Yeda Pessoa de Castro

No mando do silêncio

Fale/UFMG
Belo Horizonte
2026

Diretora da Faculdade de Letras
Sandra Gualberto Bianchet

Vice-Diretor
Lorenzo Teixeira Vitral

Coordenação editorial e administrativa
Carolina Fenati

Comissão editorial
Carolina Fenati
Elisa Amorim Vieira
Emilia Mendes
Maria Cândida Seabra
Sônia Queiroz

Capa e projeto gráfico
Glória Campos
(Mangá Ilustração e Design Gráfico)

Pesquisa e organização dos textos
Hildete Costa Pinto
Sônia Queiroz

Preparação de originais
Beatriz Alves

Revisão
Patrícia Franca

Diagramação
Fellipe Carneiro

Revisão de provas
Beatriz Alves
Patrícia Franca

ISBN
978-85-7758-407-9 (digital)
978-85-7758-406-2 (impresso)

Endereço para correspondência
Labed – Laboratório de Edição
Fale/UFMG
Av. Antônio Carlos, 6.627
1° andar
31270-901
Belo Horizonte/MG
e-mail: originais.labed@gmail.com
site: https://labed-letras-ufmg.com.br/
Instagram: @labed_ufmg

Sumário

5 **Também mulher, imagem de Deus**

11 **Uma língua africana documentada no Brasil do século XVIII**

25 **As vozes do saber**

35 **A invisibilidade das línguas negro-africanas no português brasileiro**

45 **O protesto no conto do canto do acalanto**

61 **Religiosidade afrobrasileira como agente de inclusão social e cidadania: a liderança da mulher negra**

73 **Entrevista**

83 **Bibliografia da autora**

85 **Sobre a autora**

Também mulher, imagem de Deus

Parte de um repertório pontuado de imagens negativas da mulher está na frase-feita "mulher tem arte do diabo", em alusão à figura da mulher concebida como a do "diabo em forma de gente", de acordo com outra expressão popular bastante conhecida no Brasil. Em nível menos explícito de preconceito sexista, que motivou o tema "Homem e Mulher - Imagem de Deus", promovido pela Campanha da Fraternidade (CNBB), em 1990, a expressão é ainda reveladora de papéis e lugares atribuídos à mulher e à pessoa do negro, esse último associado eventualmente à figura do diabo pela discriminação da cor.

Imagem projetada

Mulheres e negros, no processo de produção social, cada qual é apresentado como trabalhador menos qualificado e menos produtivo, em razão, logo a princípio, da preguiça inerente atribuída ao negro em geral, além da possibilidade, em particular, da ocorrência de gravidez na mulher. Caso contrário, quem quer que tenha conseguido ascender socialmente, foi sempre no interior dos canais tidos como apropriados para um tipo determinado de mobilidade social. Isso, em outros termos, equivale a dizer que cada um "conhece o seu lugar", ou seja, a mulher, em ofícios domésticos (as chamadas "prendas domésticas") ou atividades afins no campo profissional (entre outras, secretária, enfermeira, assistente social), enquanto o negro é visto como elemento objeto de diversão ou

no âmbito meramente folclórico ou lúdico, ora na condição de jogador de futebol, ora de sambista, compositor e cantor popular.

Essa configuração da imagem cultural da mulher e do negro projetada na estrutura ocupacional da sociedade brasileira, no caso mais específico da mulher negra vem ampliada por outro componente que se condensa nos atributos corporais: exuberância e sexualidade. Dela, eram atributos exigidos pelo mercado comprador de escravos e hoje exaltados no estereótipo das "mulatas tipo exportação" que figuram em espetáculos musicais de casas noturnas, em grupos folclóricos e folhetos de propaganda de órgãos governamentais e empresas de turismo.

A escrava

Exemplo significativo, veiculado em várias partes do mundo pelo cinema e televisão produzidos no Brasil, está na dicotomia maniqueísta "pecado *versus* virtude" da imagem idealizada para a escrava Xica da Silva face à da escrava Isaura. Essa última, personagem título do romance de Bernardo Guimarães (1827-1885), um dos clássicos da literatura brasileira transformado em novela de televisão pela Rede Globo e exibida em outros países com grande sucesso, entre eles, Cuba e China, simboliza a escrava virtuosa, "quase branca", por ser filha de pai português. Graças à essa paternidade, ela é visualizada como uma beleza sem características negras, ou seja, cabelos pretos e longos, compleição clara, "traços finos", porte frágil, perfil de ninfa ocidental, interpretada por Lucélia Santos, uma das mais conhecidas atrizes brasileiras no gênero *naïve*.

No extremo oposto a esse tipo que assim transpira inocência e desperta tanta compaixão diante das injustiças da escravidão – o que não ocorreria com uma escrava negra como personagem –, a mulher negra é vista como escrava de prazeres sexuais, com notável poder de volúpia e sedução, simbolizada na lendária Xica da Silva, personagem levada para o cinema pelo filme do mesmo nome, de Cacá Diegues, com grande sucesso de bilheteria.

No filme, também produzido nos anos 1980, Xica da Silva é apresentada pela elegância das formas esguias da atriz negra Zezé Mota como a "heroína-sexo" do tempo da escravidão no Brasil, ou seja, o símbolo da exageração da lascívia, o que lhe valia todo o formalismo punitivo da

sociedade àquela época. Mesmo assim, consegue fama e fortuna vivendo em Vila Rica, cidade de Minas Gerais do século XVIII. Seu desempenho chega às raias da ninfomania, extrapolando uma concepção racista e de falsa moral burguesa sobre a mulher negra africana, que, sem o ensinamento do cristianismo, desconhece, *a priori*, a noção do "pecado original" e não sente vergonha de mostrar o corpo nem exibir a sua sexualidade, num desprendimento que a tornava presa fácil do apelo sexual provocado pela sua nudez ante os olhos do colonizador europeu[1].

A mãe preta

Ainda sob essa ótica realista de interpretação está a imagem que ficou da mulher negra no papel de dublê, silente e anônimo, que lhe coube representar, episodicamente, na condição de escrava servindo de "mãe-preta", em outros termos, vista como "bem de uso" no mundo dos brancos pelo aconchego de corpulência e seios fartos de uma maternidade bem-sucedida que determinaria a sua escolha para os cuidados e a amamentação dos filhos herdeiros da família colonial no Brasil.

Por sua vez, nesse ambiente doméstico e conservador onde ela interagia, com aquela passividade quase irracional que apenas aparentava, sua personagem teve oportunidade de exercer uma influência socializadora em família, incorporando-se à vida cotidiana do colonizador, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo no comportamento da criança através de seu processo de socialização linguística e de determinados mecanismos de natureza psicossocial e dinâmico. Entre eles, o *dengo* devotado ao *caçula*, alimentado no aconchego do embalo do seu canto de acalanto pelos componentes simbólicos do seu universo cultural e emocional (entes fantásticos, expressões de afeto), que tem como testemunho vivo o ditado popular "o caçula é o dengo da família", da voz africana de quem o criou[2].

[1] Cf. o ponto de vista de Gilberto Freyre na sua obra magistral *Casa Grande & Senzala.*

[2] Cf. CASTRO. *No canto do acalanto*. Observar que *dengo* e *caçula* são termos de origem africana, e esse último substitui no Brasil a palavra *benjamim*, seu equivalente em português que, aqui, tomou outro significado, ou seja, o de conector de eletricidade.

A sacerdotisa

Subjacente ao desenrolar desses acontecimentos, a atuação da mulher negra na condição de sacerdotisa dos cultos que fundaram no Brasil foi também um fator essencial para o avanço na modelação do perfil da cultura nacional e da própria formação da "estrutura mental" do brasileiro. Ela assumiu a liderança das comunidades sócio-religiosas afrobrasileiras como personalidade mestra e veneranda, detentora do poder de lidar com forças divinas e sobrenaturais. Ao mesmo tempo temida e respeitada pelo seu mistério, esse poder é sustentado por uma sabedoria inviolável de códigos e símbolos africanos ancestrais e sagrados que a intitula a práticas médicas e psiquiátricas através da sua vidência inata e do seu conhecimento adquirido de medicina tradicional.

Essa geração de mulheres sobreviveu ao rigor da escravidão, à discriminação racial e sexual, bem como ao preconceito religioso e a perseguições de toda a ordem a que foi submetida e eventualmente ainda tem que enfrentar. Mais do que ninguém, elas são vítimas da acusação de ter "arte com o diabo" ou de ser o próprio "diabo em forma de gente", ou seja, imaginadas como supostas criaturas de forças contrárias ao ideal de bem e virtude do mundo cristão. No entanto, de sua parte, confrontando essa concepção, elas acataram o cristianismo e a mítica indígena com que entraram em contato desde cedo no Brasil, tendo em vista também o respeito à fé do outro, como forma de resistência cultural e em defesa da continuidade de seus valores religiosos, éticos e estéticos na opressão.

Ao longo dos séculos, a aceitação ou resistência face a essas influências múltiplas ocorreu em vários graus de assimilação ou superposição, por meio de um processo que os estudiosos de formação ocidental denominaram de "sincretismo religioso", mas que, em síntese, deve ser entendido como o resultado daquele confronto histórico que se produziu com o catolicismo, sobretudo a nível de equivalência de atributos e traços míticos comuns a divindades do panteon africano e a santos da Igreja Católica, sem conflito de fé. Cada qual mantém a sua identidade assinalada por planos diferentes de adoração, com apelações próprias e práticas rituais em espaços adequados a cada um, a partir do princípio universal de que se a essência de Deus é única, independente do nome pelo qual Ele costuma ser invocado por qualquer grupo humano que seja e em que

língua for, santos católicos e divindades africanas não passam de expressões culturais da Sua Vontade Suprema. Essa lição de vida não é nova, os brasileiros aprenderam daquelas mulheres através de ensinamentos como este da ialorixá Olga de Alaketu: "Não se pode, ao mesmo tempo, partir um obi para Ogum e rezar uma ave-maria para Santo Antônio, pois cada favor tem seu merecimento".

O resgate

Presentemente, uma geração de mulheres negras desponta nesse cenário com uma produção literária que resgata a imagem da mulher afrobrasileira do âmbito folclórico de um enredo em que foi colocada como protagonista omissa e à margem do processo. A exemplo da Bahia, onde o negro, sem dúvida nenhuma, tem uma vivência cultural maior, destacam-se Stella Azevedo, ialorixá-cronista do seu terreiro Axé Opô Afonjá, em *E daí aconteceu o encanto* e *O meu tempo é agora*; Aline França com a universalidade do seu romance *A mulher de Aleduma*; Valdina Pinto, com a poesia mística do seu mundo afro-religioso "Maaza ma Leemba" e "Recebendo Gunzo"; Nivalda Costa com os poemas dramáticos "Da cor da noite", segundo ela, "os primeiros passos de uma nova poética onde o drama direciona acordes para um futuro no que a dor caiba apenas como uma lembrança remota"[3].

E isso é só o começo. À medida que a mulher vai se libertando do cativeiro secular para assumir um papel ativo na sociedade face àquele sentenciado pelo provérbio "atrás de um grande homem existe sempre uma grande mulher", ela conquista uma densidade existencial própria, com direitos e vantagens do lugar que lhe é devido ao lado do homem, também imagem de Deus.

Referências

AZEVEDO, Stella; MARTINS, Cléo. *E daí aconteceu o encanto...* Salvador: Axé Opó Afonjá, 1988.

AZEVEDO, Stella. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *No canto do acalanto*. Salvador: CEAO/UFBA, 1990 (Ensaio/Pesquisa, n. 10).

COSTA, Nivalda; SODRÉ, Jaime. *Da cor da noite*: poemas dramáticos. Salvador: CEAO/UFBA, 1983 (Arte/Literatura, n. 3).

[3] COSTA; SODRÉ. *Da cor da noite*: poemas dramáticos.

FRANÇA, Aline. *A mulher de Aleduma*. Salvador: Ianamá, 1985.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933.

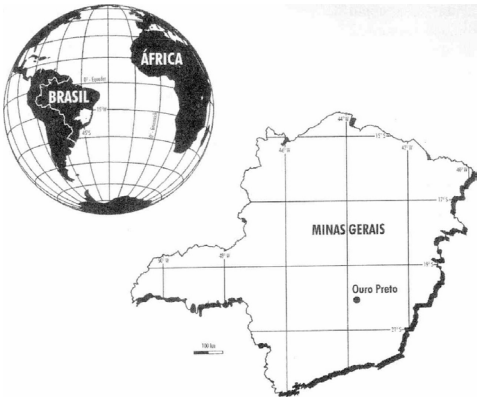
VIEIRA, Hamilton de Jesus (Org.). *Poetas Baianos da Negritude*. Salvador: CEAO/UFBA, 1982, (Arte/ Literatura, n. 2).

Este texto foi publicado na coletânea *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*, organizada por Fátima Quintas e publicada pela Editora Massangana em 1995.

Uma língua africana documentada no Brasil do século XVIII

O documento

A partir do séc. XVIII, provocado pela demanda de mão-de-obra escrava nas minas então descobertas na colônia portuguesa das Américas, o tráfico transatlântico foi intensificado com o Golfo do Benim, trazendo em cativeiro um grande contingente de negros falantes de línguas do grupo ewe-fon ou gbe que ficaram mais conhecidos pelas denominações de minas, mahis ou maquins, aladas, ladas ou aradas (ararás, em Cuba). Sua presença foi de tal maneira significativa nas Minas Gerais que, na cidade de Vila Rica, atual Ouro Preto, registrou-se o mais importante documento linguístico do tempo da escravidão no Brasil – a *Obra nova da língua geral de mina*, traduzida para o nosso idioma por António da Costa Peixoto.



Trata-se de dois manuscritos datados de 1731 e 1741. O primeiro, que se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa, consta de 14 folhas sem numeração, e, como o próprio título sugere, não passa de "Alguns apontamentos da Língua Minna com as palavras portuguesas correspondentes"[1], uma espécie de rascunho para o caderno que seria escrito dez anos depois, com 46 páginas mais elaboradas, contendo um vocabulário e manual de conversação da *Obra nova da língua geral de mina*, guardado no acervo da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Duzentos anos depois, com esse mesmo título, eles foram reunidos em uma só edição, publicada em 1945 pela Agência Geral das Colónias, em Lisboa, acompanhada de comentários filológicos de Edmundo Correia Lopes.

O autor

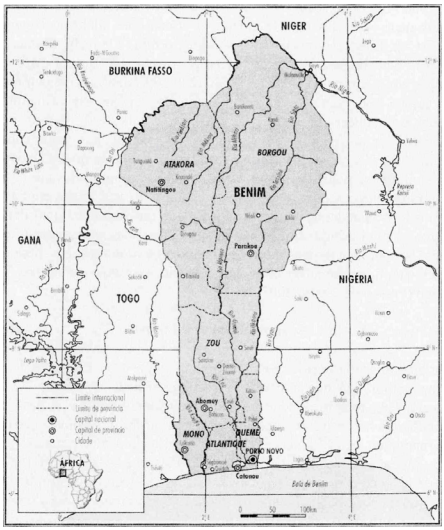
António da Costa Peixoto, cidadão português, natural de Entre-Douro-e-Minho, de quem pouco se conhece — um desafio a mais para os nossos historiadores — deve ter chegado à antiga Vila Rica, na região das minas gerais, nas primeiras décadas do século XVIII, entre tantos outros aventureiros, sonhando enriquecer nos garimpos. Presumivelmente, essa condição rendeu-lhe a possibilidade de tornar-se um "branco ladino", ou seja, aprendeu a falar a *língua-dos-pretos*, e, como ele próprio confessa, "com curiosidade, trabalho e desvelo", o que talvez lhe tenha custado dez anos para redigir o segundo caderno. Nesse, terminou por retratar, através do que as palavras descrevem, usos e costumes da vida cotidiana, conflitos entre senhores e escravos, atividades profissionais e comerciais, incluindo a exploração da mulher negra escrava em prostíbulos que se constituíram na região àquela época.

