



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA
PPGL – UnB

**O CODE-SWITCHING FONGBE-FRANCÊS NO BENIM:
UM ESTUDO SOCIOLINGUÍSTICO INTERACIONAL**

Alban Aminou Zossou

Orientadora: Profa. Dra. Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues
Coorientador: Prof. Dr. Renato Cabral Rezende

**Brasília
2021**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA- INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA, PORTUGUÊS E LÍNGUAS CLÁSSICAS-LIP
PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

**O CODE-SWITCHING FONGBE-FRANCÊS NO BENIM: UM ESTUDO
SOCIOLINGUÍSTICO INTERACIONAL**

Alban Aminou Zossou

Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas- LIP

MESTRADO EM LINGUÍSTICA

**Brasília
2021**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

zz82c Zossou, Alban Aminou
O CODE-SWITCHING FONGBE-FRANÇÊS NO BENIM: UM ESTUDO
SOCIOLINGUÍSTICO INTERACIONAL / Alban Aminou Zossou;
orientador Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues; co
orientador Renato Cabral Rezende. -- Brasília, 2021.
164 p.

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

1. Code-switching. 2. Língua Fongbe. 3. Interação. 4.
Benim. 5. Africa. I. Rodrigues de Souza Rodrigues,
Ulisdete, orient. II. Cabral Rezende, Renato, co-orient.
III. Título.

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues
(Presidente)

Professor Dr. Renato Cabral Rezende
(Copresidente)

Professora Dra. Juliana Braz Dias
(Membro)

Professora Dra. Rosineide Magalhães de Souza
(Membro)

Professora Dra. Maria Luiza Monteiro Sales Coroa
(Suplente)

Ao meu irmão Arcsel Soumaila Zossou que morreu em 2019. Sua partida brusca ainda pesa o meu coração. Que Deus todo poderoso te tenha. Obrigado por participar da realização deste trabalho. Estará sempre no meu coração.

AGRADECIMENTOS

Os meus agradecimentos vão, aqui, para todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho. Um provérbio Fon fala que é de suma importância agradecer às pessoas mesmo quando essas apenas fizeram o seu trabalho. Nesse sentido, as pessoas cujos nomes apareceram nesses agradecimentos e aquelas cujo nomes não foram colocadas recebam a minha gratidão e agradecimentos por terem feito parte do processo que levou à realização deste trabalho.

Meus agradecimentos vão:

No primeiro momento, a DEUS todo poderoso que me deu a vida e as condições de viver nesta terra.

Aos meus ancestrais (por parte de pai e de mãe), às divindades das famílias do meu pai e da minha mãe, às outras divindades das outras cidades e de outras famílias, quero agradecer por estar sempre comigo, me motivando, me inspirando e colocando sempre no meu caminho as pessoas certas.

À República Federativa do Brasil que proporcionou minha vinda ao Brasil através do Programa PEC-G.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que me ofereceu a bolsa de estudo durante o período do Mestrado.

À minha Família pequena e extensa. Não tenho palavras para expressar meu carinho, respeito, consideração, amor, dedicação, fidelidade incondicional a vocês. Obrigado por cuidarem sempre de mim e proporcionarem boas condições para minha evolução na vida.

À minha queridíssima Orientadora, parceira, amiga, irmã, a Professora Doutora Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues. A realização desse trabalho foi também, é também o fruto do seu profissionalismo. Não terei as palavras suficientes para te agradecer, por isso peço aos meus ancestrais para te abençoarem todos os dias da sua vida. Obrigado por tudo.

Ao meu queridíssimo coorientador, o Professor Doutor Renato Cabral Rezende. Agradeço imensamente a sua contribuição para a realização deste trabalho. Peço aos meus ancestrais para te abençoarem.

À Universidade de Brasília, por ser o lugar de realização dos meus sonhos, e por me propiciar a competência necessária para continuar meu caminhar no mundo linguístico.

Aos Professores e às professoras do Instituto de Letras da Universidade de Brasília que, de uma forma ou de outra, participaram ativamente da minha formação acadêmica. Para: Enilde Faulstisch, Rodrigo Albuquerque, Janaína Ferraz, Maria Luiza Monteiro Sales Coroa, Rozana Neves, Paulo Medeiros, Verônica Vinecky, Lucia Barbosa, Márcia Niederauer, Dionei Moreira Gomes, Lurdes Teresa Lopes Jorge, Helena Guerra Vicente, Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues, Renato Cabral Rezende, Rosineide Magalhães de Souza, digo MUITO OBRIGADO.

RESUMO

O presente trabalho dedica-se ao estudo de Code-switching Fongbe-Francês nas comunidades Fon das cidades de Cotonou, Abomey-calavi e Abomey, localizadas no Sul da República do Benim, país situado na parte oeste da África. A pesquisa contempla a área da linguística chamada de Sociolinguística Interacional. A finalidade da pesquisa é entender e descrever os elementos proporcionadores do Code-switching nas interações das comunidades Fon, os quais são socialmente partilhados. Para alcançar a meta do estudo, além das teorias que abarcam os estudos de interação, trouxemos concepções teóricas correlacionadas como o bilinguismo, a diglossia e elementos da Linguística de Contato. O desenvolvimento e os resultados dessa pesquisa confluem em um trabalho essencialmente descritivo e interpretativista. A natureza social da pesquisa e as condições sociais de desenvolvimento do fenômeno linguístico de Code-switching pressupõem um tal caráter na busca do entendimento da socialmente complexa e culturalmente multifacetada questão da alternância de códigos nas comunidades beninenses.

Palavras chaves: Code-switching, Língua Fongbe, Fon, Interação, Benim, África.

ABSTRACT

The present work is dedicated to the study of Fongbe-French Code-switching in the Fon communities of the cities of Cotonou, Abomey-calavi and Abomey, located in the South of the Republic of Benin, a country located in the western part of Africa. The research covers the area of linguistics called Interactional Sociolinguistics. The purpose of the research is to understand and describe the elements that provide Code-switching in the interactions of Fon communities, which are socially shared. In order to reach the goal of the study, in addition to the theories that encompass interaction studies, we brought theoretical concepts related to bilingualism, diglossia and elements of Contact Linguistics. The development and results of this research converge in an essentially descriptive and interpretive work. The social nature of the research and the social conditions of development of the linguistic phenomenon of Code-switching presuppose such a character in the search for an understanding of the socially complex and culturally multifaceted issue of the code-switching in Beninese communities.

Key words: Code-switching; Fongbe Language, Fon, Interaction, Benin, Africa.

RESUMÉ

Le présent travail est consacré à l'étude du Code-switching Fongbe-français dans les communautés Fon des villes Cotonou, Abomey-calavi et Abomey, situées au sud de la République du Bénin, un pays situé à l'ouest de l'Afrique. La recherche couvre le domaine de la linguistique appelé sociolinguistique interactionnelle. Le but de la recherche est de comprendre et de décrire les éléments qui permettent et favorisent le code-switching dans les interactions des communautés Fon, qui sont socialement partagées. Afin d'atteindre l'objectif de l'étude, en plus des théories qui englobent les études d'interaction, nous avons apporté des concepts théoriques liés au bilinguisme, à la diglossie et à des éléments de linguistique de contact, visant la robustesse et la richesse de la qualité du travail. Le développement et les résultats de cette recherche convergent dans un travail essentiellement descriptif et interprétatif. Le caractère social de la recherche et les conditions sociales de développement du phénomène linguistique du Code-switching présupposent un tel caractère dans la recherche d'une compréhension de la question socialement complexe et culturellement multiforme de l'alternance des codes dans les communautés en général et les communautés béninoises.

Mots clés: Code-switching; Langue Fongbe, Fon, Interaction, Bénin, Afrique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 14

CAPÍTULO 1- PANORAMA DOS POVOS E DAS LÍNGUAS NO BENIM: O LUGAR DO FONGBE, 17

1.0. Apresentação, 17

1.1. Contexto Multilíngue no Benim, 19

1.1.1. Grupos Etnolinguísticos no Território Beninense, 19

1.1.2. O Povo e a Língua Fongbe, 27

1.1.3. Hábitos Filosófico-Culturais Fon, 30

1.1.4. O Fongbe no Contato com Outras Línguas Locais, 38

1.1. Contexto Bilíngue nas Comunidades Fon do Benim, 41

1.1.1. Contato dos Fon e dos Franceses, 41

1.1.2. A Relação Sincrônica do Fongbe e do Francês no Espaço Beninense, 43

1.2. Conclusão Preliminar, 46

CAPÍTULO 2 — METODOLOGIA DA PESQUISA: ASPECTOS DO TRABALHO DE CAMPO NO BENIM, 46

2.0. Apresentação, 48

2.1. Paradigmas de Pesquisa, 48

2.1.1. Pesquisa Positivista, 50

2.1.2. Pesquisa Interpretativista, 52

2.2. Comunidades Fon do Benim, 54

2.2.1. Comunidades estudadas, 60

2.2.1.1. Abomey-Calavi, 60

2.2.1.2. Abomey, 61

- 2.2.1.3. Cotonou, 63
- 2.2.2. Coleta de dados, 64
 - 2.2.2.1. Primeira Etapa, 65
 - 2.2.2.2. Segunda Etapa, 69
- 2.3. Conclusão Preliminar, 73

CAPÍTULO 3 — PRESSUPOSTOS TEÓRICOS: ELEMENTOS DA LINGUÍSTICA E DA SOCIOLINGUÍSTICA, 72

- 3.0. Apresentação, 74
 - 3.1. (Sócio) Linguística do Contato, 74
 - 3.1.1. Contato de Línguas e Línguas em Contato, 76
 - 3.1.2. Bilinguismo e Diglossia, 78
 - 3.1.3. Code-Switching, 84
 - 3.2. Sociolinguística Interacional, 89
 - 3.2.1. Língua e Cultura, 89
 - 3.2.2. Interação e Ideologia, 93
 - 3.2.3. Contexto e Ferramentas de Contextualização, 96
 - 3.2.4. Identidade e Interação Social, 99
 - 3.2.5. Polidez e Interação Social, 101
 - 3.2.6. Estilo de Fala na Interação, 102
 - 3.3. Conclusão Preliminar, 103

CAPÍTULO 4 — ANÁLISE DO CODE-SWITCHING FONGBE-FRANCÊS: UMA PERSPECTIVA SOCIOINTERACIONAL, 105

- 4.0. Apresentação, 105
 - 4.1. A Língua Fon e suas Características Estruturais, 105
 - 4.1.1. Consoantes, Vogais, Sílabas e Tonalidade, 106
 - 4.1.2. Aspectos Morfosintáticos, 109
 - 4.2. A Categorização dos Contextos de Manifestação do CS, 110

- 4.2.1. Opinião à Propósito de um Interlocutor Ratificado e Endereçado, 111
- 4.2.2. Expressão de Sentimentos sobre Si Mesmo ou Autopercepção do Falante sobre Aspectos Sociais e Humanos, 122
- 4.2.3. Expressões de CS Indicando a Condição Social de Jovem (falante), 130
- 4.2.4. Inclusão e/ou Participação de Terceiro Ratificado e Não Endereçado na Conversa, 136
- 4.2.5. Expressões de Números, 143
- 4.2.6. Expressões de uma Identidade Nacional, 145
- 4.3. Conclusão Preliminar, 149

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 151

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 156

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

RGPH: Recensement Geographique de la Population et de l'Habitat

INSAE: Institut National de Statistique et d'Analyse Economique

UAC: Universidade de Abomey-Calavi

DPCB: Direção do Patrimônio Cultural do Benim

ODSEF: Observatoire Démographique et Statistique de l'Espace Francophone

GU: Gramática Universal

CS: Code switching

SI: Sociolinguística Interacional

TLI: Transmissão Linguística Iregular

INTRODUÇÃO

No continente africano, há uma variedade expressiva de línguas que existem e coexistem desde tempos imemoriais naquele território. As populações de todos os países que se encontram nesse espaço geográfico são falantes ou têm conhecimento de outras línguas, além das línguas ocidentais como o Francês, o Português, o Inglês e o Espanhol, ou semítica como o árabe. Assim, o Benim, país contemplado neste estudo, enquadra-se dentro do bloco dos países da Francofonia – países que têm o francês como língua oficial, e que possui outras línguas locais. O nosso intento é trabalhar com o Fongbe, que é uma das línguas locais do Benim mais difundidas pelo território nacional. O Fongbe, entendido como língua do povo Fon ou Fonnu, compõe o grupo de idiomas falados na República do Benim, na África ocidental.

O Fongbe era a língua oficial do antigo reino do Daomé. Etimologicamente, *Fon* significa o nome do povo que fala essa língua e *Gbè* significa ‘língua’; *gbè* marca também um subgrupo das línguas nigero-congolesas (cf. GUÉDOU, 1985). Atualmente, o Fongbe é usado como meio de comunicação por quase 40% da população beninense, sobretudo na região sul do país. De acordo com Akoha (2010) e Guedou (1985), essa língua é uma das mais difundidas pelo país, em relação ao número de locutores que a utilizam na comunicação, interação e socialização cotidianas. Ao longo dos tempos, ela tem ganhado espaço nos costumes da população por ser língua materna de muitos grupos sociopolíticos.

De acordo com Akoha (2010), os falantes do Fongbe são os primeiros imigrantes dentro do território beninense. Esse fato contribui para que a língua se difunda e se fortaleça no território do Benim. Na República do Benim, o Fongbe e o Francês são duas línguas que ocupam um lugar importante na vida da população. É claro, vale ressaltar que cada uma delas possui um perfil específico. O Fon, tem sua importância do período real, e é a língua de comunicação da uma parte considerável da população. O Francês é a língua imposta desde a época colonial, e é aquela que se tornou a língua oficial do país, de onde veio sua relevância político-administrativa.

O Fon é verdadeiramente considerado como uma língua em grande expansão. Isso se justifica quando Sanni (2017, p.221) afirma que “uma língua em expansão é uma língua

cujo número de locutores declarados aumenta significativamente, ou seja, superior ao número de locutores naturais”. De fato, o número de falantes do Fon cresce a cada dia. A população Fon é uma grande candidata à imigração, costume desenvolvido a partir do expansionismo de antigo reino. De acordo com Sanni (2012), o Fongbe é a única língua nacional que se fala em todos os departamentos do país¹. Vale ressaltar que, de todas as línguas do Benim, o Fongbe é a língua aquela que assimilou a maioria das outras e que está em franca concorrência com o Francês, a língua oficial.

Apesar do estatuto oficial do Francês, as línguas nacionais, como o Fongbe em especial, são usadas por uma grande parte da população porque elas um valor social e humano muito forte, e representam a visão do mundo dos beninenses. A respeito disso, conforme assinalam Sanni e Atodjinou (2012), além do Fongbe, algumas outras línguas locais também figuram nos serviços administrativos, nas escolas, nos colégios, nas universidades e até mesmo na mídia. Quase 80% dos programas de rádios beninenses passam nas línguas locais, notadamente o Fon. (LIGAN, 2015).

Sendo assim, a comunidade Fon se encontra em uma situação de bilinguismo essencial (domínio funcional de duas línguas como resultado do contato permanente entre o Fon e o Francês), que é um fenômeno linguístico comum nas línguas do mundo que entram e permanecem em contato. Em termos de Weireich (1979), esse bilinguismo pode ser individual ou coletivo, sendo o último referente a uma comunidade que possui um número significativo de falantes bilíngues. Esse é o caso da comunidade Fon atualmente. Todavia, em termos de política linguística de padronização oficial, o país vivencia uma situação de diglossia.

Na realidade das interações cotidianas, o Fon predomina sobre o Francês. No entanto, olhando-se apenas de um lado político, afirma-se que a diglossia acontece no sentido contrário, ou seja, o Francês predominando sobre Fon. Tal pensamento desconsidera os fatos sociais e fica unicamente no âmbito da oficialidade. No nosso trabalho, essa oficialidade não é o ponto determinante, mas sim, os fatos sociais e a história da comunidade. Até porque a língua “é o traço cultural que mais caracteriza a identidade de um indivíduo, grupo, comunidade ou povo” (LOPES, 2016, p. 54). E, nesse sentido especificado, a língua Fongbe é que constitui o registro do passado, o veículo do legado que caracteriza a comunidade em foco neste trabalho. Essa convivência simultânea

¹ O Benim é um país dividido em Departamentos e não em Estados como ocorre no Brasil.

e permanente gera o que a literatura da área da Sociolinguística denomina Code-Switching (CS). Gumperz (1982), um dos pioneiros da Sociolinguística Interacional, em seu livro *Discourses Strategies*, define o Code Switching como sendo a justaposição dentro da mesma troca de fala de passagens pertencentes a dois sistemas ou subsistemas gramaticais diferentes, ou seja, em uma interação, os integrantes desempenham seu papel linguístico de comunicação usando duas línguas que eles dominam. A população, por diversos motivos, utiliza as duas línguas (com graus variados de presença (interferência) de uma ou de outra) nas suas interações sociais.

Infelizmente, no cenário beninense, poucos trabalhos foram elaborados no sentido de entender o mecanismo de funcionamento desse fenômeno linguístico consolidado na fala e discursos da população, e sobretudo, o porquê desse mecanismo linguístico. Dessem modo, há necessidade premente de estudos como este que pretendemos desenvolver, o qual tem sua justificativa centrada na possibilidade de podermos acrescentar elementos e dados atuais às investigações existentes nesse cenário glotopolítico para tentarmos compreender como, no contexto de diglossia oficial e bilinguismo real, a partir do Fongbe, ocorre o Code Switching Fongbe-Francês no Benin.

Imbuídos desse propósito, organizamos a presente dissertação em quatro capítulos que contemplam, reunidos, o (1) panorama dos povos e das línguas no Benim para que se compreenda o lugar do Fon nesse território multilíngue; a (2) metodologia da pesquisa desenvolvida nas cidades de Abomey-Calavi, Abomey e Cotonou em perspectiva majoritariamente qualitativa; os (3) pressupostos teóricos relacionados ao bilinguismo e diglossia que integram áreas dos estudos da linguagem e alguns da área da Linguística do Contato e, por fim, a (4) análise interacional do Code-Switching Fongbe-Francês em diferentes contextos da vida sociocultural beninense.

CAPÍTULO 1

PANORAMA DOS POVOS E DAS LÍNGUAS NO BENIM: O LUGAR DO FONGBE

1.0. Apresentação

A questão da língua é uma questão fundamental que integra a natureza e a organização sociocultural de uma determinada comunidade, povo ou etnia. Ela faz parte da cultura, podendo ser também equiparada à própria cultura. Afinal, tudo o que é manifestação de conhecimento e de pertencimento cultural está imbricado nos sentidos que se constroem em sociedade e que se expressam, majoritariamente, pela língua.

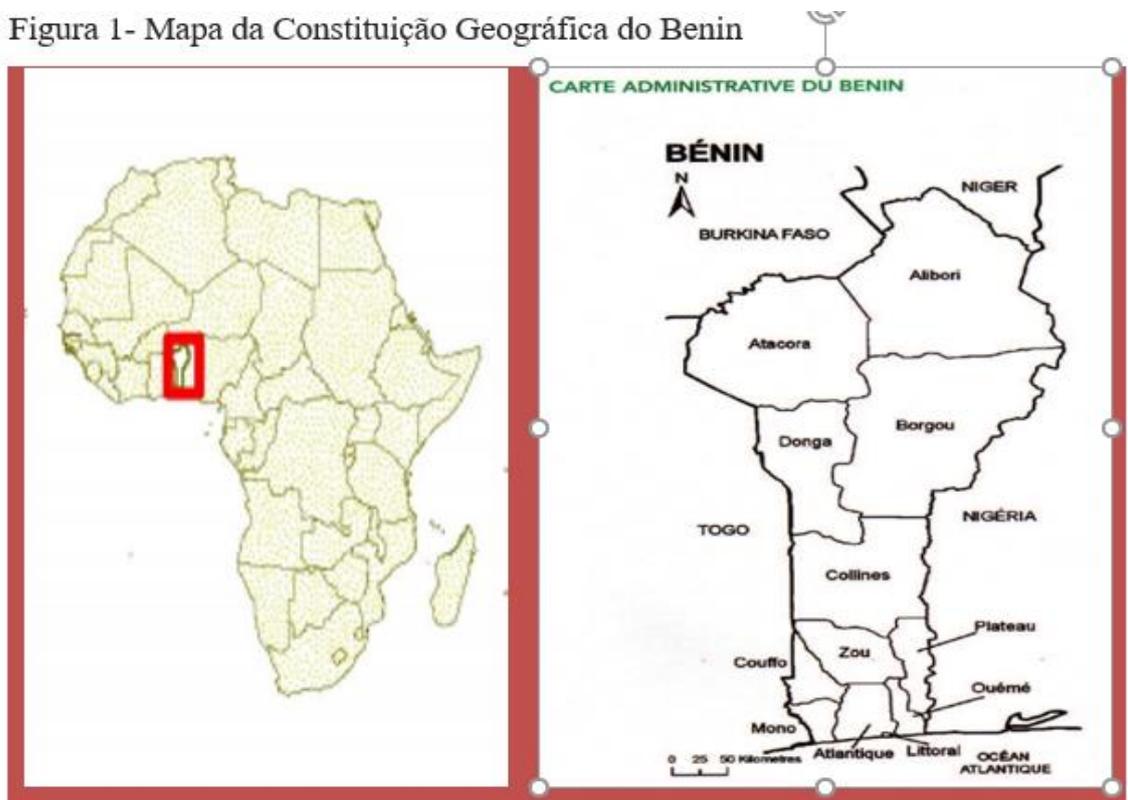
Sendo assim, este capítulo pretende providenciar o retrato da história e da historicidade dos fatos e caminhos que conduziram o povo Fon à organização linguística que se depreende dentro da cultura Fon, a qual encontra-se, geograficamente, concentrada na parte meridional do Benim. O Benim é o país da África de Oeste que faz fronteira com a Nigéria, o Togo, o Burkina Faso e o Niger, sendo constituído por 12 departamentos. O mapa apresentado na página seguinte, extraído do Instituto Nacional de Estatística e de Análise Econômica (INSAE), apresenta a constituição geográfica do Benim.

É fundamental ressaltarmos que não podemos começar esta empreitada sem nos referirmos aos outros povos que se encontram no espaço beninense e que o constituíram como espaço plurilinguístico ao longo dos tempos. Assim, as primeiras questões a serem abordadas aqui serão relacionadas ao caráter multilíngue do país, com o intuito de trazer a história de cada grupo etnolinguístico e seu estabelecimento dentro do país, desde suas origens. A finalidade precípua é a de apresentar o panorama linguístico das diferentes regiões que compõem o espaço beninense.

Logo após essa apresentação geral que, ora, desenvolvemos, um acento particular será colocado na história do povo e a língua Fon ou Fongbe. Esse destaque vai das origens, passando pelos diversos processos de imigração e de conquistas para terminar no estabelecimento do reino de Daomé e, também, o estabelecimento das 41 leis que foram as diretrizes de conduta do reino até sua queda. Essa parte vem trazer todos os caminhos que levaram o povo Fon a ser quem ele foi e quem ele é na atualidade. O que ele é hoje em dia se traduz pela visão que ele tem do mundo devido à sua construção do mundo com

o passar do tempo. Essa visão se manifesta por diversos recursos como contos e provérbios usados diariamente nos hábitos linguageiros dos falantes.

Figura 1- Mapa da Constituição Geográfica do Benim



Fonte: INSAE: Synthèse des analyses sur les caractéristiques socioculturelles et économiques de la population (2017, p. 5)

Finalmente, tudo isso não poderia ser tratado sem que fosse abordado o contato que povo Fon teve com outros povos dentro do espaço delimitado hoje como sendo o do Benim. Com efeito, neste capítulo, contemplaremos também a história do contato dos Fon com outras comunidades e grupos, dentre os quais, linguisticamente falando, os mais marcantes foram os Iorubás e os Nagôs, devido ao número expressivo de palavras oriundas dessas línguas no Fon.

Para terminar o capítulo, ressaltaremos o contato dos franceses e, sobretudo, da Língua Francesa com os Fon. Dessa forma, o foco será colocado, primeiramente, sobre a entrada dos franceses no Benim e o processo de colonização sem deixar de apresentar as formas de lutas entre esses povos. Por fim, versaremos a relação sincrônica do Fon e do Francês no contexto atual dentro do cenário nacional beninense.

Em assim sendo, serão contemplados todos os aspectos próprios de um capítulo

introdutório de uma dissertação que trabalha com fatos linguísticos africanos não muito conhecidos no Brasil. Este capítulo, então, por vias indiretas, cumpre também a função de colaborar com o conhecimento que outros povos têm do Benin, especialmente aqueles que têm em sua história massiva contribuição de línguas e povos africanos, como é o caso do Brasil, espaço geográfico no qual a presente dissertação é elaborada.

1.1. Contexto Multilíngue no Benim

1.1.1. Grupos etnolinguísticos no território Beninense

A língua como primeiro mecanismo para atender às exigências comunicativas dos seres humanos se estabelece e se rege pela organização de seus falantes em sociedade, que elaboram suas regras explícitas e implícitas de funcionamento, bem como a forma como o mundo e seus significados será representado por eles na realidade concreta da língua. No Benim, nota-se uma diversidade de comunidades com línguas próprias, cujas realidades culturais são distintas, diferenciadas umas das outras. A questão que se coloca aqui é de saber: como essas diferentes comunidades ou povos se estabeleceram no Benim? Eram todos do território delimitado na atualidade como Benim? Como é que foi o processo de implementação dessas populações? Quais são suas histórias?

De acordo com Amadou (2017) e Byll-Cataria (2000), os motivos que proporcionaram a imigração dos diferentes povos que são reconhecidos na atualidade no espaço geográfico beninense são múltiplos. O primeiro é a busca de tranquilidade, fugindo das guerras e a busca por melhores condições socioclimáticas favoráveis para um crescimento coletivo. O segundo é a sustentabilidade das regras sociais, econômicas e democulturais. Dessa forma, dentre os limites do atual Benim, notam-se diversos povos que se estabeleceram por esses motivos que o tempo e o espaço proporcionaram.

Nesta pesquisa, estamos chamando os povos pelos nomes de suas línguas. Optamos por essa nomenclatura devido ao fato de que o beninense costuma chamar alguém que vem de uma determinada região ou comunidade pelo nome da língua materna que essa pessoa fala na sua região ou na sua comunidade. Isso quer dizer que o falante de Fon ou Fongbe vai ser chamado de Fon.

Segundo os censos da população nacional do Benim, realizados em 2002 e 2013,

identificam-se em torno de sessenta línguas espalhadas pelo território. Alguns autores dividiram-nas em grupos considerando suas similaridades linguísticas e históricas. No nosso trabalho, pretendemos trabalhar com a divisão feita pelo INSAE, que é o órgão que organiza os censos no Benim. Esse órgão dividiu todas as línguas em nove grupos. Nossa escolha é motivada pelo fato de que, nos trabalhos do INSAE, linguistas, sociólogos, antropólogos, geógrafos, demógrafos são consultados e atuam na coleta e na análise dos dados. Com base nos censos do INSAE, organizamos as línguas na seguinte tabela:

Tabela 1- Tabela das Línguas no Território Beninense

Fon	Aizo	Kotafon	Tchi	Goun	Mahi	Wémè	Séto	Tori	Agouna
Aja	Pla	Ouatchi	Mina	Sahouè	Houéda	Péda	Xwla	Popo	
Yorubá	Nago	Holli	Idasha	Ifè	Tchabè	Itcha	Manigri	Partogo	
	Makolé								
Baatonu	Bariba	Boko	Boo						
Dendi	Dendi	Jerma							
Lokpa	Kabyè	Dompargo	Kotokoli	Pilu-Pilu	Soruba	Biyobè			
	Taneka	Winji-Winji	Foodo	Ani					
Peulh	Peul	Fulfuldé	Gandel						
Ditamari	Berba	Ottamari	Betyobé	Gabango	Gourmantché				
	Hossori	Nataimba	Waama	Yendé	Bésorabé				
Outras	Zerma	Haoussa	Cotimba						

Fonte: Adaptação e organização do autor com base em Hounguevou (2016, p. 6)

A tabela recapitulativa das línguas registradas em uso até o presente momento no Benim apresenta uma língua da qual se originaram outras línguas. Assim faremos um breve histórico desses grupos etnolinguísticos, retrazendo as histórias dos seus povoados. Consideraremos a organização territorial das línguas locais beninenses, separando o país em duas grandes regiões: Região do Norte e a Região do Sul. Essa divisão é necessária porque, historicamente, as populações desses espaços tiveram histórias não muito similares. Sanni (2017) aponta que o país é composto por duas grandes áreas culturais situadas no norte (a parte septentrional) e no sul (a parte meridional). O sul, mais populoso que o norte, é o bastião dos povos Aja, Fon, Yorubá e Nagô. O restante dos povos registrados no território beninense, e cujas línguas foram mencionadas acima, encontram-se na parte norte.

Nos parágrafos seguintes, recontaremos, em linhas gerais, as histórias dos grupos Aja, Baatonu, Iorubá, Peul, Dendi, Peul, Lokpa, Ditamari e seus respectivos parentescos, antes de passarmos ao contexto sócio-histórico do povo e da língua Fongbe no Benim.

O grupo Aja e parentesco: A literatura explica que esse grupo tem suas origens na fusão de diversas populações de diversos lugares da África. Dentre elas, notamos a população iorubá oriunda da Nigéria, que tinha como líder o príncipe Togbui Anyi. Este personagem, segundo Gayibor (1997), seria um dos netos de Oduduwa, o ancestral e fundador do reino de Ifè Ilè na Nigéria. A dispersão dos netos do Oduduwa provocou a formação de vários reinos fundados por eles em diversos lugares, cujos exemplos são o reino de Oyo na Nigéria, o reino de Ketu e Savè no Benim. Isso aconteceu devido à organização que adquiriram na formação e na organização do reino de Ifè Ilè. O nível de domínio de uso de tecnologia e do entendimento de política que possuíam também facilitou bastante suas ações nos lugares aonde iam.

Assim sendo, Togbui Anyi, que era uma pessoa que tinha uma postura firme e uma força mística e espiritual excepcional, saiu do seu país (fugindo das complicações no palácio real) com os familiares e vai se estabelecer, primeiramente, em uma cidade da Nigéria. Depois, continuou o caminho, indo para cidade de Ketu, atual Benin, para depois chegar em Azanmè, a cidade que se tornará, depois, Tado. Essa cidade se tornará a base, o bastião da era Aja e onde os ajas se estabeleceram até hoje.

Ao chegar, esse grupo encontrou os autóctones que se chamavam *Alu*, falantes da

língua Aja. Esses trabalhavam com ferro e eram muito hospitaleiros. Sem nenhuma oposição e nem reivindicação, aceitaram a instalação dos iorubás conduzidos por Togbui Anyi. Os Alu possuíam também poderes espirituais incríveis e devido ao trabalho de ferro que faziam e as relíquias de ferro encontradas na região, afirma-se que era uma população que existia desde o século XII (GAYIBOR, 1997).

A delegação conduzida por Togbui Anyi encontrou uma segunda comunidade que imigrou, também, no mesmo espaço geográfico em questão. Trata-se dos Azanu. Esse grupo oriundo do império Mossi, conduzido por Aza, saiu das suas terras e foi até o Gana atual antes de se instalar em Azanmè. O grupo de Aza detinha a autoridade política da região, ou seja, eram eles que organizavam a vida sociopolítica da região nesta época.

Ao chegar a Azanmè, os iorubás fusionaram com as populações já estabelecidas na região. Dessa fusão, surgiu um acordo que foi estabelecido com o povo que detinha o poder político. Nisso, Togbui Anyi foi colocado como rei, sendo que ele deveria trabalhar com os sete filhos de Aza como ministros (GAYIBOR, 1997).

Da convivências dos três povos, surgiu uma espécie de demarcação territorial onde cada um deles tinha sua base. Assim, temos Tado-Alu onde encontra-se os Alu; Tado-Domé, onde encontram-se os Azanu e Tado-Ajatchè, onde encontram-se os iorubás.

Com o passar do tempo, as coisas vão se modificando e temos o estabelecimento da língua Aja, que funcionou como a fonte derivacional de outras línguas. Os falantes nativos desse língua encontram-se nos departamentos de *Atlantique* e de *Mono*.

O grupo Baatonu e parentesco: A origem ou a formação do povo Baatonu é marcada por informações desconstruídas na maioria dos textos da literatura que tentou retratar a história e a constituição desse povo. Debourou (2012) apontou esse fato em vários momentos de sua obra intitulada *La société baatonnu du Nord-Bénin: Son passé, son dynamisme, ses conflits et ses innovations*. Assim sendo, na preocupação de não reproduzir erros semelhantes, baseamo-nos, principalmente, no livro *Nikki, au coeur de l'empire Baatonu*, cuja escrita integra um projeto com a participação ativa do palácio real Baatonu.

Debourou (2012) afirma que a história dos Baatonu ou Baatombu é feita de união e de cruzamento de vários povos que conseguiram construir uma união fecunda. O primeiro povo é o que é chamado de população autóctone. São chamados assim devido ao tempo que se estabeleceram e os costumes hábitos e ritos que construíram. Essa

população, que praticava como principal atividade a caça e a agricultura, chegou por volta de 1350 em Nikki, capital do império Baatonu no departamento de Borgou. Essa capital situa-se no noroeste do Benim e representa o berço histórico dessa comunidade.

O segundo povo que teve um destaque importante na construção histórica dos Baatonu são chamados Wassangari. No século XIV, os Wassangaris conquistaram os autóctones e conseguiram impor-se a eles, mas adotando a cultura e a língua desses. No entanto, os Wassangari fizeram uma reforma na estrutura política construindo uma federação de províncias para estabelecer um poder centralizado.

Como os wassangari conseguiram se impor? O chefe dos Wassangaris quem se chamava Kisira fez um acordo de aliança a Bussa (Cidade da Nigéria) com Mousa Doro um grande cavaleiro e chefe dos autóctonos Baatonu que vivia em Bussa. Após uma guerra em Nikki, Moussa Doro voltou às suas terras acompanhado de Sero filho de Kisira que ele entronizou como novo chefe dos Baatonu. Assim, os poderes político e religioso são distribuídos entre os autóctones e os Wassangaris.

A terceira população em destaque na história dos Baatonu são os peulhs. A união desses povos que constituí hoje o povo Baatonu. Na atualidade a presença dos Baatonu se nota no Benim, no Togo, na Nigéria e em Burkina-Faso. No espaço geográfico beninense, as cidade como Nikki, Kandi e Kouandé são as bases territoriais. Os falantes nativos encontram-se no departamento de *Borgou*, no centro do Benim.

O grupo Iorubá e parentesco: Na atualidade, os iorubás são encontrados na Nigéria, no Benim, no Togo, na Costa de Marfim e em Gana. As origens dos iorubás se remetem a séculos quando chegou Oduduwa, o fundador do reino de Ilé Ifè na Nigéria, o bastião da era ioruba. Nos anos 800 depois de Cristo, Oduduwa chegava em Ilé Ifè território do povo Igbo, onde fundara o reino.

Após a fundação, o reino conheceu um grande sucesso e crescimento com o passar do tempo sobretudo nos séculos XVII e XVIII. Por diversas razões, houve conflitos entre os filhos e até mesmo os netos de Oduduwa, o primeiro iorubá e fundador da civilização iorubá. Esse fato fez com que esses descendentes saíram de Ilé Ifè para fundar outros reinos. Desses, os mais notáveis são o reino de Oyo na própria Nigéria, os reino de Savè e Kétou na República do Benim. Assim, a cultura iorubá se espalhou por vários lugares, porém esses reinos nunca constituíram império, em contrapartida, mantêm relações políticas, religiosas e comerciais entre si. Oliva (2005, p.147) afirma que “os grupos de

língua iorubá se organizavam em Cidades-Estados, pequenos reinos independentes que mantinham trocas mercantis e de legitimidade política”. Por mais que os iorubás se espalhassem em pequenos grupos, tinham consciência das suas origens e do partilhamento da mesma cultura entre si, o que os levou a manterem relações de cooperação e de familiaridade até os dias atuais.

Esse conjunto de pequenos grupos compõe o que a literatura chama de *iorubalands* para designar todos os reinos e grupos que se formaram a partir da era Oduduwa de Ilé Ifè se reconhecendo como iorubá. A principal ligação que esses grupos possuem é a língua que se mantem, além das práticas religiosas que, no Benim, representam uma grande contribuição no crescimento do reino de Daomé.

O termo iorubá começou a ser atrelado aos descendentes iorubá tempos depois da fundação do reino de Ilé Ifè, mais ou menos por volta do século XVIII (cf. Oliva, 2005). Com efeito, esse termo era usado para designar os moradores do reino de Oyo, e, com a aproximação cultural com os outros descendentes de Oduduwa, ele foi usado para designar os habitantes dos espaços *iorubalands*.

No espaço beninense, os reinos de Savè e de Kétou fazem fronteiras e constituem a parte ocidental do espaço iorubá (ASSOGBA-DÉGBÉ, 2015). Esses dois reinos são a representação da civilização e da cultura iorubá no Benim.

O grupo Peul e parentesco: As origens dos peuls são motivos de controvérsias e polêmicas devido à presença desses grupos em vários países africanos. Porém, a maioria dos estudos defende seu pertencimento ao Egito Antigo. De fato, ao considerar os trabalhos da egiptologia e das tradições orais africanas, tem-se que os peuls viriam do Egito Antigo de uma fração da população minoritária e um pouco isolada (vd. LAM, 2004). Segunda a lenda, é um povo que vivia em paz e que tinha toda a riqueza ao seu dispor, mas devido ao seu comportamento mau, Deus castigou-os fazendo deles nômades. Por isso, para sobreviver, devem estar em permanente mudança. Porém, outra tese postula que a queda da sociedade do Egito Antigo fez com que eles precisassem imigrar em outros espaços, o que fizeram levando seu gado constituído essencialmente de bois e vacas. Esse fato levou-os a se tornarem semi nômades, o que eles não eram anteriormente.

Assim, as migrações sucessivas e a busca de condições climáticas adequadas fez com que eles se espalhassem em diversos lugares. Por essa razão, eles são encontrados em vários países da África. Eles não constituem grandes comunidades, mas conseguiam

influenciar bastante as estruturas sociopolíticas e econômicas de onde iam, sobretudo depois de terem contato com o islamismo (SOW, 2001).

Na atualidade, os peuls representam um dos maiores grupos étnicos da África subsaariana e sudanesa. São conhecidos essencialmente como criadores de gado que vivem em permanente mudança. Desse modo, possuem um conhecimento incrível da natureza e do seu ciclo como os movimentos do sol, da lua, das estrelas, das estações.

Independentemente do lugar onde as comunidades peul se encontram, ela mantêm os mesmos traços culturais e talvez filosóficas devido a sua origem identitária. Se identificam geralmente por clãs que os definem. Conforme assinala (SOW, 2001, p.558), o indivíduo pertence a um clã antes de pertencer a uma família. Devido ao contato com o islamismo, a língua peul foi fortemente influenciado pelo árabe e seu alfabeto foi elaborado na base do alfabeto latino.

O grupo Dendi e parentesco: O projeto de pesquisa “Carrefour des Empires” de caráter arqueológico com a colaboração da Universidade de Abomey-Calavi (UAC) no Benim, e da Direção do Patrimônio Cultural do Benim (DPCB) classifica Dendi como sendo antes de tudo uma zona situada em torno do Rio Niger no norte do Benim, uma região que sofreu uma influência do império Songai, dos estados Hausa da Nigéria e dos Peuls nômades.

Os departamentos de Atacora e de Donga (no Benim) constituem os espaços onde a presença do povo Dendi é marcante. Djougou, uma das cidades mais reconhecidas como sendo o bastião dos Dendis era habitada pelos “mandingues” do antigo império Mali. Apenas no século XV, foi notado a primeira chegada dos Dendis vindos do império Songai devido às tentativas de conquistas de Sonni Ali. A segunda chegada foi notada no final do século XVI, após a invasão marroquina e durante a guerra de resistência nas províncias do império Songai. Dramani-Issifou (1982). A região foi reconhecida como Dendi no sentido de nomear o povo a partir do século XVI, por conta da forte imigração oriunda do império Songai onde se falava o Dendi. (cf. DRAMANI-ISSIFOU, 1982).

A colaboração entre essas populações oriundas do império Songai chegadas no território Dendi e os autóctones foi pacífica, uma vez que os novos ocupantes, por consenso, ganharam o poder político deixando as terras para os autóctones. As atividades principais praticadas por eles eram, essencialmente, a agricultura, a pesca, a caça e o artesanato.

A língua Dendi faz parte do grupo linguístico Gur como outras línguas do Benim tal como Bariba. É falado na atualidade apenas em dois departamentos, Atacora e Donga, onde há uma concentração importante dessa comunidade. Na atualidade, são encontrados também na República do Niger. As atividades comerciais fizeram com que eles tivessem contato com outros povos do Benim e fora do Benim, o que os ajudou a se fortalecerem e crescerem, e também a se espalharem e criarem vínculos de cooperação-.

O grupo Lokpa e parentesco: A origem desse grupo é um pouco difícil de identificar. O que se sabe é que esse grupo vem de um outro grupo (conjunto de pequenos grupos) presente no território do Togo e do Benim chamado Lama. Dele, veio o grupo Lokpa cuja presença foi notada, efetivamente, em torno do século XVII, na cidade de Djougou no departamento de Donga, onde eles misturaram-se com o povo que ali estava, os Yowa. Por volta do século XVIII, o grupo Lokpa foi repellido para Ouaké, departamento de Donga, que é atualmente sua base. Isso aconteceu pelo simples fato que os Yowa desempenhavam um papel na escravidão e estavam a procura de gente para escravizar. Organizavam grupos de mercenários que mandavam as populações do grupo Lama para escravidão. Somente depois da dispersão dos mercenários, por volta de 1889, os lokpa tiveram um pouco de sossego e conseguiram se organizar para formar um grupo estabelecido e organizado (cf. GAYIBOR, 1997).

Na atualidade, os Lokpa encontram-se majoritariamente em territórios beninense e togolês. No Benim, são encontrados no norte e são os Lokpa orientais; no Togo são encontrados no norte também e constituem os Lokpa ocidentais. Essa nomenclatura se refere à posição geográfica das cidades onde esses grupos são presentes. Os dois grupos são separados pela fronteira que separa Benim do Togo. Antes da colonização, ambos grupos eram um povo quase homogêneo com uma mesma língua e práticas religiosas idênticas. Solitoke (2018). Quando surgiu a colonização, as coisas mudaram nas relações e a influência dos colonos fez com que alguns costumes mudassem, mas ainda compartilham a mesma história, língua, práticas religiosas e crença.

Hoje, os Lokpa não constituem uma grande porcentagem na população nem no Benim nem no Togo pelo fato de que sua população não é tão grande quanto os Fons, os Iorubás ou os Adjás, por exemplo. E é uma língua que se fala apenas onde eles vivem. Tudo isso justifica os poucos trabalhos acadêmicos que foram feitos em relação a essa língua e, sobretudo, em relação ao povo.

O grupo Ditamari e parentesco: Esse grupo etnolinguístico se encontra hoje em Benim, Togo, Niger e sobretudo em Burkina Faso onde eles possuem uma grande representatividade. Não temos, neste momento, grandes informações sobre o grupo², porém sabemos que religiosamente são a maioria animista, apesar de alguns se converterem na religião islâmica e cristã. Acharmos importante trazer esse grupo, por mais que não tenhamos no momento uma grande bibliografia, pelo fato de ser um grupo relevante no contexto linguístico beninense.

1.1.2. O Povo e a Língua Fongbe

A história do povo e da língua Fon, situado, principalmente na cidade de Abomé e seus arredores, segundo estudos, começou de duas formas com dois povos distintos sofrendo um a conquista do outro. Num acontecimento bastante interessante da história das línguas, nesse caso específico, o povo dominado é que possui a língua Fongbe como língua de comunicação e o conquistador adotou essa língua após a conquista.

Os Guedevis eram os primeiros moradores da região do atual Abomé, e, segundo Akoha (2010). A presença dessa comunidade é notada desde 1507, de acordo com os escritos de Leon, o Africano, e os Atlas de Mercator em 1560. A história dessa comunidade ficou conhecida pela conquista que esse povo sofreu. A pergunta a ser feita é: quem são esses conquistadores que conseguiram marcar a história desta região até os dias atuais?

A resposta a essa pergunta começa em uma cidade no atual território togolês que se chama Aja-Tado. Tudo começou lá, e, hoje ainda, existem na sua organização social traços dos costumes trazidos dessa região que são de algumas cidades do sul do Benim. De acordo com as escritas de Gnanguenon (2014), duas causas foram a base da origem de Danxomé (atual Benim): a primeira é a migração provocada pelas trapaças de sucessão e pelos conflitos entre os Aja, que são autóctones da região Tado no atual Togo. A segunda causa é a questão demográfica que favoreceu a redução do espaço econômico, o que o atrapalhou o comando do reino de Tado e provocou a sua queda.

De qualquer maneira, o evento marcante dessa história é a união (forçada ou consensual) de uma pantera e de uma princesa de Aja-Tado. Segundo as escritas de

² Para maiores esclarecimentos, procurar trabalhos do INSAE, RGPH4 (2013)

Ahanhanzo-Glèlè (1974) e de Gnanguenon (2014), a princesa Posú Adùwene, que tinha como apelido Aligbonú, foi buscar lenha na floresta e, lá, encontrou uma pantera nomeada Agasú. Esta pantera manteve relações com ela e a engravidou. Depois de alguns meses, a princesa deu luz a um filho monstruoso, híbrido (ele tinha a pele e as unhas de pantera), chamado de Tengisú. Este, na sua vivência, teve um filho chamado de Hunnúgungún, que nascera com poderes mágicos. Esse filho híbrido Tengisú tivera relações incestuosas com uma mulher, cujo marido era parente (da mesma linhagem). Isso fez com o pai brigasse com ele e o lembrasse de suas origens animais. Mas de nada adiantou: Hunnúgungún matou esse homem que era parente e que tinha como nome Ajanukóhue. Após esse ato, Hunnúgungún, neto da pantera, saiu da cidade e foi para Alada, que é a segunda cidade mais importante na construção histórica do reino de Danxomé.

A despeito desse enredo, conforme assinala Ahanhanzo-Glèlè, a versão da história mais difundida e mais escutada em Abomé é um pouco diferente. Com efeito, conta-se que o filho da pantera (Tengisú) tivera muitos filhos com a princesa. Esses disputaram o trono de Tado. Mas, os descendentes de uma mulher da família real não podiam acessar ao poder. Assim sendo, os netos da pantera mataram o rei de Aja-Tado e emigraram para Alada (uma cidade do Sul do Benim). É desse ato que o neto da pantera que matou o rei foi chamado de Ajahutó (matadores do rei de Aja).

Nessa fuga, eles levaram consigo objetos importantes que serviram de referências para eles na continuidade da história, que são:

- Os objetos sagrados do reino
- A estátua representante de Agasú
- O trono real: Hunjà
- As duas lanças de Tengisú

O primeiro lugar onde eles pararam foi a cidade perto de Alada chamada *Daviê*. Naquela localidade, estabeleceram-se atrás de um rio que tem o nome de *Awute*, onde eles fundaram a aldeia de Tógudo (atrás do rio). Lá, eles conservaram os objetos e os deuses cultuados, e é neste mesmo lugar que o ajahutó fora enterrado. Esse mesmo lugar se tornará, mais tarde, o cemitério sagrado dos reis de Danxomé.

O último sucessor de Ajahutó nessa aldeia chamava-se Kopón e tivera três filhos: Avesú ou Te-Agbanlin; Hueze; Do Aklin ou Dogbagli-Genu. Após uma confusão entre eles, e por falta de compreensão, dois dentre eles saíram de Alada para fundar outros

reinos. O primeiro era Dogbagli-Genu, que saía com a estátua de Agasú. O segundo era Hueze, que saía com o trono familiar. Dogbagli-Genu pegou o caminho de ida para o norte e se fixara na aldeia chamada *Huawê* no território dos Guedevi onde a família real era Awesúvi-Dakonnú.

Por aliança ou por trapaça, os descendentes de Dogbagli-Genu conseguiram dominar este território dos Guedevi e fundaram o reino de Danxomé que terá como capital Abomé. O então pequeno reino cresceu com o tempo mediante conquistas e alianças feitas. Assim, em 1724, Alada fora anexado a Danxomé; em 1727o reino de Savi fora conquistado e anexado também a Danxomé.

Outra versão da história apresentada por Gnanguenon (2014) é que a união da Pantera e a princesa que era a filha do rei de Aja-Tado se concretizou pelo nascimento de dois filhos: Kakpo e Agasú Kpakosú. Esse último tivera um filho que se chamava Adolawawinu. Tivera também filhos que tinham como nomes: Ajahutó, Akpadimayonnènu e Mèyangbagbè.

A bravura e a importância dos Agasuvi (descendentes da Pantera) fizeram com que Adolawawinu solicitasse sua ascensão ao trono do reino, o que o conselho real recusou, devido ao fato que ele era um descendente de mulher e a sucessão ao trono era patrilinear. Esta recusa provocara uma situação difícil dentro da comunidade e os Agasuvi saíram de Tado para Alada. No entanto, antes de sair, o filho mais velho de Adolawawinu matara muitas pessoas de Aja-Tado, e por esse fato, ele recebera o nome de Ajahutó (matador de pessoas de Aja).

Na fuga, eles pararam em vários lugares antes de chegarem a Alada, cidade onde marcaram a história. Nesses lugares onde eles paravam, eles tiveram a hospitalidade e a bênção dos chefes. Nesse meio tempo, Adolawawinu morreu e, pouco tempo depois, Mèyangbagbè, seu sucessor, morreu também. Após a morte desse último, seu filho de nome Hunkunkun Duka Dugo se tornara o possuidor do trono. Pouco tempo depois, uma briga explodiu entre o novo rei e os outros filhos de Adolawawinu, Ajahutó e Akpadimayonnènu.

Após a morte desse último rei, seu tio Ajahúto tomara o poder. Depois de algum tempo, dois dos filhos de Akpadimayonnènu com nomes de Mantinkpon e Madokun morreram. Esse Madokun tivera um filho chamado Dogbagli ou Do-Aklin. Ele decidira sair de Alada e fora falar com seu tio, o então rei, que apoiara a decisão, e para demonstrar

esse apoio, ele o entregara uma grande riqueza constituída de objetos preciosos, relíquia mortuária da princesa Aligbonú, de Agasú, de Kakpo e de Amusú-Kpakosú. Assim ele se foi de Alada.

Dogbagli e seu grupo se estabeleceram, primeiramente, em uma cidade chamada *Zado*, onde ele se casou e teve cinco filhos. Quando o primeiro morreu, ele tomou a decisão de sair de lá. Dessa decisão, ele se foi a *Hwawê*. Entre essa aldeia e a aldeia *Kãñã*, ele obtivera a concessão de uma pequena floresta, onde ele enterrou as relíquias que o seu tio o entregou. Infelizmente, o tempo passando, ele também morreu em 1620 e seu segundo filho chamada Ganyexesú o substituiu no trono. Assim, Ganyexesú foi o primeiro rei reconhecido na lista dos reis de Danxomé, e seu irmão Dako-Donnú foi o segundo.

Vale ressaltar que, por mais que Ganyexesú e seu irmão Dako-Donnú foram os primeiros reis da era cultural Fon, o rei de referência é o terceiro. Esse fato tem um motivo principal que foi a organização sociopolítica e o estabelecimento das quarenta e uma leis que foram as diretrizes do povo e dos reis que passaram após ele. Alladayè (2008) afirma, nesse sentido, que o rei Huegbadja (1645-1685) é o fundador de Danxomé, e elaborou um corpus legislativo que comportava 41 leis que incluíam todos os setores da vida comunitária e individual. No reinado de Hegbadja, o Danxomé se prolongava sobre 150 quilômetros do norte ao sul e 60 a 80 quilômetros de este ao oeste, e configurava como a maior entidade política a mais representativa conhecida na história do Benim da época.

Dessa época para os tempos atuais, o povo se construiu cultural e politicamente, e também criou uma visão do mundo de acordo com suas crenças, como consideramos relevante destacar no próximo item.

1.1.3. Hábitos Filosófico-Culturais Fon

A língua como veículo de comunicação social é uma fonte enorme de conhecimentos, de crenças, de vida e de filosofia que o povo falante constrói, refina e adapta com o passar do tempo e das gerações. É o conjunto desses elementos que proporciona o conhecimento sociolinguístico que cada ser humano é chamado a adquirir para poder se comunicar de acordo com as normas linguísticas estabelecidas dentro da sociedade. Nessa direção, podemos entender o termo “filosofia” como sendo:

Uma busca individual da sabedoria por amor da razão da vida para desfrutar do maior amor possível. Sua condição é a autenticidade frente a si mesmo. Seu objeto é a compreensão do mundo para possuir a ciência da boa vida e aumentar suas virtudes.³ (MBABULA, 2007, p. 4) (Tradução do autor).

Desse modo, podemos afirmar que a filosofia leva o ser humano a compreender a bela arte de viver, assumindo o comportamento adequado que o encaminhará à felicidade. Afinal, são nossas ações que trazem coisas boas ou ruins na nossa vida. A razão, que é o instrumento, a ferramenta de trabalho da filosofia é o primeiro e o único caminho para atingir essa felicidade. Essa felicidade pode ser chamada de visão do mundo. Visão do mundo equivale à forma como cada pessoa vê e entende o mundo. Da mesma forma, uma sociedade constrói sua filosofia, e é isso que faz sua manutenção, permanência e crescimento. A língua, nesse caso, é um grande facilitador de difusão dessa filosofia dentro da sociedade. Assim, a filosofia pode se manifestar nos provérbios tradicionais, nas fórmulas de sabedoria, nas opiniões, nas concepções políticas, nos mitos e nas lendas.

A título ilustrativo, queremos mostrar aqui a percepção filosófica dos Fon com relação à concepção de oralidade, posto que, como se sabe, a tradição oral, em todas as culturas do mundo, sempre constituiu fonte primeira de conhecimento produzido e compartilhado pelas gerações. Com efeito, ao falar de língua na comunidade Fon, dois aspectos são fundamentais para se discutir o entendimento do conceito de falar e sua caracterização: a espiritualidade e a oralidade, ambas interligadas. Essa última foi o principal dispositivo de transmissão de conhecimentos desde os tempos imemoriais nas tradições da África subsaariana de modo geral e na comunidade Fon de modo particular. Os autores que pesquisam na/a África ressaltam a predominância da oralidade como forma de transmissão de história e de conhecimentos. Isso se coloca, na maioria das vezes, como um fator de não confiabilidade às práticas tradicionais africanas e aos conhecimentos que são derivados dessas práticas. Isso é uma grande erro, visto que, os daomeanos sempre tiveram essa consciência da provável falsificação ou deformação que pode acontecer com o tempo. Desse modo, medidas são tomadas para lidar com o problema. Por exemplo, no Reino do Daomé (comunidade Fon), uma família escolhida

³ No original: La philosophie est par nature une recherche individuelle de sagesse et ce par amour raisonnable de la vie afin de jouir du plus grand bonheur possible. As condition est l'authenticité face à soi-même. Son but est la compréhension du monde pour posséder la Science de l'avie bonne et augmenter ses vertus.

pela corte real era encarregada de cuidar da manutenção e da transmissão de história do reino desde sua formação até a atualidade (AHANHANZO-GLÈLÈ, 1974). Essa família possuía todos os recursos e todas as condições e ferramentas que eram necessárias para tal empreitada. Também o entendimento e a importância da sacralidade da fala foi um elemento significativo para que as pessoas tomassem cuidado na escolha exata das palavras no ato interacional. Ou seja, entende-se tudo o que sair da boca deve conter toda a veracidade para não infringir a lei natural da veracidade. Com efeito, quando o que se fala não é verdade, a pessoa que fala é destinada a sofrer castigos da natureza. Por isso, usar a palavra certa e tomar cuidado com o que falamos é um exercício cotidiano.

Para versar sobre a caracterização da fala nos modos africanos, precisaremos definir quem é o ser humano, o que é a capacidade de fala, qual é sua relação com a língua e qual é o lugar da oralidade para definir o que é falar. E todos esses aspectos estão direta ou indiretamente relacionados com a espiritualidade. Na comunidade Fon em Benim, o ser humano tem uma relação direta com o criador do universo, porque entende-se que o ser humano é uma parte desse criador e é seu representante na terra. Em Fon, esse criador é chamado de *Mahu* que significa possuidor do universo visível e invisível. O ser humano é chamado de *Gbètô* que significa pai da vida na terra, ou seja, aquele que toma conta de tudo o que é vida na terra quer seja ela animal, vegetal, mineral, quer seja humana e/ou mesmo espiritual. Isso traz para *Gbètô* uma responsabilidade muito grande de proteger e de manter o equilíbrio entre o mundo visível, tudo o que podemos ver, e o mundo invisível, o mundo dos espíritos. A relação entre o visível e o invisível é o equilíbrio primordial para que se tenha uma boa vida entre os seres humanos na terra e que tudo continue do jeito desejado. Assim, a relação do ser humano com a natureza é fundamental, e todo mundo o entende como tal. Por isso que, segundo o Professor Felix Iroko,

A paisagem não é percebida pelos povos da República Popular do Benim da mesma forma que o geógrafos, os ecologistas ou as autoridades econômicas; para os camponeses, além da simples vegetação, ou a través dela, as forças superiores que fizeram dela seu habitat, e ninguém pode perturbar impunemente a quietude que está sempre presente (IROKO, 1991, p.50). (Tradução do autor).⁴

⁴ No original: “C’est que le paysage n’est pas toujours perçu par les peuples de la République Populaire du Bénin de la même façon que les géographes, les écologistes ou les décideurs économiques; pour les paysans, au-delà de la simple végétation; ou à travers elle, les forces supérieures qui en ont fait leur habitat, et dont on ne perturbe pas impunément la quietude sont toujours présentes.” (IROKO, 1991, p.50)

O *Gbétô* como guardião do mundo no qual vive é exposto a uma regulamentação/regulação de seus comportamentos baseada nas leis do universo para manter o equilíbrio que é a fonte motora da vida e da relação entre o mundo visível e invisível. Quando esse equilíbrio é rompido ou perturbado pelo comportamento do ser humano, devido ao desrespeito ou ao não cumprimento das leis as forças visíveis e invisíveis estão em distúrbios e precisam ser restauradas para que o equilíbrio volte a permanecer (HAMPATÉ BÂ, 2010). Nesse caso, precisa-se fazer rituais manipulando elementos da natureza e usando palavras, elemento central, que detêm uma força mágica divina e que é a voz divina na terra. Essa força da palavra que vai ser a ponte crucial desse reestabelecimento do equilíbrio que proporciona a vida.

Desse fato, falar não é apenas um mecanismo de comunicação que proporciona uma organização social facilitando a interação dos membros da uma comunidade; falar tem antes de tudo um caráter espiritual, mágico e religioso. Por isso que as religiões africanas são baseadas na oralidade (AGUESSY, 1977). É pelo mesmo motivo que, até hoje, é pouco comum encontrar rezas, cantigas e/ou processos ritualísticos das religiões africanas em livros. Essa caracterização da fala faz com que as pessoas tenham a obrigação de ter cuidado de usar adequadamente a fala com responsabilidade. Em Benim, na comunidade Fon, existe rituais cuja palavras continuam sendo as mesmas desde o século XVI (AHANHANZO-GLÈLÈ, 1974). Da mesma forma, encontram-se cantos, cantigas e até músicas sagradas que continuam com as mesmas palavras desde tempos longínquos.

Em relação ao sexo da criança que nasce, isto é, uma primeira perspectiva fon diante da vida que vem ao mundo, há o reforço do vínculo filosófico e pragmático entre pessoa e sociedade nos hábitos culturais Fon. Quando o bebê nasce, sendo do sexo masculino ou feminino, há uma concepção pré-existente do que cada um desses sexos quer dizer na sociedade Fon. O sexo do bebê é a primeira característica e uma das mais importantes na atribuição de nomes a criança recém-nascida. Com efeito, conforme Azalou-Tingbé (2015), o sexo da criança recém-nascida é o primeiro caminho para definir o que ela pode se tornar no futuro e qual deve ser seu comportamento na vida.

Assim, o recém-nascido de sexo masculino é chamado de *sunnú* e o do sexo feminino é chamado de *nyonú*. O primeiro quer dizer *homem-morador-potencial de fora*.

Esta definição dá ao homem a obrigação de ser capaz de proteger seu lar, que ele é chamado a ter ou criar no futuro, contra todos os obstáculos exteriores. A recém-nascida desperta uma atenção particular na sociedade pelo fato dela ter uma grande importância na realização das cerimônias religiosas e familiares e da sua importância social. Ela é conhecida como sendo a única pessoa que conhecerá o segredo vital do esposo. Por conseqüente, ela tem uma grande influência sobre esse esposo. Ela é o potencial de dentro, ou seja, a força e a organização de uma família estão nas suas mãos. Portanto, a definição atribuída ao nome *nyonú* para designar a recém-nascida de sexo feminino é *saber beber*. Com efeito, nas sociedades Fon, a mulher é considerada como uma fonte de felicidade e também uma fonte de “infelicidade”. Em outras palavras, se ela não souber se comportar como mulher, o homem que estiver ao seu lado terá de arcar com graves conseqüências que nem imaginou, quer sejam elas físicas, emocionais e, sobretudo, espirituais.

Uma segunda perspectiva filosófica notável nos costumes linguísticos dos Fon é o uso dos provérbios. Como acontece nas línguas do mundo, mas nem sempre com a mesma intensidade, os provérbios constituem uma ferramenta extremamente importante de representação do mundo para os Fons. Esse recurso representa um código quase secreto de informações e de conhecimentos, uma linha diretriz para a vida de cada indivíduo, um veículo da cultura falada, a expressão da ética da sociedade, as crenças da população, e até mesmo, uma comunicação mais viva e integrada à realidade dos Fon. De fato, os provérbios facilitam comunicação e interação entre dois ou mais interlocutores que compartilham determinado conhecimento, conforme assinalado nesta passagem:

Os Fons usam os provérbios na interação verbal, para deixá-la mais viva, para expressar um pensamento abstrato em termos de imagens para torna-la mais acessível ao interlocutor. Trata-se então de combinar razão, imaginação e humor, em uma comunicação com o interlocutor. ⁵ (ADJA, 2001, p.3 (Tradução do autor))

Em comunidade Fon, nota-se presença de duas formas de expressão de provérbios: aqueles de um enunciado e os de dois enunciados. No primeiro caso, a mensagem é comunicada via uma frase, uma interrogação, uma interjeição ou uma observação da natureza. Exemplo 1: *xogó zànfon nō gó gbadá a*: “ estar satisfeito (de comida) de manhã

⁵No original: Les Fons utilisent les proverbes dans l’interaction verbale, afin de rendre celle-ci vivante, d’exprimer une pensée abstraite em termes d’images pour la rendre plus accessible à l’interlocuteur. Il s’agit donc de combiner raison, imagination et humeur, dans une sorte de communication avec l’interlocuteur.

não quer dizer que estaremos até o anoitecer”

No caso de provérbios de dois enunciados (mais original), a expressão acontece de forma interativa, ou seja, o locutor A enuncia o provérbio e o locutor B completa explicitamente ou mentalmente o provérbio enunciado por A. Caso o locutor B não conheça a resposta para completar o provérbio enunciado por A, ele repassa a palavra para A que vai terminar a segunda parte do provérbio. Exemplo 2: (a)- *Dosú gudunō klin afó bô jayi*: “Dosu o leproso bateu o pé e caiu” (b)- *Gbé kpô do nukō*: “há mais coisas para frente”.

O exemplo (1) traz uma mensagem de admoestação ou aviso para se ter cuidado em frear o impulso de fazer grandes realizações, porque tivemos alguns bons resultados. As pequenas vitórias podem levar a não continuar o esforço e isso pode acabar provocando a queda total. Então, é preciso ter cuidado em não ficar na zona de conforto e esquecer que a luta da vida é contínua; nunca devemos deixar ou esquecer de nos concentrarmos naquilo que há de vir. É uma lição de vida que anima as pessoas a sempre darem o melhor de si, e também a saberem que a vida não é monótona e que pode trazer surpresas. Em outros termos: um dia temos as boas graças da vida, mas outro dia podemos não ter, e mesmo assim, precisaremos viver. Por isso que é necessário continuar a luta sem se cansar.

O exemplo (2) apresenta uma mensagem que vai quase na mesma linha de raciocínio que o primeiro mencionado. Com efeito, esse provérbio é usado para animar qualquer indivíduo que sofreu uma qualquer decepção que ela seja profissional, amorosa, amigável ou familiar. Além de encorajar, ele é usado para reconfortar, porque, na lógica da cultura Fon, ao viver, somos chamados a sofrer decepções e não é por isso que devemos deixar de viver, ou deixar de cumprir nossas responsabilidades. Já que temos vida, teremos outras oportunidades para conquistar o que foi hoje uma decepção, uma perda ou uma desgraça.

Além de ter uma função lúdica, usar um provérbio para os Fons é uma prática reflexiva. Em outras palavras, o contexto de uso dos provérbios é que dá a precisão de entendimento e de interpretação de um provérbio. Isso quer dizer que o receptor vai ter de fazer um esforço reflexivo para entender a semântica do provérbio. Fora isso, a enunciação de um provérbio é, também, um ato de grande reflexão, posto que, em uma multidão de provérbios, não é fácil escolher um que se adeque ao contexto de interação

no qual os locutores estão inseridos.

É por isso que Adja (2001) aponta que o contexto de uso e o trabalho cognitivo operado na emissão e na recepção dos provérbios são fatores importantíssimos na cultura Fon. Tudo isso representa o sustentáculo das relações sociais. Os provérbios não são apenas simples enunciações. Eles requerem um caráter cognitivo na população, dado que os personagens que figuram nos provérbios Fons são diversificados e cheios de informações. Por exemplo, nota-se com grande frequência os seres humanos de todas as condições (rico, louco, doente etc), os animais, os vegetais, as divindades tradicionais, e as estrelas. Os seres humanos têm geralmente uma referência histórica, geográfica, política, religiosa. Os animais e vegetais são referências de verdadeiros tratados de zoologia e da botânica.

Os provérbios são usados também como palavras ou frases amenizadores. Para Hampaté Bâ (1992), um provérbio substitui uma palavra ofensiva em uma conversa. Ao usar provérbios, o interlocutor quer mostrar seus sentimentos sem ofender seu interlocutor, mas ao mesmo tempo, deixa muito bem explícito a sua mensagem.

Uma terceira perspectiva filosófica dos Fons que escolhemos apresentar é uso de contos como forma de ver o mundo. Com efeito, os contos constituem também uma forma de entendimento e de expressão do mundo pelos Fons. De fato, os contos são também recursos de diretrizes e de preparação para uma boa vida, como se depreende do excerto:

Desde sempre a história da humanidade se virou para os contos para buscar um alívio do trabalho penoso e das tribulações da vida cotidiana. Eram também uma forma de preservar a tradição e um ferramenta que permitia a instrução dos jovens e de prepará-los à vida de adultos (MAMA, 2008, p. 11(Tradução do autor)).

A preparação para a vida de adulto não é uma coisa fácil em qualquer comunidade. Assim sendo, o jovem precisa ser educado para que sua preparação seja completa. Para tanto, os contos sempre contêm um caráter de moralidade e de ética. É justamente essa moralidade que vai mostrar ao jovem o comportamento a adotar durante a vida. Por isso que os contos geram sempre debates nos quais os jovens são chamados a fazerem perguntas para entenderem melhor uma coisa que não foi bem esclarecida ou que não foi bem entendida.

Geralmente, os contos em comunidade Fon expressam um aviso ou alerta contra

perigos do ódio, da inveja, da cobiça, do orgulho, do egoísmo, da preguiça e até mesmo da duplicidade. São más atitudes que se notam com frequência no comportamento do ser humano e que o levam a perdição, a fazer coisas que não honram a humanidade. Do outro lado, eles colocam em evidência a recompensa do amor, da compaixão, da abnegação, da coragem, do respeito aos mais velhos e ancestrais, da veneração do sagrado, da discrição e até mesmo do bom senso. Nota-se que são valores que qualquer ser humano deve estar a procura permanentemente, pois são comportamentos que condizem com o bem-estar da humanidade e a preservação da vida.

Desse modo, uma moralidade ditada no final de um conto vai sempre estar avisando contra comportamentos maus ou colocando em evidência comportamentos desejáveis. Por exemplo, vamos pegar duas moralidades dos contos fons que Mama (2008) colocou no seu livro chamado *Zinsou et Zinhoué: Contes fon du Bénin*:

Moralidade 1: *Não existe lugar de despejo onde podemos jogar os filhos indesejáveis. Devemos guardar e proteger todos os filhos, independentemente de quem eles são.*

Moralidade 2: *É muito importante mostrar sua gratidão a alguém que te fez uma boa ação, e também cumprir suas promessas.*

O conto da primeira moralidade trata de uma criança (filho) de um rei que nasceu. Mas essa criança era tão feia que o rei nem queria tocar nele mesmo com um bastião. Assim, o rei mandou os discípulos deixarem essa criança na floresta, onde ele nunca mais o veria de novo. O que foi feito. Felizmente, a criança foi adotada pelos animais até crescer e virar homem adulto. Tempos depois, o reino do pai do menino feio sofreu um ataque do reino vizinho com a firme intenção de conquista. O exército do rei não conseguia parar os inimigos e o reino estava quase derrotado, quando essa criança feia foi salvar o reino do pai. Ao fazer isso, o pai se deu conta do seu mau comportamento e começou a chorar.

O segundo conto trata de um pobre que não tinha nada para comer até mesmo para se vestir. Um dia, ele manifestou o desejo de ser rico para ficar mais feliz na vida e para ajudar as pessoas. Nisso, um espírito escutou o desejo dele e decidiu atender-lhe o pedido. Mas a única condição que o espírito colocou era que esse pobre pudesse matar um pombo

todo ano em nome dele. O pobre aceitou e ficou muito muito rico. Porém ele nunca matou a ave para o espírito durante sete anos. O espírito passou por várias formas para lembrá-lo mas a riqueza dele já subia na cabeça e ele se esqueceu da sua promessa. Infelizmente, o espírito, no término de sétimo ano, foi encontrar com ele e pegou de volta tudo o que ele tinha dado a esse pobre. E ele voltou à sua primeira condição de miserável.

De acordo com os resumos desses dois contos escolhidos para nosso trabalho, notamos claramente que cada personagem têm um papel bem pontual a cumprir para dar um peso adequado ao relato. Esses personagens são criados para formar e oferecer o ideal desejável de um conto, que é educar. Tudo isso dá a real importância de um conto.

1.1.4. O Fongbe no Contato com Outras Línguas Locais

As línguas nacionais ocuparam e continuam ocupando um lugar de privilégio nos hábitos linguísticos dos beninenses. Esse fato se manifesta sobretudo pela presença dessas línguas nos ambientes administrativos, nas mídias, nos colégios e nas universidades. Isso é a prova da supra importância e até mesmo da resistência das populações a perder sua identidade linguística no detrimento do francês a língua do colonizador. No entanto, a importância e o uso constante e deliberado delas acaba provocando interferência de uma língua em outra e/ou vice versa. Claro, esse fato colocado não é a base que proporcionou esse fenômeno de interferência linguística, mas sim, o contato que os povos falantes dessas línguas tiveram.

O Fongbe que é a língua em foco neste trabalho sofreu interferências de várias línguas locais e até ocidentais. Com efeito, conforme informa Alladayè (2008), das 41 leis estabelecidas pelo rei Huegbadja, as primeiras impõem a ordem a qualquer rei, a obrigação de expandir o reino a cada reinado. Isso fez com que o povo Fon estabelecesse contatos com vários outros povos no território beninense, nessa empreitada de conquista e de expansão do reino. Podemos citar como exemplos, de acordo com Ahanhanzo-glèlè (1974), entre 1848 e 1858, o rei Guezo (1818-1858), que conquistou 143 aldeias em país Sabè, onde o povo fala Iorubá e Nagô; e, em 1885, o rei Glèlè (1858-1889) dominou toda a região Sabè.

De acordo com as afirmações de Akoha (2010), o povo Fon sempre foi um povo de viajantes que tem como princípio sair da sua comunidade para estabelecer sua vida

fora da sua comunidade. Isso é considerado como um ato de bravura e de honra. Mesmo assim, ele mantém um contato intrínseco com os membros da sua comunidade. Tudo isso proporcionou empréstimos e adaptação sobretudo de palavras de outras línguas nos costumes languageiros ou de linguagem habitual Fon. É preciso mencionar que o fenômeno de empréstimo é a manifestação linguística mais notável desse contato.

A língua local que mais entrou no repertório linguístico do Fon foi o Iorubá. Isso, simplesmente, pelo fato de que os povos falantes de Iorubá foram os grandes resistentes contra o exército do reino de Abomé. Nessa lógica, exemplos palavras do iorubá que foram incorporadas na língua Fongbe, criando outras formas de uso, são os termos de saudação. Com efeito, em iorubá para cumprimentar de manhã fala-se **kú à'rõ**. Em tradução, temos: *Oi, Óla* (Kú) e *de manhã* (à'rõ). Em Fon, essa forma de saudação é adotada pegando somente o (Kú). E como a saudação se faz toda hora e em contextos diversos, essa palavra se tornou a palavra chave de quase todas as formas de cumprimento ou de estabelecimento de comunicação dentro de um contexto determinado.

Nesse contexto, temos as ocorrências apresentadas na página seguinte (tabela 2).

As línguas locais não foram as únicas a influenciar o Fon, emprestando, sobretudo, vocábulos para a composição de seu repertório lexical. Acrescentam-se, aqui, também, as línguas europeias, que têm uma presença considerável no Fongbe devido ao contato de diversos países do continente europeu com a costa do Golfo da Guiné da qual Benim faz parte. Ao considerar as afirmações de Fadairo (2001), temos a informação de que os portugueses foram os primeiros europeus a desembarcar na praia de Ouidá em 1580. Mas, somente nos séculos XII e XIII, esses portugueses e outros europeus, como os ingleses e os franceses, se estabeleceram de fato para o comércio de povos escravizados.

Desse longo contato, a língua Fon tomou emprestadas palavras para compor seu vocabulário. A maioria dessas palavras foram incorporadas, porque elas não tinham uma representação em Fongbe. Por exemplo, no âmbito comercial, as unidades de medida usadas para contar dinheiro antes dos europeus eram diferentes das dos europeus. Logo, essas unidades foram incorporadas da maneira que se observa na tabela 3.

Tabela 2- Convívio Fongbe e Iorubá

Palavras Fon	Tradução literal	Tradução em Português
kú âbo	seja bem-vindo/a	Quando uma pessoa chega na sua casa usa-se essa frase para que a pessoa se sinta a vontade.
kú dò éwu	está em cima?	Usa-se essa frase para perguntar de alguém que está fazendo um trabalho, se ele está conseguindo e se tudo está dando certo no trabalho, mas a ideia principal é de animar.
kú dò azó	bom trabalho.	Essa expressão é usada para animar uma pessoa que está fazendo um trabalho sobretudo árduo.
kú dò lè hwénu	Óla, bom momento.	Essa expressão é usada no sentido de cumprimentar e sobretudo para chamar o interlocutor a apreciar o momento preciso da fala
kú dò gbàdà	Óla, boa tarde.	É uma forma de desejar boa tarde para alguém.
kú dò zàn	Óla, boa noite.	É a uma das formas para desejar especificamente uma boa noite mas em horas tardias
kú dò agbàn	Óla, obrigado/a para o/os presente/s	É a maneira de agradecer alguém que da um presente de qualquer natureza que for.
kú dò ayi jinjon	Óla, boa sentada.	Essa é a maneira de cumprimentar alguém que está de visita e esperando em uma casa.

Fonte: Adaptação e atualização do autor com base em Fadairo (2001)

Tabela 3- Convívio Fongbe Francês

Francês-Fongbe		Inglês-Fongbe	
franc	flã	pound	Kpòùn
		dollar	dòlá

Além dessas palavras de comércio, existem também outras palavras de vários campos que foram emprestadas pelo Fongbe, como pode ser observado na tabela 4.

Tabela 4- Convívio Fongbe Línguas europeias

Empréstimo Francês	Empréstimo Português	Empréstimo Inglês
Dotòô: do francês docteur para designar Médico	Ákãmã: do português cama	Lesí: do inglês lace para designar rendas de tecidos
Penɛzn: do francês pneu para designar Pneu	Kóunkádà: do português cocada	Blèdi: do inglês bread para designar pão
Mõtô: do francês moteur para designar Carro	Lûtu: do português Luto	Kolà: do inglês collar para designar gravata
Lètriki: do francês électricité para designar Eletricidade	Fènyè: do português Farinha	
Sánsi: do francês essence para designar Gasolina	Akasá: do português Caçabe	
Dêssèè: do francês dessert para designar Sobremesa	Càvi: do português chave	
Pɛɛn: do francês pain para designar Pão	Básiá: do português bacia	
	Misá: do português Missa	
	Tàsá: do português taça	
	Fãkà: do português Faca	

Fonte: Fadairo (2001)

1.2. Contexto Bilíngue nas comunidades Fon do Benim

O Benim que se tem na atualidade, linguisticamente falando, é o resultado de séculos de contatos entre os diversos povos do Benim e os povos que vieram de fora do espaço geográfico do país. Ao considerar a realidade que se vive nos dias atuais, o contato dos franceses foi o mais determinante em todas as formas de organização sociocultural e política. Isso foi possível porque os franceses conseguiram desfazer quase o que se tinha de organização e de visão do mundo e no mesmo tempo impor a língua, a cultura e a visão do mundo francesas. Essa imposição é observada até hoje, apesar da atitude das populações que demonstram resistência forte ao uso do Francês como única língua.

Em outras palavras, podemos dizer que as populações beninenses continuam tendo uma grande preferência às línguas locais do que essa língua do colonizador. Mas, não podemos ignorar o quão essa língua do colonizador se faz ainda importante no território beninense e como ela transforma as realidades locais. Assim, nas próximas linhas, queremos fazer uma historiografia desde a entrada dos franceses, passando pela imposição do Francês como língua de comunicação, sobretudo nas escolas, para terminar ressaltando o lugar do Fongbe e do Francês nos hábitos comunicacionais dos beninenses.

1.2.1 Contato dos Fons e dos Franceses

A entrada dos franceses no então espaço chamado Danxomé não se deu sem a resistência constante e desafiadora da população local. Seria uma grande falta de respeito para a memória dessas bravas mulheres e desses bravos homens que lutaram para impedir que a terra dos ancestrais ficasse suja pela entrada dos colonizadores europeus, que não revelavam nem respeito e nem consideração para as crenças da população.

Desde o primeiro rei que a população Fon conheceu nos anos 1600 até o último nos anos 1900, as ações empreendidas por eles foram, basicamente, promover o crescimento do e conseguir protege-lo das nações inimigas. Falando de proteger, o rei Behanzin (1889-1894), o último que o reino conheceu antes da era francesa, passou o reinado executando uma política de não abertura do espaço de Daomé aos franceses, ação essa que o pai dele, o rei Glèlè (1858-1889) tinha começado. Com efeito, a França e o Daomé tinham um trato de deixar os franceses fazerem comércio na cidade de Kutonú (Cotonou, hoje em dia), o que a França aproveitou para ganhar espaço e se proclamar

dono dessa cidade estratégica para o reino. Ele, o rei Behanzin, e seu exército de homens bem treinados e dedicados somados à fúria do exército formado por mulheres chamadas *Amazonas* mostraram toda sua força aos colonizadores, que perderam vários homens de exército. E, não fosse a ajuda de outros soldados africanos comprados para servir no exército francês, talvez, a conquista francesa nunca aconteceria. Pliya (2006) relata com eficiência as proezas desses homens e mulheres que marcaram a história do povo Fon.

A segunda guerra entre tropas francesas e exército daomeano começou em 1892, após a primeira que conheceu a vitória das mulheres e dos homens do Daomé, na altura de Uidá (cidade do litoral por onde os europeus passam para entrar no interior do país). As tropas francesa eram comandadas pelo Coronel Dodds, o representante da França nesta época em terras beninenses.

Foi em 1894, segundo Mama (2008), que a entrada dos franceses foi efetiva e definitiva. A queda do rei Behanzin foi consumada e, desde então, as novas autoridades começaram a mudar toda a estrutura sociopolítica que, até aquele ponto, era a referência para a população. Como aponta Ahanhanzo-Glèlè (1974), a escolarização em língua francesa foi uma das primeiras ações administrativas. De fato, para se manter e firmar sua dominação, os franceses precisavam de pessoas que podiam falar o francês. Desse modo, eles estabeleceram a escolarização ao modelo europeu em francês. Os primeiros escolarizados eram os braços direitos dessas autoridades francesas. Essa política foi quase a mesma na África francófona toda. Hampaté Bâ (1992) relata esse fato que aconteceu também no Mali, no seu livro *L'Etrange destin de Wangrin*. Desse modo, os habitantes começaram a mandar as crianças para escola francesa. Desde esta época até hoje, a França continuou marcando firmemente sua presença até os dias hoje, o que explica em parte o fato de ser a língua francesa, atualmente, a língua oficial no detrimento das línguas locais.

Em 1960, ano da independência do Benim, o primeiro governo instaurou o Francês como a língua política do país. Essa política linguística virou lei em 1990 na Conferência das Forças Vivas da Nação, que foi o momento de reconstrução sociopolítica depois de mais de 20 anos do governo militar. Assim, no primeiro artigo da lei N° 90-32 do 11 de Dezembro de 1990 com o nome de Constituição da República do Benim, está escrito: *O Francês é a língua oficial do país*. Essa foi a ação que determinou e fortaleceu o uso em todos os ambientes administrativos e políticos no Benim.

1.2.2. A Relação Sincrônica do Fongbe e do Francês no Espaço Beninense

Segundo Hounguevou (2016), as línguas faladas ou escritas são ferramentas de participação e de integração sociocultural e econômica em um determinado espaço homogêneo. Algumas dessas línguas são mais veiculadas no território do que outras devido a sua unidade nacional e sua influência político histórica e demográfica. No caso da República do Benim, o Fon e o Francês são duas línguas que ocupam um lugar importante na vida da população beninense. Naturalmente, cada uma delas possui um perfil específico. O Fon tem sua importância desde o período real, e é a língua materna e língua de comunicação de 40% da população. O Francês é a língua imposta desde a época colonial e que se tornou a língua oficial do país, sendo sobreposta politicamente ao Fongbe.

Essas duas línguas em foco destacam-se no cenário beninense, e essa coexistência (pacífica ou não) faz emergir a pergunta sobre como se dá o convívio dessas duas línguas. Uma primeira tentativa de resposta pode ser encontrada nesta passagem:

Em África, a língua francesa conhece um dinamismo incrível. Ela aparece de forma inesperada, surge nas campanhas, sorri nos mercados, passeia nas ruas, dança nas esplanadas, se imobiliza nas placas publicitárias colocando em ebulição as mentes daqueles que a encontram em toda ignorância e que entre mil imaginações e interpretação perdem seu latim: são esses as realidades dos franceses de África, quase tão numerosos quanto as línguas do velho continente⁶ (ALOKPON, 2001, p. 1).
(Tradução do autor).