O objetivo do autor era tornar esse falar corrente entre a escravaria local acessível ao entendimento das autoridades e senhores coloniais, numericamente inferiorizados, como um instrumento eficaz de repressão e dominação em seu nascedouro, o que ele mesmo esclarece no prólogo ao leitor, datado de 15 de julho de 1741:

[1] PEIXOTO. Alguns apontamentos da língua Mina.

> Pois hé serto e afirmo, que se todos os senhores de escravos, e hinda os que os não tem, souvecem esta lingoage não sucederião tantos insultos, ruhinas, estragos, roubos, mortes e, finalmente cazos atrozes, como mtos. mizeraveis tem experimentado: de que me parece de algua sorte se poderião evitar alguns destes descomsertos, se ouvece maior curiozid.e. e menos prguisa, nos moradores, e abitantes destes payses[2].

A denominação mina-jeje



Essa é uma denominação brasileira para um conjunto de povos e línguas do grupo ewe-fon ou gbe do ramo kwa da família Niger-Congo, parte do tronco linguístico Congo-Cordofaniano, na classificação de Greenberg[3]. Seus falantes, cerca de dez milhões, estão distribuídos por territórios de Gana, Togo e Benim, na antiga Costa da Mina, África Ocidental, numa região compreendida entre o rio Volta, em Gana, ao oeste, o país iorubá ao leste, o golfo de Benim, ao sul, e o estado muçulmano e antigo reino de Dagomba, ao norte[4].

São línguas de acento tritonal, muito semelhantes, com sete vogais orais mais as nasais correspondentes e a estrutura silábica canónica

[2] PEIXOTO. *Obra nova de língua geral de Mina*.

[3] GREENBERG. *The languages of Africa*.

[4] WESTERMANN; BRYAN. *Languages of West Africa*, p. 83.

(CV.CV). Entre elas, o ewe, o fon, o gun, o mina e o mahi, destacando-se como línguas étnicas majoritárias, o ewe e o fon. O ewe, no Togo, conta aproximadamente, com 1.2 milhões de falantes, concentrados na capital Lomé e no sul do país, estendendo-se pelos territórios limítrofes do sudoeste de Gana, por um lado, e sudeste de Benim, por outro. O fon, no Benim, com cerca de 2.2 milhões de falantes, tendo como centro maior a cidade de Abomé, capital do antigo reino do Daomé, expandindo-se pelos territórios circunvizinhos ao norte, Savalu, e, ao sul, Porto Novo, Cotonu e o reino de Uidá. Já o gun é falado em territórios correspondentes ao reino de Xogbonu ou Hogbono, atual Porto Novo, capital administrativa do Benim, situada no cone sudeste do país, o mahi, nas regiões montanhosas ao norte dos fons, e o mina ou güen, muito próxima ao ewe, que é falado na região de Anexô, no Togo[5].

A presença ewe-fon

Na historiografia brasileira tem-se notícia da presença de povos desse grupo etnolinguístico a partir da segunda metade do século XVII, quando, em relatório, Henrique Dias menciona minas e ardras no batalhão sob o seu comando durante a expulsão dos holandeses em Pernambuco. Em 1702, já se registra a ocorrência da denominação jeje nos inventários do Arquivo Público do Estado da Bahia (Ott, 1953), onde aparece com mais frequência do que nos documentos referentes ao Maranhão, estados brasileiros onde se concentram as mais conhecidas manifestações religiosas afrobrasileiras nascidas na escravidão, o candomblé e o tambor-de-mina.

Nelas, o legado cultural e linguístico ewe-fon é evidente na configuração da sua estrutura conventual, no seu panteão e na sua linguagem litúrgica. Na Bahia, esse legado assentou as bases para a estrutura conventual do modelo urbano dos seus candomblés, particularmente, para os que se identificam como de nação jeje encontrados em Cachoeira, cidade da região do Recôncavo. Essa cidade, no século XVIII, foi o mais importante mercado produtor de tabaco do Brasil para a Coroa Portuguesa e introduzido, com sucesso, no antigo reino do Daomé sob a forma de fumo-de-corda, ou seja, com as folhas de má qualidade embebidas em

[5] CASTRO. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, p. 11.

melaço-de-cana e postas em rolos, próprias para mascar[6]. No Maranhão, essa influência ainda se encontra nos ritos agrícolas da colheita do inhame[7] e, de maneira muito evidente, na relação histórica e lendária do terreiro que, segundo a tradição oral, foi fundado pela rainha Na Agotimé, trazida como escrava para o Brasil no século XVIII[8].

O vocabulário de Costa Peixoto

No cômputo geral, o manuscrito de 1741 consta de uma relação de 920 itens lexicais entre vocábulos nominais isolados, pequenos diálogos, um sistema numérico, formas de contar usuais no comércio de ouro da época colonial no Brasil, expressões ofensivas e obscenas. A maioria, (82%) identificamos como fon ou fongbe, uma conclusão a que chegaram também o filólogo português Correia Lopes, responsável pelos comentários feitos na edição de 1945, que divulgou a obra de Costa Peixoto, apesar da sua bibliografia estar limitada à língua ewe, e o linguista beninense Olabiyi Yai[9], ao sugerir que o fon teria sido a língua lexicalizadora de um processo inicial de falar crioulizante de base ewe-fon ou gbe da língua mina, que denominamos de "dialeto das minas" ao estudar a interação social dos falares africanos no Brasil colonial[10].

Total de itens lexicais isolados

Fon	Mahi/Gun	Ewe/Mina	Total
755	76	11	842
números			40
contas de ouro			30
fongbeizados			2
"chingar"			6
Total			920

[6] CASTRO. Falares africanos na Bahia: um vocabulário, p. 80-104.

[7] VALENTE. *Survivances dahoméennes dans les groupes-des-culte africains du Nord-Est du Brésil*; FERRETTI. *Repensando o sincretismo*: estudo sobre a casa das minas.

[8] FERRETI. *Querebentã do Zomadônu*: etnografia da casa das minas do Maranhão.

[9] YAI. Identifying Enslaved Africans in Fon and Yoruba Vocabularies in Brazil (18th-19th centuries), p. 547.

[10] CASTRO. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*.

Áreas temáticas dos nomes substantivos

1.	Corpo humano e funções	57	12,36%
2.	Mal-estar, má-sorte, doenças, pragas	11	2,39%
3.	Casa, família e sexualidade	32	6,94%
4.	Vestimentas e adornos	23	4,99%
5.	Alimentação, bebidas, comidas e fumar	63	13,67%
6.	Flora, plantas e vegetais	37	8,03%
7.	Fauna, insetos, aves, animais e derivados	54	11,71%
8.	Crenças, divindades, oficiantes	10	2,17%
9.	Dias da semana, tempo, terra, natureza	35	7,59%
10.	Defeitos, qualidades e outros atributos	47	10,20%
11.	Objetos fabricados e outros instrumentos	27	5,87%
12.	Confusão, escravidão, guerra, mandatários	25	5,42%
13.	Ofícios, profissões, comércio	18	3,90%
14.	Etnônimos e topônimos	16	3,47%
15.	Pornografias	6	1,30%
	Total	461	100,00%

Pelo seu caráter polivalente, o vocabulário de Costa Peixoto reúne elementos verdadeiros para a sócio-história do negro brasileiro nos tempos coloniais. Ao mesmo tempo, oferece subsídios da maior relevância para a história da constituição da língua portuguesa no Brasil e a consequente participação de falantes negro-africanos nesse processo, um assunto ainda por merecer a atenção e o tratamento devidos por parte de linguistas e filólogos brasileiros. Também, é uma rara e importante fonte histórica para a linguística e a dialetologia africanas que carecem de documentos escritos nesse domínio de estudos, em particular para os especialistas em línguas kwa da África Ocidental.

A mulher negra

Sabemos que nos portos do Golfo de Benim não era comum armazenar os escravizados em barracões à espera da viagem transatlântica, como se passava em Angola, onde funcionava o sistema de pombeiros, negros e mestiços encarregados de percorrerem milhas adentro, escolhendo indivíduos fortes, jovens, principalmente os homens, de maior valia no mercado escravagista. No antigo Daomé (Benim), ao contrário, como

não havia barracões desse tipo, o embarque era imediato nos tumbeiros e a compra feita diretamente aos soberanos locais, sem outra opção a não ser a de levar os lotes por eles selecionados. Foi o caso do rei Agadja (1724-1740), que, além de vender um número maior de mulheres, só ele, em seus territórios, podia fazer esse tipo de transação[11]. No entanto, a prática generalizada à época entre aqueles mandatários, era a de escolher, entre os escravizados, preferencialmente os mais fortes, altos e esbeltos, tidos como bonitos (hinhogampê) para servirem à corte e negociar os de porte franzino, de estatura abaixo da média (melequete) e os classificados de feios (hinharamgampê), mal formados de corpo, com algum tipo de deficiência física e aparência doentia, o que, de certa forma, justifica a ocorrência, no manuscrito de Costa Peixoto, de 47 termos (10,2%) que incluímos na categoria temática de "Defeitos, qualidades e outros atributos".

Durante o século XVIII, no auge da prospecção do ouro, é possível que tenha sido transportado do Golfo do Benim para a região das minas no Brasil o maior contingente de negras escravizadas de todos os tempos, uma mão-de-obra considerada excedente para os trabalhos de garimpagem, mas que coincidiu com a chegada de um grande número de colonos vindos do Reino (Touboume), entre eles, podemos supor, António da Costa Peixoto, e outros provenientes de várias regiões da colônia, atraídos pela perspectiva de fortuna imediata. Como esses aventureiros eram quase que exclusivamente homens solteiros, aquelas mulheres passaram a ser usadas como concubinas e prostitutas, ainda mais porque se espalhara a crença de que o minerador, para ser bem sucedido, tinha de ter uma *escrava mina* para si, fazendo aumentar o seu valor de venda no mercado comprador de escravos, de acordo com o velho lema mercadológico de que "a propaganda é a alma do negócio"[12].

Junte-se a este fato, os estereótipos que ainda se encontram veiculados pela historiografia brasileira, onde o negro mina, além de considerado apto para a garimpagem por originário de uma região aurífera, era/é visto como inteligente, laborioso, e suas mulheres elogiadas

[11] AKINJOGBIN. *Dohomey and its Neighbours*, *1708-1818*, p. 79.
[12] BOXER. *A idade do ouro no Brasil*, p. 95.

pelos atributos físicos e exuberância sensual, uma fama que se encontra, de forma explícita, na expressão popular brasileira "bunda de negra mina", referindo-se a mulheres de nádegas grandes. Vale citar o exemplo de Xica da Silva, nas Minas Gerais do século XVIII, que ganhou notoriedade e fortuna, graças ao seu poder de seduzir o colonizador branco. No filme do mesmo nome do cineasta brasileiro Cacá Diegues, ela se transforma na heroína-sexo do tempo da escravidão no Brasil, chegando seu comportamento às raias da ninfomania, extrapolando uma visão de falsa moral burguesa sobre a mulher negro-africana que, *a priori*, sem o ensinamento do cristianismo, desconhece a noção de pecado original e não sente vergonha de mostrar o corpo e exibir sua sexualidade, num desprendimento que a tornava presa fácil do apelo sexual provocado pela sua nudez ante os olhos do homem europeu, temente a Deus.

Essas mulheres ainda foram utilizadas como vendedoras ambulantes de comestíveis postos em tabuleiros e nas vendas, muitas delas de sua propriedade, compradas com o lucro também obtido pela receptação de contrabandos e produto do roubo de quilombolas e garimpeiros, aos quais forneciam todo o gênero de mercadoria, inclusive armas e pólvora, além da prostituição de escravas. Centros de festas e batuques ruidosos, temidos pela população e perseguidos pelas autoridades locais, essas vendas eram situadas à beira dos caminhos mais transitados, geralmente na entrada da cidade, e, segundo comentário de Mello e Souza, devem ter representado um papel de destaque na agremiação de indivíduos pobres e desclassificados, estabelecendo vínculos de solidariedade entre eles e ocupando o lugar que, na Europa, foi preenchido pela taverna[13].

Também, no Caribe, acrescentamos nós, a exemplo de Barbados, onde a lendária figura de Rachel Pringle, mulher negra, filha de escrava de provável origem mina, dona de venda que funcionava como taverna e prostíbulo, tornou-se uma das mais destacadas personalidades da história daquela ilha[14].

[13] MELLO E SOUZA. *Desclassificados do Ouro*: a pobreza mineira no século XVIII, p. 177.
[14] CASTRO. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, p. 229.

A religiosidade

O único traço manifesto da crença religiosa ewe-fon no manuscrito de Costa Peixoto é a palavra 'Leba', a mais poderosa entidade desse povo, traduzido pelo autor como Demónio, em contraposição ao conceito de 'Avodum' como um ser misterioso, próximo a Deus, segundo os parâmetros impostos pelo cristianismo e que motivou, nessa área de competência em questão, a maioria dos termos na cartilha.

Avodumçu, quaresma (preceito do vodum)
Avó dum chuhê, Igreja (casa do vodum)
Avódumgê, contas de rezar, rosário (contas do vodum)
Avodumnhi, páscoa (ressurreição do vodum)
Avodumzambe, domingo (dia do vodum)
Avodumzampê, dia santo (dia do vodum)
Avóduno, padre (mestre do vodum)
Hihávouvódum, Nosso Senhor, Deus (vodum de branco)
Mahipomvodum, vou à Igreja (vou ver o vodum).

Desse contato de culturas, também emergiram, por influência do catolicismo, os conceitos *dugê*, batizar (comer sal), *ulialó*/*alogulitó*, casar/casado catolicamente (receber a mão), do vodum, confessar (contar a Deus) e *zome*, inferno (dentro do fogo), que se encontram nos seguintes diálogos, onde se observa, na tradução em português de Costa Peixoto, o emprego do advérbio "aonde" por "onde".

– *Filhàhegulialú*?	Aonde casou?
– *Hegulialô Touboume*.	Casou no Reino.
– *Hêtimvi*?	Tem filhos?
– *Hê tim vi rupou*.	Tem um filho.
– *Vi ecódugê*?	O menino já se batizou?
– *Ecódugê*.	Já se batizou.

Processos de socialização

Esse tipo de processo é polarizado entre a Igreja (*avódum chué*), como centro de conversão, e a venda (*nunsachome*), como estabelecimento comercial, de lazer e diversão. No primeiro plano, de caráter oficial e prestigioso, socialmente reconhecido, está a "cristianização" obrigatória do negro, através do sacramento do batismo e do casamento. No plano oposto e marginal, de economia dita subterrânea, o comércio praticado

na venda, incluindo o contrabando e a prostituição de mulheres negras, chamadas de *josi*, "mulher-dama", literalmente, mulher-de-venda.

Nas vendas ou prostíbulos (*nhono xome*, casa de mulher), Costa Peixoto transcreve uma sequência de opções como formas de abordar uma prostituta (*agalito*), certamente fruto de experiência própria, antecedidas pelas seguintes advertências "poderá dizer", e "é o mais certo", ou "dirá também" e, por fim, "há melhor praxe de que eu vejo, algumas vezes, é esta". No entanto, os diálogos em cena doméstica são muito poucos, o que denuncia o fato de seu manuscrito ter sido dirigido para a vida fora de casa, onde não havia espaço para a mulher branca (*hihábouce*), fosse ela esposa (*asi*), senhora (*nhono*) ou jovem em idade de casar (*asuhe*).

– Aniguisã?	O que vendes?
– Hum sánum poupou.	Vendo muitas coisas.
– Numpoupoute?	Que coisas?
– Quimatim nucumhã.	Vosmicê não tem olhos?
– Nhitim nucum. Nhimono.	Eu tenho olhos. Eu vejo.
– Numrufi mágeroumehã.	O que aqui está não me apetece.
– Qui geroi ayõ.	Vosmicê quer (copular).
– Humgeroi.	Agrada-me, quero isso.
– Uhã chonum.	Ande comprar alguma coisa.
– Himatim aquhédimhã.	Eu não tenho agora ouro.
– Gui vénu.	Você é escassa.
– Tã hinharam náme.	Não tenho fortuna.
– Acruche he cupou.	Os meus negros morreram-me
Mesesim efim aquachepou,	todos. Os canhambolas furtaram-me
ébá tá náme.	o meu ouro todo, quebraram-me
Humduàchosusum.	a cabeça. Devo muito (dinheiro).

Enfrentamento nas relações humanas

O capitão-do-mato (*megulitó*), o ódio devotado aos brancos senhores e patrões (*hihàbouno*) e o desprezo desses pelos negros, (mal) tratados sempre como escravos (*akrú*).

Hiháboutómé manhôhã.	Terra de branco não presta.
Hi hà bouno, hê nachuhé acrú susü.	Os brancos castigam muito os escravos.
Mesisim matim hihàbuono hã.	Os canhambolas não têm amigos brancos.

O castigo mais comum à época era a flagelação feita com o bacalhau (ba), chicote de couro cru torcido, próprio para açoitar escravos[15]. Esses eram, geralmente, amarrados no tronco ou pelourinho levantado em praça pública, um tipo de sevícia que serviu de inspiração para o clássico romance brasileiro *Tronco do Ipê*, de José de Alencar, e de que se guarda triste memória no nome da mais famosa localidade da antiga cidade do Salvador, o Pelourinho, um conjunto arquitetônico colonial português, importante centro de atração turística e cultural no Brasil, elevado à categoria de Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

Quanto aos negros, embora sempre referidos no manuscrito na condição de escravos ou *akru* (cf. *acruche he cupou*, os meus negros morreram-me todos), eles também se mostram na qualidade de forros (*methomereu*), obrigados a andar com uma carta de autorização do seu proprietário, como se pode depreender do seguinte diálogo entre o capitão-do-mato e dois suspeitos de fuga. O primeiro é logo liberado por trazer consigo aquela autorização.

Melanduto: – Guisi?	Tu andas fugido?
Methomereu: – Masihã.	Não ando fugido, não.
Melanduto: – Sóháhihema mápom.	Mostra escrito (carta) para ver.
Methomereu: – Héhunihe.	Aqui está.
Melanduto: – Hihá licouthóhe.	Vai andando o teu caminho.

Já o trecho a seguir retrata o procedimento para aprisionar um negro suspeito de ser canhambola, amarrando-lhe os pulsos com uma corda, tirando-lhe a roupa para revistá-lo, à procura de ouro furtado, sem atentar para a sua súplica desesperada, pedindo perdão, aos prantos, temendo ser morto, sob a alegação de que era escravo de uma mulher, logo, não se tratava de fugitivo, pois tinha dono e moradia certa.

Akru: – Huhemamatim. Huhema hébü	Não tenho escrito. Perdi o escrito.
Melanduto: – Guácheguimatim huema, ná blauhe. Sócamnáme. Name alô.	Se não tens escrito, hei de amarrar-te. Dá cá uma corda. Dá cá as mãos.
Akru: – Hum biho, hehihávouvódum. Blame abo.	Peço-lhe, pelo amor de Deus. Amarre-me devagar.
Melanduto: – Ani hutuguiviatim.	Pois, por que choras?

[15] GOULART. *Da palmatória ao patíbulo*: castigos de escravos no Brasil.

Akru: – Gui blame vô. Hihàbouce de cruàme.	Vosmicê amarra-me sem causa. Eu sou escravo de uma mulher.
Melanduto: – Gui clóme.	Tu enganas-me.
Akru: – Nhimáclomeré berehã.	Eu nunca enganei ninguém.
Melanduto: – Lelo. Sódópó thóhé.	Mentira. Dê cá as algibeiras para ver.
Akru: – Dopo, hématim numréhã. Pom.	As algibeiras não têm nada. Vede.
Melanduto: – Dé avó pou.	Dispa a roupa.
Akru: – Nhináhi.	Eu hei de ir nu?
Melanduto: – Mégui me náhihã.	Não há de ir nu, não.
Akru: – Jáléjálé – águme hã. Hum bihó – hehihávou vódun.	Peço-vos que não me mates. Peço-vos, pelo amor de Deus.
Melanduto: – Humé naguhehã.	Não matamos não.
Akru: – Guidómórufidim	Você diz isto aqui, agora.

Em outra passagem, os papéis se invertem. É a vez dos canhambolas abordarem um branco, seguindo o mesmo procedimento ao revistá-lo, obrigando-o a tirar a roupa, sempre sob ameaça de morte, apesar da sua alegação de não ser de todo mau para os negros.

Mesesim: – Maguhi hi habouno.	Matemos este Branco.
Hihabouno: – Anhutü águme.	Por que razão me quereis matar.
Mesesim: – Aquhê hutü na guhi. Miná – hinum poupouthóhê	Por mor do ouro o quero matar. Queremos lhe tomar tudo.
Hihabouno: – Hinum poupou magumehã. Mipoupou màhichomto.	Tomai tudo e não me mateis. Nós não somos todos amigos.
Nhimáhinháram nácruhã. Nhimerabouháme.	Eu não sou ruim para os escravos. Eu não sou de todo mau.
Mesesim: – Guidómórufidim.	Você diz isto aqui agora.
Hihabouno: – Humdómó to poupou me.	Digo o mesmo em qualquer parte.

Concluindo

Os itens lexicais fongbeizados são os apelativos registrados sob as formas *cucano* (> *kukonganu*) e *aglono* (> *angol anu*) de referência, respectivamente, aos Congos e Angolas, testemunhos da presença de povos bantos em Vila Rica no século XVIII. Se levarmos em consideração que a profundeza sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, o fato de Costa Peixoto, ao longo do manuscrito traduzir certos termos do fongbe por palavras de línguas bantos em lugar das usuais em vernáculo português, denuncia que essas palavras já eram correntes no português do Brasil em seu tempo, levando-nos a concluir que a introdução de falantes bantos foi anterior à dos minas-jejes na região, de acordo também com a informação histórica existente. Assim, xingar por insultar, cambuta

por raquítico, mucutos ou mocotós por patas-de-vaca, canhambola por escravo fugido.

Quanto à ausência de traduções de expressões em fongbe que o autor coloca sob a epígrafe "chingar" e também daquelas referentes aos diálogos nos prostíbulos, também não o fizemos em obediência à justificativa alegada por Costa Peixoto: "Não declaro em portuguez, por serem palavras. Menos desentes a nossa pulicia".

Finalmente, a transcrição ortográfica em fon atual e a tradução de todos os textos, inclusive aquelas que, por obscenas, foram omitidas no manuscrito, poderão ser encontradas na íntegra no estudo que faço em meu livro, *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*, publicado em 2002, de onde extraímos trechos para esta comunicação.

Referências

AKINJOGBIN, Adeagbo. *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*. Cambridge: University Press, 1967.

ALAPINI, Julien. *Le petit Dahoméen*. Paris: Presses Universelles, 1955

ARGYLE, William John. *The Fon of Dahomey*. Oxford: Claredon Press, 1966.

BOXER, Charles Ralph. *A idade do ouro no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1963.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colónia*. Salvador: Centro de Estudos Baianos / UFBA, 1980.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Também Mulher, Imagem de Deus. *In:* QUINTAS, Fátima (Org.). *Mulher negra*: preconceito, sexualidade e imaginário. Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 1995, p. 85-90.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks Editora, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais (Coleção Mineiriana), 2002.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

DELAFOSSE, Maurice. *Manuel Dahoméen*. Paris: Ernest Leroux Editeur, 1894.

EDUARDO, Octávio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*: a Study in Acculturation. New York: J. Augustin Publisher, 1948.

ELLIS, Alfred Burdon. *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London: Richard Clay & Sons, 1890.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebetã de Zomadônu*: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1996.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, 1996.

GOULART, Alípio. *Da palmatória ao patíbulo*: castigos de escravos no Brasil. Rio de Janeiro: Conquistas/INL, 1971.

GREENBERG, Joseph. *The languages of Africa*. Bloomington: Indiana University, 1963.

HERSKOVITS, Melville. *Dahomey, an ancient West-African Kingdom*. New York: J. J. Augustin, 1938, vol. 2.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro*: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

OTT, Carlos. *Pré-história da Bahia*. Salvador: Universidade de Bahia, 1958.

PEIXOTO, Antônio da Costa. Alguns apontamentos da língua Mina. *In*: PEIXOTO, Antônio da Costa. *Obra nova da língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1945.

PEIXOTO, Antônio da Costa. *Obra nova da língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1945.

SEGUROLA, Basilio. Dictionnaire fon-français. Cotonou: Procure de l'Archidiocêse, 1963, vol. 2.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. *La tradición ewé-fon en Cuba*. Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá/Havana: Fundação Fernando Ortiz. 1998.

VALENTE, Waldemar. *Survivances dahoméennes dans les groupçs-deculte africains du Nord-Est du Brésil*. Dakar: Centre des Hautes Etudes Afro-ibéro-américaines (Université de Dakar), 1969.

VERGER, Pierre. *Flux et Reflux de La Traite des nêgres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII au XX Siêcle*. Paris/La Haye: Mouton, 1968.

VIANNA FILHO, Luis. *O negro na Bahia*. São Paulo: José Olympio Editora, 1946.

WESTERMANN, Dietrich. *A Study of the Ewé Language*. London: Oxford University Press, 1930.

WESTERMANN, Dietrich; BRYAN, Margaret Arminel. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1952.

YAI, Olabiyi Babalola. Identifying Enslaved Africans in Fon and Yoruba Vocabularies in Brazil (18th-19th centuries), *In*: *Identifying enslaved Africans in the Nigerian hinterland*. Toronto: UNESCO Conference, 1997, p. 544-553.

Este texto foi publicado na coletânea de estudos *Século das luzes: Portugal e Espanha, o Brasil e a Região do Rio da Prata*, obra resultante de congresso de mesmo nome e publicada pela Biblioteca Luso-Brasileira em 2006.

As vozes do saber

> *A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem, a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.*
>
> Tierno Bokar

Introdução

Para atender às necessidades geradas pela sua intrincada rede de relações humanas, o mundo ocidental inventou o letrismo e substituiu o poder ético e moral do compromisso assumido apenas com a *palavra dada* pela força mágico-simbólica da sua representação escrita. Desde então, a *palavra dada* em compromisso deixou de "valer ouro" quando perdeu o seu valor real como legítima razão social de existir e deu lugar ao prestígio que foi destinado pelo mundo ocidental ao documento escrito em detrimento da oralidade.

A partir desse casuísmo, criou-se o parâmetro que se colocou para povos que conhecem uma forma de literatura e povos que se valem da tradição oral, os últimos, por mais essa razão infundada, passando a ser vistos como se fossem portadores de uma cultura menor ou até mesmo desprovidos de qualquer tipo de cultura. Esse argumento absurdo que serviu, entre outros, aos propósitos colonialistas europeus no mundo, é uma presunção evolucionista que ainda pode ser encontrada em vários meios através da suposta inferioridade cultural atribuída a determinadas civilizações da África Subsaariana, principalmente no que diz respeito às suas religiões e línguas.

Sob esse falso pressuposto, as religiões negro-africanas, com sua ética e estética peculiares, começaram a ser tratadas no conjunto das manifestações do âmbito meramente folclórico ou lúdico, no sentido pejorativo do termo, ou seja, pela sua pretensa falta de seriedade,

isso, sobretudo, por não terem sido jamais prestigiadas pela escritura em livros que se tornaram sagrados, tais como a Bíblia para os católicos, o Corão para os muçulmanos e o Torá para os judeus.

Quanto às línguas negro-africanas, essas passaram a ser marginalizadas na categoria de dialetos, em sua conotação depreciativa, concebidas como falares sem importância social ou inaceitáveis aos ouvidos "civilizados", numa projeção de tal ordem que se pode chegar às raias de outro absurdo ainda maior, o de se querer re-inventar a teoria escravista do negro-africano na condição inumana de "coisa" ou de "peças" e que, portanto, só começou a falar "língua de gente", isto é, articuladamente humana, quando adquiriu uma das línguas de colonização europeia, em nosso caso o português, prestigiado no mundo ocidental pela sua notável produção literária.

Tradição e oralidade

A oralidade é característica fundamental na tradição das sociedades africanas. Nelas, a comunicação jamais conheceu o apoio do letrismo como artifício indispensável ao processo de aquisição da sabedoria. Pelo contrário. Os textos são regravados pela memória do grupo e a ele pertencem, uma atitude radicalmente oposta à que ocorre na criação literária, que é mais de cunho individual e de propriedade autoral reconhecida. O que vale é repassar a transmissão do saber através de gerações pela tradição oral, depositária do conhecimento empírico das experiências materiais e espirituais vivenciadas pelo grupo, com o qual o narrador tem uma interatividade constante.

Nesse plano de compreensão, justifica-se a veracidade contida nos provérbios populares "saber é poder" e "antiguidade é posto", porque o exercício do poder está na competência do saber memorizar e assimilar símbolos e códigos tradicionais que sustentam e garantem a continuidade da harmonia sócio-histórica consensual do grupo. Consequentemente, nesse contexto, os mais velhos são respeitados e reverenciados pela sua notória sabedoria, acumulada e aprofundada por uma longa vivência pessoal, enquanto os contadores da História constituem uma elite professoral na condição de autênticos Mestres da "grande universidade da Palavra ensinada à sombra dos baobás", no dizer de Amadou Hampâté

Bâ, historiador malinês, conterrâneo e discípulo de Tierno Bokar (1875-1939), o líder espiritual muçulmano que pregava a tolerância e o amor universal como aspectos essenciais de toda religião[1]. Aqueles oradores vetustos são escritores verbais das crônicas antigas, cantores das glórias guerreiras e sociais, proclamadores das genealogias ilustres, ressuscitando de geração em geração o que não deve morrer pelo esquecimento. Entre eles, as figuras emblemáticas dos *griôs* da Costa Ocidental da África e dos *apalós* dos iorubá.

Essa tradição milenar de textos orais floresceu no Brasil colonial nas vozes das mulheres negras propagando, desdobrando e reinterpretando contos, cânticos e poesias africanas e portuguesas, essas últimas ouvidas de suas sinhás na casa-grande em meio aos escravos domésticos, os *escravos de jó* (quimbundo *jinjo*, da casa[2]) que "jogavam caxangá" na conhecida brincadeira infantil do nosso folclore. Nessa condição de escrava doméstica, as escravas de jó, mães pretas, babás e mucamas, tiveram oportunidade de exercer uma influência socializadora dentro da casa senhorial, incorporando-se à vida cotidiana do colonizador, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo nos hábitos da família, a começar da criança, através de determinados mecanismos de natureza material e psicossocial. Entre eles, elementos de sua dieta nativa, maxixes, quiabos, moquecas com sabor de dendê e componentes simbólicos do seu universo cultural e emocional, com expressões de afeto (o cafuné, o dengo), de repúdio, crenças e superstições (os tabus alimentares).