Esse é o caminho da língua francesa na África em geral e Benim não escapa a esse fato. Mas o mesmo autor citado (ALOKPON, 2001) aponta também para o fato de que a língua desses franceses de África sofrem uma grande influência das línguas nacionais sob a vontade de se fazer entender e compreender por um número maior de pessoas. Isso se

⁶ No original: En Afrique, la langue française connaît un dynamisme étonnant. Elle sourd de façon inattendue, surgit dans la campagne, ricane dans les marchés, deambule dans les rues, danse sur les esplanades, s'immobilise sur des enseignes publicitaires tout en mettant en ébullition les meninges de ceux qui l'abordent en toute ignorance de cause et qui entre mille imaginations et interprétations embarrassantes, perdent leur latin: ce sont les réalités des français d'Afrique, presque aussi nombreux que les langues du vieux continent.

observa no francês beninense no qual é comum escutar expressões oriundas do Fon que são já compartilhadas e firmadas pela população em geral. Eis alguns exemplos:

Tabela 5- Expressões Fongbe transpostas ao Francês

Fon— ègbè we nyi ègbè	Francês beninense— aujourd’hui, c’est aujourd’hui
Tradução: hoje é hoje – expressão usada quando a pessoa tem um problema e enrola até não dar mais para esperar para enfrentar aquele problema.	*Francês Clássico: aujourd’hui est le grand jour.
Fon: azàn yì atòn	Francês beninense: Il y a trois jours
Tradução: faz três dias – se usa com uma pessoa que a gente viu há muito tempo.	Francês clássico: il y a belles lorettes
Fon: Dèdè	Francês beninense: doucement
Tradução: suavemente – No Benim, essa palavra é usada para pedir perdão, após ter cometido algum erro não provocado	Francês clássico: Toutes mēs excuses, pardon, désolé
Fon: è sè wèmà	Francês beninense: il connait papier
Tradução: boa sentada - é uma forma de agradecer a presença de um convidado sentado na sala (geralmente) e pedir paciência para prolongar sua visita.	Francês clássico: il est intelligent

Fonte: autoria própria

Devido ao seu estatuto de língua materna de grande parte da população e língua de comunicação entre vários grupos, o Fon não para de crescer também. Ele é considerado verdadeiramente como uma língua em grande expansão, como justificado por Sanni (2017, p. 221): “uma língua em expansão é uma língua cujo número de locutores declarados aumenta significativamente, ou seja, superior ao número de locutores

naturais”. De fato, o número de falantes do Fon cresce cada dia. Como tínhamos mencionado, a população Fon é forte e natural candidata à imigração dentro do território, costume que eles desenvolveram a partir do expansionismo de antigo reino. De acordo com o mesmo autor (SANNI, 2012), o Fon é a única língua nacional que se fala em todos os departamentos do país. O Fon assimila todas as outras línguas locais e fica em franca concorrência de espaço com o Francês a língua oficial.

Essa relação das duas línguas, segundo Sanni (2012), pode ser dividida em três grandes períodos. O primeiro vai de 1959 até 1969, período durante o qual o Francês era a língua de comunicação institucionalizada. De 1970 até 1989, temos o segundo período que possibilitou o uso simultâneo das duas línguas e no qual as línguas locais tiveram um maior destaque nas comunicações. O último período vai de 1990 até os dias atuais. Ele é marcado por uma postura patriótica dos beninenses em relação ao uso das línguas locais em geral e do Fon em particular. Isso fica explicitado também quando tomamos conhecimento de colocações como a de Ligan (2015) que asseguram que 80% dos programas de rádios beninenses passam nas línguas locais, notadamente o Fon.

1.3. Conclusão Preliminar

Este capítulo teve o propósito de contar a história do povo e da língua Fon desde sua formação, passando pelas dificuldades sociais e, sobretudo, políticas que marcaram a sua história com repercussão sobre a sua língua. De fato, as informações trazidas aqui têm como intuito de dar a conhecer outras realidades que não são apenas linguísticas, mas sócio-históricas e socioculturais, que são de suma importância para entender e saber de quem é feita a Língua Fon e como se constitui seu povo. Acreditamos que apenas os aspectos linguísticos não definem a língua por si só, mas, sim, a sua interação com aspectos sociais, históricos e também filosóficos; os quais ocupam lugar central na cosmologia linguística do Benin, porque essa língua é falada como língua materna por grande parte da população, em várias localidades, e porque, ao longo das eras, conseguiu assimilar outras línguas e manter seu papel na hegemonia identitária fon.

Em relação ao francês, podemos afirmar que o Fongbe fica em destaque por mais que a disputa de lugar no âmbito social se faça e se mantenha. De fato, o francês não é imediatamente a língua de comunicação dos falantes de Fongbe. A comunicação se faz mental e expressivamente em Fongbe. A presença do francês em algum momento da

interação denota apenas a posição política e o caráter elitizante dessa língua.

CAPÍTULO 2

METODOLOGIA DA PESQUISA: ASPECTOS DO TRABALHO DE CAMPO NO BENIM

2.0. Apresentação

Elaborar um projeto de pesquisa é querer responder a uma preocupação ou a problemas que ainda não têm respostas ou informações suficientes para encarar os problemas (GIL, 2002). No nosso caso, queremos dar mais informações sobre um fenômeno linguístico atual que, no Benim, não foi ainda explorado academicamente como deveria. Para tanto escolhemos adotar como métodos de pesquisa os paradigmas positivista e interpretativista. Por mais que os dois possuíssem olhares diferentes, os dois juntos são importantes para que consigamos dar o máximo de informações possíveis sobre o fenômeno linguístico de nosso interesse nesta dissertação. Com isso, decidimos delimitar e apresentar exclusivamente todas as comunidades de falantes nativos Fon, com intuito de ressaltar tudo o que faz a vida socioeconômica dessas comunidades. Infelizmente, não conseguimos estudar todas as cidades onde há os falantes nativos Fon, então achamos oportuno apresentar particularmente as comunidades que estudamos. Isso é importante para que nossos leitores fizessem uma viagem, através das nossas escritas, nessas comunidades onde fizemos campo. Por fim, apresentamos todo o processo de coleta de dados salientando, sobretudo, os participantes e os diversos contextos que proporcionaram a coleta desses dados que analisamos.

2.1. Paradigmas de pesquisa

O desenvolvimento do trabalho tem como foco a pesquisa qualitativa, porém, por uma questão de visibilidade da amostra coletada e das porcentagens de usos e contextos de Code-Switching haverá complementação com tabelas e gráficos, que são próprios do paradigma quantitativo. Cada um desses paradigmas possui normas e visões diferentes, mas os dois têm pontos de encontros que podem trazer importantes contribuições para nosso trabalho. Aqui, eles constarão somente como complementos para comparação.

Neste estudo, então, o trabalho de cunho qualitativo nos possibilitará versar sobre as formas de acontecimento do Code Switching, interpretando os elementos sociais e, quiçá, linguísticos que proporcionam esse acontecimento em cada cidade e, se possível, estabelecer uma relação entre as três cidades. O trabalho de cunho quantitativo dará as bases para se estabelecer as relações percentuais de frequências das ocorrências de CS nos diferentes contextos das cidades focalizadas e, posteriormente, organizar gráficos de ocorrências maiores ou menores entre elas.

Para tanto, na efetivação dessa pesquisa, o passo elementar centra-se na pesquisa de campo para coleta de dados reais para estudo. Com esse propósito de coleta, escolhemos três grandes cidades do Benim que têm uma representatividade populacional e histórica notável. São elas: Cotonou, Abomey-Calavi e Abomey.

Então, essas três cidades são aquelas que têm popularidade e representatividade muito expressivas social, demográfica e historicamente no espaço beninense. Mas vale ressaltar que, em alguns momentos, outros informantes oriundos de outros espaços geográficos do Benim como Porto-Novo e Zinvié participaram da coleta de dados que analisemos. Os grupos de participantes ou informantes deste trabalho constituem-se de homens, mulheres, jovens de diferentes idades, adultos e pessoas de terceira idade. As entrevistas foram feitas sem considerar o estatuto social. As entrevistas foram de perguntas respostas, mas também foram de conversas aleatórias nas quais dois ou mais informantes estavam inseridos.

Realizemos entrevistas cuja língua de interação foi o Fon. Conforme sinaliza Duarte (2004), as entrevistas facilitam o entendimento os valores e sistemas classificatórios, as crenças e as práticas de um grupo bem definido. Mediante essas entrevistas procuramos entender como os informantes percebem a língua e se eles são conscientes do uso simultâneo do Fon e do Francês nas suas conversas diárias.

Também, fizemos uma incursão etnográfica, participando diretamente das conversações com os informantes. Essa incursão foi preciso para observar a competência comunicativa dos falantes, que Bortoni-Ricardo (2011) define como sendo

O que habilita o falante a comunicar-se de modo aceitável com qualquer interlocutor,

de seu grupo social ou da sociedade mais ampla, investido de qualquer papel social que lhe foi atribuído.

Nesta etapa, nada do contexto situacional foi desconsiderado; tudo o que esteve presente no ambiente da fala, de pessoas a acontecimentos, foi privilegiado no momento da análise dos dados. Essa ação tem como objetivo entender todos os aspectos que fazem com que os informantes se sentem mais interessados em usar o CS do que levar uma conversação em uma única língua das duas propostas no nosso trabalho.

2.1.1. Pesquisa Positivista

A pesquisa quantitativa é sem nenhuma dúvida uma das metodologias de pesquisa mais usadas dentro da academia e sobretudo nas áreas sociais e humanas. Sua elaboração facilitou bastante as pesquisas e proporcionou grandes resultados acadêmicos. Desde então, ela avançou bastante de acordo com as diversas realidades que o pesquisador poderia encontrar em campo.

Ela começou no século XX com o filósofo Auguste Comte e provém do positivismo que Bortoni-Ricardo (2011) explica em esses termos:

a realidade é aprendida por meio da observação empírica. As descobertas se dão pelo via da indução, que é o processo de chegar a regras gerais pela observação das regularidades.

O pesquisador procura sempre relações causais entre dois ou mais fenômenos no paradigma positivista. Ele precisa estabelecer uma conexão entre uma ou mais variáveis independentes, buscando uma relação entre os fenômenos, mais propriamente uma variação concomitante. Quando ele obtém evidências confiáveis dessa relação, ele pode generalizar a evidência para casos análogos. Dessa forma, a pesquisa positivista também chamada metodologia quantitativa procura estabelecer relações de causa e consequência entre um fenômeno antecedente, que é a variável independente, e um fenômeno

consequente, que é a variável dependente.

Dessa explicação, podemos concordar que o pesquisador não deve tomar seus conhecimentos prévios como referência para sua pesquisa, mas focar nos fatos empíricos e coletar o máximo de dados possíveis para confirmar suas hipóteses (BORTONI, 2011). A mesma autora ressalta dois postulados que são norteadores da condução da pesquisa positivista. A certeza sensível e a certeza metodológica. Para o primeiro postulado, a realidade consiste naquilo que os sentidos podem perceber; e para o segundo, a investigação científica procede de acordo com métodos rigorosos e sistemáticos.

Ao fazer o elo na aplicabilidade da metodologia positivista nos estudos de línguas em uso, a sociolinguística quantitativa teve como precursor o linguista americano William Labov, cujo trabalhos se basearam nos padrões sistemáticos de variação. Desse modo, precisamos entender antes de tudo, que, uma língua possui regras categóricas ou obrigatórias e regras variáveis; as primeiras não têm exceção e nem mudam, enquanto as segundas são a variabilidade de uma determinada regra segundo o contexto situacional. Em outros termos, toda língua do mundo, independentemente de como ela se apresenta, possui uma organização estrutural, gramatical que le permite ser a ferramenta de comunicação de quem a usa. Por esse fato, é imperativo que se faça um recorte de uma dada regra variável do sistema linguístico no qual estamos inseridos. Assim, os fatores como: situação socioeconômica, faixa etária, gênero, grupo étnico, lugar de origem, escolarização, redes de relações sociais e outros são imprescindíveis para quantificar a frequência de uma variável dentro de um sistema linguístico de uma determinada comunidade de fala. Porque, segundo Freitag e Lima (2010, p. 47):

Uma comunidade de fala se caracteriza não pelo fato de se construir por pessoas que falam do mesmo modo, mas por indivíduos que se relacionam, por meios de redes comunicativas diversas, e que orientam seu comportamento verbal por um mesmo conjunto de regras constituindo uma norma linguística.

Assim, toda comunidade de fala possui uma língua e possui ao mesmo tempo variedades dessa mesma língua dentro da mesma comunidade. Desse modo, cada língua

ou cada variedade deve ser enfocada na base da sua própria formação estrutural.

No que tange diretamente a nosso atual trabalho, teremos apenas a quantificar a frequência de determinados fenômenos linguísticos e extralinguísticos proporcionadores do CS nas diversas cidades onde fizemos nossa incursão etnográfica. Também faremos uma comparação entre esses fenômenos com o intuito de versar seu acontecimento, tendo em vista os elementos proporcionadores.

2.1.2. Pesquisa Interpretativista

A aparição da pesquisa interpretativista foi um trabalho paralelo feito para suprir lacunas deixadas pela pesquisa positivista. Em outras palavras, o paradigma interpretativista emergiu de uma crítica ao paradigma positivista provocada pela escola de Frankfurt. O principal argumento era que o pesquisador não pode apenas observar o mundo sem levar em consideração as práticas sociais que são vetores imperativos de significados vigentes da ação humana. Ele não se propõe testar as relações de causa e consequência entre fenômenos, nem tampouco gerar leis casuais que podem ter alto grau de generalização, mas se preocupar em entender, interpretar fenômenos sociais inseridos em um determinado contexto ou ambiente no qual há uma atuação direta do ser humano (BORTONI-RICARDO, 2011, 2014). Então, para sua realização efetiva, todos os aspectos, até os mínimos detalhes, são imprescindíveis para a interpretação de qualquer fenômeno, desde o momento que o ser humano seja o elemento central.

Desse modo, se estabeleceu alguns métodos importantes do interpretativismo tais como, a pesquisa etnográfica, a observação participante, o estudo de caso, o interacionismo simbólico (BORTONI-RICARDO, 2014; GIL, 2002). Por mais que cada método possa ser diferente em alguns pontos, todos eles têm a etnografia em comum. De fato, sem fazer uma incursão etnográfica na comunidade a ser estudada, não podemos entender as práticas sócias para interpretá-las. Desse modo, no nosso trabalho, a pesquisa etnográfica foi um o método da coleta dos nossos dados. Em realidade, o termo “etnografia” se reporta a uma descrição de povo, grupo, comunidade organizado com comportamentos, costumes, crenças, convicções compartilhadas entre si (ANGROSINO, 2009). Todo esse conjunto constitui a cultura que é o traço caracterizante desse grupo.

(DELL HYMES, 1972) define essa cultura como algo que “representa tudo aquilo que as pessoas precisam conhecer e tudo em que precisam acreditar a fim de operarem de uma maneira aceita pelos membros da sociedade”. Essa definição é bastante interessante no sentido de trazer todo um arcabouço de conhecimentos criados e modelados por uma sociedade. Porém, falar de tudo o que as pessoas precisam acreditar, traga, talvez, uma certa ideia de obrigação e de obrigatoriedade, ou seja, mesmo a pessoa não acreditando, ela tem a obrigação de acreditar ou pelo menos fingir acreditar. Essa colocação nossa é importante no sentido de esclarecer esse fato de concepção de conhecimentos na comunidade onde trabalhamos. Em realidade, entendemos que as pessoas não acreditam apenas, mas sim, saber também, porque as pessoas são movidas por um senso de responsabilidade social e espiritual que as levam a saber as coisas para praticá-las. Essa prática define o bem estar das pessoas e das comunidades. Isso remete a ideia de mundo que essas pessoas das comunidades estudadas têm. Assim, tudo aquilo que representa uma prática social foi um construto social elaborado e refinado com o passar do tempo. Essas práticas que constituem o *proprium africanuum* segundo (AGUESSY, 1977; APOVO, 1995), que representa o conjunto de todas as práticas que caracterizam aquelas comunidades, ou seja, as práticas que fazem a vida e das quais o equilíbrio entre o visível e o invisível depende. Então, ao falar de acreditar estaremos deixando de trazer um fato muito importante, que por exemplo a concepção do mundo da comunidade e sua representação como ser humano como estando no centro de outras entidades superiores, e mesmo assim, é o único que pode manter um equilíbrio entre essas entidades para que tenha vida na terra. A discussão aqui não é essa no momento, porém é preciso fazer essa ressalva para podermos continuar.

Dito isso, o interacionismo simbólico, o norte do nosso trabalho, que foca na dinâmica, mudança contínua da vida social no qual as pessoas são agentes ativos nos ajudou a entender e interpretar os dados que recolhemos na nossa incursão etnográfica. De fato, as pessoas aprendem códigos que representam símbolos que são compartilhados através de interações em um grupo social específico (AGROSINO, 2009). Com esses símbolos ou mecanismos de comunicação, as pessoas desempenham suas atividades e estabelecem relações sociais. O objetivo é adentrar esses símbolos de comunicação que proporcionam ou condicionam a aparição do francês em uma interação em língua Fon. Para tanto, é preciso referir-nos ao conceito de pistas de contextualização desenvolvido

por (GUMPERZ, 2002), a noção de contexto elaborado por (HANKS, 2008) e as noções de footing e de fachada desenvolvidas por (GOFFMAN, 2011, 1998). Vale ressaltar que esses conceitos levam em conta o meio de acontecimento das interações, o que nos leva a priorizá-los, porém traremos também aspectos que não são ligados diretamente ao contexto de fala, mas que proporcionam ou condicionam o CS nas cidades de referência.

2.2. Comunidades Fon do Benim

Antes de começar esta parte, queremos ressaltar que a maioria dos dados trazidos aqui são o fruto do quarto censo da população realizado no ano 2013. Esse estudo dirigido pelo INSAE será a base da nossa discussão a partir de agora. Qualquer dado tirado de outra fonte será mencionado com as referências daquela fonte.

A República do Benim era chamada antes dos anos 1975 de Danxomé ou Daomé. Quando o governo revolucionário entrou em 1972, decidiu mudar de nome do país para que todos os grupos etnolinguísticos se sintam contemplados na nova apelação do país, porque Danxomé remetia exclusivamente ao antigo reino que durou 3 séculos no sul do país. Para tanto, era preciso um nome neutro no qual nenhum grupo etnolinguístico possa se reivindicar exclusivamente o direito de identidade. Isso foi uma mudança muito importante na vida sociopolítica dos povos beninenses. Geograficamente, o país vai sofrer várias formas de divisão e a última foi a dos anos 1999. A divisão territorial atual que tem no Benim, como assinala a Organização Demográfica e Estatística do Espaço Francófono, doravante ODSEF, foi instaurada pela lei n. 97-028 do 15 de janeiro de 1999 relativa à organização da administração territorial da República do Benim. Essa divisão cartográfica do país consiste em realizar um suporte topográfico para o território nacional todo, mostrando o posicionamento de todas as localidades e estimando a população de cada localidade. Dessa divisão, resultou que o país inteiro foi dividido em doze departamentos. Os departamentos são as primeiras grandes unidades territoriais dentro do país. Eles são (quando falamos de primeira unidade territorial) o que se chama de Estado na divisão geográfica brasileira. A segunda maior unidade territorial dentro do espaço beninense é o chamado *commune* que equivaleria ao chamado município no Brasil. Cada departamento possui um número de município de acordo com a grandeza do seu espaço. Finalmente, temos os *arrondissements*, que são as cidades que compõem cada município.

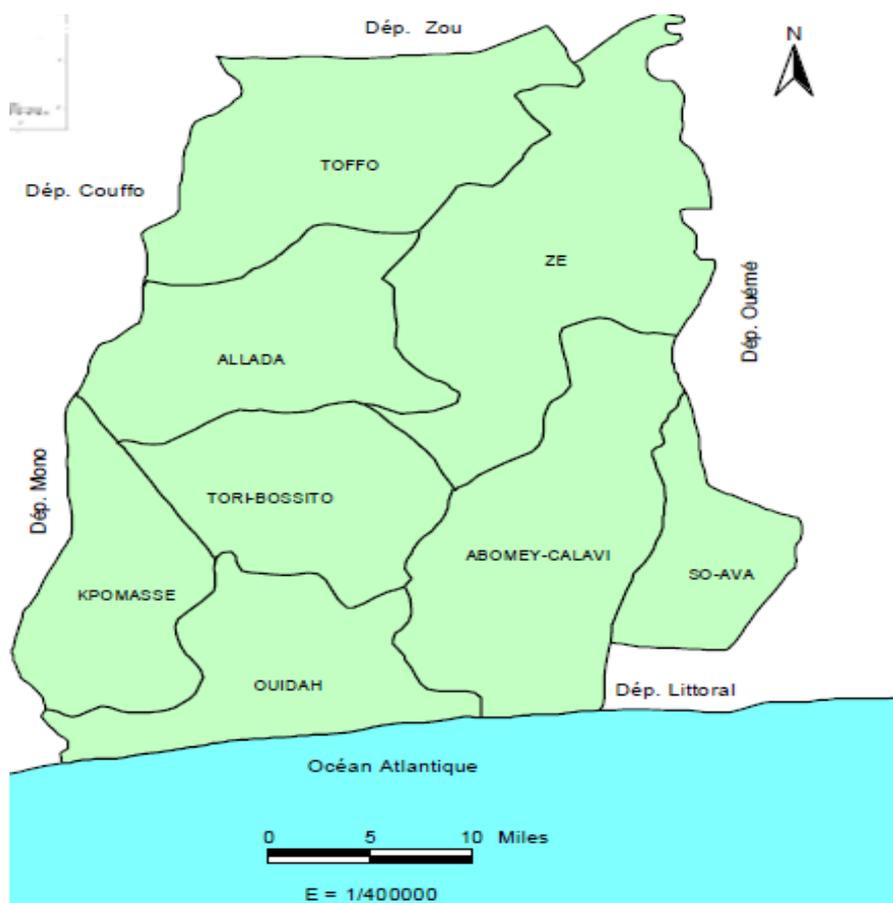
Essas cidades são dirigidos por autoridades democraticamente eleitas pelas populações dessas localidades. A mesma coisa acontece no nível dos municípios, porém os chefes de departamentos chamados de Prefeitos são nomeados pelo poder executivo. Ao prorrogar a nossa explicação da divisão territorial beninense, podemos ressaltar os bairros das cidades que são micros espaços dirigidos também por uma autoridade chamada chefe de bairro, eleito também através de uma eleição, dentro das cidades. Porém não são unidades muito importantes politicamente falando. Diante desse aspecto organizacional do território, os falantes nativos da língua Fon se destacam em grande porcentagem em alguns departamentos. Temos, por exemplo, o departamento de *Atlantique* que contém 61% da sua população como falantes nativos do Fon; o departamento de *Zou* que possui 91% da sua população como falantes nativos da língua Fon et finalmente o departamento de *Oueme* onde há 71% da população como locutor nativo da língua Fon. Vale ressaltar que escolhemos os departamentos que têm mais de 50% da sua população fon como falantes nativos, porém há outros departamentos que possuem também uma boa parcela da sua população de falantes nativos da língua Fon, como, por exemplo, o departamento de *Littoral* que tem mais de 40% de seus habitantes como falantes nativos do Fon. Como mencionamos no primeiro capítulo, a língua Fon é a única presente em todos os departamentos. Tudo isso faz com que os falantes Fon totalizem grande porcentagem da população beninense. No censo realizado em 2002, tinha 2 655 336 de nativos Fon cujo 1 276 353 homens e 1 378 983 mulheres (SANNI E ATODJINO, 2012). Desse modo, vamos mostrar esses três departamentos com suas configurações geográficas e sociais.

Departamento de Atlantique: Não é um dos grandes departamentos em questão de espaço, mas com certeza é um dos grandes em questão de população e de grupos etnolinguísticos. Ele compõe oito municípios e setenta e quatro cidades: Abomey-Calavi com nove cidades, Allada com doze cidades, Kpomasse com nove cidades, Ouidah com dez cidades, Sô-Ava com sete cidades, Toffo com dez cidades, Tori-Bossito com seis cidades, e Ze com onze cidades. Cada um desses municípios possui traços caracterizantes variados de acordo com as riquezas naturais e humanas que possui. No último censo realizado em 2013 pelo INSAE, nota-se uma população total de 1 398 229 de habitantes no departamento, da qual há 686 747 de homens e 711 482 de mulheres. Um 298 769 famílias constituem essa população, o que dá uma média de 4,7 pessoas por família. Vale ressaltar que quando falamos de família, aqui, estamos tratando de um grupo de pessoas

onde há um pai, uma mãe e filhos legítimos ou não na carga do pai e da mãe. Essa ressalva é importante porque a primeira noção de família no Benim é a grande família que vai englobar os tios, as tias, em resumo o que se chamaria de linhagem. Então qualquer pessoa fazendo parte dessa linhagem que é família, por isso que as família são enormes.

Nesse departamento, as atividades econômicas mais destacadas são a agricultura, a pesca e a caça que constituem 53% das atividades em Toffo, 51% das atividades em Tori-Bossito e 51% das atividades em Ze. Além disso, temos o comércio/restauração e hospedagem que constituem 40% das atividades econômicas em Sô-Ava, 32% das atividades em Ouidah e finalmente 30% das atividade em Abomey-calavi. Fora essas atividades econômicas mencionadas, o transporte e a comunicação são áreas da economia em pleno desenvolvimento e são promissoras do futuro nesse departamento.

Mapa 1



Fonte: INSAE 2016

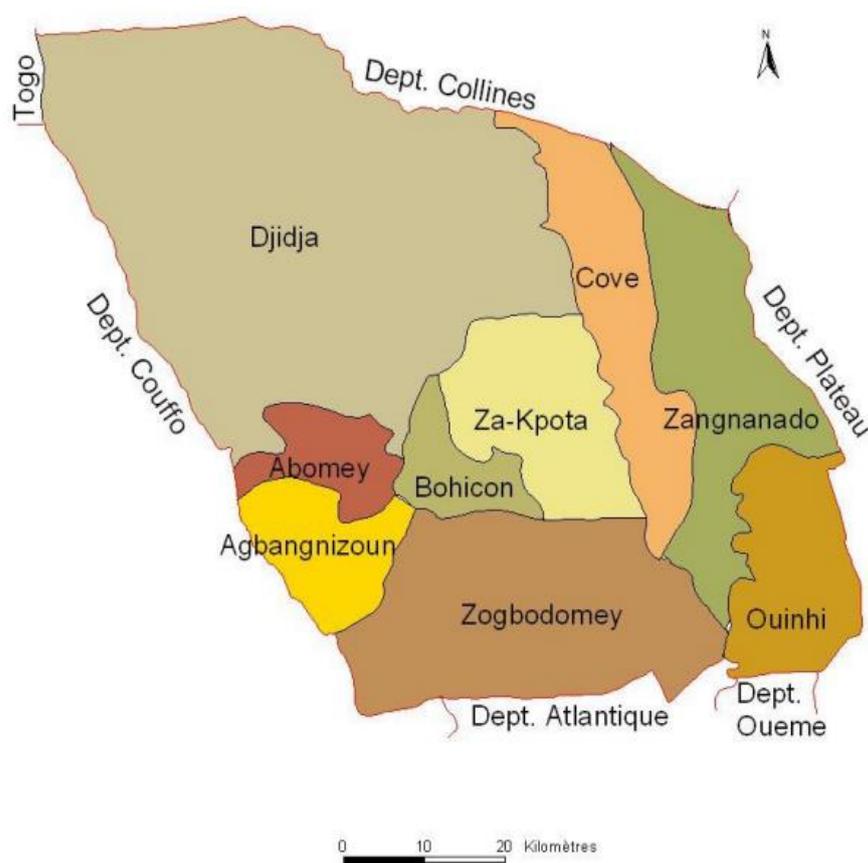
Departamento de Zou: Com uma superfície de 5243 km² e com uma altitude de 200 a 300m, Zou representa um dos maiores departamentos da República do Benim, quando se trata de espaço geográfico. Ele é limitado no norte pelo departamento de *Collines*, no leste pelo departamento de *Plateau*, no oeste pela República do Togo e no sul pelos departamentos de *Atlantique*, *Mono* e *Oueme*. Conta-se nove municípios e setenta e seis cidades que são: Abomey com sete cidades; Agbangnizoun com dez cidades; Bohicon com dez cidades; Covè com oito cidades; Djidja com doze cidades; Ouinhi com quatro cidades; Zagnanado com seis cidades; Za-Kpota com oito cidades; e Zogbodomey com onze cidades. Com esse número de cidades são contados quatrocentos e vinte e sete bairros que as compõem.

A língua Fon é a mais falada, sendo a língua materna de cerca de 91% da população desse departamento. E esse é o departamento que tem o maior número de falantes nativos de Fon quando olhamos pela porcentagem da população que a usa. As outras línguas faladas nesse departamento são: o Iorubá com cerca de 3,2% e a língua Aja com cerca de 2,4% da população. Todas essas línguas são faladas por uma população estimada no censo de 2013 a 851 580 habitantes de qual ressalta 407 030 homens e 444 550 mulheres. Essa população é constituída por um número de família estimado a 178 698, o que leva a avaliar 4,8 membros por cada família.

No plano econômico, o departamento possui um potencial importante em três áreas que são: agricultura/pesca/caça, restauração/hospedagem e as indústrias manufatureiras. A primeira mencionada representa cerca de 44,2% das atividades econômicas do departamento, e está presente com grande intensidade em Djidja com 72,5% de produção, em Zagnanado com 62,3% de produção, em Ouinhi com 56,9% de produção, em Za-Kpota com 56,7% de produção e em Zogbodomey com 60,3% de produção econômica. A segunda atividade ocupa 22,7% das atividades econômicas no departamento e tem uma grande representação em Abomey com 35,7% de produção, em Bohicon com 34,3% de produção, em Covè com 27,1% de produção e 25,1% de produção em Agangnizoun. A última atividade representa 12,7% das atividades na economia do departamento. Ela é representativa em Bohicon com 18,1% da sua produção econômica, em Abomey com 17% de produção, em Agbangnizoun com 16,3% de produção e Covè

com 14,3% na participação da vida economia.

Mapa 2

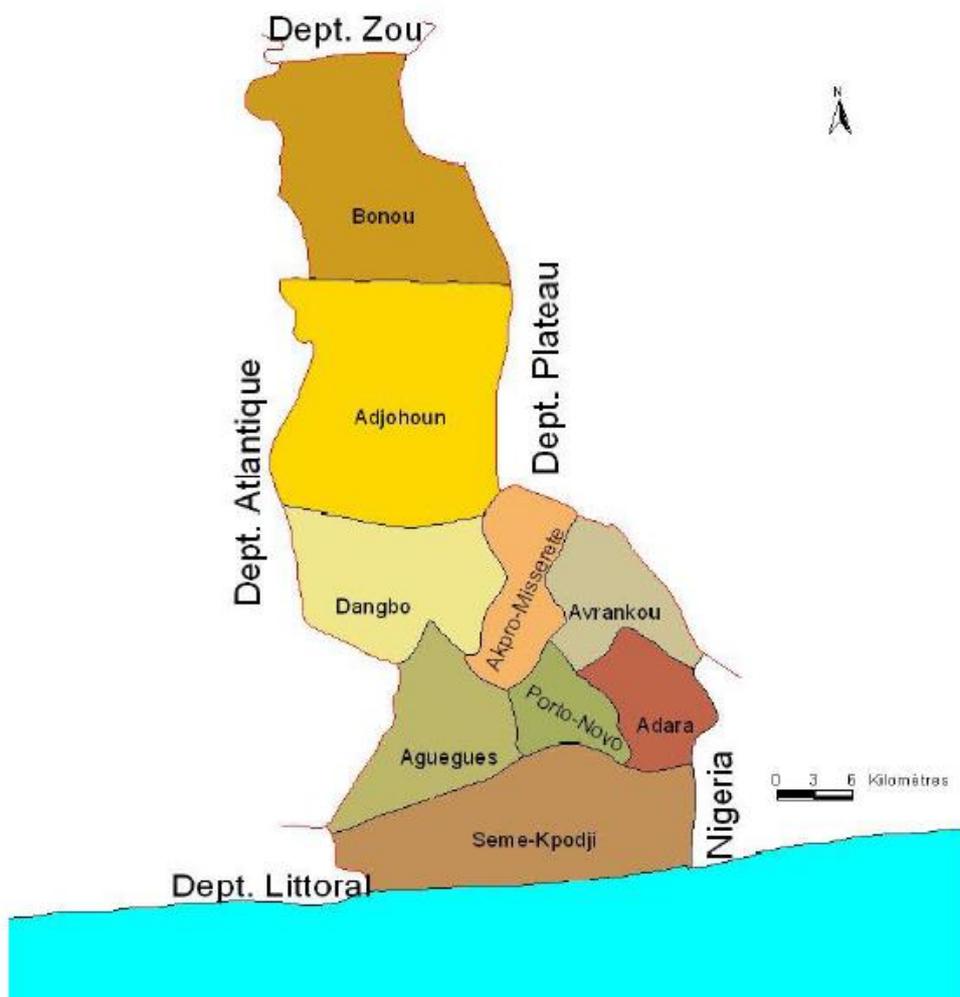


Fonte: INSAE 2016

Departamento de Oueme: Os limites desse departamento são: ao sul, o Oceano Atlântico e o departamento *Littoral*; ao norte, o departamento do *Plateau*, no oeste o departamento de *Atlantique*; e, ao leste, a República da Nigéria. A superfície do departamento é de 1281 km² e conta um número de 9 municípios, 52 cidades e 405 bairros. Os municípios são: Adjarra com seis cidades, Adjohoun com oito cidades, Aguegue com três cidades, Akpro-Misserete com cinco cidades, Avrankou com sete cidades, Bonou com cinco cidades, Dangbo com sete cidades, Porto-Novo com cinco cidades e Sèmè-Kpodji com seis cidades.

A população total do departamento é calculada a 1 100 404 habitantes com 565 590 homens e 534 814 mulheres. Dando um total de 232 620 famílias cujo membros de cada família é estimado 4,7 pessoas. Esse número de pessoas vai falar a língua Fon na altura de 78,7% da população, o que deixa uma porcentagem de 10% para os falantes nativos da língua Iorubá e 8,1% para os falantes nativos da língua Aja.

Mapa 3



Fonte: INSAE 2016

O setor econômico mais preponderante que ocupa o primeiro lugar é o comércio/restauração/hospedagem que levam 41,5% de todas as atividades que sustentam a economia do departamento. Nesse setor, as cidades como Aguegue, Porto-Novo,

Adjarra, Akpro-Misserete e Avrankou se destacam respectivamente com 49,5%, 43,3%, 42,8%, 41% de produção econômica. As indústrias manufatureiras ocupam o segundo lugar com um aporte de contribuição cerca de 13,15%, o que leva o destaque das seguintes cidades: 15,8% a Akpro-Misserete, 15,7% a Adjarra, 15,4% a Avrankou e 14,7% a Bonou. O terceiro setor é o de agricultura/pesca/caça que abarca 12% das atividades do departamento e tem notoriedade nas cidades de Dangbo com 44,1%, Adjohoun com 35,7%, Aguegue com 34,4% e Bonou com 33,3% dessas cidades.

2.2.1. Comunidades estudadas

2.2.1.1. Abomey Calavi

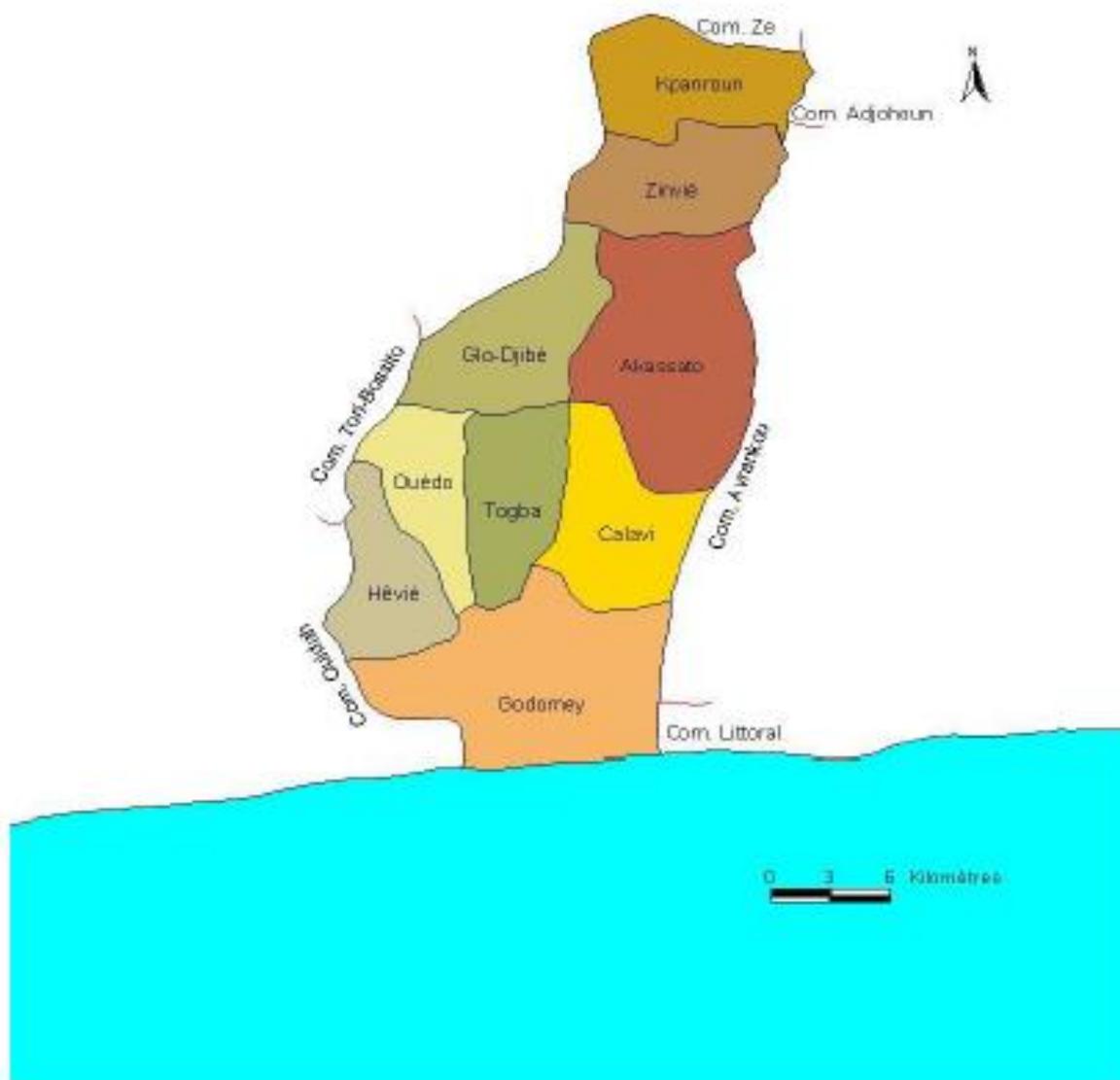
A cidade de Abomey-Calavi era um ponto estratégico do antigo reino de Abomey. Devido a sua proximidade de Cotonou, que era o polo do comércio onde os ocidentais exerciam diversas atividades comerciais, Abomey Calavi representava a cidade mais próxima de Cotonou que possa facilitar a vigilância das ações dos ocidentais que já não eram mais confiáveis aos olhos dos últimos reis. Nos dias atuais, essa cidade é uma das cidades mais populosas do país inteiro. Essa característica fez com que ela recebeu o nome de cidade dormitório, porque a maioria dos habitantes não trabalham em Abomey Calavi, uma parcela considerável da população tem suas atividades remuneradas desenvolvidas na cidade de Cotonou que fica a alguns quilômetros.

Do censo realizado em 2002 ao censo realizado em 2013, a população de Abomey Calavi dobrou segundo as estatísticas do INSAE. Esse aumento dos números não quer dizer que a população que estava lá em 2002 se multiplicou exponencialmente, mas que outras pessoas que moravam em outras partes do país imigraram para lá devido a urbanização e a construção dessa cidade, o que não tem em outras cidades como Cotonou que era a cidade mais populosa do país. Com isso, foi notado em 2013 uma população total de 117 824 habitantes que dormem e vivem. Desse número, 59 814 eram homens e 58 010 eram mulheres, o que leva a ter uma média de 4,2 pessoas em cada família com um número total de 27 862 famílias que fazem a vida da cidade.

A escolha dessa cidade para coletar dados deu-se pelo fato de que, historicamente, essa cidade possui laços com as realidades do reino de Abomey e tem uma grande

população nativa Fon misturada com uma população não nativa Fon mas falante da língua Fon. Tudo isso fez com que ela é uma cidade importante para cumprir nosso propósito. A imagem a seguir mostra onde se situa a cidade de Abomey Calavi no município de Abomey Calavi.

Mapa 4



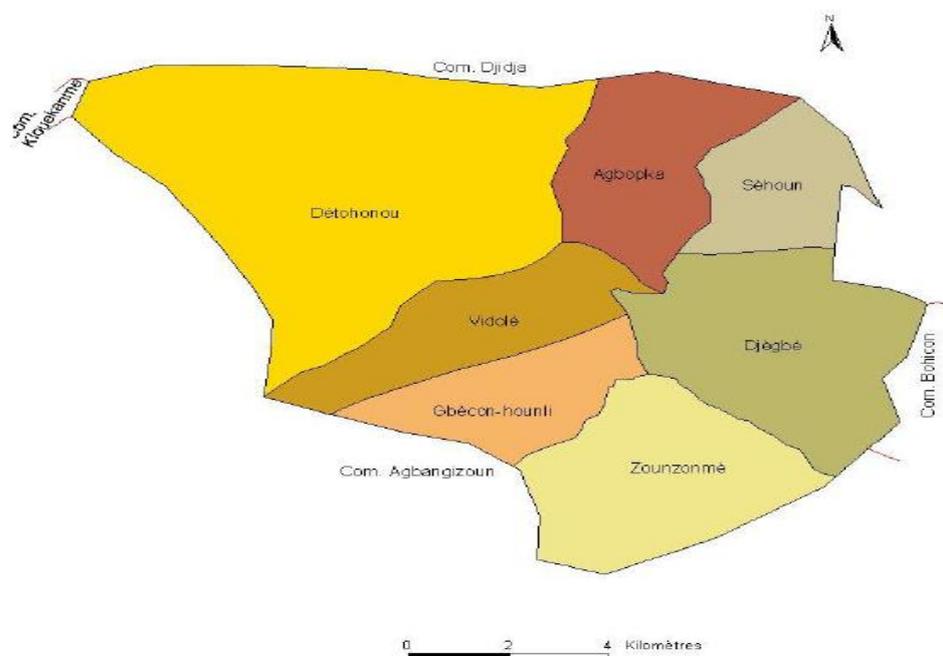
Fonte: RGPH4, INSAE 2016

2.2.1.2. Abomey

Abomey representa, hoje, na divisão cartográfica do país, um município. Nos tempos reais, ela era a capital central do reino de Daomé, onde todos os reis construíram seus palácios. Era o lugar onde todas as grandes decisões e grandes coisas aconteciam. Com essa nova divisão, podemos dizer que ela perdeu um pouco do seu privilégio. Porém, a população continua se referindo à cidade como sendo Abomey, apesar de os nomes de cidades que existem nessa divisão não serem os mesmos. Em outras palavras, as pessoas continuam se referindo ao município de Abomey no lugar de se referirem a qualquer outra cidade que está dentro do município Abomey. Nesse sentido, queremos trabalhar com Abomey por mais que não tenhamos dados em todas as cidades do município.

A população atual de Abomey é estimada a 92 266 pessoas que compõe 43 538 pessoas de sexo masculino e 48 728 pessoas de sexo feminino. Existem 20 463 famílias e uma média de 4,8 pessoas por família. Abomey representa, dessa forma, um dos grandes municípios do departamento de Zou onde quase toda a população é falante nativa Fon. Devido a história e tudo o que o reino representa na vida social beninense, não podíamos fazer nosso trabalho sem coletar dados nessa grande cidade que marcou a vida do País.

Mapa 5



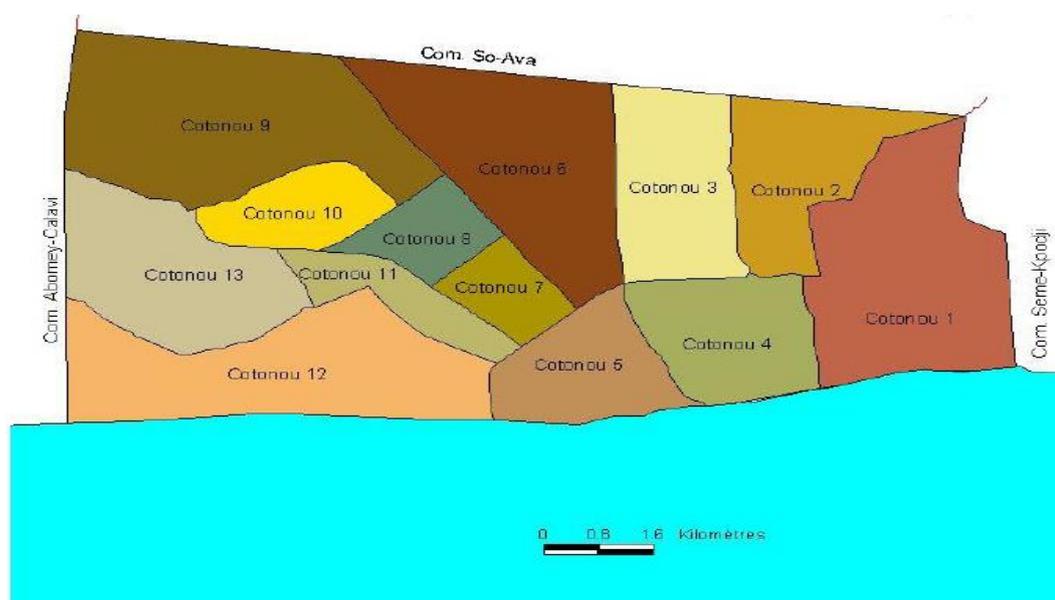
Fonte: RGPH4, INSAE 2016

2.2.1.3. Cotonou

As origens de Cotonou remontam à época colonial no Benim. Quando os ocidentais chegaram e se estabeleceram, fizeram dele o lugar predileto de comércio aos modos ocidentais. Viam nele um lugar estratégico, perto do mar e longe dos olhos da realeza. O que facilitaria suas empreitadas de conquistas. Passaram muito tempo fazendo o comércio e tinham apenas a obrigação de pagar um imposto anual de 20 000 francos.

Nos dias atuais, essa cidade continua sendo a cidade econômica do país onde o comércio é muito desenvolvido. Sua importância econômica também se dá pelo fato de que o palácio governamental, todos os ministérios e todas as sedes dos organismos internacionais se encontram lá. É a cidade de referência onde tudo acontece. É, sem dúvida, a maior cidade do país em se tratando de números. Com isso, na divisão geográfica, ela foi colocada como um departamento devido a esse número impressionante de habitantes. Então a cidade de Cotonou, cujo nome de departamento é *Littoral*, é ao mesmo tempo município e cidade. Porém, na mentalidade dos moradores, ela é apenas uma cidade. Todos referem-se a ela como uma cidade.

Mapa 6



Fonte: RPGH4, INSAE 2016

Com uma população de 679 012 pessoas em 2013, nota-se 325 872 homens e 353 140 mulheres com uma média de 4,1 membros por família, cujo número total é estimado a 166 433. De acordo com o número e com a história da cidade diretamente ligada ao reino de Abomey e com sua importância socioeconômica e política atual, Cotonou representa um lugar muito importante que proporcionou dados interessantes para o nosso propósito investigativo.

2.2.2. Coleta de Dados

A coleta dos dados para cumprir nosso propósito nessa dissertação foi feita em duas fases. Motivos familiares e profissionais nos levaram a primeira ida a campo e aproveitamos para reunir um número importante de dados. Porém, ao longo dessa coleta, nos deparamos com outra realidade que não tínhamos considerado na elaboração final do projeto. De fato, a primeira proposta de projeto era de trabalhar apenas com os jovens para entender tudo o que proporciona o uso simultâneo do Fon e do Francês nas interações. Porém, percebemos que esse fenômeno linguístico não acontece apenas com os jovens, mas que é um fenômeno linguístico presente em todas as esferas da vida social sem consideração, de idade, mas com diversos níveis de realização. Coisa mais interessante ainda, esse fenômeno é também presente nas interações de quem nunca colocou os pés em nenhuma escola no decorrer da sua vida. Tudo isso nos levou a reconsiderar o nosso público alvo e a não colocar um limite de idade para o nosso trabalho. Evidentemente que tivemos de trabalhar com as pessoas de toda as idades que tiveram disposição e disponibilidade de contribuir para o êxito do nosso trabalho. Para detalhar a realização do nosso campo na primeira e na segunda ida, colocaremos um acento particular sobre os paradigmas que motivaram a coleta, a escolha dos participantes, os participantes, e o contexto de coleta dos dados.

2.2.2.1. Primeira Etapa

A nossa primeira ida ao campo foi motivada na lógica do paradigma quantitativo como descrevemos anteriormente. Fomos com um planejamento fixo de como recolher os dados para que pudessemos cumprir o nosso propósito inicial. Como queríamos apenas

trabalhar com os jovens, colocamos 35 anos como idade máxima. Mas tivemos também o tempo de categorizar e de dividir as idades das pessoas que queríamos entrevistar ou conversar. Toda essa categorização foi feita de acordo com o sexo, a escolaridade e a classe social. A hipótese era que as influências poderiam depender da escolaridade, do sexo e da idade dos jovens. Assim todo nosso pensamento foi voltado a esses aspectos e por isso elaboramos a seguinte tabela que serviu de base de coleta.

Tabela 6. Estratificação Inicial

FAIXA ETÁRIA	Classe social BAIXA						Classe Social MÉDIA						Classe Social ALTA					
	Nível PRI.		Nível SEC.		Nível UNI.		Nível PRI.		Nível SEC.		Nível UNIV.		Nível PRI.		Nível SEC.		Nível UNI.	
	+P ro	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+Pr o	- Pr o	+pr o	- Pr o
20- 25	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M
25-35	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M	1 H 1 M
Total: 72 colabora dores	24 colaboradores						24 colaboradores						24 colaboradores					

Fonte: autoria própria

A primeira descoberta com esse nosso planejamento foi a de que não há como classificar as pessoas por classes sociais claras, como se pode fazer facilmente em outros lugares. Se entendemos que a classe social tem a ver primeiramente com acesso e a bens materiais, é quase impossível medir isso com as pessoas no Benim. A lógica da vida social é completamente diferente da lógica da vida social em outros lugares.

No Benim, desde a época real, a vida comunitária sempre foi a base de convívio

e por isso que as famílias são grandes. Depois das independências com a empreitada de modernização da vida social, essa lógica antiga de comunidade prevaleceu e está ainda nos comportamentos sociais e individuais de cada homem e mulher de cada grupo etnolinguístico. A única ferramenta que tivemos para falar de classe social era o cargo político ou administrativo das pessoas porque essa teria mais facilidade e condições de possuir muitos bens materiais. Lá também, percebemos que por mais que algumas pessoas não tenham cargos políticos ou administrativos, possuem bens materiais e têm acesso a lugares importantes, porém com mais tempo de realização. Por exemplo, quase todos têm sua própria casa ou tem lote pronto onde pretende construir sua própria casa. Além disso, entendemos que, quando uma pessoa tem problemas, por exemplo, de saúde, que necessite uma cirurgia, a família e os amigos podem se mobilizar para que essa pessoa consiga fazer tal cirurgia para se salvar. Então essas são as realidades sociais com quais nos deparamos.

Tentamos respeitar rigorosamente o nosso plano, escolhendo exatamente os participantes de acordo com as características que colocamos na tabela para que conseguíssemos no mínimo o número de pessoa que era a nossa meta. Íamos a procura de pessoas que se encaixam nos nossos padrões de escolha o que era difícil de achar, porque primeiramente era difícil achar alguém com todas as características que tenha disposição e disponibilidade para ser entrevistada. Desse modo, não conseguimos coletar os dados com o número de participante que pensemos na primeira ida a campo.

A maioria dos dados que coletamos nessa primeira ida foi de entrevistas. Precisávamos fazer com que as pessoas se sentissem à vontade para falar sem deixar transparecer que estávamos querendo analisar as suas falas. Colocávamos nossos interesses sobre outras coisas ou outros assuntos que poderiam interessar as pessoas como, por exemplo: falar da vida política do país, a história dos Voduns, a importância dos jovens no desenvolvimento rápido do país, entre outros. Com esses assuntos os jovens se mostravam dispostos a conversar e dar suas opiniões. No final de cada entrevista, revelávamos o nosso propósito de pesquisa para eles, a fim de obter sua aceitação para usarmos as falas coletadas como base de análise. Isso se concretizou por um questionário de percepção que tínhamos elaborado para entender se eles percebem ou se estão cientes do uso simultâneo do Fon e do Francês. Eis:

**QUESTIONNAIRE DE RECHERCHE DE TERRAIN
ALBAN AMINOUS ZOSSOU**

Nom/Prénom: _____

Profession: _____

Scolarité: _____

QUESTÕES

1) Dans quelle langue vous avez l'habitude de parler dans votre maison?

- Fongbe
- Français
- Les deux

2) Avec

- une personne de votre famille
- une personne qui n'est pas de votre famille
- une personne inconnue
- une personne du même âge
- une personne plus jeune

3) Avec qui vous faites le mélange des deux langues?

- les parents
- les patrons

(4) En quel moment vous sentez à l'aise pour mélanger les deux langues?

- Au travail
- Au divertissement
- Avec les amis

5) Vous percevez le mélange des deux langues quand vous parlez?

- Oui
- Non
- Plus ou moins
- Jamais
- Presque jamais

6) Comment vous sentez en parlant avec: un inconnu, une personne que vous connaissez et une personne que vous ne connaissez pas bien? Pourquoi?

7) Où vous parlez plus le Fongbe?

- A la maison
- A l'école
- Dans la rue
- Au travail

8) Et le français?

- A la maison

- A l'école
- Dans la rue
- Au travail

9) Et les deux langues?

- A la maison
- A l'école
- Dans la rue
- Au travail

10) Dites une expression ou phrase vous parait naturelle :

Au travail:

Français:

Fongbe:

Mélange des deux langues:

À la Maison:

Français:

Fongbe:

Mélange des deux langues

Au divertissement:

Français:

Fongbe:

Mélange des deux langues

11) Quand vous parlez em Fongbe avec quelqu'un que vous connaissez, dans un milieu familier ou non familier, vous parlez en:

- Fongbe
- Français
- Plus em Fongbe qu'em français
- Plus em français qu'em Fongbe

12) Quand vous parlez avec quelqu'un que vous ne connaissez pas bien ou que vous ne connaissez du tout pas, vous parlez em:

- Fongbe
- Français
- Plus em Fongbe qu'em français
- Plus em français qu'em Fongbe

2.2.2.2. Segunda Etapa

Após a primeira ida a campo, com base nas novas coisas que descobrimos e que precisaríamos levar em conta para o êxito do nosso trabalho, achamos imprescindível repensar e redefinir quais seriam os dados e quem poderia participar dessa etapa. Primeiramente, concordamos que, ao usar exclusivamente o paradigma quantitativo como

mencionamos, estaríamos deixando de lado muitos aspectos socioculturais que apenas o paradigma qualitativo pode nos oferecer ferramentas e métodos para entender e explicar. Desse modo, fomos a campo pela segunda vez tendo em mente uma abordagem metodológica qualitativa. Para isso, precisávamos coletar os dados em seus contextos originais de acontecimento, observando todas as ocorrências, mesmo as que pudessem parecer irrelevantes para os participantes. Então, fomos dessa vez para entender, com base nos comportamentos sócio-históricos, o porquê do uso simultâneo do Fon e do Francês.

Para isso, precisávamos redefinir as pessoas que poderiam participar da coleta dos dados e com as quais poderíamos conseguir recolher o máximo de dados possíveis. A essa altura, tínhamos desistido de nos restringirmos apenas aos jovens e havíamos decidido levarmos em conta toda a população para versar sobre o fenômeno do CS. Assim, não seria mais relevante classificar os participantes de acordo com um perfil específico, apenas procurar qualquer pessoa que tivesse disposição e disponibilidade de participar do nosso empreendimento acadêmico, a pesquisa. Nesse intuito, conversamos com pessoas com diferentes perfis quer fosse etário, social, político ou até mesmo espiritual. Isso facilitou a coleta de dados que não tínhamos previsto anteriormente, ou seja, conseguimos mais elementos de prima qualidade que justificasse o uso simultâneo de ambas línguas num determinado contexto de interação em que os falantes alternam vocábulos e expressões de uma e de outra língua numa mesma sequência enunciativa.

Os participantes da pesquisa apresentam perfis social e econômico diversos. Conversamos com jovens universitários, adolescentes do ensino médio, pessoas de terceira idade aposentadas ou não (os que nunca trabalharam na administração pública), pessoas adultas trabalhando ou não na administração pública, pessoas com cargos religiosos específicos, entre outros. De acordo com essa variedade de pessoas, os elementos e as possibilidades de análise foram ampliados.

Para o êxito da nossa atividade de coleta, foi preciso participar ativamente de todas as conversas que deveriam servir de base. Para isso, tivemos de acionar nossas relações sociais. Fomos para casa das pessoas, de visita como se faz frequentemente no país, para estabelecer conversas cotidianas normais. Nisso, vivemos várias situações pessoais das famílias; as alegrias de diversos níveis e as tristezas de graus diversificados. Em uma dessas famílias, passamos todo o processo da morte de um jovem de quase 25 anos. Ele

tinha a doença falciforme, doença que afeta grande parte da população negra. Esse jovem estava sentindo dores há mais de 24 horas. Dores que eram coisas normais quando ele não bebia muita água para facilitar a circulação fluída do sangue, o que se resolvia geralmente quando ele bebia água. Quando as dores começaram, ele tomou seus remédios e bebeu água suficientemente. Ele se encontrou e se sentiu melhor o dia todo, mas sem muito ânimo para fazer nada, ficando o tempo todo deitado no quarto da mãe. O dia seguinte pela tarde, ele desmaiou repentinamente e foi levado ao hospital onde não resistiu, era o dia 10 de julho de 2019 entre 17horas e 18 horas. Os integrantes da família foram chamados para reunião urgente a fim de decidir o dia e o lugar onde esse jovem deveria ser enterrado, porque quando uma pessoas morre, a família toda deve ser avisada para que tudo seja feito de acordo com as normas da família, o corpo sendo da família toda. Essa reunião tinha também como propósito de reunir o dinheiro suficiente, com a contribuição de todas as pessoas que trabalham na família, para fazer tudo o que deveria ser feito ritualisticamente, antes, durante e depois do enterro. Quatro dias depois do acontecimento infeliz, o jovem foi enterrado. Após do enterro, a família teve outra reunião para rever tudo o que foi feito e combinar o dia de fazer os últimos rituais da família para o defunto. Devido a nossa proximidade com a família, participamos desse processo e ajudamos da forma que podíamos.

Na lógica da nossa dedicação, vivemos uma outra situação muito interessante dentro das famílias que julgamos importante contar aqui. No Benim, os nomes de família têm toda uma história subjacente, porque, quando se fala de família, se fala da primeira pessoa que ganhou o nome até o recém-nascido desta família. É isso que se chama de linhagem (AHANHANZO-GLÈLÈ, 1974). O primeiro a receber o nome o recebe porque esse nome denota uma característica daquela pessoa, como, por exemplo, quando a pessoa tinha uma força incrível para ajudar nas guerras de conquistas. Desse modo, pedíamos aos membros das famílias contarem essas histórias familiares. Eles o faziam com simplicidade, empenho e muito prazer. O que era mais encantador era a precisão das explicações e o envolvimento toda vez que cantam canções dedicadas ao elogio da linhagem, e notamos o mesmo envolvimento quando recitam o que se chama no Benim, em língua Fon, de *Akô*. É quase uma poesia que todas as famílias, sobretudo na região sul do Benim, têm para se lembrar dos grandes nomes da família ou para cantar a importância das lutas das primeiras pessoas das famílias. Isso é tão importante que tem uma relevância

grandíssima nas famílias nucleares. Por exemplo, conta-se que o marido deve conhecer o *Akô* da esposa e vice-versa. Um pode recitar para acalmar o outro quando este está, por exemplo, chateado com alguma coisa que o primeiro fez. Essa poesia tem um valor emocional muito importante, mas também um valor espiritual imprescindível. Por isso que todos os filhos devem saber recitar essa poesia.

Para não ficar apenas no âmbito familiar correndo o risco de limitar demais a qualidade dos nossos dados, decidimos chamar os amigos para saídas normais de amigos ou para visitas em casa. Isso resultou em conversas informais e descontraídas porque o contexto era propício para tanto. Íamos nos bares como se faz normalmente, apesar de não sermos adeptos de bebida alcoólica – nem cerveja bebemos. Os amigos nos contavam seus planos de vida, o andamento de suas vidas, os seus problemas de vida, as suas alegrias de vida entre outros. Reconhecemos que, para que as pessoas contassem esses tipos de histórias, é imperativamente preciso que elas confiassem em você. Ressaltamos isso para os possíveis futuros pesquisadores que desejariam realizar trabalho de campo no Benim. Devem fazer de tudo para que as pessoas se sintam acolhidas, seguras e, desse modo, sejam amistosas com eles.

O Benim é um dos países mais espirituais da África de Oeste devido às práticas e às crenças do invisível. A espiritualidade é algo normal no Benim e todo mundo sabe e está ciente disso, porque, antes de qualquer coisa, essa espiritualidade é que rege as famílias e toda família (linhagem) se sustenta a partir das práticas ritualísticas e espirituais. Não importa que a pessoa seja adepta das religiões ocidentais, sua crença para as práticas espirituais tradicionais é imprescindível. Diversos autores (AGUESSY, 1977; DOSSOU, 1994; KOUDJO, 1988; APOVO, 1995) ressaltaram em vários momentos essa crença e as práticas espirituais e cotidianas dos beninenses. Isso nos levou a mergulhar no mundo dessas práticas para deixar mais interessantes nossos dados. Assim, fomos fazer uma coisa que é normal para a maioria dos beninenses: consultar o *Fâ*. Em português, no mundo das religiões de matriz africana, seria “jogar”. O *Fâ* é uma consulta divinatória que sabe interpretar o passado para explicar o presente e prever o futuro (APOVO, 1995). É uma prática muito importante para qualquer pessoa saber como deve andar na vida e o que deve ou não deve fazer, para ter uma vida estável. Porque é claro que o visível existe, mas o invisível que faz o visível e portanto devemos saber quais são nossas obrigações

em relação ao invisível. Nesse sentido, fomos consultar o Fâ, não para coletar dados, a coleta de dados foi apenas um proveito que a pessoa que consulta nos concedeu. Com efeito, pedimos para que possamos gravar as falas dele para não esquecer já que é todo um processo de explicação que ele tem de adotar, pelo simples fato que os não iniciados ao Fâ não possuem todos os recursos espirituais de interpretação. Então ele precisava passar por um processo de exemplificação e de explicação para que possamos entender o que o Fâ estava nos revelando.

O último contexto de coleta de dados que foi muito interessante para o nosso mergulho em campo se deu através de uma ajuda que demos a uma outra pesquisadora brasileira que encontramos. Com efeito, essa pesquisadora foi ao Benim para pesquisar Religião e Política desde a época do governo revolucionário até a Conferência das Forças Vivas da Nações que marcou o fim desse regime revolucionário. Ela fala perfeitamente francês, porém não tem domínio da língua Fon que era usada pelas pessoas com quem ela queria conversar. Então, nos propusemos de ajudar desempenhando o papel de tradutor e em contrapartida podíamos usar também as gravações. Trato muito bom para nós dois que tínhamos propósitos diferentes com as mesmas gravações. Eu fazia as perguntas que a minha colega queria e quando o entrevistado respondia, eu as traduzia à pesquisadora para o Português. Isso facilitou e ajudou a ambos, porque ela tinha as informações sobre religião e política e eu detinha o conhecimento das falas sem que o entrevistados desconfiassem do meu trabalho e quisessem controlar suas falas. Nós precisávamos que as falas acontecessem da forma mais natural possível; sem isso, não podíamos ter certeza da precisão dos dados e de sua relevância ou não para nossos respectivos estudos.

2.3. Conclusão Preliminar

Além de ter como finalidade mostrar a metodologia a ser adotada na nossa dissertação, esse capítulo teve também o intuito de apresentar as características sociodemográficas das comunidades de falantes Fon presentes nas cidades de Abomey Calavi, Abomey e Cotonou. Em primeira instância, acreditamos que sua relevância esteja centrada na localização e descrição detalhada do nosso ambiente de pesquisa, dado quase não serem encontrados estudos sobre essas comunidades no Brasil e mesmo no Benim. Então, pensamos que esse tenha sido o momento de apresentar essas comunidades para

que os interessados conhecessem e futuramente, talvez, se interessassem em desenvolver pesquisas em terras beninenses, quiçá, nessas mesmas localidades. Em segunda instância, acreditamos que este capítulo seja relevante por apresentar a organização e efetivação de estudo etnográfico ancorado na observação e valorização do universo dos participantes, desenvolvido em etapas subsequentes e embasadas em paradigmas de interpretação linguística que possibilitaram a ampliação do nosso olhar sobre o tema de estudo.

CAPÍTULO 3

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS:

ELEMENTOS DA LINGUÍSTICA E DA SOCIOLINGUÍSTICA

3.0. Apresentação

Na realização de um estudo voltado à compreensão de elementos que condicionam o fenômeno de Code-Switching, é necessário abordar outros fenômenos linguísticos que estão na base Code-switching ou que circundam sua ocorrência. Assim sendo, na presente seção, tratamos de trazer à tona conceitos basilares e fenômenos linguísticos oriundos dos estudos da Linguística e da Sociolinguística que consideramos fundamentais para o tratamento do tema, porque podem contribuir com a investigação do nosso objeto e o êxito do nosso propósito de pesquisa.

3.1. (Sócio) Linguística do Contato

O contato de línguas é um fenômeno que tem seu marco inicial em tempos longínquos, quando povos de línguas diferentes manifestaram o desejo ou precisaram entrar em contato para estabelecerem relações de cooperação ou para qualquer motivo que os obrigaram ou que proporcionaram condições para ficarem juntos ou estabelecerem relações de qualquer ordem e amplitude. Nesse âmbito, para entender o que foi feito ou como são feitas essas relações, áreas de pesquisas se desenvolveram e, quando necessário, se interrelacionaram nas pesquisas, como a Linguística, a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia, a História, entre outras. Assim, a chamada Macrossociolinguística contém diversas áreas linguísticas direcionadas para os estudos das línguas em contato ou de contato de línguas.

Atualmente, é importante destacar que a área do Contato de Línguas tem sido denominada de Linguística do Contato (MELLO, 2011) ou até mesmo, por extensão, Sociolinguística do Contato. Nessa macro área da Linguística, várias temáticas como diglossia, dialetos de conversação, o caráter científico-funcional da língua (BORTONIRICARDO, 2014), aquisição da linguagem, conversação e discurso, a funções sociais da

língua, a política linguística (MATRAS, 2009) têm se transformado no objeto de estudo e foco de carreira de vários pesquisadores. Nesse particular, Bortoni-Ricardo (2014) narra que o Círculo Linguístico de Praga, que já se preocupava com aspectos macrossociolinguísticos, reunido entre 1928 e 1939, deu uma grande contribuição a esses estudos com os três níveis de postulados elaborados para a intelectualização e a complexidade nas línguas do mundo nessa época e que são: dialeto de conversação, técnico rotineiro e científico funcional.

No início dos estudos de contato de línguas, como aponta Matras (2009), na sua introdução, o bilinguismo individual e o multilinguismo social eram os focos dos estudos da área. Esse início foi com os trabalhos de Weinreich (1953) e de Haugen (1953). Nisso, tivemos estudos sobre a aquisição de duas línguas desde o nascimento, o processamento de linguagem bilíngue, diglossia, entre outros. Apenas em 1987, surgirá um dos primeiros trabalhos direcionado aos estudos de contato de língua numa perspectiva diacrônica com os aportes de Appel e Muysken. Quando foi despertado esse interesse, os estudos sobre as línguas pidgins e crioulas e os estudos de Code-Switching começaram a ter destaque e suscitar interesse de pesquisas. Assim, a Croulística nasceu dos estudos das línguas pidgins e crioulas. Como destaca Luchesi (2016, p.73),

A Croulística é um ramo da Linguística que se dedica aos estudos das línguas pidgins e crioulas, as quais resultam do contato massivo e continuado de falantes adultos de línguas diversas, que podem dar ensejo a uma nova língua, cujo vocabulário é proveniente da língua do grupo dominante na situação de contato (a língua lexificadora ou língua de superstrato), mas sua gramática é qualitativamente distinta da gramática da língua lexificadora, resultante da simplificação morfológica e processos de reestruturação gramatical, em que estruturas das línguas dos grupos dominados (as línguas de substrato) podem ser incorporadas.

De todo modo, quando línguas se encontram em situação de contato, mudanças acontecem ou em uma língua ou em ambas as línguas envolvidas. Essas mudanças podem proporcionar influências e interferências que vão de empréstimo até alterações estruturais sintáticas. Para isso, as condições históricas, sociais, demográficas, políticas, humanas, espirituais e religiosas, entre outras, e os comportamentos dos próprios falantes são elementos determinantes na situação de línguas em contato. Essa importância se justifica

porque essas condições que definem o estatuto dessas línguas, suas influências, suas incorporações. Esses aspectos que moldam os diversos interesses de estudo de línguas em contato.

3.1.1. Contato de Línguas e Línguas em Contato

O contato de línguas e línguas em contato são dois direcionamentos teóricos que aparentemente podem se confundir sem uma atenção particular. Com efeito, as duas abordagens possuem em comum “o encontro de duas ou demais línguas”, como base de análise. Porém, o comportamento ou o estatuto dessas línguas em contato que define as terminologias contato de línguas ou línguas em contato.

Quanto tratamos da terminologia “contato de línguas”, a referência mental e psicológica se orienta a duas ou demais línguas que tiveram contato em um determinado momento. Esse contato pode acontecer no território natural de uma dessas línguas ou em território estrangeiro a todas elas. Para que isso se efetive, os seres humanos são os vetores desse contato, porque quem leva a língua para qualquer canto do mundo é o ser humano. Então, por motivos migratórios (geralmente), geográficos, políticos entre outros, as pessoas se encontram em situações que favorecem esse contato de línguas. Para exemplificar esse fato, podemos falar da formação da Língua Fon e do Português Brasileiro (PB).

Com relação à Língua Fon, no continente africano, conforme destacamos no capítulo I, é sabido que muitas línguas coexistiram e coexistem ao longo do tempo, em contatos intensos e extensos, num mesmo território.

Relativamente ao PB, de acordo com linguistas, sociólogos e historiadores, o português que se fala hoje no Brasil se encontrou em um determinado momento e na atualidade em contato com outras línguas. Primeiramente com as línguas indígenas, que iam de 360 a 1.500 línguas faladas pelas famílias linguísticas tupi-guarani e macro-jê, quando os portugueses começaram a colonização no país por volta de 1532 (LUCCHESI, 2012). Da mesma forma, 200 a 300 línguas africanas foram trazidas para o Brasil por pessoas escravizadas, ou seja, as línguas faladas pelos escravizados trazidos ao Brasil para trabalhar nas plantações de açúcar e de café tiveram contato com o português brasileiro nascente. Esse português brasileiro inicial, com o passar do tempo, foi sendo

transformado no Português Não Padrão (PNP) que já não era mais a Língua Geral, nem a Língua Portuguesa e nem as muitas línguas africanas que foram trazidas para o Brasil. Era um misto de todas elas, com maior ou menor contribuição regional de índios, portugueses, africanos e afrodescendentes na composição da gramática e no léxico.

Desse modo, entende-se que o português brasileiro prevaleceu aqui no Brasil, porém com uma certa interferência de línguas africanas e indígenas. Isso se justifica em vários sentidos linguísticos. O português popular (PP), tratado por diversos linguistas brasileiros como Lucchesi, Bagno, Stella-Bortoni entre outros, apresenta traços próprios de línguas resultantes de contato como, por exemplo, o fato de não flexionar o verbo para todas as pessoas, assim como a não flexão de substantivos no plural quando há um marcador de plural antecedente (BAGNO, 2001). Todas essas caracterizações são manifestações de aspectos estruturais de uma grande parcela de línguas africanas trazidas para o Brasil. Todo esse cenário deu lugar ao português que se fala hoje, o que traz uma grande diferenciação nos âmbitos fonético, semântico e lexical relativamente ao português europeu (PE). Nesse particular, Lucchesi (2012) fala de uma língua para duas gramáticas.

Quando línguas ficam em contato permanente e massivo, acontecem diferentes fenômenos de interferências que vão de simples empréstimos até a criação de novas línguas com gramática diferente das línguas em contato. Porém o fenômeno mais notável é a formação de línguas pidgins e crioulas nesse processo de contato massivo (LUCCHESI, 2016). Podemos tomar como exemplos as línguas crioulas da Guiné Bissau, de São Tomé e Príncipe. Devido ao contato do português com as línguas naturais dessas localidades, em período de colonização, as populações não falantes do português de Portugal e os portugueses não falantes das línguas dessas localidades, houve a necessidade de se comunicar de alguma forma (RODRIGUES, 2007). O fato de os portugueses exigirem a comunicação em português fomentou a criação duma língua com gramática especial, a língua crioula.

No caso do contato de línguas no Brasil, não houve a criação de uma língua crioula nem pidgin, porém houve uma transmissão linguística irregular (TLI). Assim explica Lucchesi (2012):

O processo de formação de uma variedade linguística em situação de contato massivo é visto como gradual, em função da gradação nos valores de certas variáveis sociais que a estruturam, de modo que seu resultado pode não ser um pidgin ou crioulo, mas uma variedade da língua que prevalece na situação de contato, com alterações em sua estrutura que podem inclusive resultar da transferência de estruturas gramaticais de outras línguas envolvidas na situação de contato.

No caso do contato de línguas na África, várias línguas crioulas se formaram, mormente na costa do continente, em ilhas ou arquipélagos que davam suporte e território aos povos europeus em sua saga colonizadora. Assim, surgiram línguas crioulas como o São Tomense, o Cabo-Verdiano, entre outras. Todavia, dentro do continente africano, as línguas como Fongbe, Iorubá, Bambara etc. se mantiveram, apesar da força dos contatos antigos e dos mais contemporâneos.

Diferentemente do conceito de “contato de línguas”, “línguas em contato” requer outra compreensão, mais detalhada e acurada da situação em que se dá o contato. Com efeito, aqui, trata-se de duas ou demais línguas em contato permanente em um território ou espaço geográfico. De acordo com Weinreich (1974, P.13): “Duas ou mais línguas são ditas em contato quando elas são usadas alternativamente pelas mesmas pessoas”. Quase a totalidade dos países africanos estão nessa situação; as línguas oficiais, que são as dos colonizadores, convivem com as línguas locais da população de cada um desses países (cf. PETER, 2015).

No caso do Benim, como se viu no capítulo I, o francês sendo a língua oficial disputa território com cerca de sessenta e seis outras línguas beninenses, localmente registradas: Bariba, Ewe, Goun, Aizo, Ditamari, entre outras. O Brasil vive também essa mesma experiência com um certa diferenciação. Com efeito, as línguas indígenas são as línguas nativas do espaço brasileiro. O português dominou todas as línguas indígenas, a tal ponto de elas apenas existirem em comunidades preservadas, como o Parque Nacional do Xingu, ou em algumas comunidades segregadas em estados como Mato Grosso, Maranhão, Rondônia entre outros. Porém, existe um contato permanente dessas línguas indígenas entre elas em algumas regiões do país. Por exemplo, a região de Alto Rio Negro é um espaço onde há pelo menos três famílias linguísticas- Aruák/Tukáno/Makú- que

convivem juntas (BRAGA ET AL, 2011).

Quando há línguas em contato, elas sofrem interferências em diversos níveis de manifestação linguística: fonética, morfologia, semântica, sintaxe, entre outros. Também fenômenos como Bilinguismo, que abordaremos na próxima seção, acontecem. Aliás, esse é o fenômeno mais corriqueiro observado no ambiente de línguas em contato. Também outros fenômenos como Diglossia, Code-switching, entre outros, são características de línguas em contato. O exemplo de países africanos é marcante para explicar esses fenômenos mencionados, os quais serão explicados na próxima seção.

3.1.2. Bilinguismo e Diglossia

Bilinguismo é um fenômeno comum nas histórias linguísticas das pessoas que vivem em comunidades em que coexistem mais de uma língua ou que convivem, de alguma forma, falantes de comunidades reais e virtuais diferentes no mundo inteiro. Com efeito, desde o momento em que línguas estão em contato em uma determinada comunidade, a possibilidade de as pessoas dessa comunidade se tornarem bilíngues é grande. Em outras palavras, o bilinguismo é a consequência resultante do contato de línguas e de línguas em contato. O fator tempo é preponderante nesse processo, porque, apenas ele consolida a aprendizagem das línguas em foco nas comunidades. O contexto sócio-histórico, as atitudes dos falantes em relação às línguas em contato, as posturas políticas são determinantes para a situação e a representatividade das línguas. Desse modo, Argyle e all (1981, p.295) define o bilinguismo como sendo: “o termo dado à situação em que duas línguas (ao invés de dialetos) são usados na sociedade, e onde as pessoas são capazes de usar ambas”⁷.

Para o mesmo conceito, Lopes (2016, p.42) aponta:

(...) situação muito comum no mundo de hoje, corresponde ao conhecimento e uso de duas ou mais línguas por um indivíduo ou por uma comunidade. Essa concepção

⁷ The term given to the situation where two languages (rather than dialects) are used in one society, and where some people are able to use both of them.

implica a distinção comum entre bilinguismo individual e bilinguismo social, sendo este último um fenômeno de dimensão coletiva, caracterizado pela existência de um número significativo de falantes bilíngues na comunidade.

Ao considerar as duas definições propostas para o conceito, nota-se um avanço de formulação, pois, o primeiro aponta apenas o uso de duas línguas sendo que a segunda amplia a possibilidade de serem mais de duas línguas em uso, e faz a diferença entre o bilinguismo social e individual. Pois bem, o continente africano é um cenário muito adequado para averiguar a diferenciação dos dois tipos de bilinguismo, isso se justifica pelo número de línguas faladas pelas populações (PETER, 2015) e sobretudo pela porosidade das fronteiras entre os países africanos (MBEMBE, 2017), o que facilita o contato permanente entre populações de diferentes línguas.

O falante bilíngue é diferente de uma sociedade bilíngue no sentido específico de ele poder falar línguas que a própria sociedade em que vive não fala. Por exemplo, um brasileiro que aprendeu o inglês e o francês e é fluente nessas línguas é considerado um falante bilíngue. Em outras palavras, ele fala português, francês e inglês, sendo que na vida social cotidiana dele, ele fala apenas o português porque a comunidade em que ele está inserido no Brasil não é bilíngue. O mesmo acontecimento ocorre em outras sociedades também, mas com fatores sociais influenciadores diversos. Para falar do acontecimento do bilinguismo individual, precisa-se falar de como o sujeito processa as línguas em sua mente.

Com efeito, segundo os especialistas da psicologia, o lado esquerdo do nosso cérebro é responsável pela linguagem na nossa mente, e geralmente, diferentemente do monolíngue, o bilíngue faz também uso do lado direito do cérebro. Assim, os bilíngues conseguem organizar as informações das línguas centralmente e tem acesso igual a elas; ou conseguem organizar essas informações em lugares diferentes e ter acesso diferente a elas (cf. MILROY e MUYSKEN, 1995). Desse modo, o uso de duas ou mais línguas funciona de três formas na mente do falante bilíngue, quais sejam: o bilinguismo coordenado – as palavras nas línguas são usadas com significados de conceitos diferentes; o bilinguismo composto – as palavras nas duas possuem o mesmo significado; o bilinguismo subordinado – uma língua é dominante e as palavras da língua não dominante

são trocadas pelas palavras da língua dominante.

Com esse panorama psicológico do falante bilíngue, esse acaba desenvolvendo comportamentos próprios. Assim, destaca-se dois eventos que constituem as características do falante bilíngue: a aptidão e facilidade de troca (WEINREICH, 1974). A primeira pode ser entendida como a facilidade de o falante bilíngue a aprender outras línguas por causa da sua grande experiência bilíngue ou, seja, a mente desse falante está preparada para aceitar e adquirir outras línguas. Em relação à segunda característica, podemos entender que:

o bilíngue ideal muda de um idioma para o outro de acordo com as mudanças apropriadas na situação de fala (interlocutores, tópicos, etc.), mas não em uma situação de fala inalterada e certamente não dentro de uma única frase. (WEINREICH, 1974, p.73). (Tradução do autor)⁸.

Com essas explicações, entende-se que o falante bilíngue, nas suas interações, consegue levar uma conversa em uma única língua, de acordo com seu interlocutor, o tópico discursivo, o contexto, etc, ou ele deixa interferir uma língua quando a outra está sendo a língua da própria interação. No primeiro caso, Milroy e Muysken (1995) aventa a teoria do interruptor único para explicar esse fato. Nesse caso, no dispositivo mental do falante bilíngue, há um sistema de “troca” que permite que uma língua seja desligada enquanto a outra estiver ligada. Esse mecanismo facilita uma interação fluida do falante sem a interferência de uma língua na outra. No segundo caso, WEINREICH (1974) destaca a normalidade desse fenômeno linguístico no falante nativo. Por isso que, quando um falante bilíngue inclui outra língua na sua interação, ele tende a marcar a entrada dessa língua por uma modificação especial de voz.

Além desse panorama de funcionamento do bilinguismo na mente do falante, existe uma situação particular do bilinguismo que acontece em comunidades em que

⁸ No original: The ideal bilingual switches from one language to the other according to appropriate changes in the speech situation (interlocutors, topics, etc.), but not in an unchanged speech situation, and certainly not within a single sentence.

coexistem duas ou mais línguas. Esse é o caso do Benim. Devido ao número de línguas faladas no espaço beninense e às inúmeras formas e necessidades de contato, algumas pessoas falam as línguas nativas de duas ou mais comunidades. Por exemplo, um falante de fongbe pode ser proficiente na língua iorubá e na língua bariba. Quando esse sujeito estiver numa comunidade fon, ele será um bilíngue fon-francês; quando ele estiver numa comunidade iorubá, ele será um falante bilíngue iorubá-francês, e assim por diante. Desse modo, podemos chamar esse tipo de bilinguismo, de “bilinguismo situacional”.

Com efeito, o bilinguismo social exige o uso de línguas socialmente adquiridas e usadas por todos para a comunicação e interação nos mais diferentes ambientes e contextos. Nesse sentido, quem não é falante dessas línguas, ou que não domine uma das duas com profundidade, não poderá se comunicar com as pessoas dessa comunidade. Então, precisa-se de uma ampliação da competência comunicativa para conseguir a adequação linguística necessária para ser um falante bilíngue pertencente ou vivendo em uma comunidade bilíngue. Esse que é um fato muito importante que acontece com frequência nos países da África e no Benim.

A partir desse fato de adequação linguística dentro de uma comunidade bilíngue, o bilinguismo social ou coletivo se apresenta como uma opção em diversas comunidades africanas cujas línguas dividem o espaço linguístico com o francês e as outras línguas ocidentais presentes no continente (ALOKPON, 2001). Desse modo, muitas comunidades africanas são consideradas bilíngues, por conta da grande resistência dessas línguas locais frente às línguas ocidentais que, geralmente, têm apoio governamental, estruturas e ações políticas que as sustentam na sua manutenção e sua sobrevivência. Então, sem dúvida nenhuma, “o bilinguismo é um dado adquirido quando dificilmente se pode ter uma vida social normal, numa dada sociedade, se não se domina mais do que uma língua” (LOPES, 2016). O bilinguismo coletivo, então, trata de hábitos linguísticos de uma comunidade em eventos interacionais que envolvem duas ou mais pessoas e não de um fenômeno particular dentro das mentes de falantes que dominam duas línguas distintas ou aproximadas.

No caso do Benim, o bilinguismo coletivo é provocado e acontece nas regiões a partir de motivos culturais de acordo com as práticas linguísticas de cada região. Ou seja, as línguas típicas das regiões e o francês que formam o bilinguismo em cada comunidade

linguística.

A compreensão do bilinguismo levou os especialistas a identificarem quatro tipos de bilinguismo social: 1- o bilinguismo assimétrico; 2- o bilinguismo horizontal ; 3- o bilinguismo vertical ; 4- o bilinguismo diagonal (cf. LOPES, 2016). O primeiro tipo trata de um determinado grupo bilíngue. O segundo é a coexistência de duas línguas oficialmente reconhecidas com a mesma presença cultural nas interações. O terceiro tipo de bilinguismo representa a coexistência de uma língua oficial com uma outra variedade que se relaciona com a língua oficial. O último tipo é a coexistência de uma variedade de língua com uma língua reconhecida oficialmente que se relaciona geneticamente com a variedade. O primeiro caso definido representa o tipo de bilinguismo que se nota na comunidade da língua fongbe. Com efeito, a coexistência do francês e do Fongbe é efetiva e os costumes linguageiros da população justificam esse fato linguístico.