Privando de sua intimidade como amas-de-leite, enquanto no embalo do seu canto de acalanto povoavam o imaginário das criancinhas com entes fantásticos e amedrontadores, fazendo-as dormir de pronto sob a ameaça constante do ataque dos tutus, cucas, bichos-papões, bois-da-cara-preta que, à noite, ficavam à espreita nos telhados ou galpões.

Entre os mais conhecidos até hoje,

> Boi, boi, boi da cara preta,
> pegue este menino
> que tem medo de careta.

[1] Cf. HAMPÂTÉ BÂ. *A Spirit of Tolerance*.

[2] Cf. COELHO. *Os de dentro, os de fora e os outros*.

Não, não, não,
não, coitadinho,
não pegue este menino
que ele é muito bonitinho.

Por sua vez, o componente subjetivo presente nos atos de amamentar, acalentar e cuidar da criança branca serviu para projetar a imagem ideal e suposta da "boa ama" que teria se caracterizado pelas relações harmoniosas com os senhores graças ao reconhecimento pelo privilégio de gozar da sua vida de família. No entanto, o que surge de forma surpreendente é o protesto negro contido na delicadeza e ternura do seu canto de acalanto. Nele, a expressão carinhosa e de aparência ingênua disfarça a crítica sutil, mas acerba, da revolta de quem serve para quem está obrigado a servir e criar multiplicadores em potencial de outras "mães pretas" iguais a ela.

Eis o exemplo de uma cantiga-de-ninar muito conhecida na Bahia, cujo verso final traz uma mensagem equivalente ao ditado popular "Quem criou os seus que embale", e, na versão mais corrente, "Quem pariu Mateus que balance", ou seja, que cuide do que é seu, do seu mandu, na expressão baiana[3]:

Su, su, su menino mandu,
Cara de gato (de pato), nariz de peru,
Su, su, su, menino mandu
Quem te pariu, que te dê caruru.

Como damas-de-companhia das sinhazinhas e das meninas-moças, filhas dos seus senhores, as mucamas eram camareiras e confidentes, conhecendo-lhes mais os segredos da alma do que o padre confessor e os desejos e as mazelas do corpo mais do que o médico da família, e ainda, segundo Gilberto Freyre, iniciando-as nos mistérios do amor[4]. Na literatura brasileira da fase romântica, não faltam exemplos dessas mulheres, negras jovens ou matronas como Eufrosina e Felícia, personagens de José de Alencar em *O tronco do Ipê*, que, na qualidade de mucamas eram incumbidas de velar sobre a formosura e o bem-estar de nhanhã Alice.

[3] Cf. CASTRO. *No canto do acalanto*.

[4] Cf. FREYRE. *Casa grande e senzala*, p. 45-47.

Por sua vez, as negras velhas libertas ou alforriadas iam de engenho a engenho narrando histórias de imaginação e exagero, protagonizadas por negros idosos, os *baculos* do ciclo do Pai João, um preto velho astuto e esperto à semelhança de Trancoso e Pedro Malazarte, importados do imaginário português, que impregnavam a memória das crianças brancas como personagens verídicas do seu universo infantil. Em seu romance autobiográfico *Menino de engenho*, José Lins do Rego conta que a preta velha Totonha vivia de contar histórias de Trancoso, andando léguas e léguas a pé, de engenho a engenho, como uma edição viva das *Mil e uma noites* e com um jeito admirável de falar em nome de todas as personagens.

Também as sacerdotisas negras rompiam o silêncio a que eram subjugadas, narrando os feitos heroicos e as histórias de vida dos seus deuses, reinos e ancestrais em uma linguagem pontuada de vocábulos e cânticos africanos de teor religioso e sagrado que se encontram na prática litúrgica dos candomblés da Bahia como marcas linguísticas diferenciadoras de identidade etnorreligiosa entre as suas denominadas nações de candomblé. Essa linguagem, conhecida como língua-de-santo, é a fonte atual dos aportes africanos que são apropriados pelo português brasileiro e enriquecem o vocabulário da língua portuguesa como um todo. Presentemente esse tipo de contributo proveniente de lexemas da língua iorubá, a exemplo do nome dos orixás Oxóssi, Xangô, Iemanjá, Iansã, Oxum, tem aumentado em número e se popularizado no Brasil graças à sua divulgação na mídia por compositores da música popular brasileira que são adeptos de terreiros de tradição nagô-ketu, entre outros, Gilberto Gil, Caetano Veloso e Dorival Caymmi. Exemplo significativo é a palavra *axé*, que, de fundamento sagrado dos terreiros, passou a denominar um estilo de música criado na Bahia nos anos 1980 que se tornou conhecida internacionalmente como *axé-music* e já faz parte do patrimônio linguístico brasileiro como uma saudação votiva de boa-sorte, amém[5].

Os terreiros de tradição nagô-queto

Do final do século XVII a meados do século XIX, em razão das constantes guerras interétnicas em territórios situados ao longo do Golfo do Benim

[5] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro.

entre o Togo, Benim e Nigéria, onde se concentram povos de línguas do grupo gbe ou ewe-fon e iorubá, respectivamente jeje e nagô na denominação popular brasileira, a cidade da Bahia, nome antigo de Salvador, recebeu, na condição de escravas, mulheres iorubanas de descendência nobre, provenientes do reino nagô de Queto (Ketu), arrasado em 1780 pela invasão dos fon do Daomé, e do Império iorubá de Oyó, destruído em 1835 pela invasão dos nupe e fulani islamizados. Eram ialorixás detentoras do saber tradicional do seu povo, que fundaram, na cidade da Bahia, terreiros de tradição nagô-queto e estrutura conventual jeje-nagô que conseguiram alcançar largo prestígio no Brasil e no exterior[6].

Entre elas, ao final do século XVIII, a princesa Otampê Ojarô, filha do rei de Queto (Ketu), na atual República do Benim, ancestral de Olga Francisca Regis e fundadora do Ilê Maroiálaji, o Alaketu, e Iyá Nassô, da realeza de Oyó, na Nigéria, fundadora do Engenho Velho da Casa Branca, provavelmente na primeira metade do século XIX. Essa Casa deu origem à criação de dois dos mais proeminentes terreiros de nação nagô-queto no Brasil: o Gantois, de Maria Júlia Conceição Nazaré, bisavó da consagrada Mãe Menininha, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, e o Opô Afonjá, de Mãe Aninha, Eugenia Ana dos Santos.

Essas mulheres, como tantas outras de igual valor e coragem que plantaram as sementes do baobá e fortificaram os alicerces do candomblé da Bahia, sobreviveram ao suplício da escravidão, à discriminação racial e sexual, ao rigor da perseguição policial a que ficaram sujeitas até recentemente – na Bahia, só a partir de 1964 os terreiros foram liberados para celebrar seus festejos públicos –, além do preconceito religioso que ainda têm de enfrentar ante a propaganda difamatória de modernas seitas cristãs economicamente poderosas. Mais do que ninguém são vítimas da acusação de patrocinar cultos endemoniados e de ter "arte com o diabo" ou de ser o próprio "diabo em forma de gente", imaginadas como supostas criaturas de forças contrárias ao ideal de bem e virtude do mundo cristão[7]. No entanto, de sua parte, desmentindo essa concepção discriminatória e demoníaca, elas acataram e respeitaram o cristianismo e a

[6] Cf. LIMA. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*.

[7] Cf. CASTRO. Também mulher, imagem de Deus.

mítica indígena com que seus antepassados entraram em contato desde cedo no Brasil, de acordo com o ensinamento da inesquecível Ialorixá Olga de Alaketu: "Cada favor tem seu merecimento".

Do dito ao escrito

Da oralidade aos tempos modernos da escrita, uma geração de mulheres negras desponta nesses terreiros como lideranças religiosas e sócio-políticas no combate à intolerância religiosa no Brasil, à depreciação do candomblé como sistema religioso e à marginalização socioeconômica da população negra brasileira.

Entre elas, duas figuras icônicas do poder feminino dos candomblés da Bahia, cujas histórias de vida e de luta se entrelaçam no propósito de salvaguardar o candomblé da "folclorização" e preservar sua linguagem matricial como meio de expressão simbólica dos seus valores religiosos ancestrais: as ialorixás Olga do Alaketu e Stella de Oxóssi. Coincidentemente nascidas no mesmo ano de 1925, ambas foram condecoradas pelo Ministério das Relações Exteriores do Brasil em reconhecimento pela sua importância para a memória e identidade das matrizes negro-africanas na cultura brasileira e seus terreiros, tombados pelo Ministério da Cultura do Brasil como Patrimônio Histórico Nacional.

Olga Francisca Regis, falecida em 2005, é Oyá Funmin, Ialorixá-Princesa do Alaketu, seu Reino Nagô, com ensinamentos em suas palavras sempre bem ditas onde fosse e onde estivesse, defendendo o sagrado da sua religião e suas raízes ancestrais em pronunciamentos magistrais como aqueles que foram documentados do seu depoimento nos *Anais do Encontro de Nações de Candomblé*, realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia em 1981[8].

Entre eles, à página 28:

> O candomblé é uma religião como a de Roma e se respeitamos a Igreja, temos de respeitar também cada templo de Orixá para não cair este pedaço de céu da África que *temos no Brasil*.

[8] REGIS. Depoimento.

Maria Stella de Azevedo Santos é Ode Kayode, Ialorixá cronista do seu terreiro, o Axé Opô Afonjá, Doutora *Honoris Causa* da Universidade Federal da Bahia e autora de uma literatura que restaura a imagem da mulher negra de um enredo em que ela foi perversamente colocada como sendo personagem omissa e sem voz no processo.

Juntando-se ao célebre grito de alerta de Hampâté Bâ sobre a fragilidade da cultura oral africana – "Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que se queima" – em *Meu tempo é agora*,[9] ela também profetiza:

> Não podemos ficar confinados ao Axé. A tradição somente oral é difícil. O que não se registra, o tempo leva.

Em seguida, sentencia:

> O Olorixá tem que se alfabetizar, adquirir instrução para não passar pelo dissabor de dizer sim à própria sentença. Ninguém ignora a avalanche de livros sobre jogos de búzios, receitas de ebó, iniciação e por aí adiante… Isso é profanação, destruição da religião, o jogo do inimigo. E ponto final.

Diante desta realidade, ressoa a voz mensageira e promissora da antropóloga e radialista Nivalda Costa na apresentação dos seus poemas dramáticos "Da cor da noite", na coletânea *Poetas baianos da Negritude*[10]:

> […] são os primeiros passos de uma nova poética onde o drama direciona acordes para um futuro no qual a dor caiba apenas como uma lembrança remota.

Que assim seja. Axé.

Referências

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Topbooks Editora, 2001. [2. ed. 2005.]

CASTRO, Yeda Pessoa de. *No canto do acalanto*. Salvador: CEAO/ UFBA, 1990. (Ensaio/Pesquisa, 12).

CASTRO, Yeda Pessoa de. Também mulher, imagem de Deus. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). *Mulher negra*: preconceito, sexualidade e imaginário. Recife: Massangana, 1994. p. 85-89.

COELHO, Virgilio. Os de dentro, os de fora e os outros… *Fontes & Estudos*, Luanda, v. 4-5, n. 210, 1998-1999.

[9] SANTOS. *Meu tempo é agora*.
[10] COSTA. Da cor da noite.

COSTA, Nivalda. Da cor da noite. *In*: VIEIRA, Hamilton de Jesus. *Poetas baianos da Negritude*. Salvador: CEAO/UFBA, 1982. (Arte/ Literatura, n. 3).

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A Spirit of Tolerance*. Bloomington: World Wisdom Books, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2003.

REGIS, Olga Francisca. Depoimento. *In*: ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ. 1981, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia. *Anais*... Salvador: Ianamá, 1984.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Odudwa, 1993.

Texto publicado em Salvador, pela *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (n. 103, p. 13-24, jan.-dez. 2008).

A invisibilidade das línguas negro-africanas no português brasileiro

Considerações iniciais

Se as vozes dos quatro milhões de indivíduos trazidos da África subsaariana, ao longo de quatro séculos consecutivos, para serem escravizados no Brasil não tivessem sido abafadas em nossa história, por descaso e preconceito acadêmico, não haveria mais dúvida, por parte de linguistas e filólogos, não só brasileiros, de que a consequência mais direta daquele tráfico foi a alteração da língua portuguesa na antiga colônia sul-americana. Essa alteração se fez sentir em todos os setores: léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada; o que deu ao português do Brasil um caráter próprio, diferenciado do português de Portugal, notado sobretudo pelo vocalismo que contrasta com o consonantismo da atual pronúncia lusitana.

Resultado da longa convivência entre duas forças, dinamicamente opostas e complementares, de línguas não aparentadas em termos genealógicos, o português arcaico e regional e o grupo de línguas negro-africanas, na maioria de falantes banto, também em seu aspecto arcaizante, nesse processo de interação linguístico-cultural foi efetiva a interferência sociolinguística, marcada pelas *africanias*, do escravizado ladino, do crioulo e da mulher negra na condição de *escravos* de *Jó* (‘de casa’, ‘domésticos’) no seio da família colonial, em que prevaleciam os falantes angolanos pela sua anterioridade no tempo, maior densidade demográfica e larga distribuição humana em território brasileiro sob regime colonial e escravocrata. Subjacente a esses fatores favoráveis

de ordem extralinguística, o incentivo daquelas *africanias* na direção da língua portuguesa, provocado pela similitude casual, mas notável, da estrutura do substrato linguístico banto com o português de Camões, não dando lugar ao estabelecimento de falares crioulos e do uso de línguas negro-africanas como línguas plenas no Brasil.

A aceitação desse pressuposto, nem mesmo como hipótese de trabalho, encontra resistência em nosso meio acadêmico, em que as línguas negro-africanas costumam ser tratadas como *dialetos*, no sentido depreciativo do termo, por não gozarem do prestígio atribuído à escrita literária face à oralidade, enquanto sua influência fica reduzida a "empréstimos" de palavras que foram aceitas pelo português. Esse tipo de preconceito justifica a tese inadequada, defendida por muitos, do crioulismo prévio no português brasileiro, apesar de até agora não se ter provado a existência de qualquer falar crioulo no Brasil.

A partir dessa orientação metodológica que dá visibilidade e voz ao elemento negro, apoiada em dados de pesquisas de natureza etnolinguística, levantados nos dois lados do Atlântico, é a tese que há muito defendemos, sem grande acolhimento da nossa academia, atitude que preferimos atribuir ao fato de implicar em reescrever a história da língua portuguesa no Brasil.

A metodologia: polos norteadores da nossa pesquisa

A advertência de Nina Rodrigues no clássico *Os africanos no Brasil*, ao afirmar "indispensável o conhecimento das línguas africanas para a determinação dos povos que a falavam"[1], seguida da recomendação de Uriel Weinreich, em *Languages in Contact*, para quem "outro requisito para uma análise de interferência linguística é ainda a verificação das diferenças e semelhanças das línguas postas em contato"[2]. Sendo assim, retomamos a discussão da interferência dos falares negro-africanos na constituição do português brasileiro confrontando, à luz da análise etnolinguística, os dados levantados nas regiões apontadas pelas pesquisas sistemáticas que continuamos a fazer, por um lado, no Brasil, e, por

[1] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 25.

[2] WEINREICH. *Languages in Contact*, p. 77.

outro, no Golfo do Benim e no domínio banto, com embasamento teórico de renomados pesquisadores africanos e alemães, entre eles, Amélia Mingas, Armindo Ngunga, Perpétua Gonçalves, Ebhard Gätner e Klaus Zimmermann[3].