A pergunta mais interessante de se fazer, nesse contexto bilíngue da comunidade Fon, é de saber como o francês é adquirido pela população, ou, em que medida o francês consegue ter entrada nas interações na língua fongbe, sabendo que a população é pouco alfabetizada. Com efeito, segundo dados do INSAE (2013), apenas 50,6% da população beninense era alfabetizada em 2013. Partindo do fato de que a grande maioria dessa população alfabetizada se encontra no sul, região onde está estabelecida a população Fon, como foi/é o processo de aquisição e de entrada do francês nas interações da língua fongbe, já que a outra parcela não alfabetizada, têm entrada do francês nas suas interações? Uma das propostas de resposta a essa questão é que o contato permanente com o francês faz com que as pessoas não alfabetizadas incorporem o francês como língua de uso, adquirindo informalmente o seus usos, através das interações informais com a família e suas redes de amizades.

Nesse sentido, diante do contexto bilíngue que se apresenta no Benim e especificamente na comunidade Fon, coloca-se a questão em torno da definição da soberania de uma língua sobre a outra ou as outras. Esse fenômeno chama-se de diglossia na literatura linguística. Ele se manifesta pela dominação de uma língua sobre a outra em situação de bilinguismo, ou seja, uma língua predomina a outra em contexto de uso, como é o caso do fongbe e do francês (LOPES, 2016). Ao tomar o exemplo da República do Benim, diante do caráter formal e político que carrega a língua francesa, ela é considerada

como predominante. De fato, constitucionalmente, o francês é registrado como a língua de uso oficial do país, mesmo que o uso das línguas locais seja promovido através do reconhecimento delas pela constituição e através das políticas de implementação dessas línguas nas escolas, elas não requerem o mesmo caráter de formalidade, sobretudo de política nacional, que a língua francesa. Porém, o nosso trabalho não pretende focar na língua considerando apenas os aspectos formais de sua política de implementação e de uso, mas sim, focar também e, sobretudo, em todos os aspectos que movem seu uso social. Dessa forma, podemos repensar esse conceito de diglossia considerando o comportamento social – desprovido de qualquer interferência política formal para os seus usos – das duas línguas. Assim, socialmente o fongbe e as línguas locais têm uma predominância nas interações sociais. Por mais que o francês tenha esse caráter político e formal, essas línguas locais têm um caráter familiar informal, são línguas do dia a dia e línguas de relações intrínsecas e de convivência.

3.1.3. Code-Switching

Abordar os estudos relacionados ao Code-Switching (doravante CS), implica antes de tudo uma apresentação conceitual para trazer um entendimento amplo sobre o conceito e suas formas de manifestação nas interações das pessoas. Pretendemos seguir a mesma lógica neste trabalho, porém, partindo das definições que foram dadas ao longo do tempo por pesquisadores. Com efeito, por mais incrível que possa parecer, o nome dado ao conceito passou por várias etapas de definição motivadas pelas abordagens dos pesquisadores que trabalhavam nessa área de pesquisa.

A metamorfose pela qual a terminologia CS passou até se estabilizar foi motivada pelas diversas abordagens que tratam do fenômeno. Assim, essas abordagens eram sociolinguísticas, psicológicas e gramaticais (FRANCESCHINI, 2002), a partir de estudos na fonologia estrutural, na teoria da informação e nos estudos de bilinguismo. Em termos específicos:

O marcador de uma síntese inicial é, reconhecidamente, Jakobson, não exatamente neste 1961 "Linguistics and communication theory", mas alguns anos antes, em seu

trabalho com Fant e Halle (Jakobson, Fant e Halle 1952). Lá Jakobson se refere ao fenômeno da "switching code", baseado no trabalho de Fano (1950) sobre a teoria da informação, e no de Fries e Pike sobre "Coexistent phonetic systems". Fries e Pike tentam demonstrar, e argumentar abundantemente, que "dois ou mais sistemas fonéticos podem coexistir na fala de um monolíngue (ALVAREZ-CÁCCAMO, 2002, p. 30).⁹

Na mesma lógica de mencionar o início dos estudos sobre o CS, Franceschini (2002, p: 52) assinala que:

A "descoberta" do CS ocorreu em conjunto com uma lenta mudança de perspectiva que colocou em foco formas de comportamento que eram "novas" para a pesquisa linguística, mas não para a prática da linguagem. Lidar com o comportamento bilíngue representa um desafio para a teoria linguística e pode contribuir para a modificação de seu arcabouço descritivo e teórico.¹⁰

Ao se referir às definições colocadas, podemos perceber o quão a mudança de perspectiva nos estudos linguísticos ajudou na empreitada das pesquisas relacionadas ao CS. Ressaltamos que os estudos fonológicos se interessavam nas trocas de sistemas nas falas das pessoas. Nesse sentido, Hoijer estabeleceu o par de conceitos "phonetic alternation" e "phonemic alternation" que são paralelos ao CS.

Os primeiros estudos de bilinguismo não levaram os estudos sobre o CS nas suas análises de pesquisa. Nessa empreitada, autores como Jakobson, Diebold, para quem o CS é uma recodificação linguística, levaram em consideração a abordagem psicológica

⁹No original : The maker of an initial synthesis is, recognisably, Jakobson, not exactly in this 1960 "Linguistics and communication theory", but quite a few years earlier, in his work with Fant and Halle (Jakobson, Fant and Halle 1952). There Jakobson refers to the phenomenon of "switching code", based on Fano's work (1950) on information theory, and on Fries and Pike's (1949) on "coexistent phonemic systems". Fries and Pike attempt to demonstrate, and argue abundantly, that "two or more phonemic systems may coexist in the speech of a monolingual.

¹⁰No original : The "discovery" of CS has occurred in conjunction with a slow change in perspective which has brought into focus forms of behaviour which were "new" for linguistic research but not for language practice. Dealing with bilingual behaviour represents a challenge for linguistic theory and can contribute to the modification of its descriptive and theoretical framework.

para estabelecer o conceito. Outros autores levaram em conta outras abordagens, o que levou à formulações diversas do termo. Por exemplo, a abordagem fonética, ao pensar no rearranjo dos sons e na combinação de sons apresenta o “switching code”. Assim, essa abordagem entende que o falante monolíngue ou bilíngue, ao usar uma língua, incorpora elementos de outras línguas que têm a mesma equivalência na primeira língua.

Nessa mesma linha de raciocínio, os estudos de CS baseados na Teoria da Comunicação (que entende o código como um conjunto de sinais linguísticos coocorrentes) apontam de forma clara que os falantes (que fazem o uso do CS) dominam mais de uma língua. A partir daí, foram postulados outros nomes para o mesmo conceito, tais como: “code-switched”, “code mixed”, “code mixing”, “mixed grammar”, etc. (FRANCESCHINI, 2002). As pesquisas evoluindo, outros nomes para o conceito surgem, sempre de acordo com os dados analisados, a forma de análise e a abordagem analítica.

Dois enfoques destacam-se nos estudos do CS. Trata-se do enfoque descritivo e do enfoque interacional (pragmático). As pesquisas do primeiro tratam de fazer listas das prováveis motivações que levam os falantes a usarem o CS nas interações. Nesse sentido, como aponta Porto (2007), autores como Gumperz (1970), Gosjean (1982), Appel e Muysken (1987), Koziol (2000) e Richardson (2000) fizeram trabalhos notáveis nessa empreitada. O segundo enfoque baseado na pragmática do uso da língua contrapõe-se ao primeiro enfoque, alegando a impossibilidade de ter uma lista exaustiva que possa dar conta de todas as motivações que suscitam o CS nas interações. Isso se justifica quando observarmos as especificidades notadas em cada uma das listas que os autores elaboraram na base de corpora específicas. Os pesquisadores do enfoque interacional, que caracterizam o CS como “variabilidade no uso” e “flexibilidade no comportamento” (FRANCESCHINI, 2002), levam em conta, apenas, o que acontece em um ato interacional, ou seja, o que está acontecendo aqui e agora. Por isso que Porto (2007, p: 12) traz as falas de Myers-Scotton (1993):

... a competência bilíngue inclui uma “métrica de marcação”, uma estrutura cognitiva universal que permite aos falantes avaliarem a marcação de escolhas de códigos dentro de sua comunidade. Para Myers-Scotton, o participantes ingressam uma interação conversacional com expectativas similares, sejam elas a respeito das

escolhas de código ou das intenções comunicativas não-marcadas. Desta maneira, o falante é visto como um autor criativo cujas escolhas linguísticas transmitem um sentido intencional.

Essa abordagem interacional será de suma importância para as análises dos nossos dados, no próximo capítulo, uma vez que nos fornece as condições de fazer uma análise com mais eficiência.

O CS se define da forma mais simples como o uso de mais de uma variedade linguística em uma mesma conversação, de acordo com Myers-Scotton (2006). Sendo assim, ele se caracteriza por dois ramos segundo a mesma autora: “Inter-sentencial switching” que é a troca de sentenças (na línguas em jogo) nas orações, e o “Intra-sentencial switching” que é a inclusão, apenas, de elementos de uma língua na outra. Desse modo, de acordo com a competência linguística do falante nas línguas (em jogo), uma ou outra forma vai ressaltar, porque o falante que possui uma fluência desenvolvida nas duas línguas terá a facilidade de incluir sentenças inteiras, duma língua na outra, nas suas orações. Aquele falante que não possui a mesma desenvoltura linguística nas línguas (em jogo) vai se atender em fazer apenas trocas de elementos sobretudo lexicais.

Os casos de ocorrência do CS na África vêm, de uma forma geral, de contato das línguas africanas com as línguas de colonos europeus, provocado, sobretudo, pelas empreitadas de conquistas. Desse modo, as línguas europeias faladas no continente africano são as línguas oficiais dos países (AMUZU e SINGLER, 2014) que entram em choque com as línguas locais. Politicamente, as línguas oficiais têm prestígio por serem a língua que todo mundo deveria usar dentro da administração e dentro dos espaços políticos e formais, porém, socialmente as línguas locais têm um prestígio social por serem a representação e a manifestação identitária das pessoas. Essas línguas são aquelas que toda a população gostaria de usar em qualquer momento, em qualquer hora e em qualquer lugar; compõem o seu falar mais autêntico e natural. Desse fato, essa disputa de privilégio, de um lado favorecido pela administração e do outro lado proporcionado pela sociedade, faz com que o CS aconteça geralmente com a língua oficial e a língua africana de cada local. Por exemplo, no Benin, existe uns sessenta grupos etnolinguísticos, e o CS vai acontecer em cada grupo etnolinguístico com o francês (a língua oficial do País) e a

língua de cada grupo etnolinguístico. Isso não tira a possibilidade de haver a manifestação do CS apenas com as línguas locais. Evidentemente, isso acontece sobretudo com os bilíngues individuais. O fato é que, em cada comunidade, as línguas principais têm de discutir ou manter seus espaços diante da progressão do francês, que, com seu estatuto de língua oficial, tem de estar presente em todo o território e em todas as comunidades de fala do País.

3.2. Sociolinguística Interacional

A sociolinguística interacional é uma abordagem que tem como base a fala em interação. Seu nascimento surgiu da influência da etnometodologia, tendo como propósito o rechaço da visão da linguagem como algo fixo e estável. Assim, se baseando na etnografia da comunicação de Dell Hymes, Gumperz, um dos pioneiros da área, traz elementos nesse sentido, tratando da diversidade linguística e cultural com foco na interação (de OLIVEIRA e PEREIRA, 2016).

A Sociolinguística Interacional se desenvolveu com os trabalhos de grandes outros autores como Dell Hymes, Goffman, Philips, Hanks, etc, cujos trabalhos serviram de base para uma nova abordagem para a área da Sociolinguística. A própria Sociolinguística já é uma nova abordagem dentro das abordagens da Linguística como grande área que trata das línguas naturais. Com efeito, a abordagem gerativista revolucionou os estudos linguísticos elaborando a teoria da Gramática Universal (GU) das línguas, a abordagem sociolinguística revolucionou esses mesmos estudos ao estabelecer de uma maneira muito eficiente e clara a relação entre língua, cultura e pensamento, trazendo a interdependência de uma com outra. Essa situação facilitou a empreitada da Sociolinguística Interacional, que, ao focar unicamente na interação, trouxe todos os elementos sociais e individuais que entram em linha de conta na interpretação da interação.

Alguns desses elementos, em *lato* e *strictu sensu*, vão compor os próximos tópicos de discussão deste trabalho. Em primeiro momento, trataremos de língua e sua relação com a cultura para, depois, abordarmos a interação e a expressão ideológica processada e veiculada através dela. Isso vai dar ferramentas para discutir a noção de contexto e de pistas de contextualização que a própria interação proporciona no ato interacional. Por fim, os tópicos como comunidade de fala, polidez e estilos de fala serão discutidos com o intuito de trazer mais elementos

importantes para a análise dos nossos dados no próximo capítulo.

3.2.1. Língua e Cultura

Quando se trata de assuntos relacionados à comunicação e à forma de se comunicar possibilitadas pelo dizer, não seria muita presunção fazer uma homenagem a todos os autores, de qualquer lugar que esteve ou que está, que desde tempos longínquos se empenharam e se empenham para tratar do primeiro assunto que reúne e favorece a manifestação e efetivação dos sentidos e sentimentos e ações da humanidade. Eis um assunto que nunca poderá deixar de suscitar debates e encantamento, desde que sua funcionalidade e seu caráter abstrato continuem apresentando elementos de inquietação ao raciocínio humano que intrigam.

Nesta sessão, cada um dos conceitos de língua e cultura será discutido relacionando um com outro. Desse modo, faremos a discussão acerca da língua a partir do entendimento do que se entende por linguagem. Ao falar de linguagem, estamos chamando a atenção sobre normas ou formas de comunicação que podem ser vistas sob diversos ângulos do fazer humano (ORLANDI, 2000). Por exemplo, no semáforo, temos diversas cores que indicam uma mensagem específica no trânsito. Tal mensagem deve ser entendida por todos os usuários para evitar acidentes de trânsito. Essa conjuntura é uma linguagem. Da mesma forma, é comum escutar “esse é uma linguagem de matemática, de software, de filosofia, etc”. Em outras palavras, qualquer comunicação técnica, cujas palavras provêm especialmente do fazer profissional de uma área, usada nessa área de atuação profissional é também uma linguagem, pois ela é específica. Nessa mesma lógica, podemos trazer à tona a linguagem das abelhas (LYONS, 1987), que apenas tem uma maneira de se passar informações. Essa particularidade de comunicação específica das abelhas fez com que vários autores chegassem à conclusão de que os animais não possuem linguagem, mas apenas seres humanos dispõem dessa faculdade.

Essa última afirmação refere-se à uma prática linguística elaborada que o ser humano tem para atuar em sociedade e que os animais não tem. Desse modo a linguagem humana seria a língua como uma ferramenta de comunicação e de relações entre os seres humanos. Assim, a realidade social e ser humano como parte dessa realidade social é uma vivência facilitada pela língua como mediadora entre o ser humano e sua realidade social. Assim, diversas abordagens, que nasceram desde as primeiras gramáticas até hoje, vão perceber a língua sob diferentes

ângulos. Nesse sentido, a abordagem sociolinguística interacional vê a língua como uma prática social (HANKS, 2008), ou seja, a prática que se faz da língua dentro de uma sociedade que representa a própria língua entende essa língua como um fazer cotidiano das pessoas que habitam essa sociedade. Também na Língua como área geral que trata das diversas representações e manifestações das línguas, língua é um sistema linguístico que, nos termos de Lyons (1987, p.23), configura-se como

...um fenômeno social, ou instituição que, em si mesma, é puramente abstrata, na medida em que não apresenta uma existência física mas que em determinadas ocasiões é atualizada no comportamento linguístico dos indivíduos integrantes de uma comunidade linguística.

Nesse sentido, para estudar a língua, precisamos nos orientar em uma direção que coadune com nosso posicionamento teórico e direcionamento de análise, pois, pensar na língua como um sistema de signos representacionais e de regras formais que ganham sentido em sociedade refere-se ao fazer linguístico, enquanto pensar na língua focando nas normas do dizer correto se relaciona com o fazer da Gramática normativa (ORLANDI, 2000).

Em relação a uma definição de termo cultura, não pretendemos nos aventurar a elaborar uma que possa satisfazer de forma ampla e eficaz essa noção. Mesmo os grandes teóricos e as disciplinas como antropologia, sociologia, linguística, etc, não chegaram a um consenso que pudesse dar uma satisfação eficiente ao termo. Por isso, gostaríamos de, inicialmente, destacar a definição de cultura que temos no Dicionário de Sociologia: Guia prático da linguagem sociológica (JOHNSON, 1997, p. 59).

Cultura é o conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais associados a um sistema social, seja ele uma sociedade inteira ou uma família. Juntamente com ESTRUTURA SOCIAL, POPULAÇÃO e ECOLOGIA, constitui um dos principais elementos de todos os sistemas sociais e é conceito fundamental na definição da CULTURA. A cultura possui aspectos materiais e não-materiais. A cultura material inclui tudo o que é feito, modelado ou transformado como parte da vida social coletiva, da preparação do alimento à produção de aço e computadores, passando pelo paisagismo que produz os jardins do campo inglês. A cultura não-material inclui

SÍMBOLOS — de palavras à notação musical —, bem como as ideias que modelam e informam a vida de seres humanos em relações recíprocas e os sistemas sociais dos quais participam. As mais importantes dessas ideias são as ATITUDES, CRENÇAS, VALORES e NORMAS. É importante notar que cultura não se refere ao que pessoas fazem concretamente, mas às ideias que têm em comum sobre o que fazem e os objetos materiais que usam. O ato de comer com pauzinhos ao invés de com talheres, ou com as mãos, por exemplo, não faz parte da cultura. O que os homens fazem é que torna visível a influência da cultura. Os pauzinhos de comer em si, contudo, constituem na verdade uma parte da cultura, como também as expectativas comuns que definem esse ato como maneira apropriada, e mesmo esperada, de comer em certas sociedades. A distinção entre cultura, por um lado, e o que fazemos, por outro, é importante porque o poder e a autoridade da cultura na vida humana têm origem principalmente em nossa experiência da mesma como algo externo a nós e que transcende o que fazemos na realidade. Nossa aparência ou comportamento podem conformar-se ou desviar-se dos padrões culturais, mas aparência ou comportamento não são em si partes da cultura e não devem ser confundidos com esses padrões. O que torna uma ideia cultural, e não pessoal, não é simplesmente o fato de ser comum a duas ou mais pessoas: ela deve ser vista e vivenciada como tendo uma autoridade que transcende os pensamentos do indivíduo. Não consideramos um símbolo ou uma ideia como culturais porque a maioria das pessoas deles compartilha; na verdade não temos meios de saber o que a maioria das pessoas numa sociedade pensa. Em vez disso, supomos que a maioria das pessoas compartilha de uma ideia cultural porque a identificamos como cultural.

Com esses esclarecimentos, podemos ter uma visão e um entendimento mínimo de como interpretar a palavra "cultura" quando ela é usada. Com a definição entendemos que por cultura queremos dizer produção e comunicação de valores criados dentro de uma sociedade. A língua é a única ferramenta provida de todos os recursos estáveis para proporcionar essa produção e comunicação de valores. Assim, a língua sendo uma ferramenta puramente cultural e humana, se torna parte da cultura de uma sociedade e é a própria cultura. Desse modo, a língua é também uma ferramenta sócio-histórica, pelo fato de carregar a história da sociedade que a usa, e por ela que essa mesma sociedade expressa suas ideologias. Nesse sentido, levando em conta o homem na sua história, Orlandi (2000, p. 16) "considera os processos e as condições de produção da linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer."

Na África de modo geral, e no Benim, na comunidade Fon, de modo específico, a oralidade é um ponto central para a produção e a comunicação de valores. Com efeito, as populações não se acostumaram com a escrita para passar os valores e os conhecimentos de geração para geração. Por ela que toda a crença, no seu pensamento mais geral, é transmitida. A tradição oral dos povos africanos é o espelho desses, devido ao fato de que a história e o conhecimento são passados pela oralidade que é o espírito dos povos africanos (HAMPATÉ BÂ, 2010). A questão é que podemos pensar que essa transmissão pode conter falhas segundo as narrações, porém, ela não contém. A ilustração da nossa afirmação se fundamenta em duas afirmações do autor citado:

Lá onde não existe escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168)

... a palavra se empossava, além de uma valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169)

Podemos entender com clareza que há condições que dão à palavra um lugar de prestígio nas relações sociais na África. Esse valor faz com que o ser humano seja fiel e responsável em relação ao que ele fala e em relação ao que ele conta ou narra. A título ilustrativo, no primeiro capítulo, trouxemos duas versões idênticas da história do povo «aja », fundadores do reino de Danxomé. Por mais que tenha umas informações a mais de uma narração à outra, o assunto central, as etapas centrais e primordiais foram contadas da mesma forma, porque é uma única história e o tempo não mudou nada na contagem dos fatos. Isso se deu pelo respeito à oralidade, pela cultura à oralidade e pela certeza da oralidade.

Por isso que no mundo africano, a tradição oral leva em conta a religião, os conhecimentos, a ciência da natureza, a iniciação à arte, a manifestação da arte, a história,

o divertimento, a recreação, entre outros. Nesse sentido, se algo não continuou o fluxo de transmissão, isso quer dizer que a sociedade não o vê mais como necessário, por motivos de novas demandas e necessidades sociais. Porém, quando é necessário e importante, a sociedade ou a comunidade acha sempre uma forma adequada de conservá-lo na oralidade para segurar uma transmissão eficiente de geração para geração com a precisão (DOSSOU, 1994).

Todos esses detalhamentos se encontram em cada língua falada no mundo inteiro, e são eles que favorecem o crescimento de uma língua em relação à outra. Claro, aqui, outras questões como a potência econômica e militar vão entrar em jogo se falarmos de crescimento das línguas. A história das línguas nos fala explicitamente como as línguas mais faladas e as mais conhecidas chegaram a esse ponto. A título de exemplos, as línguas românicas espalhadas pelos cantos do mundo inteiro são exemplos dessa situação. O que faz com que as 74 primeiras línguas do mundo inteiro sejam faladas por 94% da população mundial (LAGARDE, 2008), sendo que temos em torno de seis mil línguas no mundo (PETTER, 2015). Por esse fato, as culturas e ideologias dessas 74 línguas são as mais conhecidas e divulgadas pelo mundo, já que língua é a própria cultura.

3.2.2. Interação e Ideologia

Falar em “interagir” soa como uma banalidade no pensamento comum das pessoas por ser uma ato, um comportamento corriqueiro do cotidiano. Com efeito, interagir é uma característica do viver humano e do ser humano na expressão e manifestação da sua própria humanidade. Não podemos imaginar um mundo no qual os seres não interagem, com certeza não seria um mundo propício ao ser sociável que há nos humanos, porque “interagir” faz parte dos postulados da sociedade (HANKS, 2009; FAIRCLOUGH, 2016). Desse fato, “interagir”, além de ser a manifestação da humanidade, é também a vida e o progresso da humanidade.

A questão mais aguda que podemos nos fazer nessa empreitada de manifestação da humanidade é de saber os recursos usados para o ser humano que facilitam a expressividade dessa humanidade, e as diversas formas que essa expressividade pode adotar. Nisso que todas as áreas de pesquisa que focam no “ato interacional” baseiam suas pesquisas, estabelecendo suas metodologias de pesquisa e de análise de dados. Assim, áreas como Linguística,

Psicologia, Antropologia, Sociologia, entre outras, se dedicam em entender tudo o que contribui a entender e a manifestar a humanidade expressa pelo ato interacional.

Aqui, nesse trabalho, estamos trabalhando com a Sociolinguística Interacional (Doravante, SI). Em Oliveira e Pereira (2016, p. 115) é dito que

O indivíduo interage como membro de um grupo social e cultural e, ao mesmo tempo, como participante da construção social do significado mediante sua capacidade de fazer inferências.

Goffman (2002, p. 19) afirma que:

A fala é socialmente organizada, não apenas em termos de quem fala para quem em que língua, mas também como um pequeno sistema de ações face a face que são mutuamente ratificadas e ritualmente governadas, em suma, um encontro social.

Em outras palavras, na SI, o indivíduo interage de acordo com as normas sociais de interação do seu grupo de pertença (sexo, religião, partido político, classe social, etc) e participa também à organização e ao estabelecimento dessas normas (cf. OLIVEIRA e PEREIRA, 2016). Assim, o que é falado não é apenas o suficiente para interpretar, analisar e entender a ideia do interlocutor, porque ao falar, esse infere sobre os elementos do contexto de acontecimento da fala para dar sentido à sua fala.

Essa inferência traz a manifestação da ideologia no ato interacional, ou seja, a interação favorece a expressão ideológica dos participantes. Uma ideologia é a manifestação da realidade do mundo físico, do mundo metafísico, das relações sociais e das identidades individuais e coletivas de uma sociedade, e é também a formulação de sentido nas práticas interacionais que leva à modificação, transformação dos relacionamentos sociais (FAIRCLOUGH, 2016). Assim, a ideologia está presente nas práticas linguísticas e nos textos escritos. Isso se justifica pelo fato de a ideologia ser uma ferramenta de formulação de sentido. Desse modo, ao nos expressarmos, expressamos nossos posicionamentos ideológicos para dar sentido ao que falamos, posto que a ideologia representa o ponto de partida para a construção de sujeitos e de

sentidos. Orlandi (2000. p.47) assinala que “...a ideologia não é ocultação nas funções da relação necessária entre linguagem e mundo. Linguagem e mundo se refletem no sentido da refração, do efeito imaginário de um sobre o outro. “

Então, os sujeitos se constroem ideologicamente e expressam essa pertença ideológica na interação, porque é o que as pessoas são que as permite criar e dar sentidos nas interações. Por isso que não há como padronizar a interação, pelo simples fato do ser humano ser multidimensional e pertencente a vários grupos dentro de uma sociedade, o que o leva a adequar-se a cada grupo quando está no contexto de expressividade de cada grupo. Isso mostra quem ele é e o que ele faz nesse grupo, tudo isso pela forma de interagir.

Goffman (2002) indica que as variáveis sexo, classe, casta, país de origem, geração, região, escolaridade, pressuposições cognitivo-culturais, bilinguismo influenciam bastante os comportamentos linguísticos das pessoas, e cada dia, novas variáveis são apresentadas e manifestadas pelas pessoas nas interações. Para Gumperz e Blom (2002), as relações sociais são as variáveis que evidenciam as estruturas linguísticas e as suas realizações na fala. Em outras palavras, existe um número indefinido de variáveis que influenciam a interação na sociedade. Além disso, os gestos e as gesticulações das pessoas durante a interação revelam bastante informações sobre a construção de sentido. Segundo o mesmo autor, para entender o gesto feito em um ato de interação, é preciso descrever o ambiente físico e humano onde a pessoa se encontra. Os movimentos corporais são determinantes para a interação, porque os falantes e os ouvintes mudam constantemente sua posição corporal. Disso, o corpo inteiro se movimenta: o rosto, as sobrancelhas, os músculos ao redor dos olhos, assim por diante (PHILIPS, 2002). Os falantes usam determinados comportamentos não verbais relacionados à fala que não notamos nos ouvintes. O balanceamento da cabeça no ritmo do discurso, a gesticulação com as mãos e os braços para qualificar ou pontuar a fala são exemplos. Nisso, os comportamentos dos falantes e dos ouvintes se diferenciam bastante porque os primeiros se comunicam de forma verbal e não-verbal, quando os segundos se comunicam apenas de forma não verbal. Esses comportamentos são também sinais para marcar o fim do turno de fala.

O gesto como parte da fala pode expressar o não envolvimento de uma pessoa em uma conversa. Desse modo, estamos tratando da ratificação ou não de uma pessoa à uma conversa. Quando há pessoas não ratificadas em uma conversa, aquelas em ação mantêm um nível de som e de espaçamento físico das pessoas não ratificadas, mas, participantes. Todas essas

informações que têm como propósito o estabelecimento de pistas de interpretação mostram o quão o essencial de tudo o que é dito é em realidade de uma maneira implícita e que precisamos inferir no contexto de uma forma geral para fazer uma interpretação precisa e objetiva (HANKS e BONHOMME, 2009). Assim, na próxima sessão, discutiremos o que podemos entender do termo “contexto”.

3.2.3. Contexto e Ferramentas de Contextualização

O conceito de interação foi desenvolvido pelos autores como Gregory Bateson, Susan Philips, Erving Goffman, John Gumperz, entre outros, de acordo com diversos postulados, fazendo com que cada um desses autores contribuíssem no entendimento, na compreensão e na interpretação do ato interacional. Nesse sentido, a interação que se faz na presença física dos interactantes é o trabalho mais desenvolvido, porque a socialização acontece quando há interação que envolve as pessoas dentro de uma sociedade ou dentro de um grupo de pessoas. De fato, a interação face a face permite aos profissionais e analistas do ato interacional ter mais elementos de análise do que, por exemplo, uma interação via telefone, que não os fornece. Isso não quer dizer que analisar a interação via telefone seja de menor relevância, ao contrário, tudo depende dos objetivos a serem atingidos.

A Pragmática como uma subárea da Linguística faz do conceito sua base de análise de dados e de interpretação da linguagem. Assim, o contexto pragmático do acontecimento do ato interacional representa também uma fonte do entendimento da interação, porque

a Pragmática é um modo peculiar de olhar para a linguagem e estudá-la. Ela encara a linguagem como ação, acima de qualquer outra coisa. Ela entende que falar é agir, muito mais do que simplesmente dizer alguma coisa ou produzir certos vocábulos (RAJAGOPALAN, 2016, p.197).

Assim como podemos perceber, a pragmática se preocupa em saber como as

coisas se apresentam no ato interacional, e entende que as coisas são construídas e para entender essa construção, é preciso entender o ambiente político, social, cultural, geográfico e histórico dessa construção, de acordo com o momento da interação. Então, o que está acontecendo no momento pontual da interação é a base norteadora para uma compreensão do ato interacional. O termo ‘pragmático’ vai ser retomado por outros autores com olhar para outros ângulos explicativos, mas sempre com o propósito da fala em uso.

Gumperz (2003) trouxe a abordagem de reconhecimento tácito em uma situação interacional. Goffman (2002, p.80) elaborou o conceito de situação social que ele define como sendo “a arena física absoluta na qual as pessoas presentes estão ao alcance visual e auditivo umas das outras”. Dessa forma, as pessoas inseridas na interação precisam se ver e se ouvir. Isso se justifica quando sabemos que as pessoas passam mais informações além do que elas falam. Em outras palavras, as informações expressas linguisticamente no ato de fala não são as únicas fontes de possível interpretação.

Os comportamentos não verbais são, também, potenciais fontes de comunicação de ações e intenções que podem ser entendidas apenas no reconhecimento visual dos interagentes inseridos na interação Tannen e Wallat (2002). O reconhecimento visual facilita e proporciona uma melhor interpretação e entendimento da fala de cada agente participante da interação. As expressões faciais dos interagentes, os gestos e a distância entre eles constituem inequivocamente elementos de base para interpretar as falas em um ato de interação Gauffman (2002).

Do mesmo modo, Hanks (2008, p. 177) elaborou o conceito de situação social que, segundo ele, é “um espaço de possibilidades mútuas de monitoramento dentro do qual os indivíduos co-presentes têm acesso sensorio uns aos outros diretamente”. Ao considerar essa asserção, para que haja interação, a condição imprescindível é de ter agentes que co-ocupam no mesmo momento uma arena que facilite a percepção visual e sonora; assim, esses poderiam se monitorar e prestar atenção uns aos outros.

Gumperz (2003) traz o conceito de pistas de contextualização que são pistas de natureza linguística, paralinguística, prosódica, não verbais, entre outras, as quais recorreremos para assinalar nossos propósitos de comunicação. Desse modo, entende-se

que, ao interagir, as pessoas se comunicam através dos recursos linguísticos e também de qualquer ferramenta que possa participar da boa interpretação pelo ouvinte. Por isso que

As pistas de contextualização contribuem para a sinalização de pressupostos contextuais, acionadas na inferência conversacional, que dependem, entre outras coisas, do conhecimento sociocultural dos participantes nem sempre partilhados (OLIVEIRA E PEREIRA 2016, p.113).

O mesmo autor elaborou o conceito de inferência conversacional que “é o processo de interpretação situado ou estabelecido no contexto, a partir do qual os falantes avaliam intenções, planejam e produzem respostas” Oliveira e Pereira, 2016, p. 112). Entende-se que, para que o interlocutor entenda por completo o falante em ato interacional, é preciso levar em consideração imprescindivelmente o contexto imediato do ato sem deixar de tomar como fonte as pistas linguísticas. Isso facilita a produção de respostas. Nesse sentido, temos a representação de contexto (HANKS, 2008) como campo demonstrativo que inclui os gestos e outros aspectos visíveis dos interagentes, como a postura, a direção de olhar, a distância, o som de voz do falante, entre outros; e como campo simbólico que inclui as palavras.

O aspecto contextual, por sua vez, contribui na manifestação identitária de cada participante que está envolvido na desenvoltura da ação interacional. A identidade no ato da interação pode ser entendida como a contribuição que cada participante dá ao raciocinar trazendo ideias e reflexões para justificar e exemplificar o assunto em jogo (OLIVEIRA e PEREIRA, 2016). Ela pode ser considerada a realização imediata do ato prático. De fato, só pode haver interação se as pessoas do campo social participarem, cada um trazendo elementos que possam dar continuidade e reflexividade no contexto à fala. Essa participação mútua dá relevância à atividade interacional. Para que essa relevância seja efetiva, o tema ou o interesse do sujeito em jogo deve se relacionar com as experiências dos agentes da interação. Poderia fazer uma síntese das principais ideias e um pequeno apanhado do que virá na próxima seção.

3.2.4. Identidade e Interação Social

Os estudos relacionados à questão da identidade, como qualquer outro estudo, trilharam um longo e árduo caminho para chegar a um consenso razoável de interpretação. Mesmo assim, as discussões continuam trazendo novas perspectivas de interpretação e de entendimento do termo e sua aplicabilidade individual e coletiva nas sociedades humanas. Segundo assinala Coupland (2007), George Herbert Mead, psicólogo de formação, e Frederick Barth, foram um dos pioneiros a trazer essa discussão, focando na palavra “social/sociedade” para trazer respostas à questão da expressão identitária. A base do conceito era de não entender as identidades como categorias sociais fixas, porque elas se reconfiguram em diversos contextos de manifestação.

Ao evoluir nas discussões, os estudos de diversas áreas de atuação começaram a focalizar nas relações sociais para entender melhor a questão das identidades. Aqui precisa-se entender as dinâmicas das identidades no processo de práticas sociais.

Em termos simples, o que significa “identidade”? Lagarde (2008, p. 43) traz uma resposta, dizendo:

Por um lado, significa a característica do idêntico, isto é, para além do semelhante, a cópia, o traçado. Ele é "o mesmo". Por outro lado, quando sou solicitado a declarar minha identidade, ou a apresentar meus documentos de identidade, o que comunico então corresponde ao que me distingue dos outros. Nesse caso, o que me diferencia, e individualiza, é a minha diferença, e não o que me torna idêntico.¹¹

Com essas palavras, podemos entender da forma mais simples que a identidade de uma pessoa é quem ela é, qual é seu papel, em suma, tudo o que pode caracterizar essa pessoa. Nesse sentido, para ter uma identidade, precisa-se identificar-se em algo ou alguém, por exemplo, criança-mãe; cidadão-sociedade/país; aluno-professor, etc. Isso leva à manifestação e expressão da identidade. Nesse sentido, na Antropologia Linguística, afirmando que a cultura e a reprodução cultural se fazem a partir das performances e da criatividade discursiva, Richard

¹¹ No original: Il signifie d'une part la caractéristique de ce qui est identique, c'est-à-dire au-delà même du semblable, la copie, le calque. Il est <<le même>>. D'autre part, lorsque l'on me demande de décliner mon identité, ou de présenter mes papiers d'identités, ce que je communique correspond alors à ce qui me distingue d'autrui. Dans ce cas, ce qui me singularise, m'individualise, c'est ma différence et non pas ce qui fait que je suis identique.

Bauman e Charles Briggs deixam mais clara a questão da manifestação identitária (COULAND, 2007). Em outras palavras, as práticas discursivas que moldam as nossas identidades dentro das sociedades. Nessa mesma linha de raciocínio, Lopes (2016, p. 55) afirma que:

A língua é um fator central na construção da identidade individual e coletiva, sem dúvida inscrita na dinâmica da sociedade, sendo que os diferentes tipos de relações que estabelecem atribuem perfis diferenciados à mesma.

Ao analisar essas afirmações, podemos entender expressar sua identidade como uma projeção de si para outrem, para o mundo, para a sociedade; mas também uma projeção de si em relação ao seu interlocutor, ao assunto, ao contexto de interação, ao mundo, à natureza, etc, já que a identidade no ato conversacional é a contribuição que cada participante dá ao raciocinar trazendo ideias para justificar e exemplificar o assunto em jogo.

As pessoas manifestam suas identidades nas interações sociais, no contato com o outro, no contato com a natureza e com a sociedade. Na comunidade Fon, a identidade é construída, antes de tudo, a partir do mundo invisível. Porque, entende-se que o ser humano está no centro do mundo visível e invisível. Aguessy (1977, p. 99) explica essa relação que ele desenha em um triângulo:

1) Em cima e por, o ser supremo; 2) na base, os poderes mágicos inferiores; 3) nos dois lados, os seres sobrenaturais, por um lado, e os antepassados, por outro; 4) por dentro, o homem, representado no interior de círculo rodeado por todos os lados pelo universo material.

Nesse sentido, podemos entender que o ser humano é o centro desses dois mundos, então sua primeira identidade se relaciona a sua característica espiritual por natureza e por destino. Isso o define antes mesmo de se definir como “homem” ou como “mulher”; ele antes de tudo, sem considerações humanas, um ser espiritual e nunca deve se esquecer dessa característica identitária.

Outra característica espiritual que molda a identidade das pessoas nas comunidades Fon

se refere ao recém-nascido. Com efeito, toda criança que nasce é considerada como a representação de um ancestral morto que voltou à vida (AZALOU-TINGBE, 2015). Esse ancestral “jètó” fez coisas boas na vida quando viveu, por isso que ele se manifesta no recém-nascido, porque os que fizeram coisas ruins nunca voltam. Assim, esse recém-nascido vai adquirir certos comportamentos desse ancestral, como por exemplo: a forma de andar, de fazer determinadas coisas, de falar, etc. Depois do nascimento de toda criança, rituais são feitos para saber qual ancestral se encarregará de proteger essa criança durante a vida. Isso representa outra característica identitária da criança.

Cada ser humano nasce peculiar e único. A peculiaridade faz com que cada um tem destino diferente e cada um precisa adotar certas regras divinas para passar uma vida tranquila. Além das regras de humanidade e de sociedade, as regras particulares de cada são de suma importância para si e para a sociedade. Para conhecer seu estado particular e as regras que devem ser adotadas em relação a esse estado, precisa-se consultar o “FÂ”. Assim, após consulta, cada um se situa. Certas pessoas podem ser interditadas de usar determinadas cores, por serem cores contrárias ao seu destino; outras podem ser interditadas de não comer carne vermelha ou determinados tipos de carnes ou alimentos. De todo modo, cada um terá suas interdições que não serão as mesmas de outra pessoa. Tudo isso também representa as identidades das pessoas. Esses fatores caracterizam as pessoas, e elas expressam essas características todos os dias ao se projetarem para os outros no ato interacional.

3.2.5. Polidez e Interação Social

A compreensão social que se tem da palavra “polidez” se refere em termos gerais a: cortesia, gentileza, civilidade etc. Diante do nosso trabalho, e considerando a comunidade estudada, o mesmo termo pode se referir também às noções de respeito e consideração. Desse modo, no ato interacional, o intuito é de manter um equilíbrio de conversação civilizada entre os interagentes da máquina conversacional. A manifestação da polidez ou da impolidez no ato interacional se relaciona a vários fatores, dos mais pessoais (referente ao indivíduo) aos mais sociais (referente às normas e convenções sociais).

Desse modo, a face ou a fachada, representa um dos elementos centrais relacionados à (im)polidez. Goffman (2002, p. 13) define o termo como: “O valor social positivo que uma

pessoa efetivamente reivindica para si mesma através da linha que os autores pressupõem que ela assumiu durante um contato particular”. Em outras palavras, a representação, social, humana, individual, espiritual etc, é colocada em jogo, e essa representação se relaciona sempre à face tomada no ato interacional. Assim a (im)polidez manifestada depende da preocupação de cada um dos interagentes sobre a preservação ou não da face de um do outro (ALBUQUERQUE e MUNIZ, 2020).

O construto da face na interação é permeado por regras morais e sociais. As regras morais orientam os interagentes na interação a manterem o equilíbrio linguístico e emocional para a boa desenvoltura da interação, ou seja, o processo interativo depende de quão os interagentes levam em consideração as normas e convenções morais que norteiam a interação. Advém daí que o respeito e a preservação da face e suas demandas são cumpridas apenas quando os interagentes são todos conscientes da sua primazia e atuam respeitando e colaborando no sentido de preservar a face um do outro.

Na interação, os interagentes tendem, no seu desempenho linguístico, a escolherem entre ser claro e ser polido (ALBUQUERQUE e MUNIZ, 2020). Porém, ser claro quer dizer ser direto com palavras cruas que podem ferir (constranger, magoar etc) o interlocutor; enquanto ser polido quer dizer, usar recursos linguísticos atenuados para não ferir a face do interlocutor. Evidentemente, a personalidade, a emoção, o contexto etc, influenciam no uso de um em detrimento do outro. É importante entender que a polidez se refere mais a como nós nos preocupamos com as demandas do nosso interlocutor, do que como nós expressamos as nossas demandas para o nosso interlocutor.

Por exemplo, se encarar o interlocutor pode ser interpretado, em várias culturas, como um ato de violação de fachada, de desrespeito etc, (ALBUQUERQUE, 2016) em outras, como na comunidade Fon, isso seria um ato de respeito e de consideração. Encarar a pessoa não é o problema – há problema quando o rosto inteiro faz menção de uma expressão de desdém, de desrespeito, de desconsideração etc, ao encarar o interlocutor –, pois podemos encarar alguém com o intuito de escutar com atenção e não ferir a sua face; como, por outro lado, podemos também encarar com a intenção de desdenhar, de menosprezar entre outras atitudes.

3.2.6. Estilos de fala na Interação

Após abordar a questão da manifestação identitária na interação, um aspecto interessante de se abordar na mesma linha de conhecimento, a interação, que é nosso propósito neste trabalho, é a temática dos estilos de falas, quer ele seja estilo individual quer seja estilo coletivo. O interessante aqui é destacar sua existência e suma importância para as nossas análises.

Quando olharmos com atenção, podemos perceber que vivemos em um mundo de estilos. Estilos nas coisas básicas da experiência humana até as coisas mais inusitadas. A moda, a arquitetura (de casa, de quarto, etc.), a forma de fazer aquilo ou outro, a forma de andar, a maneira de escrever, de falar, etc, representam o que cada um adota para se representar, dentro de um panorama de representação geral. O que importa é que um consiga fazer uma interpretação precisa dessa representação, que ela seja individual ou coletiva, a partir do estilo particular ou coletivo de uma pessoa ou de uma comunidade. Essa é a competência social que cada pessoa precisa adquirir para ter uma socialização equilibrada e promissora, porque a vida é vivida a partir das interpretações sociais que fazemos. Entendendo dessa forma, os estilos são também maneiras de socialização.

Após essa introdução, podemos entender perfeitamente que os estilos estão presentes na língua, já que cada pessoa tem uma forma particular de falar de acordo com o contexto, e cada comunidade possui normas e formas de uso da sua língua. Assim, os estilos linguísticos são mais notáveis nos âmbitos fonológico, gramatical, lexical, prosódico, etc.

Os estudos desenvolvidos por Labov, direcionados para à variação e mudança linguística, abriram de vez a discussão sobre os estilos na área da sociolinguística. Os dialetos, além de ser uma forma particular de expressar a visão do mundo de um grupo, são também formas sociais de expressão estilística (COUPLAND, 2007). As pessoas fazem usos de estilos diferentes em diversos contextos para atingir propósitos particulares, as vezes com as mesmas palavras ou as mesmas expressões. Por exemplo, na sociedade brasileira, a mesma palavra *caraca* é usada para expressar sentimentos de: tristeza, susto, alegria, chateação, admiração, raiva, etc. Nesse sentido, Blom e Gumperz (2002, p.59) assinalam que “a significância social se agrega à elocução como um todo, não sendo segmentável em trechos componentes de menor extensão”.

Da mesma forma que os estilos coletivos se caracterizam na maneira de falar, cada

pessoa tem uma forma particular de falar dentro desse panorama coletivo. Porém, o grupo alvo da nossa pesquisa sendo um grupo de grande coletivismo, nossa análise em relação ao estilo será feita a partir da visão coletivista.

3.3. Conclusão Preliminar

Ao chegar nesta etapa, esperamos ter pensado em todos os aspectos linguísticos que possam possibilitar o êxito do nosso trabalho, mesmo sabendo que há possibilidade de termos deixado de lado alguns aspectos teóricos ou teoria que pudesse ser suplementar às aqui presentes. Essa parte compõe, então, a fundamentação e, de certa forma, funciona como preâmbulo à parte analítica dos dados. De todo modo, as teorias relacionadas à interação são variadas e dependem do propósito da análise dos dados. No nosso caso, ao abordar as teorias que trouxemos e que serão a base de análise dos nossos dados, queremos ter certeza de abordar o tema de pesquisa na sua amplitude analítica, trazendo para os nossos leitores todas as informações necessárias para uma melhor compreensão das nossas análises.

CAPÍTULO 4

ANÁLISE DO CODE-SWITCHING FONGBE-FRANCÊS: UMA PERSPECTIVA SOCIOINTERACIONAL

4.0. Apresentação

Este capítulo tem como propósito trazer à tona as descobertas feitas a partir dos dados analisados. O intuito é mostrar o funcionamento do fenômeno CS na comunidade Fon do Benim. Nesse sentido, julgamos necessário, primeiramente, trazer aspectos linguísticos elementares e essenciais da língua Fon para que, ao ler, o leitor possa ter uma ideia mínima do funcionamento dessa língua. No segundo momento, os exemplos selecionados a partir dos dados serão expostos. Assinalamos que as análises foram feitas a partir do nosso universo finito de dados, isso quer dizer que não trouxemos todas as situações de ocorrência do CS. Longe de uma tal presunção, aqui abordaremos apenas o que os nossos dados nos deram de resultado.

4.1. A Língua Fon e suas Características Estruturais

A língua Fon faz parte do grupo de línguas chamado “Gbé”. Esse grupo vem da família de línguas nigero-congolesas pertencentes à rama de línguas “Kwa” (da CRUZ e SAMBIENI, 2014; RODRIGUES, ARAUJO e ZOSSOU, 2021). As populações que falam as línguas “Gbé” se situam desde a parte do Golfo da Guiné, passando pelo leste de Gana até ao oeste da Nigéria. Essas línguas “Gbé” são importantes na República do Benim pelo fato de elas serem faladas como línguas de comunicação de dois terços da população do país. As mais relevantes, em termos de número de falantes são: Fongbe, Gengbé, Gungbé e Wlagbé. Nesta parte do nosso trabalho, de forma básica, queremos abordar brevemente os sons do Fon, seu sistema silábico e sua formação lexical para que os nossos leitores possam ter uma noção mínima para a interpretação e a compreensão das estruturas sintáticas da língua nos exemplos que traremos.

4.1.1. Consoantes, Vogais, Sílabas e Tonalidade

Desde tempos longínquos, os saberes e os conhecimentos foram passados para as gerações através de técnicas da oralidade. Aqui o propósito não é discutir esse aspecto da língua Fon, mas trazer as suas características linguísticas. Com efeito, nos tempos do governo revolucionário que o país conheceu em 1972, um pouco mais de uma década após a independência que ocorreu em 1960, mostrou-se uma necessidade de valorização das línguas locais beninenses, motivada pelas novas ideologias¹² políticas desse governo da época. Nesse sentido, o governo revolucionário mobilizou e facilitou a reunião de linguistas para redefinir as normas linguísticas de algumas línguas de representatividade populacional importante, e elaborar materiais didáticos para o ensino dessas línguas. Isso não quer dizer que os trabalhos de pesquisas sobre a língua começaram apenas a partir desse encontro. Ao contrário, desde antes, a língua suscitou os interesses de várias pessoas que são pesquisadores e curiosos de ou interessados em línguas. Assim, os primeiros trabalhos sobre a língua foram obras de missionários religiosos que trabalhavam no espaço beninense nos tempos coloniais (cf. RODRIGUES, ARAUJO e ZOSSOU, 2021).

Assim, depois desses trabalhos do encontro dos primeiros linguistas, revelou-se que a língua Fon comporta 22 consoantes (AKOHA, 2010). Abaixo, mostraremos o quadro das consoantes em Fon:

Quadro 1. Consoantes do Fon

l	p	b	v	f	t	d	s	z	c	j	k	g	kp	gb	x	h	w	y	m	n	ny	ŋ
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	---	---	---	---	---	---	----	---

Fonte: Da Cruz e Sambieni (2014)

No quadro 1, podemos perceber que não há presença dos fonemas [p] e [r] como ocorre comum na maioria das línguas, sobretudo nas línguas românicas. A justificativa é

¹² As ideologias desse governo se baseavam no comunismo. O governo reivindica sua ideologia de inspiração oriunda do marxismo e do leninismo. Em outros termos, segundo esse governo, a unidade social e a valorização das riquezas do país eram um assunto comum de todo mundo

bem simples. O fonema [p] não faz parte dos componentes consonantais da língua Fon. Porém, em algumas palavras, ele aparece. Sua presença se efetivou com os empréstimos de palavras de outras línguas locais e das línguas ocidentais que tiveram contato com o Fon (AKOHA, 2010). Nesse sentido há uma discussão entre os estudiosos para aceitar ou não a integração desse fonema na língua Fon. Por isso, alguns estudiosos o comparam ou o identificam com o fonema [kp] que seria o mais próximo no que diz respeito à sua realização.

O fonema [r] teve o mesmo percurso que o precedente que acabamos de descrever. Porém, há um aspecto a mais para ser apresentado aqui. A realização mais comum do fonema [r] em Fon é [hl] (AKOHA 2010; da CRUZ e SAMBIENI, 2014; e GNANGUENON, 2015). Hoje em dia, quem faz essa realização é considerado como analfabeto, campesino, pelo fato de não poder realizar corretamente o fonema [r]. Entretanto, essa realização é muito comum nas pequenas cidades e nas aldeias. Desse modo, há uma pressão social no âmbito da realização do fonema [r] que pode, às vezes, trazer um certo julgamento para quem escuta essa realização nas grandes cidades. De todo modo, a questão da discussão da inserção do fonema [r] no alfabeto Fon está ainda de pé. Lembrando que, segundo Akoha 2010, o [r] tem três realizações ou alofones em Fon: [hl] no início de palavra. Exemplo: radio – hladyo; [l] em posição intervocálica. Exemplo: béret – belê; final de palavra com alongamento da vogal final da palavra.

As vogais são presentes na língua Fon como em outras línguas. Nos quadros a seguir, mostraremos as vogais orais ou não nasais e as nasais, pois as duas formas são presentes e importantes no falar Fon. Existem sete vogais orais e cinco vogais nasais na língua Fon. Contrariamente às consoantes, os estudiosos são unânimes em relação aos estudos sobre as vogais. Os quadros 2 e 3 são elaboradas a partir do processo de articulação vocálica com consideração ao grau de abertura da boca.

Quadro 2. Vogais Orais do Fon

Anterior	Central	Posterior
i		u
e		o
ɛ		ɔ
	a	

Fonte: Akoha (2010)

Quadro 3. Vogais Nasais do Fon

Anterior	Central	Posterior
ĩ		ũ
ẽ		õ
	ã	

Fonte: Akoha (2010)

A língua Fon possui três tipos de representação silábica nos vocábulos: monossilábico, dissilábico e trissilábico. De acordo com Akoha (2010), os monossilábicos têm uma frequência de 41,66%, os dissilábicos 47,46% e os trissilábicos com 10,95% de frequência.

A estrutura dos monossilábicos é representada de duas maneiras: v e cv. Exemplo: é – v (ele/ela); tá – cv (cabeça). Lembrando que a estrutura “v” não chega a 1% de frequência, ou seja, uma frequência baixa. A estrutura dissilábica é representada por: vcv, cvcv, cvv, vv. Podemos constatar essas representações nos exemplos: áfɔ - vcv (perna); nãbi – cvcv (quantos); pɛɛ - cvv (pão); áò – vv (ooh - expressar a piedade). Por fim, os trissilábicos possuem cinco estruturas silábicas: vcvcv, cvcvcv, vcvv, cvcvv, cvvcv. Os exemplos a seguir justificam essas estruturas: àvivɔ - vcvcv (frio); dǎtókpà – cvcvcv (grande mercado da cidade de Cotonou); azĩ – vcvv (amendoim); béléú – cvcvv (rapidamente); cáuká – cvvcv (bermuda).

Todas as línguas do grupo linguístico “Gbé” são tonais, ou seja, uma mesma palavra pode assumir diferentes significados conforme o tom empregado. O Fon, fazendo parte desse grupo, não escapa a essa realidade linguística. Nesse sentido, para sua realização, o Fon apresenta quatro formas de tonalidades (GNANGUENON, 2015; AKOHA, 2010). Todos os estudiosos são unânimes sobre isso, incluindo a Comissão Nacional da Língua Fon (GANGUENON, 2015). O primeiro tom é o alto representado por (´), o segundo tom é baixo, representado por (˘), o terceiro é o médio, representado por (-), e o último tom é a modulação, representada por (ˇ). De modo geral, segundo o último autor citado, o tom alto aparece em vogais que seguem uma consoante sonora. Assinalamos que a modulação aqui representa um tom crescente ou decrescente. De acordo com os estudos realizados por Akoha (2010), o tom baixo aparece com mais frequência na língua Fon com uma presença de 44,55%; o tom alto aparece com 24,93% de frequência; a modulação vem em terceiro com 16,44% de aparecimento e o tom médio é representado com 14,08% de frequência.

4.1.2. Aspectos Morfossintáticos

Dois processos nos parecem importantes ao versar sobre o que denominamos de aspectos morfossintáticos. Os dois processos são a derivação e a duplicação. É importante assinalar que, por vezes, as palavras oriundas desses processos morfológicos possuem um caráter sintático bastante destacado ao lado de sua apresentação lexical.

O primeiro processo, a derivação, é entendido como um processo morfológico que tem como propósito aglutinar elementos lexicais dos quais pelo menos um deles não pode ser usado de forma independente ou em forma única (da CRUZ e SAMBIENI, 2014). Nesse sentido, a língua Fon aceita um único processo que Payne (2006) qualifica de sufixação, ou seja, o processo morfológico de adição de um morfema no final do radical. Porém, as outras línguas do grupo “Gbé” aceitam outros processos como a prefixação, a infixação etc.

Por outro lado, o processo de reduplicação é o mais importante na língua devido ao seu caráter corriqueiro nos costumes interacionais das populações. De acordo com Payne (2006), esse processo morfológico é uma repetição de parte do radical ou do radical todo. No caso da língua Fon, conforme assinalam Da Cruz e Sambieni (2014) assinala (da Cruz e Sambieni, 2014), esse processo acontece geralmente com os verbos. Com efeito, formam-se nominais e qualificativos a partir de verbos. Sua manifestação se faz pela anteposição da primeira consoante do verbo seguido da vogal [i] ou [u]. Exemplo: bló – fazer; bibló – ação de fazer; dú – comer; dudú – ação de comer.

4.2. A Categorização dos Contextos de Manifestação do CS

Nesta seção, iremos discutir os diversos contextos de aparecimento do CS nas interações de acordo com os nossos dados. O intuito é mostrar, em cada situação de CS, os elementos motivadores ou proporcionadores desse fenômeno e sua representação social. Assim, buscaremos esclarecer as razões do CS em cada situação.

Os dados que coletamos para analisar nesta seção foram em torno de 18 (dezoito) horas de gravação, de pessoas com perfis sociais diversos e em diversos contextos de interação (vide capítulo 2). Dessas horas mencionadas, escolhemos apenas cerca de 7 (sete) horas e 14 (quatorze) minutos para fazer as nossas análises. Esta escolha foi feita a

partir de uma categorização representativa dos dados. Em outras palavras, escolhemos pessoas com perfis socialmente variados. Também, foi levado em consideração as repetições ou não dos mesmos contextos de acontecimento do CS.

Após análise, propomos a categorização de 6 (seis) tipos de efeitos de sentido/ocorrência de CS, a saber:

- (1) Opinião a propósito de um interlocutor ratificado e endereçado;
- (2) Expressão de sentimentos sobre si mesmo ou autopercepção do falante sobre aspectos sociais e humanos;
- (3) Expressões de CS indicando a condição social de jovem (falante);
- (4) Inclusão e/ou participação de terceiro ratificado e não endereçado na conversa;
- (5) Expressões de números;
- (6) Expressões de uma identidade nacional.

Essas categorias foram elaboradas a partir dos elementos que, em nossa interpretação da interação em questão, motivaram o CS. Falando de outra forma, cada categoria representa um cenário em que o CS tem forte probabilidade de acontecer com frequência. Desse modo, as categorias foram extraídas a partir das informações reveladas pelos dados selecionados para análise.

4.2.1. Opinião à Propósito de um Interlocutor Ratificado e Endereçado

De acordo com os dados coletados, as pessoas nas situações interacionais, estabeleceram o costume de alternar os códigos linguísticos do Fon para o Francês quando o assunto diz respeito à ação ou ao comportamento de uma outra pessoa com quem estão falando ou de quem estão falando para uma terceira pessoa. Assim, esta pessoa pode estar ratificada e endereçada (GOFFMAN, 2002) quando participa do ato de fala. Nesse sentido, a presença da língua francesa é para dar ênfase à ação dessa outra pessoa, que essa ação seja socialmente recomendável ou rejeitável/desprezível.

Aqui, estamos diante de dois extremos, o extremo do comportamento desejado por todo mundo, e o extremo do comportamento social que não é aceito. O que molda esse

juízo social é a moralidade, em todo ato social, partilhada por todo mundo, e presente no imaginário social. Em outras palavras, há uma norma de valores sociais e morais que devem estar presentes em tudo o que se diz, se faz e se fala. Cada pessoa, sem as considerações de idade, estatuto social, profissão etc. precisa se encaixar nessas normas socialmente rígidas. Essas normas que norteiam os comportamentos sociais são ainda as mesmas do período do antigo reino de Daomé, pois, ainda há um certo apego e crença à forma de organização dessa época. É a partir dessas normas que o juízo ou a interpretação se faz com o intuito de parabenizar o que é certo e repreender o que é errado. Ressaltamos aqui que o certo e o errado são as duas formas de visão do mundo nesse arcabouço ético-moral Fongbe antigo, que remonta ao antigo reino de Daomé.

A questão que podemos nós fazer aqui é o “certo” se relaciona a quê e o “errado” se relaciona a quê? Como mencionamos nos capítulos anteriores, a espiritualidade e o entendimento espiritual moldam os comportamentos sociais do povo fon, pois, tudo o que é físico é primeiramente espiritual. Por isso que a primeira explicação para qualquer fato se direciona antes de tudo a uma visão e observação espiritual e depois às consequências físicas. Assim, o que é certo é a coisa que traz ou favorece a manutenção do equilíbrio espiritual e que proporciona o bem estar, não apenas de quem faz a ação, mas também de toda a sociedade, porque entende-se que uma ação individual tem repercussão sobre as outras pessoas da comunidade. Assim, em toda ação, deve-se ter uma consideração social. Por isso, é recomendável fazer o que deve ser feito para o bem de toda a comunidade, porque as ações individuais têm repercussões e influência sobre todos e tudo no mundo: as pessoas mortas, as pessoas que vivem agora, a natureza e as gerações futuras. Talvez isso seja, também, uma das razões pelas quais a população não tem muita fé e consideração nas ações políticas, porque as ideologias políticas não condizem com essas realidades sociais.

Quando há uma grande intimidade entre os falantes e os ouvintes inseridos na ação interacional, se a situação social (GOFFMAN, 2002) estiver agradável para uma conversação normal, o falante expressa seu acordo ou sua rejeição em um tom mais suave, às vezes, com caráter de brincadeira, zoeira. Do outro lado, quando existe um problema de relacionamento que impede, no mínimo, um estatuto de relação amigável, o falante expressa seu acordo ou sua rejeição relativa ao comportamento do ouvinte com um tom

mais agressivo, provido de reprovação quando é para expressar a rejeição, e de falta de consideração para a pessoa ou para a boa ação quando é para expressar seu acordo. Nesse sentido, apenas a obrigação social de aceitar ou parabenizar o bom comportamento ou a boa ação dessa pessoa que o obriga a expressar seu acordo, e não sua vontade de fazer aquilo. Podem haver outras situações com o mesmo propósito, mas com uma manifestação diferente no que diz respeito à presença do CS, porém, esses foram os casos que os nossos dados nos mostraram. Assim, descreveremos nas linhas a seguir algumas situações que exemplificam esses fatos.

Ressaltamos que a análise dos dados será feita nas considerações do conceito de contexto definido por Hanks (2008). Como mencionamos no capítulo dos pressupostos teóricos (3), ele aborda a noção de contexto a partir de duas dimensões integradas, a dimensão da emergência e dimensão da incorporação. A primeira consiste em três camadas, a saber, a “situação”, o “cenário” e o “campo demonstrativo”. A situação é definida como o mero estado de copresença dos interactantes do ato interacional. A segunda, o cenário, diz respeito à significação que os interactantes dão ou atribuem ao interagirem, ou seja, a situação interacional é dotada de relevância, de compartilhamento de uma perspectiva convergente pelos interactantes. Já o campo demonstrativo é constituído pelo potencial simbólico da interação. Assim, o autor assinala que:

A situação, o cenário, e o campo demonstrativo são emergentes no sentido de que se desdobram no tempo. Esta é uma consequência do fato de que as práticas linguísticas produzem contextos de forma contínua. Isso dá origem a noções como duração, sequência, simultaneidade, sincronização, e nos obriga a incluir as noções da memória, antecipação e teleologia em nosso modelo de contexto (HANKS, 2008, p. 182)

A incorporação segundo o autor: “designa a relação entre os aspectos contextuais relacionados ao enquadramento (framing) do discurso, sua centração ou seu assentamento (groundedness) em quadros teóricos mais amplo” (HANKS, 2008, P. 175). A incorporação é a dimensão em que os valores sociais e ideológicos do mundo social são trazidas ao contexto, que deve ser entendido em sua estruturação como campo social.

Por isso, ele. (HANKS, 2008, p. 183) afirma também que:

A progressão da situação para o cenário e deste para o campo demonstrativo não é nem uma sequência temporal, nem um conjunto de relações de inclusão. É um problema de ordenamento lógico, a partir de um nível relativamente primitivo da esfera da consciência perceptual através do campo demonstrativo semioticamente complexo.

O autor assinala que esses três elementos se incorporam porque, no decorrer da vida social, esses elementos, independentes, se encaixam posto que toda situação está ligada a um cenário, e todo cenário não pode ser separado da semiose. E toda semiose tem existência socialmente e interacionalmente estruturada como campo social.

Vejamos, a seguir, os dados interacionais selecionados a partir do corpus coletado durante a pesquisa de campo. Nossas análises se basearam nessa perspectiva de contexto formulada por Hanks (2008), em que analisamos o funcionamento do CS e seu significado no campo semiótico de cada interação. Destacamos que, em todos as traduções dos exemplos deste capítulo, primeiramente, somente o Fon será traduzido para o Português e, na sequência, Fon e Francês serão traduzidos para essa língua. A finalidade é dar visibilidade ao leitor e evidenciar, de modo mais apropriado, divisas e junções das ocorrências do CS entre o Fon e o Francês.

Exemplo 1:

E kplá ví ɔ yi *vaccination* blò gbe; ye *placer cathéter* do aló nu ví ɔ *tout*. *Premiers soins* le ye ko blò bi. Ví tɔ nã do *au courant* djĩ we ún. Ví tɔ dó: e nã do *dépenses inutiles* le créer...E nã tchi te bo nã dó e nã só ví ìdo *machine* mẽ; *c'est quoi ça?* Mε e ka dó mō dó we ɔ, *imagine, c'est un intellectuel comme la femme aussi*.

Tradução:

Levaram a criança para vacinar; lá, *placer* o cateter no braço da criança *tout*. *Premiers soins* foram feitos. O pai da criança deve ser *au courant*. Porém, ele disse: vocês ficam criando *dépenses inutiles*...Acordam um dia e decidem

levar a criança para colocá-la em um *machine*; *C'est quoi ça?* A pessoa que está falando assim, imagine, *c'est un intellectuel comme la femme aussi*.

Tradução em português:

Levamos a criança para vacinar; lá colocaram o cateter no braço da criança. Os primeiros cuidados foram feitos. O pai da criança deve ser infomado. Mas, ele disse: vocês ficam criando despesas unútiis...Acordam um dia e decidem levar a criança para colocá-la em um máquina; Para qué isso? A pessoa que está falando assim, pense, é um intelectual igual a esposa dele.

A situação em que ocorreu a cena é dentro de um escritório de turismo. A atendente com quem criamos laços de amizade e de respeitabilidade, em uma conversa normal, contou a sua história de relacionamento na qual ela teve a benção divina de ter seu primeiro filho. Ela é estudante formada, que concluiu sua graduação há alguns anos. Ela mora na cidade de Abomey e trabalha como atendente nessa agência há menos de dois anos. O cenário da conversa começou quando perguntamos a ela sobre a responsabilidade social das mulheres nos dias atuais. O intuito era fazer o paralelo com as responsabilidades sociais que as mulheres que estão atualmente na terceira idade tiveram quando eram jovens para deduzir o que mudou e porque algo mudou, ou porque nada mudou com relação às mulheres jovens de hoje em dia no país.

No início do seu discurso, na gravação que fizemos com ela, quando começamos a falar das mulheres de forma geral e pedimos o ponto de vista dela, ela apontou as responsabilidades das mulheres dentro das suas famílias. Discutiremos a noção de família nas próximas sessões. Depois de algumas perguntas que fizemos, o rumo da conversa mudou e ela acabou contando como foi seu relacionamento com o pai do filho dela e as desventuras que conheceu ao dar à luz ao seu filho sem deixar de ressaltar os comportamentos desagradáveis que o pai da criança teve em determinados momentos. Os dois se conheceram quando ainda eram universitários e ela ficou grávida. Ela deu à luz ao filho e quase morreu, uma história que, por respeito e por motivo ético, não poderemos contar aqui. Mas, nas frases desta moça que colocamos para análise, ela queria demonstrar o fato de que o pai da criança não foi responsável em determinados momentos. Nas frases,

o pai reclamava do fato de ela ter levado a criança de alguns meses ao hospital em vez de procurar usar os remédios tradicionais para curá-la. O pai não quer gastar dinheiro, ele queria fazer economia, sendo que na situação em que a criança se encontrava não devia ter momento para pensar em não gastar dinheiro, até porque ela estava sozinha com a criança no momento em que ela a levou para o hospital.

Aqui, essa moça chama a atenção sobre a falta de responsabilidade do pai da criança em fazer o necessário para o bem estar da criança, porque, conforme assinalamos nos outros capítulos, dentro da sociedade Fon, o homem tem seu papel e a mulher também tem seu papel determinados. Quando os dois cumprem com interesse seus papéis, há harmonia em tudo e para todos. Assim, partindo do lar como primeira referência, o homem é o ser de fora e a mulher o ser de dentro (AZALOU-TINGBE, 2015). Desse modo, tudo o que está de dentro para fora é da responsabilidade do homem, e tudo o que é de fora para dentro é da responsabilidade da mulher. Isso não quer dizer que o homem não pode opinar sobre os assuntos de dentro de casa ou que a mulher não pode opinar e dar recomendações sobre assuntos e problemas que devem ser resolvidos fora; não é isso. Aqui, trata-se apenas de uma organização com intuito de divisão das coisas de acordo com a formação e representação física, espiritual etc. de cada um, para facilitar a vida em conjunto. Na situação em que a família se encontrava, a responsabilidade do homem estava em jogo e ele deveria cumpri-la procurando os recursos para isso. Ressalto que, ao dizer que a mulher é o ser de dentro para fora, não significa que a mulher não precise trabalhar ou que não possa sair para trabalhar, pelo contrário, ela pode e deve trabalhar, independentemente se a sua atividade pode ser realizada dentro da própria casa (comércio, o que era muito recorrente há algumas décadas), ou quando ela precisa sair para trabalhar em outros lugares (o que é mais recorrente hoje em dia). Aqui, trata-se da sensibilidade humana do homem e da mulher, mas também do poder espiritual de cada um dos dois, porque os dois juntos são a representação de Deus, o ser supremo. Para os Fon, o ser supremo é um par de gêmeos; Mawú e Líssa. O primeiro é do sexo feminino e cuida de organizar a natureza. Tudo o que é fertilidade, gentileza, alegria, sabedoria, maturidade estão ligadas a “ela”. Ela representa a lua e a noite. Líssa é do sexo masculino e organiza o mundo dos seres humanos e representa tudo o que é força, robustez, calor, trabalho, juventude e é a representação do sol e do dia (AGUESSY, 1970). Mesmo as características físicas e sexuais do homem e da mulher justificam esse fato dentro do lar.

Como podemos perceber, essa noção sobre a representação do homem e da mulher não está na mesma linha que as mesmas discussões em outros lugares do mundo. O que norteia essas considerações é a noção de família que, até hoje, é sustentáculo de qualquer pessoa, independentemente do seu estatuto social.

De acordo com as considerações expostas, e retomando o cenário do CS: “Levaram a criança para vacinar; lá, *placer* o cateter no braço da criança *tout tout tout*. *Premiers soins* foram feitos. O pai da criança deve ser *au courant*. Porém, ele disse: vocês ficam criando *dépenses inutiles*...Acordam um dia e decidem levar a criança para colocá-la em um *machine*; *C’est quoi ça?* A pessoa que está falando assim, imagine, *c’est un intellectuel comme la femme aussi*.” Vejamos porque a moça usou o CS para enfatizar o mau comportamento do pai do seu filho, no âmbito semiótico: enquanto ela falava, a moça expressava um sentimento de tristeza e de profundo sofrimento. Ela se sentia mal por ter passado por essa situação e mais ainda por não ter tido o apoio que qualquer mulher esperaria do pai da criança, já que ter um filho é a concretização de uma benção divina. Ela estava sentada em uma cadeira, mas fazia muita movimentação com as mãos, para sinalizar mais uma vez a sua tristeza. Em alguns momentos, ela tomava pequenas pausas para respirar antes de continuar. Um fato importante, por mais que ela sentisse essa tristeza, ela tinha a vontade de contar por mais que isso fosse dolorido. Isso mostra que ela ainda precisa esvaziar a tristeza dentro dela, ela ainda não havia tido a oportunidade de falar sem restrição da situação com alguém. A entoação e os gestos (GOFFMAN, 2002) expressos durante a interação assinalam o desapontamento do falante, o CS representa a estratégia discursiva encontrada para deixar o mais evidente possível o caráter das suas emoções.

Exemplo 2:

- a) Darius we dó nyĩgõ sô...Mε dio le dò finĩ bó e ye wá. *Elle est restée à l’intérieur. Ça m’a tellement énervé.*
- b) Mõ we *soeur tche* wá nõ finĩ *quelques jours*. De e se dó *soeur tche* do finĩ ɔ, e éviter hwe ɔ gbe.

- c) Ún dó nu we dó gbeto dò gõtche bó a wà, *et ce n'est pas que c'est des amis comme ça, et tu n'as même pas pris la peine de les saluer; c'est pas possible.*

Tradução:

- a) Darius estava na minha casa ontem... as pessoas estavam lá antes dela chegar. *Elle est restée à l'intérieur. Ça m'a tellement énervé.*
- b) Da mesma maneira, minha irmã foi passar *quelques jours* na minha casa. Quando ela soube que minha *soeur* estava passando alguns dias, ela *éviter* de ir para minha casa.
- c) Te digo que tinha gente na minha casa quando ela chegou, *et ce n'est pas que c'est des amis comme ça, et tu n'as même pas pris la peine de les saluer; c'est pas possible.*

Tradução em português:

- a) Darius estava na minha casa ontem... as pessoas estavam lá antes dela chegar. Ela ficou dentro do quarto. Isso me irritou tanto.
- b) Da mesma maneira, minha irmã foi passar alguns dias na minha casa. Quando ela soube que minha irmã estava passando alguns dias, ela parou de ir para minha casa.
- c) Te digo que tinha gente na minha casa quando ela chegou, e nem são quaisquer amigos, e ela nem pensou em cumprimentar, isso não é possível.

O campo semiótico em que se desenvolveu essa conversa era o caminho para um bar. O cenário se apresenta desta forma. Três amigos (jovens) de longa data, dos quais um tinha saído há alguns anos do país para continuar seus estudos fora, e tinha voltado passar as férias como ele se acostumou a fazer desde sua saída. Os outros participantes do ato interacional, que são os outros amigos, foram visitar o amigo que voltou desde alguns dias. Decidiram ir para um bar que estava não longe da sua casa para que eles possam ter privacidade de conversar, se lembrar de momentos da adolescência e da infância, os planos do futuro de cada um, até mesmo as decepções amorosas, profissionais e sociais. Em outras palavras, tudo o que poderia proporcionar a boa conversa de amigos

que se conhecem há décadas e que cresceram juntos. Aqui, a questão da amizade é a base para entender as relações que foram estabelecidas entre esses jovens amigos para que os dois tenham a obrigatoriedade da amizade de ir visitar o amigo que voltou do estrangeiro. O que é ser amigo? Essa é a questão.

Em termos simples, amigo(a) é a pessoa nas mãos de quem você coloca sua vida, ou seja, é a pessoa que sabe quase tudo da sua vida, e participa dela. É a pessoa de referência a em quem você pensa quando você precisa para coisas boas e coisas ruins. Porém, para chegar a esse estatuto de amizade, precisa-se passar por processos. Cada um, durante muito tempo, e através de situações da vida, deve mostrar ao outro que merece ser seu amigo, que merece sua confiança. Em outras palavras, os comportamentos, as situações vividas juntos(as), o sacrifício, a dedicação de cada um que leva o outro a ter uma confiança inquebrantável de um para o outro. Após isso, cada um tem de ser fiel aos valores conquistados juntos. Com efeito, a fidelidade aos valores define de forma forte e firme a confiança que um poderia ter no outro. Nesse sentido, os Fon chamam esses amigos de *hõtõ aló mã yii* mẽ. “Hõtõ” significa: “amigo”; “aló” significa: “mão” e “yii” significa: “entrar”. A explicação literal é: “os amigos que nada ou ninguém pode entrar no meio deles”. Com essa explicação, o sentido social é que são amigos inseparáveis. A família de cada um deles e a sociedade sabe dessa amizade e têm também a responsabilidade de fazer essa amizade florescer, como, da mesma forma, as famílias e a sociedade devem participar do fortalecimento da vida dos casais. O intuito é que duas pessoas que compõem uma relação quando ela é de amizade ou de casamento não têm, sozinhas, a estrutura moral, psicológica, humana, espiritual etc. de sustentar essa relação sem a participação, primeiramente das famílias e amigos, e também da sociedade. Essa responsabilidade é moral e todo mundo deve desempenhar esse papel. Abordaremos essas questões com mais profundidade mais para frente.

A história começou porque um amigo (um dos que ficaram) começou um namoro e ainda não apresentou sua namorada de forma oficial aos outros. Na verdade, a relação era recente e nesse momento ainda não era uma coisa certa, já que os dois não tinham estabelecido as normas sociais do namoro. Também, a menina com quem namorava fazia estágio no norte do país e essa situação dificultou essa apresentação aos demais amigos. A questão aqui é a falta de consideração e o não respeito à amizade com os amigos, porque

uma das formas de oficializar uma relação amorosa é de sair com os amigos com a namorada e levá-la a frequentar a sua casa, para que a família saiba da sua existência. Nesse sentido, a família (sobretudo o pai e a mãe) vai aprovar essa relação analisando os comportamentos da menina e ver sua educação. No caso do homem, a família da menina vai analisar seus comportamentos, seus hábitos sociais e observar sua responsabilidade de cuidar e proteger uma menina. De acordo com isso, o fato de o amigo ainda não ter dito aos colegas sua relação de forma oficial, que é levar a menina para visitar os amigos ou algo do tipo, é uma falha, um erro grave. Porém, nesse contexto, era compreensível e ele mesmo se justificou, porque a menina não passava muito tempo na cidade onde todo mundo morava devido ao seu estágio.

Nesse sentido, e considerando esse mesmo assunto que todos os integrantes dominam, já que são jovens adultos com idade suficiente para paquerar e para namorar, outro amigo contou sua história com o seu recente namoro que começou. Já havia um tempo que o namoro começou e ele tentava fazer de tudo para as coisas andarem da melhor forma. Já começou a visitar a menina na casa dela, ela também ia para a casa dele, e gostava de sair com ela para encontrar os amigos. Mesmo assim, essa moça não cumpria de forma esperada as obrigações sociais de um namoro com esse andamento, mesmo sendo recente.

Assim, o segundo amigo queria aproveitar a oportunidade para contar sua história, na verdade queria que os demais amigos confirmassem o que ele já sabia que estava acontecendo com a namorada dele. Ela ainda não estava preparada para levar o namoro no mesmo nível que ele e não adiantava investir nisso, porque não podia dar certo. Desse modo, os comportamentos da menina foram colocados em jogo. A razão pelas quais não podia dar certo entre eles era que o amigo em questão proporciona todas as condições e todas as garantias de fidelidade para o namoro, porém ela não aceitava ou não entendia assim, talvez. O que era estranho, porque sair com os amigos e levar a moça para conhecer os membros da sua família era a prova de garantia de uma verdadeira disposição do rapaz em querer o namoro, porque os verdadeiros amigos aconselham o homem a ser fiel e a família não aceita que ele troque de mulher, desde o momento que ela foi apresentada para a família, a não ser que a moça tenha feito algo moralmente desprezível. Por isso

que, geralmente, que seja homem ou mulher, cada um apresenta seu/sua companheiro(a) para a família quando tem certeza de fazer as coisas certas.

Nas frases (a) e (c), podemos entender que a menina não aproveitou a ocasião de conhecer os amigos do falante em questão, quando ela não quis cumprimentar e estabelecer uma conversa cordial com eles. Desse modo, ela está “envergonhando” o rapaz no sentido de que ela não seria uma mulher com uma educação socialmente aceitável. Porque tratar bem os amigos de confiança do namorado é a garantia dela ter um grande apoio de todas as ordens para ela, e também para o namorado, porque pode haver momentos em que ela pode precisar dos serviços dos amigos e eles podem decidir não fazer pelo fato de não ter essa consideração e esse respeito. A consideração e o respeito são dois termos muito importantes na cultura Fon em relação à convivência social. Cada um no seu lugar e com seus atributos tem um respeito e uma consideração a todo mundo até mesmo para a criança que nasce hoje. Por isso, diz-se que: *e nǒ hó gbɛ bò nǒ e mɛ*. Literalmente, isso quer dizer que precisamos comprar o mundo para poder viver nele. Em explicação social, esse ditado chama a atenção sobre os comportamentos sociais de cada um, pois eles que abrem as boas portas e eles que as fecham também. Nessa mesma lógica, outro ditado diz: *nyókpó vú e tún aló cló ó, nǎ dù nù ha mɛhò*. Significado: o mais novo que sabe lavar as mãos vai comer com os mais velhos. Ainda chama a atenção sobre o respeito e a consideração em outro nível da escala social. Se você se comporta bem, terá as bênçãos dos mais velhos e a proteção deles, e, desse modo, vão te indicar as boas portas que levam para a vida.

Considerando a frase (b), podemos entender também que essa moça perdeu ou não quis aproveitar a melhor garantia que qualquer pessoa teria para namorar: a família. Como mencionamos, a família e seus membros os mais influentes são importantes, nesse processo, para qualquer pessoa. Se aproximar deles quando você namora é melhor forma de ter um relacionamento mais agradável e ser aceito por todos. Porque, desse jeito, é uma forma de pressionar tanto o homem quanto a mulher a cumprirem suas responsabilidades. A ideia social é que: “o homem não se casa com a mulher, mas com a família dessa mulher; e a mulher não se casa com o homem, mas com a família desse homem”. A família é o primeiro apoio para as relações amorosas quando elas são convencidas, ou seja, o homem tem de convencer a família da mulher que ele representa

a melhor opção para cuidar da menina; e a mulher tem de convencer a família do homem que ela é mulher ideal para o apoio e o cuidado para o homem. Desse modo, todos os casamentos duram e vivem na seriedade necessária.

Em resumo, o CS aconteceu na presente situação com o intuito de dizer aos ouvintes “olha que absurdo”. Os fragmentos “*Ça m’a tellement énervé.*” e “*c’est pas possible*” expressam de forma significativa o sentimento de insatisfação do falante desta situação. Primeiramente, pelo sentido que esses fragmentos têm: “isso me irritou tanto” e “não é possível”. Aqui, podemos notar uma forma de recusa e rejeição dos comportamentos da tal namorada. Também, o CS aqui é uma estratégia interacional para levar os ouvintes a opinarem sobre o assunto e concordar com o seu estado de choque e de desapontamento. Isso se justifica quando levamos em conta o tom de voz que o falante usou para expressar os seus sentimentos. Um tom de voz mais alto com uma entoação mais acelerada. Isso mostra o seu estado de choque. No rosto dele, havia uma expressão facial de desencantamento, do tipo, eu gosto dela, eu quero fazer tudo por ela, porém ela não quer. Por que isso?

4.2.2 Expressão de Sentimentos do Falante sobre Si Mesmo ou Autopercepção do Falante sobre Aspectos Sociais e Humanos

Na cultura Fon, o ser humano é uma das criações divinas que expressa sentimentos. A língua é a ferramenta mais adequada e preparada para expressar tais sentimentos. A questão crucial é de entender e interpretar os sentimentos que cada um expressa, já que:

... a interpretação dos atos de fala envolve conhecimento do mundo em sentido mais geral. Os atos de fala usualmente referem-se a atitudes passadas ou futuras do falante e do ouvinte: eles funcionam como meios através dos quais tais atitudes são planejadas, controladas, comentadas, etc., ou são usados com o objetivo de fornecer informações sobre ela. (VAN DIJK, 1996, p. 80).

Nesse sentido, podemos assinalar que as regras pragmáticas de conversação são elaboradas em consideração às condições sociais, humanas e linguísticas. Para entender

a profundidade dos sentimentos de uma pessoa, é preciso partir da base das normas sociais, humanas e linguísticas.

Nesta sessão, o propósito é discutir o fenômeno do CS em relação aos sentimentos pessoais de alguém, expressos para outrem. Como na seção anterior, trata-se aqui de sentimentos bons e ruins em relação a um assunto determinado. Geralmente, as pessoas expressam seu orgulho, sua tristeza, sua alegria, etc. Vamos entender mais detalhes nos exemplos a seguir.

Exemplo 3:

E wli Yayi Boni dò gãme, *parce que*, hwe tō gbe we e de, e su tō ã, *il peut pas sortir*.

Tradução:

Ele prendeu Boni Yayi, *parce que* ele estava na casa dele, ele não tem condições de sair mais.

Tradução em português:

Ele prendeu Boni Yayi, porque ele estava na casa dele, ele não tem condições de sair mais.

A situação da sentença que analisaremos é dentro de uma casa, em família. O cenário era uma conversa informal entre pai e filho. Um filho já adulto e estudante universitário. Como em toda conversa informal dentro do contexto familiar, vários assuntos foram abordados e a alternância de turnos de fala entre os sujeitos dos sujeitos se fazia rapidamente. A cena em questão era sobre política e as ações políticas do último governo que estava no poder desde 2016, e cujo mandato se estenderia até 2021. Ressaltamos que, na atualidade, o Presidente do Benim foi conduzido novamente para governar após as eleições de abril de 2021, e tem ainda cinco anos para governar o país.