Para suprir as dificuldades de se poder identificar as origens dos seus falantes, uma vez que os documentos oficiais relativos ao tráfico foram queimados por ordem governamental em 1889, usamos como recurso metodológico as evidências projetadas pelo estudo diacrônico da inserção dos aportes lexicais de matriz africana no vocabulário da língua portuguesa, tendo em vista que o léxico é o espelho da língua.

Embora de tradição já firmada na linguística moderna, preferimos não falar de *empréstimos*, devido ao "seu cunho eufemístico, ou melhor, por sua extraordinária polidez"[4]. O alcance do significado do termo *aporte* vai além do atribuído ao termo *empréstimo*, pois não se trata tão somente de "empréstimos ao vocabulário" resultantes de "troca bilateral de línguas em presença", como quer Bonvini[5], mas da apropriação de termos novos para denominar objetos recém-adquiridos, da necessidade de estender sentidos, de expandir o léxico para descrever e cobrir um fato social que era a presença do africano escravizado em terras brasileiras, enfim, de transformar suas africanidades em nossas *africanias*, introduzindo nesse novo falar, adquirido como segunda língua, hábitos linguísticos de suas línguas nativas, no processo que alguns linguistas consideram apenas resultado de "transmissão linguística irregular" no aprendizado imperfeito, sem letramento, de uma outra língua.

Assim, no livro *Falares africanos na Bahia*, de 2000, com uma reedição em 2005, alargamos e aprofundamos as premissas da tese de doutoramento defendida na Universidade Nacional do Zaire, no Congo-Kinshasa, em 1976. Criticamos o descaso com que são tratadas as línguas negro-africanas no meio acadêmico brasileiro, ainda ausentes dos seus programas curriculares, e insistimos na importância do seu estudo para pontuar a relevância da participação de falantes negro-africanos na formação do português brasileiro. Discordamos da hipótese de "crioulização"

[3] Cf. referências no final deste capítulo.

[4] ALI. *Dificuldades da língua portuguesa*, p. 183.

[5] BONVINI. *Palavras de origem africana no português do Brasil*: do empréstimo à integração, p. 148.

do português brasileiro, por este diferir das características dos crioulos falados no Caribe como segunda língua ou língua nacional.

Além disso, adotando essa orientação metodológica diferenciada no estudo do vocabulário analisado e tendo em mente que a profundeza sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, redescobrimos a prevalência do legado banto no Brasil, até então ocultado ou minimizado face à preponderância do "iorubacentrismo" nos estudos afrobrasileiros. Daí fomos buscar respostas cabíveis para perguntas intrigantes, ainda em aberto, sobre qual seria a dimensão dessas *africanias* na modalidade brasileira da língua portuguesa, em que duas explicações se impõem concernentes aos dois lados do Atlântico:

- Por que essas línguas não são mais faladas como línguas plenas no Brasil se por três séculos consecutivos seus falantes foram numericamente superiores ao contingente de falantes portugueses na antiga colônia sul-americana e se o Brasil hoje concentra a maior população afrodescendente do mundo?
- Como explicar o fato de não haver sucedido no Brasil, como também em Angola e em Moçambique, onde foram as mesmas línguas que entraram em contato direto e prolongado, um falar crioulo adquirido como segunda língua ou como língua nacional, à semelhança dos que emergiram e se estabeleceram em outras ex-colônias portuguesas na própria África?

Esse desafio enfrentamos através de uma abordagem sócio-histórica e da geografia linguística do português brasileiro, introduzindo também os falantes negro-africanos como agentes e difusores desse processo. Por testemunho, as evidências projetadas na análise da profundeza sincrônica da inserção dos aportes de matriz africana no léxico da língua portuguesa, o recurso metodológico para revelar a antiguidade diacrônica, as origens dos seus falantes e entender em que medida "africanizaram" o português de Camões.

Entre os vários exemplos, a atuação sociolinguística da mulher negra angolana no seio da família colonial, a começar da criança de quem era cuidadora e "ama de leite", revelada no vocabulário de base quimbundo e quicongo, que se encontra corrente em todos os campos semânticos do português brasileiro, sem curso em Portugal.

"Babá", cuidadora de criança. "Caçula", o filho ou filha mais novo/nova, no Brasil, substituiu-se a palavra portuguesa "benjamim", que passou a ser entendida como um conector de corrente elétrica. *Escravos* de

Jó (quimb. *dinjó*, 'da *casa'*), os serventes da casa, que na cantiga, muito conhecida pelos brasileiros e usada nas escolas em atividades lúdicas, jogavam *caxangá* (jogo de tabuleiro) e deixavam o *jambelê* jogar (quimb. *jimbèlè*, 'servente de um senhor').

O português do Brasil

Podemos assim admitir que, na inevitabilidade desse processo de interpenetrações culturais e linguísticas e em resistência a ele, as vozes banto ressoaram sobre todas ao impor alguns dos mais significativos valores e traços expressivos do seu patrimônio cultural e linguístico na construção da língua portuguesa do Brasil, em razão de uma confluência de motivos favoráveis que já vieram embutidos na língua portuguesa, segundo a teoria *internalista* de Naro e Scherer[6], mas reestabelecidos pela similitude casual, mas notável, do substrato linguístico banto com o português arcaico. As semelhanças estruturais entre línguas dessas duas famílias não relacionadas são tantas que Cecil da Cat e Kathrine Delmuth, linguistas da Universidade de Leeds, na Inglaterra, no estudo *Bantu and Romance Connections*, advertem os pesquisadores desses dois grupos de línguas sobre a importância de iniciarem "um diálogo para melhor entender-se a natureza da estrutura morfossintática e, por fim, a universalidade sintática das línguas faladas no mundo"[7].

- Na fonologia, o sistema de sete vogais orais do português brasileiro coincide com as sete vogais orais reconstruídas no protobanto[8] e em línguas do grupo banto atuais, entre elas, no plano fônico, quimbundo, quicongo, umbundo e algumas moçambicanas[9];
- A estrutura silábica predominante [consoante vogal (CV)], que embora se trate de cânone silábico universal, não podemos deixar de admitir que ela restabeleceu esse modelo silábico no português brasileiro e proporcionou a continuidade do tipo prosódico de base vocálica do português arcaico na modalidade brasileira, afastando-a do português europeu atual de pronúncia muito consonantal.

Submergidas no inconsciente iconográfico daquele contingente humano de quatro milhões de falantes negro-africanos, entre os quais

[6] NARO; SCHERER. *Origens do português brasileiro*.
[7] CAT; DELMUTH. *The Bantu and Romance Connections*.
[8] MEEUSSEN. *Africana Linguistica*.
[9] Cf. NGUNGA. *Introdução à linguística bantu*.

75% banto, aquelas vozes, ao se mostrarem perceptíveis na fonologia, também o fizeram na estrutura morfossintática do português do Brasil, fenômenos esses que coincidem com os registrados por Irene Marques[10] e Amélia Mingas[11] no português falado em Angola e por Perpétua Gonçalves[12] em Moçambique.

Entre os casos mais evidentes: o vocalismo provocado pelo desmanche dos grupos consonânticos (**rítimo, *pineu, *adevogado*); o apagamento do /- r, -l/ fechando sílaba *(*dizê, *favô, *coxão*) ou da vocalização em /-u/ do /-l/ (**Brasiu, *casau*). Na morfossintaxe, apenas os determinantes levam a marca de plural em posição pré-nominal *(*os menino, *três casa*); o emprego da próclise (*Eu lhe disse*, *me dê o livro*); o uso da preposição *em* com verbos de movimento (*Fui na escola*); o uso dos pronomes dativos e acusativos com as mesmas formas (*Eu lhe vi*, *Eu lhe dei*).

Considerando que muitas outras proximidades ainda estão encobertas por falta de pesquisas nesse domínio sobre a constituição do português brasileiro, a essa explicação de natureza linguística vêm a somar-se as alegações extralinguísticas de várias ordens vigentes até agora (isolamento territorial, hegemonia da língua portuguesa etc.) para justificar o fato de não haver sucedido no Brasil um crioulo como segunda língua e a razão de nenhuma língua africana ser falada como língua plena em território brasileiro.

Do outro lado, em Angola e em Moçambique, a exemplo do Brasil, foram as mesmas línguas que entraram em contato, apesar da distância no tempo entre o Brasil colônia (séc. XVI ao XVIII) e a colonização de Angola e Moçambique (séc. XIX), não se registram falares crioulos do português, ao contrário do que se observa em Cabo Verde e Guiné-Bissau, onde o português entrou em contato com línguas oeste-africanas, tipologicamente diferenciadas das línguas banto, e de estrutura diferenciada do português, dando lugar à emergência e ao estabelecimento de falares crioulos.

[10] MARQUES. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola.
[11] MINGAS. *A interferência do kimbundu no português falado em Lwanda*.
[12] GONÇALVES. *Actas…*

Face a essas circunstâncias, as línguas negro-africanas no Brasil, como uma forma de resistência na reconstrução de uma pertença étnico-cultural dos seus falantes, ficaram resguardadas por diferentes sistemas lexicais que se encontram na linguagem religiosa afrobrasileira como meio de expressão e transmissão simbólica de seus valores tradicionais e, dispondo de um vocabulário mais reduzido, foram preservadas em falares especiais de base banto de comunidades negras rurais, como as que se encontram no Cafundó, em São Paulo[13], em Tabatinga[14] e no canto dos *vissungos*, na região de mineração em Minas Gerais[15].

Considerando que o português brasileiro é um conceito coletivo que se pode desdobrar em níveis de acordo com as ocasiões, as regiões e as classes sociais, os aportes africanos estão mais ou menos completamente integrados ao seu sistema linguístico segundo os níveis de linguagem socioculturais, enquanto o português de Portugal (antigo e regional) foi ele próprio "africanizado" de certa forma pela longa convivência. A complacência ou a resistência face a essas influências mútuas é uma questão de ordem sociocultural, e os graus de mestiçagem linguística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagem biológicas que ocorrem no Brasil.

Considerações finais

O português do Brasil, portanto, naquilo em que se afastou do português de Portugal, é historicamente o resultado de um movimento implícito e contido do português europeu arcaico e colonial em direção às línguas negro-africanas e, em sentido inverso, do aportuguesamento do africano, sobre uma base indígena pré-existente e mais localizada no Brasil. Em outros termos, consiste no ajustamento de estruturas morfofonológicas e sintáticas transplantadas, por um lado, do português arcaico para as línguas africanas com que entrou em contato no Brasil e, por outro, uma acomodação de traços linguísticos de maioria banto, também em seu aspecto arcaizante, na constituição do português vernacular no Brasil.

[13] VOGT; FRY. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade.
[14] QUEIROZ. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga.
[15] CASTRO. A propósito do que dizem os vissungos.

Nesse momento, temos de avaliar também a participação das línguas indígenas brasileiras nesse processo e das línguas africanas na constituição daquela *língua geral* que foi usada no Brasil por bandeirantes e catequistas, mas, no século XVIII, "não era nada mais do que um tupi-guarani simplificado devido à convivência com diversos povos e respectivas línguas"[16]. Entre elas, embora Rodrigues não diga, estão as línguas negro-africanas que foram então faladas no Brasil. Na segunda metade do século XX, o lexema banto *milonga* (*remédio*, *talismã*) foi registrado numa história contada em língua geral por uma indígena na região do alto Amazonas, enquanto o dialeto caipira, no interior de São Paulo, é de base tupi-quimbundo, segundo Chaves de Melo[17].

A partir dessa reorientação metodológica que dá visibilidade e voz aos falantes negro-africanos na formação da modalidade da língua portuguesa no Brasil, podemos, enfim, identificar e nomear as três famílias etnolinguísticas que configuraram o português brasileiro e o seu povo falante:

- a família indo-europeia: da qual fazem parte as línguas românicas, entre essas a língua portuguesa;
- a família das línguas indígenas brasileiras: autóctones, notadamente Tupi-Guarani;
- a família nigero-congolesa: que se originou na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente, da qual faz parte o grupo de línguas banto, sobretudo das zonas linguísticas H e R na classificação de Güthrie[18], que se destacou no Brasil colônia pela sua ancianidade no tempo, densidade populacional e amplitude geográfica da sua distribuição humana. Ao encontro dessa matriz já estabelecida, assentaram-se os aportes de línguas oeste-africanas de maioria ewe-fon e iorubá, mais localizadas no domino da religião[19].

Assim sendo, não é possível ignorar as línguas negro-africanas que entraram em contato com o português no Brasil e escamotear a participação de seus falantes na construção do português brasileiro. Renovar, portanto, a visão do mundo e de seus atores é renovar a história, é elaborar um novo vocabulário para acessar as estruturas mais profundas do

[16] Cf. RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*.

[17] MELO. *A língua do Brasil*, p. 62.

[18] GÜTHRIE. *The Classification of the Bantu languages*.

[19] Cf. CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro; CASTRO, A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII.

preconceito, a partir do princípio consagrado de que a língua de um povo substancia o seu espaço de identidade.

Eça de Queiroz disse certa feita que o Brasil açucarou a língua portuguesa e nós podemos dizer que os africanos a "*temperaram* com *azeite de dendê*" trazido de Angola, vermelho da cor do sangue que derramaram para construir a segunda maior potência de população melano-africana do mundo.

Referências

ALI, Said. *Dificuldades da língua portuguesa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1957.

BONVINI, Emilio. Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração. *In*: NUNES, José Horta; PETTER, Margarida (Org.). *História do saber lexical*: constituição de um léxico brasileiro. São Paulo: Humanitas; Pontes, 2002. p. 147-162.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana).

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks Editora, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A propósito do que dizem os vissungos. *In*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2009. p. 75-80.

DE CAT, Cécile; DEMUTH, Katherine. *The Bantu Romance Connection*. Países Baixos: John Benjamins Publishing Company, 2008.

GÄTNER, Eberhard. Particularidades morfossintáticas do português de Angola e Moçambique. *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, n. 12, p. 27-58, 1996.

GONÇALVES, Perpétua. Situação actual da língua portuguesa em Moçambique. *In*: CONGRESSO SOBRE A SITUAÇÃO ACTUAL DA LÍNGUA PORTUGUESA NO MUNDO, 1985, Lisboa. Actas... Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985. v. 1, p. 243-251.

GUTHRIE, Malcolm. *The Classification of the Bantu languages*. Londres: Oxford University Press, 1948.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

MARQUES, Irene Guerra. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola. *In*: CONGRESSO SOBRE A SITUAÇÃO ACTUAL DA LÍNGUA PORTUGUESA NO MUNDO, 1985, Lisboa. Actas [...]. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985. v. 1. p. 205-224.

MEEUSSEN, Achile Emile. Bantu Grammatical Reconstructions. *Africana Linguistica*, Tervuren, v. 3, p. 79-121, 1967.

MELO, Glandstone Chaves de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

MINGAS, Amélia. *A Interferência do kimbundu no português falado em Lwanda*. Luanda: Campo das Letras, 2000.

NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Mar/ia Marta. *Origens do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta. Sobre as origens do português popular no Brasil. *Delta*, São Paulo, v. 9, n. 3, 2019.

NGUNGA, Armindo. *Introdução à linguística bantu*. Maputo: Imprensa Universitária, UEM. 2004.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. As línguas gerais sul-americanas. *Papia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

RODRIGUES. Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional. 1990.

SILVA NETO, Serafim da Silva. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.

WEINREICH, Uriel. *Languages in Contact*. New York: Linguistic Circle, 1943.

Texto publicado pela primeira vez em 2017, em Montepuez, na *Kulambela*: Revista Moçambicana de Ciências e Estudos da Educação, (v. 4, n. 12, p. 149-157).