O caráter nacional e talvez as repercussões das ações políticas fazem com que as pessoas que se interessam e têm um senso crítico das repercussões políticas, olhem o fazer político como algo de todo mundo e se sintam na obrigação de participar, nem que seja

apenas falando. Vale entender que o pai, autor da sentença em análise, passou o período do governo revolucionário de 1972 e viveu o período da Conferência das Forças Vivas da Nação, que era um encontro nacional de todos os filhos e filhas do país, organizado para um redirecionamento político, social e econômico do país na base da democracia, após mais de duas décadas do governo revolucionário. O que esses dois momentos representam na gestão política do país?

A resposta a essa pergunta tem suas origens a partir da época da independência de agosto de 1960. Após alguns anos, o país estava em uma situação de complicação política, pois, durante um tempo, o país teve três Presidentes ao mesmo tempo. O primeiro era nativo do norte, o segundo nativo do centro e o terceiro era nativo do sul. Desse modo, de 1970 a 1972, o país conheceu uma instabilidade política. Os Golpes de Estados eram a forma de chegar ao poder. Nesse caos instituído, o país chegou a ter um Presidente que ficou no poder por 24 horas. Em 1972, o governo revolucionário, que era composto por jovens militares, entrou no poder com o primeiro intuito de restabelecer a ordem política. Se adotou de uma ideologia de governança baseada no Marxismo-Leninismo. De 1972 a 1990, esse governo reorganizou o país e deu novos rumos às atividades econômicas, políticas e administrativas. Porém, precisou-se rever o fazer político colocando o poder de volta às mãos dos civis. Nesse sentido esse governo revolucionário organizou a Conferência das Forças Vivas da Nação, que tinha como propósito chamar todos os filhos e filhas do país, que estavam em exílio ou trabalhando dentro do país para sentarem e redefinirem as novas leis da constituição na base das quais o país viria a ser conduzido ser conduzida. Era a nova era da democracia beninense. De lá para cá, o país tem respeitado tudo o que foi decidido nessa conferência e a democracia foi restaurada em sua plenitude. Porém, desde a chegada do novo presidente em 2016, foram tomadas decisões um tanto “fortes demais” para a democracia, dizem os oponentes políticos. Não queremos fazer um julgamento sobre as ações do governo atual, não é nosso intuito aqui. Ressaltamos que as pessoas que passaram por momentos complicados da história moderna da política do país têm uma visão peculiar para analisar as ações políticas, e ainda têm “uma saudade” do governo revolucionário, por ele ser o governo que limpou e organizou tudo como se devia, apesar das grandes dificuldades que a população teve, e por esse governo ter organizado a Conferência sem influenciar as decisões tomadas.

Voltando ao cenário da interação a ser analisada, o governo atual, nas suas declarações, tinha impedido o último presidente que governou o país de 2006 até 2016 de sair de casa. A justificativa era que ele provocava revoltas populares, que traziam uma instabilidade social, devido a sua popularidade. Isso acontecia porque o novo presidente queria reorganizar as participações dos partidos políticos nas eleições legislativas. A ideia é que o país não precisa de tantos partidos políticos como se tinha e elaboraram novas regras para redefinir os estatutos dos partidos políticos, o que levou os partidos da oposição a se revoltarem. Por fim, apenas dois partidos participaram das eleições legislativas de 2019 e de 2021.

A relevância do cenário da interação (tal como definido em Hanks, 2008) é que, durante a entrada desse novo governo, muitos políticos tiveram de pedir exílio em outros países para não serem presos devido às suas ações políticas. Algumas personalidades políticas foram presas, e continuam sendo presas, outras fugiram. É justamente nesse sentido que esse pai de família fez essa afirmação “Ele prendeu Boni Yayi, *parce que* ele estava na casa dele, ele não tem condições de sair mais.” A sua ideia é que esse presidente, Yayi Boni, não quis fugir, por isso que ele foi preso dentro da própria casa, impedido de sair e de receber visitas. O sentido é que, por sua influência, ele deveria ter fugido e, desde o estrangeiro, ele poderia manifestar da melhor forma as suas reclamações, ou ficar tranquilo sem precisar ser trancado dentro de uma casa, ou seja, ele não foi habilidoso o suficiente para enxergar o que estava por vir, e para tomar as atitudes necessárias. Aqui, a relevância do cenário é puramente topical por ela se centrar no objeto da interação (HANKS, 2008). Assim, o CS ocorre para enfatizar a não fuga do antigo Presidente.

Exemplo 4:

- a) Vodún ún kô we go ɔ wè yiin “Azôhãde”. Hwe tè gbe azô ka hã de?...*Famille* ún kô ton yiin “Húnyô”.
- b) “Húnyô”, *famille* siin ún kô wè yiin
- c) ... donc, e wé zô bò e nã o dô “Húnyô” ni. Dó ye dé ó, ye nã *imaginer* ún kô bo nã yiin wè.

Tradução:

- a) O segundo nome de santo dela é “Azõhãde”. Em qual *famille* não tem pessoas doentes de alguma forma?... O nome de *famille* dela é “Húnyõ”.
- b) “Húnyõ” é o nome de *famille* dela.
- c) ... então, é por causa disso que deram esse nome “Húnyõ” a ele. Porque eles *imaginer* os nomes para dar.

Tradução em português:

- a) O segundo nome de santo dela é “Azõhãde”. Em qual família não tem pessoas doentes de alguma forma?... O nome de família dela é “Húnyó”.
- b) “Húnyó” é o nome de família dela.
- c) ... então, é por causa disso que deram esse nome “Húnyó” a ele. Porque eles imaginavam os nomes para dar.

A análise dessas sentenças se enquadra em dois aspectos socialmente importantes na comunidade Fon. O conceito de família e o processo de atribuição de nomes. Nomes de família, de pessoas, de Vodún (Santo), apelidos etc. Mas antes de tudo isso, vamos apresentar o cenário e o campo semiótico que proporcionaram a manifestação do CS nessas frases. O cenário se apresenta como uma casa, na sala de estar. O campo semiótico é a contação de história da família por parte de mãe de uma senhora. Quem conta a história é uma mãe de família. Ela conta a história da família de sua mãe, que era uma grande sacerdotisa de Vodún (Santo) na cidade dela, e que morreu em 2007. Na época que essa sacerdotisa vivia, um dos netos, agora adulto, era um jovem adolescente que não sabia muita coisa da história dela (a avó). Agora adulto, foi perguntar a sua mãe sobre a história e a família da avó. Nisso, a mãe foi contando como a avó se tornou uma das grandes sacerdotisas de Vodún da sua cidade e uma personalidade com influências políticas, sociais, religiosas e espirituais naquela cidade. Devido a esse estatuto, o jovem neto achou importante saber o ponto de partida e o processo de construção da história da avó.

Para entender com precisão, é de suma importância abordar o conceito de família e o processo de atribuição de nome na cultura Fon, seja o nome de uma família, de uma pessoa, ou mesmo, de uma cidade, etc. O que é uma família e como ela se constrói na comunidade Fon, e como essa mesma comunidade atribui nomes para os seus habitantes, qual é a racionalidade desse processo?

A família é um termo significativo com carga emocional, espiritual, humana, social, carregada por cada ser humano na comunidade Fon. Os Fons chamam de “hñnú”. Uma pergunta que precisa ser feita para entender o conceito de família na comunidade Fon: Fon é quem faz ou pode fazer parte de uma família? A vida da família começa a partir da primeira pessoa a quem foi dado o nome que todos os membros da família extensa usam hoje, até a última pessoa que nasceu recentemente. Em outras palavras, a história da família começa com a história do primeiro homem que, por suas ações de coragem, de dedicação, de bravura, ou de circunstâncias, foi o primeiro ser a quem foi atribuído o nome que todo mundo da família usa hoje em dia. Nesse sentido, a família não é somente quem vive hoje em dia, mas quem já viveu e participou da construção e da manutenção dos valores familiares e da proteção dos bens físicos, espirituais e humanos da família. Assim, os mortos de uma família continuam fazendo parte dessa família, porque eles ainda vivem e acompanham a vida e as ações de cada membro que ainda vive. Desse modo, as ações dos mortos são sempre exaltadas durante os rituais espirituais de cada família.

Geralmente, como mencionamos, cada família tem seus valores que devem ser preservados e sua história que todo mundo deve conhecer para saber de onde vieram seus antepassados, porque, quem vive hoje não vive apenas por si, mas também vive como um representante dos mortos, porque os antepassados viveram e proporcionaram sua vinda ao mundo. Nesse sentido, em qualquer lugar onde os membros de uma família estiverem, todas suas ações devem ser exemplares diante dos olhos da sociedade porque, se suas ações são julgadas como não exemplares ou desprezíveis pela sociedade, não é apenas eles que fizeram a ação que estão sendo julgados, mas todos os outros membros da família (vivos e mortos). Por exemplo, quando alguém rouba algo, a primeira pergunta que é feita a ele é de saber de qual família ele vinha. Ao fazer essa pergunta, o intuito é saber qual família não teve a sabedoria de ensinar ao filho que roubar não é uma boa ação, ou seja,

a família extensa é tomada como responsável pelo ato do ladrão. Assim, cada um representa a imagem da sua família onde estiver, a partir dos seus comportamentos. Por isso que tem um ditado popular que fala: *Wiyã mã hú adjotɔ a, e nõ hú mêtõ lè.* - “Se o ladrão não tem vergonha, a família dele tem por ele”. Nesse sentido, os valores familiares e a boa imagem de família devem ser a preocupação de todos em qualquer momento em qualquer situação. Alguns desses valores, conforme visto no capítulo 1, são contados em cantigas ou poesias chamadas de “Akó” (ATONDE, 2013). Nesses Akó, são contadas as grandes proezas das pessoas da família que fizeram grandes realizações (de ordem física, organizacional, intelectual, de força etc.) no decorrer da vida deles. É também um tipo de honra para os que vivem hoje em dia. Justamente por isso que os membros vivos hoje têm o dever de não sujar a memória da família, até porque, de alguma forma ou outra, a sociedade conhece a história de cada família.

O segundo aspecto, para uma melhor compreensão deste dado, diz respeito ao processo de atribuição de nome na comunidade etnolinguístico Fon. Atribuir um nome, na cultura Fon, é uma tarefa árdua, às vezes. Nomear uma criança, por exemplo, em alguns casos envolve o desenvolvimento de um ritual, pois, o nome deve ser uma identidade pessoal, humana, física, espiritual e social que cada um carrega durante a vida toda (AZALOU-TINGBE, 2015). Ele deve trazer alguma representação ou característica do portador. Ao escutar um nome, pode-se imaginar, minimamente, quem é a pessoa, o que ela faz, e porque ele tem esse nome. Por exemplo, a atribuição de nome a uma criança se dá através de um conjunto de considerações relevantes devido ao lugar da criança que está por vir. Aspectos como o processo da gravidez, a relação dos pais durante a gravidez, o lugar onde a criança nasceu, como ela nasceu, e como era o cordão umbilical, são pequenos elementos a partir dos quais os nomes podem ser dados a uma criança. Outras considerações entram em conta, porém, sempre relacionadas a elementos definidores e identitários da própria criança ou da sua família ou à realeza¹³.

¹³ Pegando outros exemplos para justificar a importância da significação e da representação identitária de cada pessoa através dos nomes, podemos abordar a lógica de atribuição de nomes dos reis. Eis um fato muito importante que tem um caráter pessoal de cada rei. Os reis escolhiam os seus nomes a partir da filosofia sob a qual pretendiam governar (GNANGUENON, 2017), ou, às vezes, as dificuldades que tiveram ao chegar ao trono. Esses nomes viram lemas durante os reinados. Eles simbolizam a bravura, a força, a seriedade, o trabalho, a organização etc.

Também, temos os nomes de cada família que são ferramentas de marcação indenitária de toda uma linhagem física e espiritual. Como mencionamos anteriormente, as famílias são grandes por serem de representação da primeira pessoa da linhagem até a última que nasce. Porém, para manter a permanência, precisa-se de algo marcante que possa lembrar e contar, mesmo seja de forma sutil, a história de cada membro da família, de onde a família veio, como se construiu e para onde deve ir (GNANGUENON, 2017; AZALOU-TINGBE, 2015). Essa ferramenta é o “nome de família”. Em resumo, o nome de nascença, o nome de família, os nomes atribuídos por colegas de trabalho, amigos etc. devem expressar quem você é, o que você faz, de onde veio, aonde vai, seu papel na sociedade e no mundo etc.

Eis os conceitos de família e de atribuição de nome são apresentados de forma sucinta. Vamos começar a análise com as frases (a) e (b). Nessas frases, foram enfatizados o nome de santo e o nome de família. O CS aconteceu para expressar algo importante para a nossa colaboradora. Importante pelo fato de tratar da família, e por tratar de nome de santo que é o nome dado às pessoas iniciadas ao “Vodún” (Santo). Após a atribuição desse nome, as pessoas iniciadas voltam a ser chamadas exclusivamente (na maioria das vezes) por esse nome, que tem o mesmo peso social que o nome de família. Nesse sentido, a ocorrência do CS se deu para expressar um elemento familiar e social que caracteriza cada pessoa, a partir do qual todo mundo se identifica primeiramente, antes mesmo das identificações pessoais.

Nesse mesmo sentido, ao pegar a frase (c) estaremos diante da mesma expressividade. Nesse caso o aparecimento do CS se fez em consideração da relevância da expressão identitária que se faz a partir dos nomes, e também, dos processos que devem ser seguidos para atribuir os nomes, por serem importantes, já que cada nome é uma marca coletiva e ao mesmo tempo individual.

As palavras “*famille*” e “*imaginer*” são de suma importância para entender a sua relevância nos dados. Primeiramente, essas duas palavras significam “*henú*” e “*lín*”, ou seja, elas existem em fon e são usadas normalmente. Ao deixar de usá-las em fon e preferir usar em francês, a falante demonstra aqui a importância delas no que diz respeito à ênfase que esta falante está querendo colocar durante o ato interacional. Além disso, é uma forma

de lembrar o quão a família é importante, e também apontar o caráter particular do processo de nomeação. Já a palavra “imaginer”, nesta interação, foi usada em um sentido mais filosófico. Ela aponta para o caráter sagrado motivado pela criatividade que se tem em torno do processo de nomeação. Nomear quer dizer levar em conta diversos aspectos. O CS aqui tem como propósito apontar os sentimentos e a consideração que a falante tem para a sua família. Ela quer dizer ao mundo o quão a família é importante para ela. Conforme destacamos, a tradição familiar (HAMPATÉ BÂ, 2010) é de uma grande relevância social e espiritual. Para que a nossa falante possa demonstrar que a família é importante para ela, ela já conhece a história dessa família e se orgulha dela.

4.2.3. Expressões de CS Indicando a Condição Social de Jovem (do Falante)

Nesta sessão, a discussão se fará em torno das falas dos jovens beninenses. Será questão de pensar a representação social de quem é jovem e em quais situações alguém pode ser considerado jovem, considerando os valores sociais compartilhados. Como a literatura da sociolinguística aponta, dentro de um grupo social, há também a existência de outros pequenos grupos com propósitos similares e traços marcadores semelhantes. Nesse sentido, a língua representa a primeira ferramenta de marcação da identidade desses grupos, cujo discurso é bastante marcante no sentido de se diferenciar dos outros grupos da sociedade (FREITAG e LIMA, 2010). Aqui a adequação da fala (VAN DIJK, 1996; PHILIPS, 2002; HANKS, 2008) no ato de fala dos jovens no grupo etnolinguístico Fon é de suma importância.

A ocorrência do CS nas interações dos jovens é a marcação e a representação social e individual desses jovens no sentido de eles fazerem parte de uma comunidade, porém com traços identitários diferentes dos outros grupos da comunidade. Essa diferença é marcadamente possível pela grande aproximação e a grande compreensão dos avanços tecnológicos da nossa era, mas também pelo fato deles serem de um período mais tranquilo da história do país. Porque, a partir da época que os colonizadores tomaram a direção do país, muitas coisas mudaram e houve durante muitos anos uma recusa em aceitar as novas normas de organização e de direcionamento social. Nos tempos atuais, há um certo equilíbrio entre essa recusa inicial e a aceitação de algumas normas. Assim,

a maioria dos jovens nasceu nesse tempo de equilíbrio social e político. Além disso, outro aspecto que proporciona a ocorrência do CS nas falas deles é o fator escolarização. Com efeito, a maioria dos jovens tem um certo grau de alfabetização que possibilita o uso recorrente do francês nas conversas. Os poucos que não são alfabetizados têm um grande contato com outros alfabetizados e acabam incorporando a língua francesa nos seus costumes linguageiros corriqueiros. De todo modo, antes de tudo, precisamos pensar na representação social do jovem e dos seus atributos sociais e humanos.

Definir o jovem pode ser uma tarefa árdua na comunidade Fon, por não ser forçosamente uma questão de idade, mas sobretudo por ser um fator de contexto ou de estatuto social e de responsabilidade social. Nesse sentido, vamos começar nosso mergulho cultural a partir da responsabilidade social. A primeira responsabilidade social que todo mundo é chamado a ter no grupo etnolinguístico Fon é de criar e cuidar de uma família. Na maioria das vezes, ser responsável depende do fato de você ser responsável por alguém, no caso, ter uma família. Quem tem uma família já sobe de nível de estatuto e não é mais considerado como jovem por ter essa responsabilidade de criar e cuidar de uma família. As responsabilidades podem ser de outras ordens tais como, espiritual, profissional etc. Quando a questão da idade entra em evidência, apenas o contexto é que vai definir quem é jovem em relação a quem ou em relação a quê. A questão é de suma importância, já que todo mundo é sempre jovem em relação a outrem. Em resumo, a juventude é definida pela falta de grandes responsabilidades socialmente apreciadas, e em relação à idade. De acordo com os nossos dados, o CS será analisado em conversas entre jovens ou entre jovens e pessoas mais velhas, mas com uma forte presença de jovens, ou seja, há mais jovens que pessoas mais velhas na interação. Esse fato é importante porque é nessas situações que esses atores sociais têm mais facilidade de fazer o CS. Vamos aos exemplos.

Exemplo 5:

- a) Yĩ kpò *petit* de kpo... e yé nǒ gosín kaka Cotonou, e ka dô kéké a mĩ, *mais papa* tǒ ò *parcelle* dokpo wé e dò
- b) *Papa* tǒ wa mesi ó gǒ, bô dó e mi nã sa nú bó *petit* ó yi wè mĩ

c) Vi tche lé ó nã blò *sport*, yĩ desu nã *diriger* yé. Kaka nã dó *quarante cinq ans*, yé nã o mǒ *contrat* de, bó nã yĩin *agent de joueur*, bo nã gbódjé bí.

Tradução 5:

a) Eu e um *petit*... ele vem de longe, de Cotonou, e ele nem moto tem, *mais*, o *papa* dele tem um *parcelle*.

b) O *papa* dele foi ver o professor e disse a ele que venderá o único lote dele para que o *petit* possa viajar.

c) Meus filhos vão praticar o *sport*, eu mesmo vou *diriger*. Até meus *quarante cinq ans*, eles já vão ter um *contrat* e serei *agent de joueur* deles e ficarei feliz.

Tradução em português:

a) Eu e um menino... ele vem de longe, de Cotonou, e ele nem moto tem, mas, o pai dele tem um lote.

b) O pai dele foi ver o professor e disse a ele que venderá o único lote dele para que o menino possa viajar.

c) Meus filhos vão praticar o esporte, eu mesmo vou dirigir. Até meus quarenta e cinco anos, eles já vão ter um contrato e serei agente de jogador deles e ficarei feliz.

Aqui, estamos diante de uma interação cujo campo social de acontecimento é dentro de uma casa, em família. Fomos fazer uma visita a nossa madrinha, cujo filho mais velho é nosso grande amigo de longa data. O cenário se apresenta desta forma. Os integrantes da conversa neste momento eram este pesquisador, nossa madrinha e o filho mais velho dela. Todo mundo estava ratificado na conversa, porém o endereçamento na conversa se fazia basicamente entre o pesquisador e o filho mais velho da nossa madrinha. Em outras palavras, estamos diante de uma conversa entre jovens com propósitos juvenis. Nesse momento, o enquadre (GOFFMAN, 2002) da conversa se orientou para as dificuldades e as possibilidades que os jovens podem ter hoje para ter um futuro com ou sem o apoio e as orientação dos pais. Ou seja, a relevância estabelecida no cenário foi essa. Nesse sentido, esse nosso amigo mobilizou o CS para explicar nas linhas (a) e (b)

acima a história de um amigo dele e na linha (c) os seus planos de organização para que os seus filhos tenham um bom futuro e que ele possa aproveitar também. Ressaltamos que as palavras e expressões usadas do francês para o fon fazem mais sentido no entender dos jovens.

Nessa lógica, nas sentenças colocadas para análise, podemos notar a palavra “petit” que significa literalmente “pequeno”. Na lógica da conversa e na representação mental e social, ela significa “alguém inferior de alguma forma de acordo com as considerações de quem fala”, para os jovens. Essas considerações podem não ter justificativas ou cabimentos, porém elas norteiam sempre essa colocação, e a palavra em si já se tornou bastante corriqueira nos costumes desse público alvo.

Nas sentenças (a) e (b), o amigo do pesquisador está contando a história de um dos seus amigos com quem fez universidade e que tem como objetivo continuar seus estudos na Alemanha como ele também estava se programando. A intenção era contar como a vida desse amigo era difícil, porque ele saía de Cotonou para Abomey-Calavi, que fica em torno de 20 quilômetros de Cotonou, sem ter uma moto, que é o meio de transporte corriqueiro no Benim. Ele se esforçava muito. Diante dessa situação, o pai dele estava disposto a investir a única riqueza que lhe sobrava para que esse filho pudesse continuar seus estudos na Alemanha. Essa riqueza era um lote. Então ele irá vender esse lote e, com o dinheiro, ele financiará a ida do filho.

Voltando à particularidade do CS, vamos nos concentrar na palavra “petit” que o falante usou nas frases (a) e (b). Na primeira, a frase (a), essa palavra foi usada na comparação desse filho que pretende ir para Alemanha com nosso amigo, o filho da nossa madrinha. Ao usar “petit” para se referir ao amigo dele, o filho da nossa madrinha está dizendo, de alguma forma, que esse amigo dele era inferior a ele de alguma forma de acordo com as considerações dele, quer sejam elas de natureza física, intelectual, social, ou de ordem prática, financeira, humana etc. Esse é o significado do CS na frase (a). Já na segunda utilização, na frase (b), nosso amigo comparava esse menino com o próprio pai dele. Nesse caso, a interpretação e a compreensão se fazem de forma mais fácil e eficiente. O pai é superior ao filho em todos os aspectos, até porque o pai e a mãe são as primeiras referências de toda criança. O CS atua como pista de contextualização

(GUMPERZ, 2002) para o estabelecimento desse sentido de hierarquia entre pai (o que não é jovem) e filho (o que é jovem), incorporando/encaixando o contexto da interação, no sentido proposto por Hanks (2008), no sistema de valores Fon.

Outra palavra que foi notada nas frases é “papa”. Em fon essa palavra existe como “tɔ”. Quer dizer “pai” em português brasileiro. Não é de uso exclusivo dos jovens, porque outras pessoas a usam com uma frequência. Esse tipo de palavra como a palavra “mère=mãe” são mais do uso das pessoas alfabetizadas. Seu uso é recorrente e mais notado nas conversas dos jovens porque eles representam uma grande maioria da população e representam uma porcentagem considerável de pessoas alfabetizadas ou em contato direto com a língua francesa.

Na frase (c), podemos perceber outras variedades de palavras que se referem a dinheiro, bom futuro, tais como: “sport, diriger, contrat, agent de joueur”; que significam: “esporte, dirigir, contrato, agente de jogador”. Essas palavras são importantes e aparecem nos atos de interação dos jovens por serem os sonhos ligados à preocupação de se dar bem na vida. Obviamente, o dinheiro que o esporte em geral, e notadamente o futebol, abarca hoje em dia faz com que muitos jovens tenham sempre a aventura futebolística, pois é o caminho mais rápido de se fazer muito dinheiro em pouco tempo. Isso é um sonho e quase todos os jovens tiveram ou têm esse sonho. Por isso que essas palavras são muito representadas. Assim, na frase (c) acima, esse CS constitui o campo semiótico que tem como enquadre um falante que se afirma e se identifica como jovem.

Vamos para outro momento de fala para entender melhor o CS nas interações dos jovens:

Exemplo 6:

- a) *Grand-maman* tché té hún *schéma* ó nu mi, ún té de e kpo bi wé.
- b) Ye mĩbì nõ wa djidjõ gã tché fi, bó ye dó *que convoi* lé wé nõ wa yĩgõ.

Tradução:

- a) Minha *grand-maman* que me contou o *schéma*, eu até desconsidereei ele.

b) Eles todos vêm sentar aqui, eles (outras pessoas mais velhas) disseram que são os *convoi* que vêm sentar no meu salão.

Tradução em português:

a) Minha avó que me contou o esquema, eu até desconsiderei ele.

b) Eles todos vêm sentar aqui, eles (outras pessoas mais velhas) disseram que são os comboios que vêm sentar no meu salão.

O campo social em que se desenvolveu esta conversa era um salão de cabeleireiro. No Benim, geralmente, existe o salão de beleza para os homens e para as mulheres. Assim, fomos cortar o cabelo com o nosso cabeleireiro que é também nosso amigo, por ser nosso cortador de cabelo desde muitos anos. A amizade acabou nascendo. Nesse sentido, tínhamos uma intimidade para contar algumas histórias marcantes das nossas vidas com um linguajar juvenil, já que temos todos os requisitos de falar desse jeito, para reafirmar nossa proximidade e manifestar a nossa juventude. Para isso, este amigo, cabeleireiro, começou a contar uma confusão que existia entre ele e seus vizinhos que tinha uma pequena ligação com a sua família extensa, ou seja, fazem parte, de certo modo, à sua família extensa. São da mesma linhagem, porém distante.

Na frase (a) ele contava a história de um senhor (pai de família) cuja avó contou para ele (o cabeleireiro) a história. Esse senhor é o seu vizinho que tinha um certo grau de familiaridade com ele. A narrativa era sobre o senhor que era militar e não terminou sua carreira no exército beninense porque cometeu um erro grave que provocou sua suspensão do cargo que ocupava. Mas o interessante nessa frase não é apenas a história, mas os recursos que o nosso amigo usou para expressar tal fato. Na frase, *Grand-maman tché té hún schéma ó nu mi, ún té de e kpo bi wé* - Minha *grand-maman* que me contou o *schéma*, eu até desconsiderei ele. Percebe-se a palavra “schéma” que significa “esquema”, em português. Eis uma palavra muito usada pelos jovens para expressar diversas mensagens. Por exemplo, quando alguém disser “schéma té mĩ a ka de há mi?”, o que significa “Qual é sua intenção comigo, ou o que está passando na sua cabeça sobre mim?” etc., essa pessoa está preocupada com as suas ações em relação a ela, porque você já não inspira confiança, certamente porque deixou de cumprir uma promessa ou não está tendo uma atitude para cumprir ou está com comportamentos duvidosos. Também, existem

outros sentidos ou efeitos de sentido dessa palavra. Ao ficar no registro da frase, essa palavra tem outro propósito; na verdade a expressão do CS “Hún schéma” tem outro sentido ou significado. “Hún” significa “abrir” e os dois termos juntos quer dizer “contar uma história que, geralmente, tem um caráter secreto, ou seja, não é uma história que todo mundo deve saber ou que é de suma importância que apenas pouca pessoa esteja sabendo. Por isso que a palavra “schéma” se justifica porque, um esquema na compreensão geométrica necessita um certo esforço para decodificar e entender. Aqui, essa decodificação representa o segredo da narrativa, ou seja, pouca gente sabendo daquilo que estava sendo contado seria melhor para manter o lado difícil de compreensão para outras pessoas. Como se nota, novamente é o próprio CS que funciona como pista de contextualização, dando a dimensão do enquadre do campo semiótico da interação: por meio do CS, o narrador, a um só tempo, se aproxima do ouvinte e busca compartilhar com ele um sentido criptografado ao que diz, ao mesmo tempo em que o CS atua no encaixamento da interação no campo social em questão, um salão de beleza, ambiente propício para interações como essa.

Na frase (b), o CS ocorreu com a palavra francesa “convoi” que significa “comboio”, em português. Eis outra palavra recorrentemente presente no falar juvenil. Como sabemos, “comboio” pode significar um conjunto de veículos. A nossa análise vai se fundamentar nessa definição. A relevância dessa palavra se justifica quando olhamos um pouco nas décadas passadas. Com efeito, a partir dos anos 2000, houve um interesse maior pelo uso de motos por parte dos jovens. Possuir uma moto é uma classificação e uma demonstração da sua juventude, ou seja, além de ser um meio de transporte, as motos são também a expressão da juventude. Isso não quer dizer que são apenas os jovens que usam motos, não é isso, porém, na representação mental e psicológica dos jovens, isso é de suma importância por serem jovens e pelas motos serem fáceis de pilotar e de fácil acesso (financeiro). Nesse sentido, geralmente, para a maioria dos jovens, é interessante ter um grupo de jovens no qual todo mundo tem moto e que todo mundo possa sair juntos. Isso é considerado “zõ convoi mĩ”, “estar em comboio”. Nessa lógica, a palavra remete à ideia segundo a qual um grupo de jovens anda junto de moto, rumo a um destino comum. Com o passar do tempo, essa interpretação se estendeu e tem como definição, também, os agrupamentos de jovens, mesmo quando esses não estão de moto. É nesse sentido que foi colocada essa frase em análise. Assim, o CS ocorreu nessa frase para apontar o grupo

de jovens que se reunia na frente do salão de cabeleireiro do meu amigo, que conhece esse grupo. Lembrando que o enquadramento do assunto do qual surgiu a frase é o roubo de uma moto que aconteceu na casa daquele vizinho do meu amigo cabeleireiro. Então suspeitavam-se desse grupo de jovens. A questão é que quando acontece algo, precisa-se sempre de alguém para levar a culpa, era essa discussão.

4.2.4. Inclusão e/ou participação de terceiro ratificado e não endereçado na conversa

Aqui, a discussão se fará em torno da humanidade e da consideração social de uma pessoa com relação a outra, e devido ao fato dessas noções serem a expressão das normas do convívio social.

A questão da humanidade se refere, antes de tudo, ao estatuto do ser humano no mundo, ou seja, à relação do ser humano com os outros componentes do mundo e da vida até com o próprio ser humano. Como já foi mencionado, o ser humano está em lugar de privilégio quando olhamos para suas responsabilidades e para as suas possibilidades humanas, físicas e intelectuais. Grandes estudiosos demonstraram isso através de relevantes pesquisas que tiveram repercussão internacional, notadamente na área da linguística com a questão da linguagem entre os humanos e os animais. Não vamos voltar a essas discussões. Essas possibilidades dão a todo ser humano um caráter especial. Desse modo, precisa-se manifestar sua humanidade a partir do respeito e do cuidado natural de si e do outro, pois a expressão da humanidade de cada pessoa se faz para os outros. Em outras palavras: eu cuido de você e você cuida de mim, todo mundo tem a obrigação de cuidar de todo mundo, nas ações, sobretudo, nas falas e no pensamento.

Essa discussão feita, a inclusão de terceiro ratificado e não endereçado em uma conversa é desse modo, uma expressão da, digamos assim, humanidade humana, se nos permitirem essa redundância. Como sabemos, a ratificação de um interlocutor em uma conversa se faz instantaneamente de acordo com o contexto, porém o endereçamento pode depender da boa vontade ou do interesse das pessoas que estão conduzindo a conversa para o terceiro que não está endereçado. Assim, ao ratificar esse terceiro, os envolvidos na conversa estariam expressando a sua humanidade a esse terceiro. Isso se justifica

porque, dentro de uma conversa em língua Fon, os envolvidos podem estar conversando e se entendendo perfeitamente, porém, pode haver pessoas do lado que, normalmente, são ratificadas, mas que não falam a língua Fon, no caso dos estrangeiros. Evidentemente, a conversa pode não ser do interesse deles, porém, não se pode esquecer que eles estão presentes. Por isso que o CS ajuda a demonstrar a esse terceiro que os envolvidos querem ratificá-los na conversa. Assim, frases e expressões-chave são ditas em francês para formalizar a ratificação. Esse tipo de ratificação é mais frequente com quem não é parte das realidades Fon, o estrangeiro. Ressalto, porém, que esse fato se aplica a qualquer pessoa de qualquer condição.

A questão da consideração, além de ser um lema da expressão da humanidade, é também um assunto crucial de convivência social. Cumprir apenas as normas do convívio social no que diz respeito às normas da expressão humana, anteriormente discutido, não é o suficiente para uma vida social agradável como a sociedade se propõe. Desse modo, precisa-se ter empatia nos comportamentos, no pensamento e saber que, quando eu cuido do outro, estou cuidando também de mim, e esse outro cuidará de mim por sua vez. Em outras palavras, tudo isso quer dizer estar disposta/o para o outro. Estar disposta/o para visitar o outro, estar disposta/o para ligar para o outro apenas para ter notícias dele e da família dele, estar disposta/o para correr quando o outro estiver em uma situação ruim, estar disposta/o para participar dos momentos de alegria desse mesmo outro, etc. Tudo isso deixa a camada social mais coesa, mais compacta, quase a mesma coesão que nas famílias, porque, depois das famílias, há a sociedade, que tem prerrogativas para cumprir os propósitos da família quando essa não assume e cumpre suas responsabilidades. Nesse sentido, vamos considerar os exemplos a seguir.

Exemplo 7:

- a) *D'accord*, e nyõ. Mi nã lɛkɔ wà wɛ á? ... *d'accord on s'appelle*.
- b) *Prochainement*, nã *préparer* nú le nú mí, ún tún dɔ mí nã wà diin ã.
- c) *Il faut le surveiller de près*, ni e n imã yi fiin nu de dó fide bo wà be do hósá nu mí ó.

Tradução:

- a) *D'accord*, está certo. Você voltará? ... *d'accord on s'appelle*.
- b) *Prochainement*, vou *préparer* para vocês, não sabia que chegariam agora.
- c) *Il faut le surveiller de près*, para que ele não vá roubar algo fora e trazer para dentro da sua casa.

Tradução em português:

- a) De acordo, está certo. Você voltará? ... está certo, a gente se liga.
- b) Na próxima vez, vou cozinhar para vocês, não sabia que chegariam hoje.
- c) Tem de vigiá-lo, para que ele não vá roubar algo fora e trazer para dentro da sua casa.

Nas duas primeiras sentenças, (a) e (b), a ocorrência do CS se deu em um mesmo contexto. O cenário era de uma conversa corriqueira. Nós fomos visitar uma amiga nossa na casa dela. Essa amiga morava ainda com a família dela (pai/mãe/e outras pessoas). O precedente dessa conversa era que ela tinha interesse em estudar no Brasil. Ela procurou várias vezes a gente para saber como funcionavam os estudos nas terras brasileiras. Quando fomos visitar essa amiga na casa dela, levamos a nossa colega, pesquisadora brasileira que estava fazendo campo no Benim nesta época, cuja história mencionamos no segundo capítulo.

Nessa interação, o CS ocorreu mais pelo fato da nossa amiga estar presente. No decorrer da conversa, a nossa amiga fez muito uso do CS para ratificar no sentido de deixar a pesquisadora a par dos assuntos que estávamos discutindo, porque não falávamos em francês, que era a língua que a pesquisadora falava, além do português e o inglês. Como podemos imaginar, falar em Fon é a prioridade das conversas sociais, então a conversa que se relacionava aos estudos no Brasil foi feita em francês para que a pesquisadora brasileira pudesse dar sua opinião, já que ela domina muito bem as realidades educacionais do Brasil. Fora isso, o resto da conversa se fazia em Fon, porém, para que a pesquisadora não se sentisse deixada de lado, o CS veio ajudar, e, nesse caso,

ela também podia opinar se ela se sentisse à vontade. A questão aqui é: por que essa particularidade para alguém que não domina as realidades Fon?

A particularidade vem do fato dessa pesquisadora ser uma estrangeira. Aqui, vamos discutir a questão do estrangeiro. Na realidade, na representação social Fon, o estrangeiro é a pessoa que veio de longe, que Deus mandou ou que a natureza mandou. O estrangeiro é sagrado, e merece todo respeito e toda consideração, sem levar em conta seu estatuto, se ele é homem ou mulher, se ele é rico ou pobre, se ele voa ou anda etc. O que importa é trata-lo da melhor forma possível para receber os agradecimentos de Deus ou da natureza. Receber um estrangeiro e dar a ele as condições mínimas de bem estar é de suma importância, já que receber esse estrangeiro dentro de casa é considerado uma benção divina. Esse fato, durante séculos, facilitou bastante as viagens das pessoas. Como não existiam grandes meios de transporte antigamente, as pessoas viajavam a pé e paravam nas aldeias quando anoitecia ou quando ficavam cansados (PLIYA, 2002). Facilmente, os moradores das aldeias as acolhiam, davam comida, e o conforto necessário para passar a noite ou o tempo necessário e continuar o seu caminho quando queriam. Outra coisa para justificar esse fato da consideração ao estrangeiro é a lei (do antigo reino de Daomé) que estipulava que qualquer estrangeiro(a) que chegasse ao reino de Daomé, após passar dois anos de vida comum na sociedade, tinha os mesmos direitos que as pessoas que moravam no reino. Ele tinha direito a possuir uma terra para construir sua casa, um espaço para fazer a agricultura, se casar com quem ele/ela quisesse e ter uma vida normal e podia beneficiar-se das assistências sociais que o rei dava aos súditos do reino (ALLADAYE, 2008). Mesmo que as coisas tenham mudado muito nessas últimas décadas, se importar e respeitar o estrangeiro ainda é de suma importância na comunidade Fon.

Durante a conversa que proporcionou os dados do exemplo 7, o assunto era a despedida. Com efeito, após os momentos de conversa sobre a vida no Brasil, os estudos, as formalidades da viagem, os sistemas educacionais na Europa etc., chegou o momento de nos despedir, como é normal. Então, a despedida da nossa amiga com a pesquisadora foi feita em francês. Entre nós, logicamente, foi feita em fon. Assim, na sentença (a), a inquietação da nossa amiga era saber se voltaríamos de novo para a casa dela antes do nosso retorno ao Brasil, o que respondemos pela afirmativa: *D'accord*, e nyõ. Mi nã lekõ

wà we á? ... *d'accord on s'appelle* (*D'accord, está certo. Você voltará? ... d'accord on s'appelle*).

Nesse sentido, ela pediu que a gente se chamasse por telefone antes dessa provável próxima visita para que o acolhimento fosse muito melhor, já que chegamos na casa dela sem confirmar o dia e a hora em que chegaríamos, apenas tínhamos confirmado a nossa ida sem grande precisão, o que não é um problema, porque não é preciso confirmar o dia e a hora antes de visitar alguém, já que a própria visita é vista como um forma de consideração social. Então ela conversava com a gente, mas a parte “on s'appelle” é para deixar a outra pesquisadora a par dessa nova informação, que poderia ter outra visita e que o acolhimento seria melhor, mesmo com o caráter muito agradável do acolhimento que recebemos. Como a pesquisadora não sabia como chegar até a casa dela, essa nossa amiga podia apenas combinar conosco para combinarmos o dia e o horário com a pesquisadora.

Por outro lado, na sentença (b), o CS apareceu simplesmente para intensificar o fato da próxima visita será melhor, já que ela se comprometeu a fazer uma melhor comida para nós, porque dar comida é considerado como dar vida: *Prochainement, nã préparer nú le nú mí, ún tún do mí nã wà diin ã.* (*Prochainement, vou préparer para vocês, não sabia que chegariam agora*).

Com efeito, a melhor forma de receber visita é dar água, em primeiro lugar, e dar comida. Essas duas coisas são dadas porque elas representam os principais elementos físicos do manutenção da vida humana na terra. Isso é a maior expressão de humanidade. Por isso que, para dizer que alguém “tem bom coração”, os Fon dizem “a do home dágbe” o que significa literalmente “Você tem uma boa barriga”. A referência à barriga é a manifestação da bondade da pessoa, porque é a ideia de quem tem boa barriga é pelo fato de dar a comida que ela tem para sobreviver a outra pessoa ou sacrificar o que ela tem de comer para dar a outra pessoa. Isso é a melhor forma de mostrar seu amor e humanidade a outra pessoa. Também, nas 41 leis que o rei Houegbadja (1645-1685) instaurou (ALLADAYE, 2008), tinha uma lei que considerava a pessoa que impedia outra pessoa de ir ao mercado para fazer compras de comidas como um criminoso que deveria ser tratado como tal. A justificativa aqui é a mesma: a comida é o que salva a vida e quem te

impede de ter comida estaria te matando como um criminoso faria, então os dois são iguais. Voltando à sentença (b), a ideia da nossa amiga é dizer simplesmente para a pesquisadora, através da conversa com a gente, que a recepção que ela nos deu era muito simples e que a próxima vez que formos para a casa dela, teríamos melhor recepção como merecemos. Por isso que o CS ocorreu com as palavras “prochainement” e “préparer” que são as palavras chaves para passar a informação de modo que a pesquisadora estrangeira também compreendesse.

Já na sentença (c), o CS surgiu em um contexto de adivinhação: *Il faut le surveiller de près*, ni e n imã yi ffin nu de dó fide bo wà be do hósá nu mí ó. (Il faut le surveiller de près, para que ele não vá roubar algo fora e trazer para dentro da sua casa.)