O protesto no conto do canto do acalanto

Este tema não é novo, mas vai ser tratado a partir da análise de um novo tipo de dado obtido através da pesquisa de natureza etnolinguística que tomou como verdadeiro o princípio epistemológico de que a língua natural de um povo é o testemunho vivo mais antigo da história desse povo, cuja tradição oral é depositária e transmissora do acúmulo de experiências materiais e espirituais por ele vivenciadas.

Os resultados obtidos dimensionaram de maneira mais realista as privações inerentes à mulher negra e mãe no contexto socioeconômico em que ela foi colocada durante o escravismo colonial no Brasil. Ao mesmo tempo, desvendaram formas cotidianas de resistência em apoio aos seus valores matriciais, até então encobertos pelo comando do silêncio com que ela atuou na intimidade da família senhorial e na constituição identitária do povo brasileiro.

A matriz africana

Na condição de país ponte de extremos socioculturais, o Brasil participa, sucessiva e conjuntamente, de três espaços legítimos:

- o espaço sul-americano, devido a sua situação geográfica continental;
- o espaço ocidental, eurocêntrico, com predominância no domínio da produção econômica e da tecnologia;
- o espaço africano, com maior incidência no âmbito cultural em consequência da própria história do Brasil.

Tendo em vista que a cultura é traço fundamental da identidade de um povo, conclui-se que o espaço africano foi uma parcela das mais significativas na configuração do perfil da identidade brasileira, no que pese a herança colonial portuguesa e a ancestralidade de seus povos indígenas. Ainda sob essa ótica de interpretação, temos de considerar a interação sociolinguística dos seus principais agentes, no caso, os falantes africanos em contato com o português arcaico no Brasil colonial.

Explicar o avanço do componente africano nesse processo é uma questão que deve ser encarada sem as reações racistas e classistas que se lhe antepõem. Em outros termos, focalizar o negro como personagem atuante e verdadeiro no desenrolar dos acontecimentos que lhe foram favoráveis para exercer um tráfico de influência de interesses complementares, através de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento explícito do africano sobre uma base indígena preexistente e mais localizada no Brasil.

Ao longo dessa trajetória de interação étnica e cultural e ao mesmo tempo em resistência a ela, uma confluência de motivos preponderantes deve ser levada em consideração. Primeiro, uma população negra majoritária durante três séculos consecutivos, o que determinaria, no século XVIII, o desaparecimento de uma língua franca corrente no Brasil que se dizia de base tupi. Em seguida, o isolamento territorial e social em que foi mantida a colônia até 1808 sob o modelo patriarcal da casa-grande e senzala, que condicionou um tipo de vida de aspecto conservador e de tendência à aceitação de aportes culturais mútuos de interesses comuns e niveladores[1].

Nesse contexto histórico destaca-se a atuação socializadora da mulher negra na condição de mãe preta no âmbito da família colonial brasileira e sua influência, uma vez falando português como ladina, na formação psicolinguística da criança. No presente caso, não apenas da criança branca. Sabemos que a exploração sexual da mulher negra, especialmente mucamas e crias-da-casa, logo resultou na miscigenação biológica, devido ao número relativamente menor de mulheres brancas, mas, sobretudo, como uma forma de dominação, em geral interpretada,

[1] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*.

à época, por este ângulo: o senhor se tornaria objeto no qual se realizaria a superexcitação provocada pelos atributos físicos e nudez da escravizada, o que tornaria inevitável a investida sexual[2].

Exemplo significativo dessa falsa visão de moral burguesa é a imagem da lendária Xica da Silva que foi veiculada com sucesso pelo filme do mesmo nome, produzido por Cacá Diegues nos anos 1980. No filme, interpretada pela atriz negra Zezé Mota, aquela crioula de origem mina, que vivia na região de Diamantina em Minas Gerais do século XVIII, é transformada em "heroína-sexo" do tempo da escravidão no Brasil, representando o símbolo de exageração da lascívia que chega às raias da ninfomania, conseguindo fama e fortuna sob a proteção do rico contratador português João Fernandes, apesar de toda a reprimenda que sofria por parte da sociedade local[3]. Pode até ter sido, mas é preciso observar que a mulher negro-africana, *a priori*, sem o ensinamento do cristianismo, desconhecia a noção do "pecado original", não sentindo, por conseguinte, vergonha de mostrar o corpo e exibir a sua sexualidade num desprendimento que a tornava presa fácil do apelo sexual provocado pela sua nudez ante os olhos do colonizador europeu, temente a Deus.

Em relação ao desempenho da mulher negra na condição de mãe preta, o componente subjetivo presente nos atos de amamentar, acalentar e cuidar da criança branca serviu para projetar a imagem da "boa ama" que teria se caracterizado pelas relações harmoniosas com os "senhores", graças ao reconhecimento pelo privilégio de gozar da sua vida familiar. Entretanto, o que surge da pesquisa e de forma surpreendente é o protesto negro contido na delicadeza e ternura do seu canto de acalanto. Nele, a expressão carinhosa e de aparência ingênua disfarça uma cantiga de maldizer, ou seja, a crítica sutil, mas ácida, da revolta de quem serve para quem está obrigatoriamente servindo. Se não, vejamos o que diz o acalanto.

O comando do silêncio

Mais do que omissa na história do Brasil é a imagem que ficou da mulher negra no papel de dublê, silente e anônimo, que lhe coube representar,

[2] Cf. GIACOMINI. *Mulher e escrava*.

[3] Cf. MOURA. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, p. 98.

episodicamente, na condição inevitável de escravizada servindo de mãe preta, ou seja, posta em cena para correr os riscos, sem perdão pelo erro, na função ingrata de criar o filho da mulher branca do colonizador europeu, autores e executores reconhecidos do seu drama. De sua parte, presa inexorável daquela trama cruel, sua personagem representava a imagem do conformismo feito de uma abnegação irracional, quase covarde, perante uma plateia tão alheia à sua condição humana de mulher e mãe que a identificava pela cor preta como se fosse um animal ou alguma coisa inanimada circundante à margem de um elenco de protagonistas brancos, que, no entanto, dela extorquiam o instinto maternal e o afeto em benefício próprio.

Enfocada sob essa ótica racista e bestial, ou seja, pela eventualidade de sua serventia de fêmea-objeto de uso doméstico como ama de leite no mundo dos brancos, depois por eles chamada, pateticamente, pela alcunha de *mãe preta* como um mecanismo psicológico de compensação, esse tipo de mulher era apreciado pelo aconchego da corpulência e seios fartos de uma maternidade bem sucedida, que determinaria a sua escolha para ser escrava dos cuidados e da amamentação dos filhos-família, herdeiros da casa-grande. No entendimento dos mesmos autores, um ato de imposição brutal dessa natureza devia ser considerado como um privilégio que, à semelhança de um animal domesticado, ela estava obrigada a agradecer com o silêncio reverente da obediência e o gesto de subserviência respeitosa e passiva sob qualquer circunstância, enquanto vivesse, e que, na realidade, não aconteceu bem assim.

Do seu lado, como personagem atuante no processo, aquela mulher solitária e heroica vivia, no suplício terrível da escravidão, o conflito íntimo e desesperado da mãe forçada a criar um desconhecido, multiplicador em potencial de outras amas de leite e mães pretas iguais a ela. Para aumentar seu tormento, aquele ser indefeso era uma forma inocente de vida, de cuja vida dependia a sobrevivência dela e a do seu próprio filho, quando cedo não lhe tinha sido arrancado impiedosamente, e a quem ela terminaria por entregar o carinho, movida pelo sentimento feminino de recompensa por uma maternidade frustrada. Em troca, esse gesto de amor se transformaria em objeto de chantagem sentimental de quem lhe tirava o afeto, enquanto dela exigia os caprichos devidamente realizados e as

mágoas prontamente consoladas, sem consideração para a possibilidade humana de erro.

Frente à crueldade desse jogo arbitrário de vida e morte, onde a morte era um trunfo que significaria a perda inevitável de um duplo investimento para o patrimônio colonial, de um lado, o desaparecimento de um herdeiro da família qualquer que fosse a sua causa, e, fatalmente, do outro, a punição sobre a sua escrava, propriedade doméstica, é preciso ver, na imagem abnegada e silente representada pela mulher negra na condição de mãe preta com notável dedicação, uma estratégia de luta paciente e corajosa, ou melhor, a manifestação sensata e contida do inconformismo, declarado sob maneira pacífica, mas sem a passividade inconsequente que aparentava. Seus gestos e ações de protesto e de resistência, ora sutil, ora frontalmente contra a opressão cotidiana do mundo hostil e estranho ao seu redor, por vezes e certamente os levavam ao extremo de acabar com a própria vida, única opção para provar que, em se matando, logo existia, antes que se deixasse levar pelo instinto mais forte de sobrevivência.
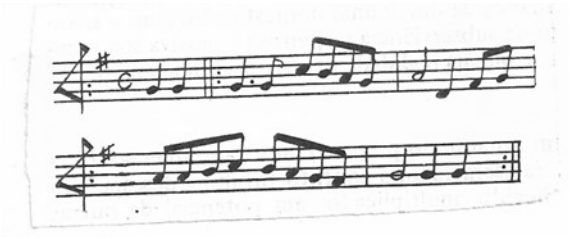
Assim encarada sob a ótica de um espectador mais atento, sua personagem, embora construída pela força do ressentimento recôndito de revolta por que passa uma mãe cujo filho é tirado do seu carinho, foi animada pela feição cordata e singela que, no convívio diário da casa-grande, representava sua arma de defesa feita em ternura contra possíveis torturas físicas. Ao mesmo tempo, constituía uma forma de resistência velada, de ameaça sobre quem sabia do seu poder tradicional de lidar com ervas e raízes de várias espécies medicinais. Hipótese muito provável, quando casos não faltam para contar de morte inusitada ou por envenenamento provocado a donos de escravizados em todos os tempos[4].

O protesto do canto

Diante dessas circunstâncias sociopsicológicas eventualmente favoráveis à luta empreendida sem trégua pela sua integridade física e dignidade

[4] Cf. VILHENA. *Recompilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*, p. 138.

humana, a mulher negra, como "mãe que no parto sente dor"[5] e que apenas se mostrava resignada com a dor que sentia, aproveitava, com argúcia e sutileza, os raros momentos de liberdade menos vigiada, para romper, "em seu seio a transbordar carinho"[6] o protesto contido na cantiga entoada do seu canto, enquanto no embalo do acalanto:



Su, su, su, su, menino "assu"
Cara de gato, nariz (inho) de peru.
Su, su, su, menino mandu,
Cara de gato (pato), nariz de peru;
Su, su, su, menino mandu
Quem te pariu que te dê caruru[7].

Cantiga de ninar muito conhecida na Bahia, o verso final, em alto e bom tom português, equivale a dizer "quem pariu os seus (dito Mateus), que o embale/balance", ou então, na expressão baiana, "que cuide do seu mandu", isto é, cada um que assuma a responsabilidade da consequência dos próprios atos e não a transfira para quem nada tem a ver com isso. No presente caso, a criação do filho branco do colonizador, cuja mulher deixava aos cuidados de uma negra parida como se ele fosse um estorvo para a rotina já enfadonha da sua vida senhorial. Nas palavras da mãe negra, um "mandu" que mais parecia um albino (*assu*, 'aço') pela brancura dos traços físicos, ou alguma espécie de bichinho estranho, de cara esquisita, do que filho nascido de gente igual a ela, a quem não lhe

[5] Autoria de Tatau, do Bloco Afro Olodum, "Protesto Olodum", Salvador. Cf. *Gênesis*, 3:16, "E à mulher diz… com dor parirás".
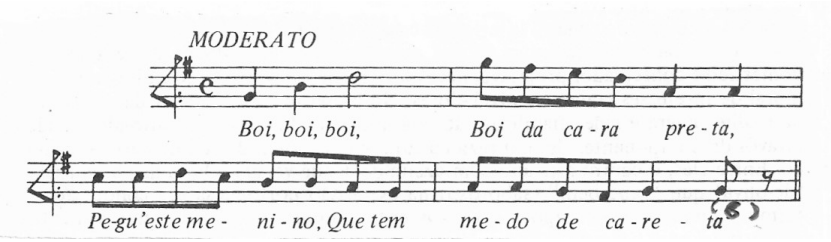
[6] Do famoso soneto "Ser mãe", do poeta maranhense Coelho Neto (1864-1934).

[7] VIANNA. Do entrudo ao carnaval da Bahia.

cabia alimentar, muito menos com sua comida nativa, o caruru feito com quiabo (*Hibiscus esculentus*) trazido de Angola[8].

Essa mágoa desabafada pelo canto carregado de ironia jocosa torna-se mais incontida na variante do verso final, "quem te pariu, que te beije no cu", ora, que se curve ao tormento de contentar seus caprichos e humilhações absurdas e descabidas, quando se sabe de exemplos de casos reconhecidos de sadismo praticados em todos os tempos aos escravizados[9].

Ainda o desprezo pela figura humana da mulher negra e mãe dava margem à permissividade que lhe servia para usar da expressão nua e crua no trato carinhoso com a criança. Em situações como essas, o riso largo e superficial no seu rosto, que disfarçava, no canto, a timidez nervosa do choro recolhido da sua dor, tomava, aos olhos alheios, a conotação racista de uma manifestação histriônica, supostamente natural em uma "cara preta" igual à dela. Sob essa ótica distorcida, ela era vista como um corpo sem rosto humano, um arremedo de caricatura engraçada e amedrontadora pela feiura absurda que lhe era atribuída à semelhança da "careta do boi", também de "cara preta", cuja imagem mete medo ao "menino branco bonitinho", em um dos mais populares acalantos do Brasil:



Não, não, não
Não, coitadinho,
Não pegue este menino
Que ele é muito bonitinho[10].

[8] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*.

[9] FREYRE. *Casa grande e senzala*, p. 513-515.

[10] PEDREIRA. Contos e cantigas de ninar.

De sua parte, contrapondo esse tipo de visão grotesca e racista da pessoa do negro como "bem de uso" no mundo dos brancos, a mãe negra comparava maliciosamente aquele "menino aço", que embalava, à figura de um "mandu", para ela visualizado com a delicadeza infantil de um boneco fora do comum, por isso, feio, ou melhor, "bonitinho". Ele era branco, de olhos claros, lábios afinados, que ela imaginava tendo a graça da cara de um gato ou pato, e, ao chorar, ficava com o nariz vermelho igual ao do peru, animais domésticos com os quais certamente convivia e também ajudava a criar.

A demonstração desse sentimento de desconforto diante daquele "mandu" e do desejo de afrontar seus opressores torna-se mais explícita no descompasso encontrado na variante da quadra seguinte:

> Este menino
> não quer se criar,
> os anjos do céu
> que lhe venham buscar (ninar)
> Este menino é do céu
> não se cria,
> tem um buraco no c… (umbigo)
> que assovia[11].

O testemunho do acalanto

Por sua vez, para o colonizador, o uso da expressão irreverente, de teor escabroso em cantigas de berço já era uma tradição conhecida em Portugal, e, portanto, trazida por ele para o Brasil. Os exemplos seguintes, tirados dos autos de Gil Vicente[12], muito populares à época em que foram escritos, século XVI, coincidentemente nos primórdios da colonização do Brasil, podem ter sido transformados pelo canto da mulher negra na versão ouvida na Bahia, devido às suas semelhanças de traços formais básicos e temáticos em português arcaico:

> Ro ro ro
> nuestro Dios y Redentor,
> no lloreis, que dais dolor
> a la vírgen que os parió[13].