Em português é o que pode ser chamado de “jogo de búzios”. Não é a mesma coisa, já que o processo é diferente, porém, a intenção de adivinhar ou entender uma situação é a mesma. Em fon chama-se “Fâ”. O Fâ é o processo de adivinhação para entender as situações da vida. Conforme assinala Aguessy (1970), o Fâ é a fala de Deus supremo, desse modo, ele é a divindade da ordem das coisas visíveis e invisíveis do mundo e do seu equilíbrio. No imaginário fon, nada na vida acontece por acaso, tudo tem um propósito e é de suma importância entender as razões de cada situação, sobretudo as mais complexas; a arbitrariedade e a irracionalidade não existem (AGUESSY, 1977). O Fâ permite entender o passado para viver melhor o presente e se preparar/prever para o futuro. Até mesmo os Vodún (as divindades) são cuidados a partir do Fâ, já que todas as divindades conversam, principalmente, com os humanos através do Fâ. Mesmo os Vodúm da direção do universo e com muito poder conversam com os humanos pelo Fâ. Por exemplo:

Dada Zodzi e Nyohwe Ananou têm o comando da terra. Desceram à mesma com todas as riquezas que seus pais lhe deixaram em herança; Sogbô possui a gestão dos negócios do céu; Agbé e naeté ocupam-se do mar; Agé encarrega-se das florestas e dos animais; Gou constitui a força de seus antepassados e ocupa-se da terra a ser desbravada e das armas; Djo traduz, em certo sentido, a invisibilidade dos voduns. (AGUESSY, 1970, p. 28)

Ele é usado para tudo e é o centro das práticas religiosas nas comunidades fon. Quem faz o processo de adivinhação é o “Bokônô”. A leitura do Fâ é complexa, e apenas

quem tem iniciação tem condições de entender e interpretar as revelações do Fâ, ou seja, não está ao alcance de todo mundo.

De acordo com Apovo (1995), a visão do mundo do africano lhe permite resolver seus problemas metafísicos, porque o mistério da vida, na sua globalidade, leva o africano a buscar um sentido em cada evento que acontece na vida. Assim, a partir desse mistério da vida e da morte, aparecem os Vodúns e as forças invisíveis que têm uma participação ativa nas nossas vidas, e, nesse sentido, apenas o Fâ consegue orientar o ser humano para entender os eventos da vida.

No contexto em que a frase (c) foi dita - *Il faut le surveiller de près*, ni e n imã yi fíin nu de dó fide bo wà be do hósa nu mí ó (*Il faut le surveiller de près*, para que ele não vá roubar algo fora e trazer para dentro da sua casa.), o Bokõnõ já tinha interpretado a revelação e estava explicando para a gente o que deveria ser feito e como fazer. A gente tinha levado outra pessoa, que não falava fon, para “jogar”. Não vamos revelar o que deu no jogo por ser algo pessoal daquela pessoa e da família dela. Aqui o fato é que o Bokõnõ usou o CS para deixar minimamente a outra pessoa a par das suas explicações para que ela tenha uma noção básica do que ele estava falando, pois sabia que explicaremos tudo em detalhe para aquela pessoa.

4.2.5 Expressões de Números

Nesta seção, iremos discutir a presença de números, sobretudo os cardinais, como marca de manifestação do fenômeno CS nos atos interacionais, na comunidade Fon do Benim. Evidentemente, aqui, a questão será, como foi nas outras sessões, de trazer as representações sociais desse fenômeno para entender o que o motiva/proporciona, entendendo sua função a um só tempo como pista de contextualização que ativa o enquadramento da interação e colabora para o encaixamento do campo social, onde a interação acontece, no campo semiótico que ela produz.

Nesse sentido, precisamos conhecer o sistema numeral Fon. Na verdade, é um sistema um pouco complexo de se entender, considerando os sistemas numerais do francês, português, espanhol ou mesmo inglês, que são sistemas decimais e que trazem

uma facilidade suficiente para a empregabilidade. O sistema Fon é de base “cinco”, ou seja, o número cinco é o de referência. A lógica desse sistema é que os dedos das mãos e dos pés são cinco a cada mão e a cada pé. Como podemos imaginar, conforme apontamos em outros momentos deste trabalho, a primeira forma de referência dos fon é feita a partir de elementos físicos e espirituais. Como justificativa, os elementos de base da natureza são cinco: água, terra, ferro, fogo, e madeira. O sistema numeral não escapa a essa lógica de interpretação das coisas da natureza e de organização dessa mesma natureza. Porém, às vezes, o sistema numeral em Fon apresenta traços de contagem decimal.

Desse modo, esse sistema apresenta muitos dados para conhecer antes de usar de forma eficiente. Desse modo, poucas são as pessoas que conseguem ter o conhecimento desses dados para usar. Por isso que o sistema de numeração francesa substitui o sistema fon, por ele apresentar características mais leves de uso e de compreensão, por causa da contagem decimal. Outro fato é a facilidade de quase todo mundo ter o domínio do sistema francês, independentemente de quem é alfabetizado ou não. Assinalamos que os números são usados para expressar diversas informações, tais como: a hora, o dia, o ano, o número de algo etc. Nos exemplos a seguir, mostraremos essa manifestação do CS.

Exemplo 8:

- a) E mi dô e ñi le bi blo we ɔ e kò do *dix-sept heures* hò we.
- b) *Sept ans* we e blò do *prison*.

Tradução 8:

- a) Já eram *dix-sept heures* quando ele estava fazendo tudo isso.
- b) Ele passou *Sept ans* na prisão.

Tradução em português:

- a) Já eram cinco horas da tarde quando ele estava fazendo tudo isso.
- b) Ele passou sete anos na prisão.

Esses dois exemplos trazem a confirmação da nossa discussão anterior, já que cada um deles traz elementos justificativos de base que sustentam a nossa argumentação. A situação do exemplo (a) (E mi dô e ñi le bi blo wε ɔ e kò do *dix-sept heures* hò w .- Já eram *dix-sept heures* quando ele estava fazendo tudo isso) ocorre dentro de um bar-restaurant, como costuma-se ter no Benim. Convidamos uma amiga de longa data com quem fizemos uma parte do ensino médio e toda a nossa primeira graduação na Universidade de Abomey-Calavi, de 2011 a 2014. A ideia era de nos encontrarmos para “colocar as falas em dia”, já que nós não nos víamos há muito tempo. Nesse sentido, discutimos sobre muitos assuntos. O assunto que proporcionou essa sentença era a contação de uma história sobre um outro amigo dela. Esse amigo deveria fazer uma viagem de algumas horas, e foi dormir até a hora passar. Quando ele acordou, ele precisou fazer certas coisas que ele deveria ter feito nesse tempo que ele dormiu. Então ele acabou se atrasando um pouco para a sua viagem.

O exemplo (b) (*Sept ans* wε e blò do *prison* - Ele passou *Sept ans* na prisão) apresenta as mesmas características de situação social e cenário que o exemplo (6/a), ocasião em que este pesquisador conversava com o cabeleireiro. Essa sentença ocorreu para notificar o número de anos que alguém passou na prisão. Aqui, devido a um problema de inter-relação, essa expressão numeral em francês mostra um tipo de contentamento do falante.

Em suma, de acordo com as duas situações interacionais expostas, a ênfase que proporcionou a ocorrência do CS se fez de acordo com cada situação. Na primeira, a questão era enfatizar o processo que a pessoa passou em casa, tudo o que aconteceu com ele antes de sair de casa até encontrar com a nossa amiga dentro de um carro. Encontro que deixou a amiga feliz. Ao contar cada etapa do menino que começou a paquerá-la no táxi, ela estava querendo mostrar o quão ela estava feliz de conhecer aquele menino. Isso se justifica no olhar dela quando ela estava contando a história, os olhos brilhando. Ela falava o mais devagar possível, como para ter certeza que estava sendo entendida como queria.

Já na segunda situação, o nosso interactante, ao usar “Ele passou *Sept ans* na prisão”, está enfatizando de forma específica o tempo que aquele pai de família passou

na prisão. Em outras palavras, “olha esse tempo absurdo que ele passou na prisão deixando a família”. Eis a intenção dele, ao especificar o número de anos. Obviamente, ele não gostava daquele pai de família por motivos pessoais ou familiares, ou até mesmo por motivos comportamentais do pai de família. De todo modo, a questão aqui foi que o que ele quis dizer está claro.

4.2.6 Expressões de uma identidade nacional

Como podemos imaginar, os habitantes de qualquer país ou de qualquer espaço geográfico do mundo sentem um certo orgulho em expressar o que é particular a eles, a sua identidade individual ou coletiva (a cultura), seja no comportamento, no pensamento ou na língua. Às vezes, esse orgulho pode tomar o rumo de denúncia ou de crítica, porém não deixa de ser a manifestação desse orgulho, pois, ao denunciar ou ao criticar, o intuito é que as coisas melhorem para o bem de todas as pessoas, ou para dizer que tal comportamento não condiz com as realidades culturais daquele espaço.

Aqui, ao denominar esta seção de expressões de uma identidade nacional, temos em mente analisar os momentos em que o fon ou o falante de fon expressa o que chamamos anteriormente de “orgulho”, “orgulho do país”. Com efeito, manifestar a originalidade, a peculiaridade ou a particularidade beninense é bastante recorrente nos costumes linguísticos beninenses. Isso teve grande difusão pelo fato de governantes terem proporcionado esse fato em diversos momentos da história. O primeiro Presidente a fazer isso foi Mathieu Kérékou. Desde a entrada do governo revolucionário em 1972 dirigido pelo General Mathieu Kérékou, que foi o presidente do país durante toda a época de revolução que terminou em 1990, ele usou em várias ocasiões a frase “Le Bénin n’a que des intellectuels tarés” que significa: “O Benim tem somente intelectuais não inteligentes ou que não se dispõem a acompanhar o desenvolvimento do país”. Ele usava essa frase para colocar o país como testemunha de alguns políticos que tinham grandes diplomas, mas cujas ações eram imorais para um desenvolvimento seguro do país. Se ele tinha razão ou não, não queremos entrar nessa discussão por ela não ser o nosso propósito aqui, porém, devemos assinalar também que a instabilidade política que houve de 1970 a 1972,

com uma sucessão de Golpes de Estado, revelou muitos intelectuais como atores desses Golpes de Estado.

De todo modo, de 2006 a 2016, o Presidente Yayi Boni usou também uma frase parecida para denunciar a desordem, a falta de seriedade e a falta de organização na administração, que seriam, segundo ele, um “freio” para o nosso desenvolvimento. A frase era: “Nous sommes dans une Démocratie nescafé” que significa “Estamos em uma Democracia de café com leite”. A ideia é dizer que as pessoas usavam o argumento da democracia para fazer o que quisessem sem respeitar as leis e recomendações do Estado. Por fim, o Presidente atual, Patrice Athanase Talon, que entrou em 2016, usa uma expressão que vai quase na mesma linha de raciocínio que o Presidente anterior, para denunciar as mesmas coisas na administração e na vida social, já que o lema de governança dele é de reformar o setor administrativo público dando a ele ferramentas estruturais sólidas. A expressão é: “Le Bénin est un pays de pagailleurs”, que significa “O Benim é um país de bagunceiros”. Por essa afirmação, ele deixa claro o fato de as pessoas serem irresponsáveis na administração e socialmente, sem seriedade e sem pensar nas consequências das suas ações. Tudo isso seria uma marca identitária nacional que de alguma forma esses Presidentes colocaram na mente das populações de acordo com as suas filosofias de governança e com o intuito de chamar a atenção das populações para que elas acompanhem o desenvolvimento do País.

Os presidentes fazem uma marcação identitária a partir de um olhar político e administrativo; as próprias populações colocam marcas identitárias a partir de um olhar social. A palavra mais difundida para expressar os maus comportamentos do beninense na sociedade é “Beninoiserie”. Essa palavra não existe em nenhum dicionário por ser invenção da população beninense. Usa-se a palavra para denunciar o mau caratismo e os maus comportamentos que os beninenses (todo mundo, inclusive até os políticos) adotam em certos momentos. Hoje em dia, ela é mais usada para qualificar as ações de corrupção de certos políticos.

Aqui, a questão do CS vem à tona pelo fato das pessoas quererem enfatizar essa marca identitária. Mas, a ênfase é provocada pelos políticos porque eles foram os pioneiros a colocar a marcação identitária nacional nas praças públicas, e como as ações

políticas são sempre referência para a maioria da população, a do Benim começou a fazer a mesma coisa. Vamos analisar alguns dados nesse sentido.

Exemplo 9:

- a) Azóme yi tɔ wɛ yiĩ *béninois* dayi e?

Tradução 9:

- a) O *béninois* é reconhecido por ser um estudioso, não é mesmo?

Tradução em português:

- a) O beninense é reconhecido por ser um estudioso, não é mesmo?

“Béninois” quer dizer “Beninense” no sentido de expressar a nacionalidade de quem é nacional do Benim. Em outras palavras, é a marca de expressão de tudo o que é próprio do beninense. Mas aqui, essa parte não é a mais interessante para o nosso propósito. A questão aqui é saber qual é a representação social de uma tal fala (HANKS e BONHOMME, 2009; BLOM e GUMPERZ, 2002), caracterizando os beninenses de estudiosos?

A história começou na época colonial, quando os franceses, após entrarem como novos organizadores da vida sociopolítica e administrativa, começaram a sentir a necessidade de formar pessoas que pudessem se enquadrar nas novas demandas administrativas. Nesse sentido, começou-se a criação de escolas aos modos ocidentais para formar intelectuais preparados para os novos desafios. A mesma lógica ocorreu em todos os países de colônia francófona, como aponta Hampaté Bâ (1992) no caso do Mali. Nessa lógica, os beninenses se destacaram pela sua dedicação aos estudos e pela sua inteligência quando se trata de pensar questões políticas e administrativas. Com isso, muitos beninenses foram para países como Senegal, Gabão, Congo e Costa de Marfim para serem professores de todos os níveis de educação. A competência de intelectuais beninenses foi procurada durante décadas e, até hoje, o beninense é visto, sobretudo nos

países francófonos da África, como uma pessoa cuja primeira competência é estudar.

A difusão de um tal imaginário teve início em 1948, quando o filósofo francês Emmanuel Mounier publicou um livro intitulado “L’Éveil de l’Afrique Noire”. Esse livro trata de questões africanas pós-coloniais. O autor debatia as possibilidades de desenvolvimento dos países africanos com ênfase nos países de língua francesa. Nesse livro, ele dedicou um capítulo para exaltar a inteligência e a dedicação aos estudos de homens e mulheres da República do Benim, nessa época chamada Daomé, e do Togo. O título do capítulo era “Le Dahomey, quartier latin de l’A.O.F”. Era uma forma de formalizar a constatação que ele fazia sobre os intelectuais africanos, o que se justificava, pois muitos estudiosos ocuparam cargos políticos e administrativos na República francesa. Também, como já afirmado, muitos beninenses se tornaram professores em outros países da África francófona como: Senegal, Gabão, Costa do Marfim e República Democrática do Congo.

Eis a explicação da origem do imaginário sobre o fato de o beninense ser um estudioso, pelo menos nas primeiras décadas que seguiram a independência do país. Voltemos à frase em análise: *Azóme yi tɔ wɛ yiĩ béninois dayi e?* - O *béninois* é reconhecido por ser um estudioso, não é mesmo? O contexto é o mesmo do exemplo 5. Aqui falávamos de estudos e a nossa madrinha falou essa frase com o intuito de retificar a nossa fala, para dizer que é normal a gente se esforçar nos estudos, ou seja, é o mínimo que se espera, de acordo com as suas falas. Nesse sentido, o CS ocorreu para marcar um aspecto de caracterização nacional, que é quase um lema de conduta de todo beninense que pretende evoluir na vida. Isso se justifica pela quantidade de estudantes beninenses estudando fora do país. Também, ao fazer o CS, ela queria demonstrar o seu orgulho de ser beninense, mas o que ela quis dizer verdadeiramente era “não tem assunto, o mundo inteiro sabe que o que o beninense sabe mais fazer é estudar, vamos continuar com outro assunto”. Em outras palavras, é como se afirmar que “o beninense é estudioso” não é algo extraordinário, é o normal. Isso é compartilhado não apenas no Benim, mas também por outros africanos. Isso representa a relevância das falas da nossa madrinha.

A expressão semiótica da nossa madrinha é bastante marcante para o propósito e justificativa da ênfase que ela quis fazer ao usar o CS naquela interação. Com efeito, ao

falar, a expressão que ela fez era de uma coisa normal. Mas, ao mesmo tempo, o tom da voz mudou significativamente como para afirmar o orgulho conforme mencionamos. Do outro lado, a incorporação (HANKS, 2008) deste campo social mais amplo à situação, ao cenário e ao campo semiótico durante a interação é bastante interessante por ela proporcionar as bases de interpretação do CS. No contexto da interação, havia este pesquisador, o nosso amigo (filho da nossa madrinha) e a nossa madrinha. Este pesquisador e seu amigo somos estudantes universitários que, durante a vida toda, escutaram essa frase e a nossa educação foi orientada para o propósito formativo-educacional; o cenário de discussão se orientou para o futuro e os estudos para um futuro, juntando com os diversos gestos feitos por cada um dos interactantes da situação, deu uma relevância importante ao CS a partir dos conhecimentos compartilhados e da interpretação de cada um dos interactantes da situação.

4.3. Conclusão Preliminar

Uma conclusão que pode ser tirada a partir da nossa discussão sobre CS na comunidade Fon do Benim é que esse fenômeno linguístico existe e acontece diariamente nas interações sociais; é algo corriqueiro do cotidiano comunicativo. A priori, podemos pensar que apenas quem é alfabetizado teria mais tendência em recorrer a esse fenômeno nas práticas interacionais. Pois bem, os dados nos mostraram que não é exatamente assim. Tudo vai depender das pessoas, dos seus contatos e também das relações estabelecidas com outras pessoas e, sobretudo, da frequência do seu contato com a língua francesa, independentemente se essa pessoa é alfabetizada ou não. Em outras palavras, quando a pessoa tem um contato frequente com a língua francesa, ela tende mais a usar o CS, mesmo quando ela não é alfabetizada.

No tocante à motivação elementar do CS Fongbe-Francês em cada contexto estudado, observadas as relações instituídas nos exemplos dados entre nacionais e nacionais com estrangeiros, podemos dizer que esse fenômeno sempre surge quando os falantes de Fon querem colocar em evidência, enfatizar, realçar alguma informação que se encontre no bojo da conversa e isso, primordialmente, tem a ver com a relação do falante com o interlocutor e as intenções subjacentes de se fazer compreendido nos contatos e

contextos socioculturais. Tanto no aspecto positivo quanto negativo dos termos usados e sentidos instaurados, foi por isso que, nos exemplos apresentados, tanto palavras e expressões negativas ou de incerteza quanto expressões de lugar-comum, palavras relativas a familiares, termos referentes à nacionalidade e aqueles recorrentes como os numerais foram selecionados para serem proferidas em Francês em alternância com toda a majoritária presença linguística Fon numa espécie de, digamos, convivência linguística não-conflitante, convencionalizada social e culturalmente. Nessa convivência, cada falante sabe, independentemente do seu nível de escolaridade, o que proferir e destacar numa e noutra língua de acordo com o contexto, suas intenções e a relação estabelecida com o interlocutor. Nessa direção, nas comunidades investigadas de Cotonou, Abomey-Calavi e Abomey, o Fon é sempre a língua de base e o francês a língua suplementar para que essa convivência se estabeleça e se mantenha no formato do Code Switching do Benim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho de pesquisa de Mestrado teve como propósito a apresentação do fenômeno de Code-Switching na comunidade Fon da República do Benim, um país francófono situado no oeste da África; e mostrar alguns aspectos que proporcionam a ocorrência desse fenômeno nas interações sociais. Para chegarmos a esta conclusão, passamos por quatro capítulos nos quais o propósito era versar desde a apresentação do povo Fon até entender os aspectos motivadores ou proporcionadores do CS.

Nesse sentido, o primeiro capítulo abordou o contexto multilíngue em que o país se encontra. Com efeito, o Benim é um país onde se cruzam cotidianamente grupos etnolinguísticos, cada um com suas características de todas as ordens. Isso é o legado do país, a riqueza sobre a qual ele se construiu desde tempos longínquos, antes da chegada dos primeiros colonos. Desse modo, cerca de sessenta línguas são faladas dentro do espaço nacional desse país. O Fongbe, sendo a língua local mais falada, tomando como critério o número de falantes, está em constante disputa de território com o Francês, que é a língua nacional, institucionalmente reconhecida. A Constituição do país instaurou o

francês como língua oficial por herdar uma estrutura administrativa e política francesa a partir de 1960. Durante o tempo de estadia, eles impuseram essa língua às populações do país e as poucas pessoas que a falavam eram as que recebiam todas as graças dos franceses naquela época. Esses fatos fizeram com que o francês se tornasse a língua de referência.

Em relação à língua Fon, que se apresenta hoje como a língua local com maior difusão no território beninense, ela sofreu a influência de outras línguas. Em um primeiro momento, a influência foi de outras línguas locais, sobretudo o Iorubá, devido ao contato e as relações boas e ruins que o reino de Daomé mantinha com os povos Iorubá na época real. As línguas de europeus que desembarcaram nas costas beninenses deixaram rastros na língua Fon. Esses europeus eram notadamente: os franceses, os ingleses, os portugueses etc. Assim, o Fon recorreu a empréstimos de línguas locais e de línguas ocidentais. Esse conjunto de fatos resultaram na língua Fon que se fala hoje em dia em terras beninenses e em terras togolesas e nigerianas, onde se fala também a língua Fon.

Essa língua Fon apresentada disputa espaço comunicacional com a língua francesa. A disputa se justifica pelo fato de a primeira língua representar a história e o repositório filosófico-cultural das pessoas falantes de Fon, de um lado; e da segunda ser a língua das interações formais, sobretudo na administração, de outro. Então, de um modo ou outro, as duas línguas são importantes, com motivos de importância variados. Assim, a relação sincrônica dessas duas línguas nas interações sociais em comunidades Fon é bastante disputada. Essa disputa motiva, em vários momentos, o CS.

O segundo capítulo do trabalho foi voltado para a discussão de paradigmas de pesquisas científicas em ciências humanas. Foram discutidos os dois paradigmas mais usados em pesquisas: o paradigma positivista e o paradigma interpretativista. De acordo com o caráter do nosso trabalho, o paradigma interpretativista condiz mais com o resultado esperado das análises da nossa pesquisa por dar as condições a este pesquisador de viver dentro da comunidade estudada para entender a lógica social de funcionamento das coisas, no nosso caso das ocorrências do CS Fongbe-Francês. Assim, ao fazer uma incursão etnográfica na comunidade Fon, conseguimos entender por que e como o CS acontece.

A incursão etnográfica que fizemos resultou na coleta dos dados, que era

justamente o propósito dessa incursão. Para o nosso trabalho, os dados foram coletados em duas etapas. A primeira coleta foi feita a partir do paradigma positivista, porém, ao chegar a campo e depois ao analisar os dados coletados a partir de entrevistas, percebemos que o propósito inicial baseado no paradigma positivista não nos daria elementos e condições de investigar o fenômeno com mais detalhamento OU com mais profundidade. Lembrando que, durante essa primeira etapa, queríamos estudar o CS apenas com os jovens.

Após essa primeira etapa, achamos importante retornar ao campo com novas diretrizes de coleta de dados, nos baseando no paradigma interpretativista. Essa nova ida facilitou e proporcionou a coleta de dados da interação cotidiana das pessoas.

O terceiro capítulo foi elaborado para apresentar as diferentes teorias e bibliografias que ajudariam na análise dos dados coletados para o nosso propósito de pesquisa. Desse modo, conceitos oriundos da (Socio)Linguística do Contato e a Sociolinguística Interacional foram abordados. O intuito foi o de dar um embasamento teórico ao nosso trabalho. Tal embasamento representa o sustentáculo teórico que deu um caráter analítico-científico ao nosso trabalho.

Os conceitos teóricos relacionados à Sociolinguística do Contato que usamos foram: Línguas em contato, Bilinguismo, Diglossia e o Code-switching. A partir desses conceitos, queríamos entender como se fez e se deu a relação do Fon e do Francês e como cada um pode influenciar o outro. Além disso, a partir desses conceitos, analisamos a relação sócio-histórica da língua Fon com outras línguas. Os conceitos que se relacionam à Sociolinguística Interacional que revisitamos foram, entre outros: Língua e cultura, Ideologia e Interação, a Contextualização da Interação, Estilo de fala na interação. Valemo-nos, sobretudo, do conceito de “contexto” formulado por Hanks (2008), organizado em níveis (situação, cenário, campo semiótico e campo social) e manifesto em duas dimensões, emergência e incorporação. O intuito aqui foi o de ter a base teórica que pudesse orientar a análise dos dados em uma direção da interação. São conceitos diretamente ligados à interação social.

Por fim, o quarto capítulo foi a parte onde se discutiu de forma específica a ocorrência do CS nas interações na comunidade Fon a partir dos dados que coletamos.

Tais dados nos levaram a categorizar os diferentes contextos e propósitos interacionais em que o fenômeno do CS acontece com maior frequência. Para aguçar as análises, apresentamos em um primeiro momento os aspectos linguísticos da língua Fon. Os aspectos morfosintáticos, as consoantes, as vogais e a tonalidade da língua Fon foram discutidos. Ao fazer tal apresentação, queremos dar uma informação mínima ao leitor para que ele possa entender e ler o Fon nos dados. Assim, na segunda parte desse capítulo, analisamos as ocorrências do CS. Para isso, os aspectos linguísticos, sociológicos, históricos e antropológicos foram levados em consideração para apresentar e buscarmos entender e interpretar os dados coletados.

Destacamos seis contextos em que ocorreu o CS, a partir dos dados que coletamos. Analisamos cada contexto apresentando dados de cada um deles e a construção e uso semiótico do CS. Essas análises foram feitas a partir das abordagens teóricas de autores como Hanks (2008), Goffman (2002) e Gumperz (2003). O modelo de contexto formulado por Hanks (2008) baseia-se nos conceitos de “situação”, “cenário” e “campo demonstrativo”, compondo a dimensão da emergência interacional, de um lado; e o campo social, que compõe a dimensão da incorporação, do outro. Esses elementos representam camadas e dimensões que conferem um ordenamento analítico do ato interacional. Tal relação é marcante na noção de contexto, noção que é irredutivelmente essencial para uma análise de um ato interacional. Essa abordagem teórica foi de suma importância para a análise dos dados. A justificativa é que ela traz compreensão detalhada sobre os conhecimentos compartilhados em uma sociedade presentes em uma interação e o campo semiótico que é revelador de muita informação “não dita” em uma conversação enquanto prática social.

Os outros autores analistas de interação, como Goffman (2002) e Gumperz (2003), foram também importantes para as nossas análises por eles irem na mesma direção de Hanks, mesmo com menos detalhamento das noções de contexto e de contextualização. Porém, foram necessários para entender a mobilização de pistas de contextualização dos protagonistas dos dados coletados e o alinhamento conversacional nas interações analisadas.

A motivação deste trabalho se deu pelo interesse pessoal, intelectual e acadêmico

de contribuir para as pesquisas da área de Sociolinguística, notadamente, no que diz respeito à interação. De fato, a vida sociolinguística do Benim e a realidade linguística Fon são pouco conhecidas e abordadas em trabalhos acadêmicos. Nesse sentido, este trabalho é importante por ser uma contribuição com o intuito de revelar o ambiente de acontecimento do contato linguístico entre a língua francesa e as outras línguas locais beninenses, notadamente a língua Fon, da comunidade Fon. Nele, ressaltamos a possibilidade de ocorrência do CS Fongbe-Francês com suas peculiaridades sociais, culturais e linguísticas.

O presente trabalho não foi elaborado para ser conclusivo, conforme mencionamos em diversos momentos da pesquisa. Ao contrário, ele pretende contribuir para o desenvolvimento de outras pesquisas sobre a cultura beninense em geral, e a cultura Fon em particular, especificamente sobre as práticas de linguagem da comunidade Fon. Esperamos que, ao término do nosso trabalho, esse possa suscitar interesse genuíno tanto para fazer pesquisas voltadas à cultura Fon em geral quanto para satisfazer a vontade e a inquietação acadêmica para conhecer os aspectos culturais e linguísticos da comunidade Fon, lendo o nosso trabalho e os demais trabalhos que foram realizados para o mesmo propósito. De todo modo, muitas coisas foram feitas, e muitas outras precisam ser feitas no que diz respeito a pesquisas sobre o povo Fon.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADJA, E. Proverbes et savoirs informels au Bénin (Afrique de l'Ouest). **Recherches en Communication**, vol. 16, no 16, p. 11-21, 2001.
- AGUESSY, H. Legbá e a dinâmica do panteão Vodun no Daomé. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 10-11, 1970. DOI: 10.9771/aa.v0i10-11.20757. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20757>. Acesso em: 3 out. 2021.
- AGUESSY, H. Visões e percepções tradicionais. In: BALOGOUN, O; AGUESSY, H; DIAGNE P; SOW, A. I. **Introdução à Cultura Africana**. Lisboa. Edições 70. 1977.
- AHANHANZO-GLELE, M. **Le Danxomè: du pouvoir aja à la nation fon**. Nubia, Paris, 1974.
- AKOHA, A. **Bienvenue. Syntaxe et lexicologie du Fon-Gbe**. L'harmattan, Paris, 2010.
- ALBUQUERQUE, R. MUNIZ, A. A enunciação de pedidos como estratégia de (im)polidez no contexto de ensino de português brasileiros como língua adicional. **Revista Soletra**. N. 39. Pp. 165-191. 2020.
- ALBUQUERQUE, R. O olhar como estratégia de polidez entre duas estudantes de português brasileiro como língua adicional. **Revista Letra Capital**, v. 1, n. 2, jul./dez. p. 53-71. 2016.
- ALLADAYE, J. C. **Les Fresques danxoméennes**. Les Editions du Flamboyant, Paris, 2008.
- ALOKPON, J-B. Le français routier du Bénin: pièges et richesses lexicales. **Le français aujourd'hui**, no 1, p. 17-22, 2001.
- ALVAREZ-CÁCCAMO, C. From 'switching code' to 'code-switching': Towards a reconceptualisation of communicative codes. In AUER, P. **CODE-SWITCHING IN CONVERSATION. Language, interaction and identity**. Taylor & Francis e-Library. pp. 29-50. 2002.
- AMUZU, E, K. SINGLER, J, V. Codeswitching in West Africa. **Internationa Journal of**

- Bilinguism**. Vol. 18(4). p. 329-345. 2014.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre, Artmed, 2009.
- APOVO, C, J-M. **Anthropologie du Bo**: Théories et pratiques du grigri. Doctorat réalisé à Paris 5. Supervision Louis-Vincent Thomas. 1995.
- ARGYLE, M. Adrian F. Graham, J. A. **Social situations**. Cambridge University Press, 1981.
- ASSOGBA-DÉGBÉ, C. Phénomènes migratoires et question du peuplement dans l'espace Yorùbá: une approche historique et archéologique de l'occupation du pays Shabè. **Nyame Akuma**. No. 84. p. 67-80. 2015.
- ATONDE, C. K; SETONDJI, H. **Problématique de sauvegarde et de vulgarisation du patrimoine culturel immatériel au Bénin** : cas des panegyriques des familles de porto-novo. (Mestrado em Desenvolvimento Comunitário). Universidade de Abomey-Calavi, Cotonou-Bénin, 2013.
- AZALOU-TINGBE, A. **Le nom individuel chez les Aja-Fon du Bénin**: une sociologie de l'anthroponymie. Les Editions Ablodè, 1987.
- BAGNO, M. **Norma linguística (A)**. Edições Loyola, 2001.
- BENIM. Constituição da República, de 10 de dezembro de 1990. Estabelece as diretrizes e bases sociopolíticas da República do Benim. Disponível em http://confinder.richmond.edu/admin/docs/benin_constitution.pdf. Acesso em: 15/11/2019.
- BLOM, J-P; GUMPERZ, J. J. O significado social na estrutura linguística: alternância de códigos na Noruega. **Sociolingüística interacional**. São Paulo: Edições Loyola, vol. 2, 2002.
- BORTONI-RICARDO, S. Maris. **Manual de Sociolinguística**. São Paulo: Contexto, 2014.
- BORTONI-RICARDO, S. Maris. **O Professor Pesquisador**: uma introdução à pesquisa qualitativa. São Paulo, Parábola Editorial, 2011.

- BRAGA, A. Cabral, A. S. A. CÂMARA, R, A. I. & MINDLIN, B. Línguas entrelaçadas: uma situação sui generis de línguas em contato. **PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico**, 21(2), 221-230. 2011.
- BYLL-CATARIA, R. M. Étude des phénomènes migratoires en République du Bénin : les origines de la ville de Savalou. **Revue CAMES - Série B**, vol. 02, 2000.
- COUPLAND, N. **Style: Language variation and identity**. Cambridge University Press, 2007.
- DA CRUZ, M. & SAMBIENI, C. **La Création Lexicale dans les Langues Gbè et Gur du Bénin**. Les Éditions Ablodé. Cotonou-Bénin, 2014.
- DEBOUROU, D. **La société baatonnu du Nord-Bénin: Son passé, son dynamisme, ses conflits et ses innovations**. L'Harmattan, Paris-France, 2012.
- De OLIVEIRA, M. C. L; PEREIRA, M. G. D. A Sociolinguística e Análise do discurso. In: MOLLICA, M. C; FERRAREZI, C. J. **Sociolinguística, sociolinguísticas: uma introdução**. São Paulo: Editora Contexto, p. 123-134, 2016.
- DOSSOU, F. C. Ecriture et oralité dans la transmission du savoir. In: HOUNTONDI, P. **Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche**. Cotonou. Star Editions. 2019.
- DRAMANI-ISSIFOU, Z. Lès origines de la dynastie royale de Tylixa-Djougou (R.P. du Bénin), *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, n*256, p. 274-278, 1982.
- DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar em revista**, vol. 20, no 24, p. 213-225, 2004.
- FADAÏRO, D. **Parlons fon: langue et culture du Bénin**. Editions L'Harmattan, Paris, 2001.
- FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Editora UnB. 2016.
- FRANCESCHINI, R. Code-Switching and the notion of code in Linguistics: Proposals

- for a dual focus model. In AUER, P. **Code-Switching In Conversation**. Language, interaction and identity. Taylor & Francis e-Library. pp. 51-76. 2002.
- FREITAG; R. M. K; e LIMA; G. O. S. **Sociolinguística**. São Cistovão/SE, Centro de Educação Superior a Distância, 2010.
- GAYIBOR, N. L. **Histoire des Togolais: Des origines à 1884**. Presse de l'UB, Lomé, 1997.
- GIL, C. A. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo, EDITORA ATLAS S.A, 2002.
- GNANGUENON, C. B. **Analyse syntaxique et sémantique de la langue " fon " au Bénin en Afrique de l'Ouest, pour la création d'un dictionnaire bilingue en langues fon et français: Approche onomastique: dérivation affixale de la nomenclature des rois du Danxome**. Dictionnaire. (Doutorado em Linguística)-Universidade de Cergy-Pontoise, Val-D'oise, França, 2014.
- **Le Dictionnaire Étymologique des noms propres de personne au Bénin**. Paris, L'Harmattan, 2017.
- GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GOFFMAN, E. Footing. In: RIBEIRO, B. T; GARCEZ, P. M. **Sociolinguística Interacional**. Porto Alegre: Age, 2002.
- GOFFMAN, E. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GUMPERZ, J. J. Interactional Sociolinguistics: a personal perspective. In: SCHIFFRIN, D; TANNEN, D; HAMILTON, H. E. **The handbook of discourse analysis** (Eds). Australia. Blackwell, 2003.
- GUMPERZ, J. J. Convenções de contextualização. In. RIBEIRO, B. T; GARCEZ, P. M. **Sociolinguística Interacional**. Porto Alegre: Age, 2002.
- HAMPATÉ, B. A. **L'étrange destin de Wangrin: ou, Les roueries d'un interprète africain**. Union Générale d'Éditions; Éditions 10/18, Paris, 1992.

- HAMPATÉ, B. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev.- Brasília: UNESCO, p. 167-212, 2010.
- HANKS, W. F. O que é contexto. In: **Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin**. Org. e Tradução Anna Christina Bentes, Renato Cabral Rezende, Marco Antônio R. Machado. São Paulo: Cortez, 2008.
- HANKS, W. F.; BONHOMME, J. Comment établir un terrain d'entente dans un rituel?. **Cahiers d'anthropologie sociale**, n. 1, p. 87-113, 2009.
- HOUNGUEVOU, R. Diversité Linguistique et transmission des langues dans les ménages: quelle place au français?. **XIX Colloque international de l'AIDELF, Strasbourg (France)**, p. 1-17, juin 2016.
- HYMES, D. On communicative competence. In: PRIDE, J.B. HOLMES, J. **Sociolinguistics**. London, Penguin, 1972.
- INSAE. **Effectifs De La Population Des Villages Et Quartiers De Ville Du Benin** (RGPH-4, 2013). Cotonou, 2013.
- IROKO, F. Prendre en compte les expériences traditionnelles africaines. In: Bachir, S. B. **La culture du développement**. Dakar, CODESRIA, p. 49-58, 1991.
- KOUDJO, B. Parole et musique chez les Fon et les Gun du Bénin: pour une nouvelle taxinomie de la parole littéraire. **Journal des Africanistes**, tome 58, fascicule 2. pp. 73-97, 1988.
- LAGARDE, C. **Identité, Langue et Nation: Qu'est-ce qui se joue avec les langues?** Trabucaire. 2008.
- LAM, A. M. L'origine des peul: les principales thèses confrontées aux traditions africaines et à l'égyptologie. **Ankh**, No. 12/13, p. 90-107, 2004.
- HAUGEN, L. W. F. E. **The Norwegian Language in America: a Study in Bilingual Behavior**. Vol. I, The Bilingual Community. Vol. II, The American Dialects of Norwegian: Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1953.

- LIGAN, D. C. Quelle stratégie pour l'aménagement du statut des langues béninoises? **Cahiers Ivoiriens de Recherche Linguistique**, p. 115-127, 2015.
- LUCCHESI, D. Crioulística. In: Mollica, M. C. FERRAREZI, J. C. (orgs.) **Sociolinguística, Sociolinguísticas; uma Introdução**. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- LUCCHESI, D. A diferenciação da língua portuguesa no Brasil e o contato entre línguas. **Estudos de Linguística Galega**, v. 4, p. 45-64, 2012.
- LYONS, J. **Lingua(gem) e Lingüística; uma Introdução**. Inglaterra: Cambridge University Press, pp. 244-271, 1981.
- MAMA, R. **Zinsa et Zinhoué les soeurs jumelles: Contes fon du Bénin**. Editions L'Harmattan, Paris, 2008.
- MATRAS, Y. Introduction. In: **Language Contact**. Cambridge University Press, 2009.
- MBEMBE, A. L'Afrique qui vient. In: MABANCKOU, A. **Penser et écrire l'Afrique Aujourd'hui**. Paris: Editions du Seuil. pp. 17-31. 2017.
- MELLO, H. Formação do Português Brasileiro sob a Perspectiva da Linguística do Contato. In: MELLO, H; ALTENOFEN, C; RASO, T. **Os contatos linguísticos no Brasil**. Belo Horizonte, Editora UFMG. 2011, 255-274.
- MILROY, L; MUYSKEN, P. **One speaker, two languages; cross-disciplinary perspectives on code-switching**. 1995.
- MILROY, L. The social categories of race and class: language ideology and sociolinguistics. In: COUPLAND, N.; SARANGI, S.; CANDLIN, C. **Sociolinguistics and social theory**. 2001.
- MYERS-SCOTTON, C. **Multiple Voices An Introduction to Bilingualism**. Blackwell Publishing Ltd. 2006.
- OLIVA, A. R. A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 27, nos 1/2/3, pp. 141-179, 2005.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. Pontes, 2000.

PAYNE, T. **Exploring language structure: A student's guide**. Cambridge University Press, 2006.

PETTER, M. **Introdução à Linguística Africana**. Editora Contexto. 2015.

PHILIPS, S. U. Algumas fontes de variabilidade cultural na elaboração da fala. In: RIBEIRO, B. T; GARCEZ, P. M. **Sociolinguística Interacional**. Porto Alegre: Edições Loyola, p. 21-44, 2002.

PLIYA, J. **Kondo, le requin**. Editions CLE, Lyon, 2006.

PLIYA, J. **Les tresseurs de corde**. Coll. Monde Noir Poche. Editions Hatier International, 2002.

PORTO, R. S. Os estudos sociolingüísticos sobre o code-switching: uma revisão bibliográfica. **Revista Virtual de Estudos da Linguagem–ReVEL**, v. 5, n. 9, 2007.

RAJAGOPALAN, K. Pragmática. In: MOLLICA, M. C; FERRAREZI, C. J. **Sociolinguística, sociolinguísticas: uma introdução**. São Paulo: Editora Contexto, p. 197-204, 2016.

RIBEIRO, B. T; GARCEZ, P. M. (Orgs.). **Sociolinguística interacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SANNI, A. M. Langues parlées au sein du ménage et assimilation linguistique au Bénin. **Cahiers québécois de démographie**, vol. 46, no 2, p. 219-239, 2017.

SANNI, A. M. et ATODJINOU, C. M. État et dynamique des langues nationales et de la langue française au Bénin. **Rapporte de Recherche de Observatoire démographique et statistique de l'espace francophone (ODSEF)** Québec, mai 2012.

SOLITOKÉ, E. **L'usage des mémoires et discours dans les pratiques de légitimation** : Le cas de l'autorité locale chez les Lokpa du Nord-Bénin et chez les Lokpa et

- Lama du Nord-Togo (1898-2010). (Doutorado em Filosofia), Universidade de Bayreuth, Alemanha, 2018.
- SOW, S. Les noms sociaux en fulfulde: Essai de description de la construction des noms sociaux chez les Peuls. **Cahiers d'Études africaines**, 163-164, XLI-3-4, pp. 557-564, 2001.
- RODRIGUES, Ulisdete Rodrigues de Souza. **Fonologia do Caboverdiano**: das variedades insulares à unidade nacional. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília. 2007.
- RODRIGUES, Ulisdete R. S.; ARAÚJO, Nathany D.; ZOSSOU, Alban A. Línguas em contato no Brasil central: participação da “multidão sem voz” na formação do português do ciclo do ouro. **Web Revista SOCIODIALETO**, vol. 11, no 33, p. 1-36, 2021.
- VAN DIJK, T. A. **Cognição, discurso e interação**. Editora Contexto, 1996.
- WEINREICH, U. **Languages in Contact**; Findings and Problems. 8a. ed. Mouton. The Hague. Paris, 1974.
- WEINREICH, U. The Russification of Soviet minority languages. **Probs. Communism**, v. 2, p. 46, 1953.