[11] BASTOS. Folclore brasileiro; PEDREIRA. Folclore musicado da Bahia, p. 192; VIANNA. Do entrudo ao carnaval da Bahia.
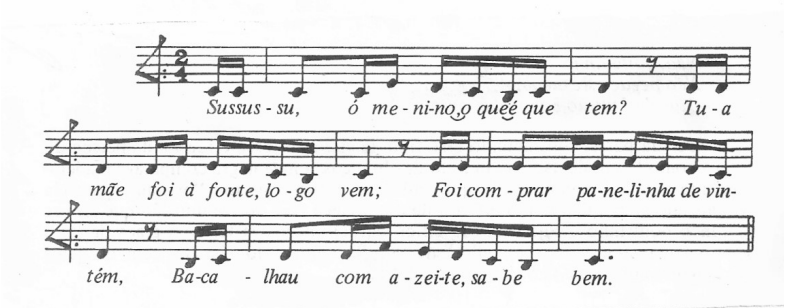
[12] VICENTE. Autos, p. 68, 365.

[13] VICENTE. Auto da Sibila Cassandra, Cena II, p. 68.

Ru, ru, ru
menina, ru, ru,
mouram as velhas e fiques tu
c'o a tranca no cu[14].
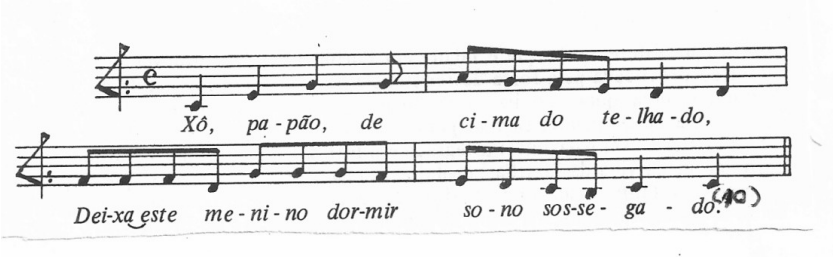
Se assim aconteceu, o "menino mandu" é testemunho do protesto negro rompido no seio da família escravista no Brasil, enquanto objeto e instrumento da influência socializadora exercida pela mulher negra no papel de mãe preta sobre um elenco de protagonistas brancos. Como palco, o espaço circundante à convivência diária no cenário interior da casa-grande.

A atuação sociodinâmica da sua personagem na intimidade desse ambiente doméstico e conservador projetava, necessariamente, a interação de ambos em plano moral de interesses opostos, mas necessários. No presente caso, a partir da resistência da mulher negra e mãe, manifestando-se como afirmação de autoidentidade por meio de componentes de natureza cultural e emocional do seu cotidiano face a outros costumes sociais e representações simbólicas. Entre eles, ingredientes e pratos da sua dieta habitual que enriqueceram a mesa do colonizador e tornaram a cozinha baiana uma das mais famosas do Brasil, a exemplo do apimentado caruru no (azeite de) dendê *versus* o bacalhau com azeite (de oliva) que "sabe bem" na expressão portuguesa, e a conotação do termo *mandu* ante o significado amedrontador dos "papões" e similares trazidos nos acalantos de Portugal ao encontro dos tutus e quimbundos do mundo angolano[15].



[14] VICENTE. Auto de Rubena, Cena II, p. 365.

[15] PEDREIRA. *Folclore musicado da Bahia*; CASTRO. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de João da Silva Campos.



O desafio no conto do canto

O mesmo pode-se dizer da sua atuação no processo de socialização psicolinguística da criança a quem, enquanto ladina, ensinava modos de dizer e formular elementos comuns e essenciais da comunicação diária com o português, mas em alto e bom tom africano, isto é, decalcando o português ouvido do colonizador a sons e conotações conhecidos da sua língua nativa, a exemplo da onomatopeia *ru*, na cantiga de berço portuguesa, para *su*, também com o sentido angolano de dormir, no acalanto brasileiro. Esse tipo de fenômeno linguístico, considerado natural em uma situação de bilinguismo por parte de quem começa a falar uma língua estrangeira, cuja tendência é transferir para a língua adquirida hábitos de sua língua materna, no presente caso, do português para uma língua africana, a princípio pode ser visto, no regime da escravidão, como um mecanismo psicológico de resistência do negro contra o fato de se sentir coagido a saber usar com clareza uma língua determinada para melhor atender a seus donos, tal qual um animal domesticado em cativeiro.

No caso da mulher negra, a nível prático de interação social dentro do ambiente familiar da casa-grande, aquele falar de algum modo aprendido a contragosto, mas necessário porque lhe conferia um certo prestígio individual de que gozavam os escravizados que se tornavam ladinos, terminaria, consequentemente, elevado por ela como um desafio ante o "senhor". Ao falar português, no caso, a língua do branco que o branco estimava como "língua de gente", ou seja, articuladamente humana, podia mostrar em tom de ameaça velada, mas a viva voz, que era um ser racional entre muitos outros, com

direito humano à liberdade, nem que fosse por rebeldia, pela fuga até o refúgio e proteção dos quilombos.

Sob a condição de ladina e, depois de crioula, já nascida no Brasil, portanto, mais desligada de sentimentos nativistas em relação à África e suscetível à aceitação de valores coloniais europeus então predominantes, a mãe negra atuaria na família e na vida doméstica da sociedade escravocrata do seu tempo como figura mestra no processo de formação do perfil da "estrutura mental" do brasileiro. Poder falar, enquanto bilíngue, a duas comunidades culturalmente diferenciadas e delas participar, era um exercício que lhe permitia praticar um tráfico de influências sobre um número maior de ouvintes, no seu caso, desde a infância, através de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, do aportuguesamento do africano, justificando, portanto, o ditado popular "diante de ladino melhor ficar calado". Como lhe deve ter ocorrido e também a crioulos em outros afazeres que não domésticos, o intento, antes de tudo, era impor e comprovar, pelo próprio exemplo, a existência social do negro por força da comunicação oral projetada em plano factível de entendimento comum entre diferentes locutores africanos por um lado e, por outro, entre esses e o português, como verdadeiramente aconteceu.

Ao embalo do acalanto

A consequência, entre outras, da amplitude e profundidade do alcance desse entendimento comum naquele processo de influências psicolinguísticas múltiplas, deu ao português do Brasil um caráter próprio que o identifica como uma língua diferente da que é falada em Portugal e permeou, no campo religioso, a estrutura de pensamento maniqueísta de formação ocidental e judaico-cristã do brasileiro com a visão negro-africana e não cartesiana do mundo no processo que foi chamado de "sincretismo religioso". Em outros termos, o brasileiro aprendeu uma lição de vida que não é nova, ao entender o fato de que não há conflito de fé em praticar duas religiões ao mesmo tempo, se cada qual mantém a sua identidade assinalada por planos diferentes de adoração, com apelações próprias e práticas rituais em espaços adequados, a partir do princípio universal de que a essência de Deus é única, independente dos diferentes nomes pelos quais Ele costuma ser invocado por cada grupo

humano, e do ensinamento de sabedoria ancestral da eterna Yalorixá Olga de Alaqueto, segundo a qual "cada favor tem seu merecimento". Assim sendo, divindades do panteão africano e santos católicos não passam de expressões culturais da Sua Vontade Suprema. São equivalentes em traços míticos, mas não são iguais[16].

Caso notável desse tipo de interação provocada pela força de resistência da mensagem ressentida de protesto da mulher negra querendo dizer, numa citação muito popular na Bahia, "mãe é quem cria, não é quem pare", ou seja, não é um mero processo biológico, está na consagração da palavra *caçula* pelo seu uso corrente no português brasileiro. De tal maneira essa palavra foi integrada em forma e conteúdo pela ação socializadora de sua personagem na vida da família brasileira, em suas raízes históricas, que se perdeu da memória dos brasileiros a sua origem africana e tomou o lugar, por falta de uso, da palavra portuguesa *benjamim*, como se diz em Portugal, com o mesmo significado de 'filho mais moço'. Para assinalar mais ainda o dimensionamento psicossocial da sua atuação nesse processo, o "caçula" continua sendo visto, através de uma expressão corrente no Brasil, como "o dengo da família", herdeiro da tradição do "dengo", dos mimos e das vontades sempre atendidas, na voz angolana de quem o criou. Nesse contexto, "dengo" também é sinônimo de caçula em língua angolana, e, por sua vez, o termo *benjamim* passou a nomear um conector de corrente elétrica no português do Brasil.

Através dessa ótica realista de interpretação, o desempenho daquela mulher servindo de mãe preta durante a escravatura no Brasil não pode ser separado do contexto sociocultural mais amplo em que ele se insere nesta história, a começar de casa. Dentro dessa, sua personagem decididamente aproveitou-se da oportunidade para exercer influência em família, incorporando-se à vida cotidiana, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo no comportamento da criança através de determinados mecanismos de natureza psicossocial e dinâmicos. Entre eles, o afeto e o mimo expressos no dengo devotado ao caçula, alimentado no embalo do aconchego de seu canto de acalanto, onde ela introduz, no conto dos versos, palavras da sua língua materna

[16] Cf. CASTRO. As vozes do saber.

que terminariam apropriadas pelo português brasileiro, enriquecendo e alargando o imaginário simbólico da língua portuguesa como um todo[17].

Diante da realidade desses e de outros acontecimentos diários que, provavelmente, eram percebidos pelo colonizador como uma intrusão indevida e inóspita em seu domínio particular, visto que interagiam dentro de casa, a projeção da imagem da mãe preta abnegada e omissa veio atender à conveniência de prevenir a rebeldia e assegurar, no anonimato, a submissão de sua personagem. Posta em prática, o objetivo era circunscrever o âmbito de suas ações, colocando-a, conforme a expressão popular, "no seu devido lugar", no caso, à margem da intimidade do convívio familiar, onde ela devia permanecer silente e passiva, coisificada como preta e escrava-doméstica "que conhecia o seu lugar", ou seja, os limites de comportamento que então lhe eram impostos e para quem todo dia era "dia de branco", sem domingo para folgar[18].

Por esse motivo inconfessado, aquela imagem foi mascarada pela suposta irracionalidade atribuída ao comportamento do negro por questão de racismo, tomando para tanto determinadas características individuais facilmente identificáveis, enquanto mulher, com o preconceito sexista da ideia de fragilidade feminina. Em outros termos, uma fragilidade concebida por oposição à brutalidade da força física postulada para o homem. Por esse falso pressuposto, a mesma força o predispõe a ações de coragem e heroísmo, ao contrário do que se espera do ímpeto da mulher, ou seja, certa covardia inerente à sua natureza submissa e conformada pelo instinto da maternidade, o que também não é verdadeiro.

Assim, durante o escravismo no Brasil, a figura humana e sofrida da mãe negra representou o ideal de imagem da resignação feita de um conformismo quase animal, vivendo o papel da mãe preta na criação do colonizador. Ao mesmo tempo, essa imagem, que aparentava, servia-lhe de propósito, como um recurso necessário ao processo constante de luta, paciente e corajosa, contra a crueldade brutal de que era duplamente

[17] Para a verificação das etimologias dos vocábulos de base africana, aqui denominados de angolanos, cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro.

[18] De referência ao dito corrente "segunda-feira é dia de branco" que certamente foi usado pela escravaria em alusão a uma nova semana de trabalho forçado no eito após a folga de domingo em obediência às obrigações religiosas impostas pela Igreja Católica.

vítima como mulher e mãe. Desmascarando, portanto, todo tipo de preconceito contido sob a conotação afetiva que foi dada à alcunha de mãe preta pelo seu criador, a começar da "cor preta" que, em português, qualifica animais irracionais e seres inanimados, é possível revelar e reconhecer a atuação daquela mulher solitária e heroica na história que ela, com carinho e mágoa, também se dedicou a fazer para o povo brasileiro, mais por uma tenacidade sobre-humana do que pela comiseração do seu sofrimento dramático, romanceado pela literatura brasileira em prosa e verso.

Quem canta um conto

Para surpresa dos autores e espectadores dessa trama violentamente engendrada por um elenco de protagonistas brancos na era da colonização do Brasil, a mãe negra, na função de dublê da maternidade alheia, transformou em voz de protesto e em ações de resistência o silêncio e a subserviência que eram exigidos de sua personagem face à inevitabilidade da situação que lhe fora imposta como escravizada na obrigação de cuidadora e nutriz dos filhos alheios, vivida em um enredo familiar na casa dos seus próprios donos.

A sua estratégia cotidiana, como agente socializadora e figura atuante nesse processo ao mesmo tempo de dominação e de rebeldia incontáveis, vai dar um curso inesperado ao desenrolar dessa história. No conto dos versos do seu canto, ela acrescenta com habilidade mais um ponto que lhe vale de recusa a ser tratada vagamente pela alcunha de africana, uma escravizada entre tantas outras sem identidade qualquer como se passou durante o escravismo colonial no Brasil. Ao romper o silêncio na voz dos acalantos, usou componentes simbólicos do seu universo linguístico e material como marcas identitárias para se dizer angolana. No papel de mãe preta, tornou-se a figura emblemática da grande mãe ancestral dos brasileiros.

Referências

BASTOS, José Teixeira. Folclore brasileiro. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, n. 51, p. 109-147, 1925.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de João da Silva Campos. Salvador: DAC/Prefeitura Municipal de Salvador, 1978.

CASTRO, Yeda Pessoa de. As vozes do saber. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador: IGHB, n. 103, p. 13-24, 2008.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2001.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964. t. 2.

GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1946.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

NEIVA, Arthur. *Estudos da língua nacional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

PEDREIRA, Esther. Contos e cantigas de ninar. *In*: PEDREIRA, Esther. *Folclore musicado da Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1978.

VIANNA, Hildegardes. A história do homem que come o diabo. *In*: III CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, 1957, Salvador.

VIANNA, Hildegardes. Do entrudo ao carnaval da Bahia. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 283-298, 1965.

VICENTE, Gil. Auto da Sibila Cassandra. *In*: VICENTE, Gil. *Obras completas*. São Paulo: Edições Cultura, 1946. v. 1.

VICENTE, Gil. Auto de Rubena. *In*: VICENTE, Gil. *Obras completas*. São Paulo: Edições Cultura, 1946. v. 1.

VILHENA, Luiz dos Santos. *Recompilação de notícias soteropolitanas e brasílicas.* Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1921. 3 v.

Texto publicado inicialmente em 2015, em Salvador, pela *Revista da Academia de Letras da Bahia* (n. 53, p. 53-70).

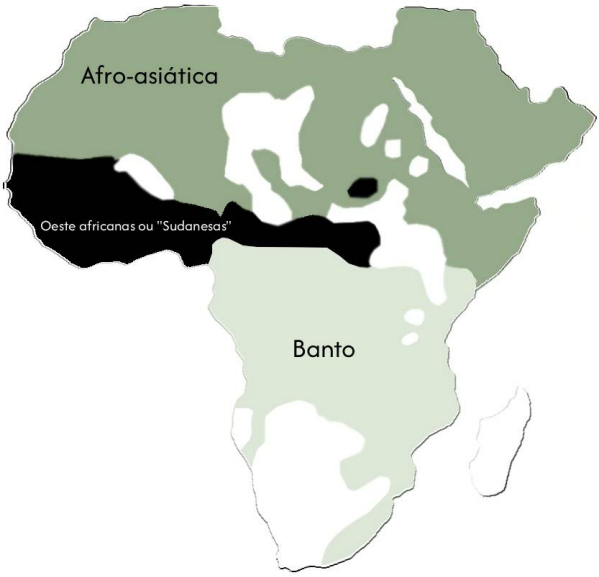
Religiosidade afrobrasileira como agente de inclusão social e cidadania: a liderança da mulher negra

Do século XVI ao XIX, o tráfico transatlântico trouxe para a antiga colônia portuguesa das Américas, transladados da África Subsaariana, um contingente humano estimado em mais de quatro milhões de indivíduos escravizados. Essa região concentra o povo do grupo linguístico banto abaixo da linha do equador e os povos da região oeste-africana provenientes do Golfo do Benin e da margem direita do deserto de Saara, incluindo Burkina Faso, no Alto Volta.

Na região banto se encontravam os principais centros fornecedores desse mercado desumano ao longo de mais de três séculos do tráfico transatlântico para o Brasil, foram os antigos reinos do Congo e do Ndongo, em territórios da atual república de Angola. A consequência da concentração do tráfico nessa região foi de tal grandeza que o povo banto ficou conhecido no Brasil sob a denominação genérica de congo-angola. No século XVIII, devido à crescente demanda de mão-de-obra escravizada nas demais colônias das Américas, o tráfico também se voltou para os portos de Moçambique, desviando-se com maior intensidade para o Rio de Janeiro e Minas Gerais.

A região oeste-africana compreende territórios que vão do Senegal à Nigéria, ao longo da costa atlântica onde, a partir da segunda metade do século XVII, o comércio escravagista se concentrou no Golfo do Benim, entre os povos ewe-fon das atuais repúblicas de Gana, Togo e Benim, denominados genericamente no Brasil de minas-jejes, mas com acentuada atuação no antigo reino fon do Daomé. Já na última fase do

tráfico, em razão das guerras interétnicas que se passavam na região, principalmente durante o século XIX, foram trazidos em levas numerosas e sucessivas os iorubás dos territórios da Nigéria Ocidental e do vizinho reino de Ketu, no Benim atual, onde os iorubás são chamados de nagôs, como ainda são tradicionalmente chamados no Brasil.



Hoje, o Brasil é a segunda maior potência de população melano-africana do mundo, calculada em 55% do seu total de cerca de mais de duzentos milhões de habitantes[1]. No entanto, mais de um século depois de oficializada a abolição da escravatura no país (1888), essa população, vítima ainda de exclusão social, encontra nos valores tradicionais de suas matrizes religiosas negro-africanas, na sua liturgia, na sua língua sagrada, na sua história oral, na música, um fator de resistência e continuidade desses seus valores na opressão, ao mesmo tempo em que é agente de promoção da sua cidadania e autoestima como partícipes que foram da construção do Brasil como nação, ou como diz Ildasio Tavares, os colonizadores do Brasil.

[1] Dados atualizados segundo o Censo de 2022.



Regiões de concentração do tráfico transatlântico com o Brasil:
África ocidental (região kwa)
1. Gana
2. Togo
3. Benim
4. Nigéria

África banto
5. Gabão
6. Congo-Brazzaville
7. Congo-Kinshasa
8. Angola
9. Moçambique

Resistência e continuidade na opressão

As mais antigas formas dessa resistência emergiram da organização de negros fugitivos refugiados em aldeamentos ou quilombos em inúmeros sítios rurais levantados em diferentes ocasiões no Brasil colônia. O mais importante por sua magnitude e duração foi o quilombo de Palmares, no estado de Alagoas, que logrou combater as forças inimigas portuguesas por mais de 50 anos[2]. Em reconhecimento por esse feito da nossa História, o Governo Federal, no dia 9 de janeiro de 2003, através do projeto de lei no 10.639, instituiu a data de 20 de novembro como "Dia Nacional da Consciência Negra". Nesse dia, no ano de 1695, morreu Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares. Mais tarde, sob a supervisão do colonizador português, os escravizados negros, crioulos, esses já nascidos no Brasil, e os libertos, principalmente mulheres, organizaram-se em irmandades católicas, a exemplo das Irmandades do Rosário dos Pretos,

[2] Cf. FREITAS. *Palmares*: a guerras dos escravos.

que se encontram instaladas em diversas regiões do país, principalmente nos Reinados em Minas Gerais.

No século XIX, criaram associações de caráter sócio-filantrópico, sendo a mais antiga delas a Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada em 1823 na cidade de Salvador da Bahia[3], uma espécie de caixa-econômica cujo objetivo era amparar a comunidade negra e patrocinar a compra de cartas-de-alforria ou de manumissões com o objetivo também de promover o retorno de africanos libertos e alforriados para o Golfo de Benin, através de uma linha de barcos que se estabeleceu na segunda metade do século XIX entre os portos de Salvador da Bahia e Lagos, Nigéria, e Porto Novo, Benin. Aí, os retornados, então apelidados de *agudás*, constituíram-se em comunidades sociorrecreativas, preservando usos e costumes brasileiros, como o Carnaval, chamado de *careta*, que é uma máscara de pano preto com que os foliões, também assim chamados na Bahia, saem às ruas para não serem reconhecidos durante esses festejos[4].

Em toda essa resistência heroica, a mais duradoura organização em defesa de valores culturais, éticos e estéticos negro-africanos foi solidamente plantada em suas raízes étnico-religiosas que deram lugar à emergência das religiões afrobrasileiras nascidas na escravidão. Ao longo desse processo e em apoio muito provável a ele, também ficou um repertório linguístico de base africana como expressão simbólica de transmissão daquelas tradições ancestrais, chamado de língua-de-santo na Bahia.

Combatidas pela Igreja Católica, perseguidas pela polícia até recentemente e endemoniadas pelas propagandas difamatórias de modernas seitas cristãs economicamente poderosas, essas religiões conseguiram se estabelecer como centros de resistência pacífica, mas não passiva, diante da opressão. Assim, ao mesmo tempo em que se tornavam no mais permanente e dinâmico foco de irradiação de aportes culturais negro-africanos no Brasil, constituíram-se em comunidades

[3] Cf. BRAGA. *A sociedade protetora dos desvalidos*.

[4] Cf. GURAN. *Agudás*: os "brasileiros" do Benim.

voltadas para estimular e valorizar nos seus seguidores a afirmação identitária de cidadão negro brasileiro.

Candomblé da Bahia

As religiões afrobrasileiras mais conhecidas são chamadas de Candomblé na Bahia, Xangô no estado de Pernambuco e Tambor de Mina no Maranhão. Cada qual é um tipo de organização sociorreligiosa baseada em padrões comuns de tradições negro-africanas, em um sistema de crenças, modo de adoração e língua ritual. Neste contexto, *língua* deve ser entendida mais como veículo de competência simbólica do que propriamente linguística, ou seja, aos fiéis não importa saber a tradução literal de cada palavra ou expressão que ela contém, importa saber, por exemplo, para que entidade e em que momento esse ou aquele cântico deve ser entoado, e não o que cada um deles significa literalmente. O seu uso é circunscrito a um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil no tempo da escravidão e relacionado ao universo religioso dos recintos sagrados onde se desenrolam as cerimônias do culto. Nesse repertório é onde se encontra a fonte atual de aportes africanos que enriquecem o vocabulário do português do Brasil e engrandecem o imaginário da língua portuguesa como um todo[5].

De acordo com suas raízes africanas, os candomblés, por exemplo, estão organizados em "nações" que se denominam congo-angola, mina-jeje, nagô-queto, dirigidas por uma classe sacerdotal chamada popularmente em português de mãe-de-santo e pai-de-santo. Um dos mais importantes critérios de categorização entre elas está no seu sistema lexical diferenciado, seja de base banto, ewe-fon ou gbe e iorubá respectivamente, que é utilizado em suas práticas litúrgicas, mas já modificado pela interferência linguística do português.

[5] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*.

Língua ritual

	Mina-jeje gbe (ewe-fon)	Nagô-queto iorubá (nagô)	Congo-angola banto
santo	vodum	orixá	inquice
mãe-de-santo	rumbono/doné	ialorixá	mameto/nêngua
pai-de-santo	rumbon(d)o	babalorixá	tateto/tata
iniciado	vodunce	iaô	muzenza
o mais velho	ebome/evame	ebome	macota
leigo	beto	cossi	abantó
terreiro	rondemo	ilê	unzó/canzuá
santuário	peji	peji	baquice

Denominações brasileiras e respectivas matrizes

	Mina-jeje	Nagô-queto	Congo-angola
Grupo linguístico	gbe e iorubá	gbe e iorubá	banto
Região geográfica	Golfo de Benim	Golfo de Benim	África Sub-Equatorial
	África Ocidental	África Ocidental	
Países principais	Benim	Nigéria e Benim	Congo-Brazaville
	Togo		Congo-Kinshasa
	Gana		Angola
Línguas de origem	gbe: ewe, fon, gun, mahi…	iorubá (nagô)	quicongo
			quimbundo
			umbundo

O terreiro

A vida religiosa dos candomblés está centralizada em sítios denominados de terreiros ou roças, a maioria localizada, estrategicamente, em terrenos altos e afastados do centro urbano, prováveis remanescentes de antigos mocambos ou quilombos. A dimensão da importância de alguns é de tal ordem que três deles – Casa Branca, Axé Opô Afonjá e Alaketu – foram tombados (1984, 1999 e 2004), pelo Governo Brasileiro como patrimônio histórico nacional, enquanto outros chegaram a denominar o bairro onde se encontram, a exemplo do Bogum, de tradição mina-jeje, do Ogunjá, de raízes nagô-queto, e o da Engomadera, de nação congo-angola, todos,

hoje, nos arredores da cidade, devido à expansão imobiliária urbana e ao seu crescimento populacional.

A característica fundamental desses grupos sócio-religiosos é a crença no transe de possessão provocado por divindades chamadas genericamente de inquice, vodum ou orixá conforme a "nação" a que pertencem. Também, neste contexto, a palavra "nação" tem uma conotação de teor étnico-religioso por se haver perdido a noção de territorialidade em relação às suas origens continentais africanas, mas guardada a consciência de pertencimento do grupo étnico-religioso.

Sincretismo religioso

Como forma de resistência e continuidade étnico-cultural na opressão, cada grupo de culto foi forçado a adaptar e recriar para si um padrão ideal de comportamento religioso no qual elementos ameríndios brasileiros e de influência cristã foram absorvidos em vários graus de superposição e assimilação. A esse processo os estudiosos de formação ocidental denominaram de sincretismo religioso, mas, em síntese, deve ser entendido como resultante do confronto histórico e da aceitação que se produziu com o catolicismo, sobretudo em nível de equivalência de atributos e traços míticos comuns a entidades do panteão africano e a santos da lgreja Católica, sem conflito de fé.

Cada qual mantém a sua identidade assinalada por planos diferentes de adoração, com apelações próprias e práticas rituais em espaços adequados a cada um, a partir do princípio universal de que a essência de Deus é única, independente do nome pelo qual Ele costuma ser invocado por qualquer grupo humano que seja e em que língua for, santos católicos e divindades africanas não passam de expressões culturais da Sua Vontade Suprema. Esta lição de vida que não é nova, os brasileiros aprenderam daquelas mulheres negras através de ensinamentos como estes da memorável yalorixá Olga de Alaketu:

> Não se pode ao mesmo tempo partir um obi para Ogum e rezar uma ave-maria para Santo Antônio. Cada favor tem seu merecimento. O candomblé é uma religião como a de Roma e se respeitamos a Igreja, temos de respeitar também cada templo de Orixá para não cair este pedaço de céu da África que temos no Brasil.

Em outras palavras, o obi (*cola acuminata*) é um fruto africano dedicado a Ogum, o orixá guerreiro do povo iorubá, cultuado nos candomblés, equivalente em atributos a Santo Antônio da Igreja Católica que teve honrarias em Portugal na carreira militar póstuma de soldado a coronel e recebeu soldo do Governo Brasileiro até o ano seguinte à Proclamação da República (1890), quando o Brasil foi declarado um Estado Laico. Logo, Orixá é para ser celebrado no candomblé e Santo em templos católicos[6].

A sacerdotisa

Subjacente ao desenrolar desses acontecimentos, destaca-se a atuação da mulher negra na condição de sacerdotisa dos cultos, entre as escravas domésticas, ou seja, *escravas de jó*, no seio da família colonial brasileira. Ela assumiu a liderança das comunidades religiosas afrobrasileiras como personalidade mestra e veneranda, detentora do poder de lidar com forças divinas e sobrenaturais. Ao mesmo tempo temida e respeitada como guardiã desse mistério, esse poder é sustentado por uma sabedoria inviolável de códigos e símbolos africanos ancestrais e sagrados que a capacita a práticas médicas e psiquiátricas através da sua vidência inata, do seu conhecimento adquirido de medicina tradicional e da sua linguagem ritual onde se encontra a noção maior de segredo do culto.

Essas mulheres plantaram as sementes do baobá, árvore africana secular e sagrada, que fortificaram os alicerces do candomblé da Bahia, sobreviveram ao suplício da escravidão, à discriminação racial e sexual, ao rigor da perseguição policial a que ficaram sujeitas até recentemente – na Bahia, só a partir de 1976, por ordem do então Governador do Estado da Bahia, Roberto Santos, os terreiros foram liberados para celebrar seus festejos públicos –, além do preconceito religioso que ainda têm de enfrentar ante a propaganda difamatória de modernas seitas cristãs economicamente poderosas. Mais do que ninguém são vítimas da acusação de patrocinar cultos endemoniados e de ter "arte com o diabo" ou de ser o próprio "diabo em forma de gente", imaginadas como supostas criaturas de forças contrárias ao ideal de bem e virtude

[6] Cf. CASTRO. Towards a comparative approach of Bantuisms in Iberoamerica.

idealizado pelo mundo cristão. No entanto, de sua parte, desmentindo essa concepção discriminatória e demoníaca, elas acataram e respeitaram o cristianismo e a mítica indígena com que seus antepassados entraram em contato desde cedo no Brasil, mas sem achar que santos católicos e divindades africanas fossem uma única entidade – *cada favor tem o seu merecimento* –, atitude que desmente a teoria proclamada por certos estudiosos de visão cartesiana do chamado sincretismo religioso nos candomblés da Bahia.

Do dito ao escrito

Da oralidade, característica das civilizações negro-africanas, aos tempos modernos do letrismo, presentemente uma geração de mulheres desponta nesses terreiros com uma produção livresca consistente – a *literatura* no *terreiro* – visando o combate à intolerância religiosa, à marginalização socioeconômica da população negra brasileira, além do propósito de salvaguardar o candomblé da depreciação como sistema religioso e de preservar sua linguagem matricial como meio de expressão simbólica dos seus valores religiosos ancestrais. São lideranças religiosas e sociopolíticas que buscam "resgatar" a imagem da mulher negra brasileira do âmbito folclórico de um enredo em que foi colocada como protagonista omissa, silente, e sem participação no processo. O documentário *Cidade das Mulheres* faz um panorama da identidade visual e cultural dessas baianas que, através das gerações, criaram um mito, deusas que atuam e interferem no quotidiano da cidade. Um símbolo de resistência, dignidade e, sobretudo, beleza.

Entre muitas outras de igual importância, destacam-se, na Bahia, as yalorixás-cronistas dos seus terreiros, Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, do Terreiro Axé Opô Afonjá, nos livros *E daí aconteceu o encanto* e *O meu tempo é agora*, juntando-se ao célebre grito de alerta de Hampâté Bâ sobre a fragilidade da cultura oral africana – na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que queima – em *Meu Tempo é agora*, ela também profetiza:

> Não podemos ficar confinados ao Axé. A tradição somente oral é difícil. O que não se registra, o tempo leva[7].

Em seguida sentencia:

> O Olorixá tem que se alfabetizar, adquirir instrução não passar pelo dissabor de dizer sim à própria sentença. Ninguém ignora a avalanche de livros sobre jogos de búzios, receitas de ebó, iniciação e por aí adiante… Isso é profanação, destruição da religião, o jogo do inimigo. E ponto final[8].

Valnizia Pereira Blanchi, do Terreiro do Cobre, nas autobiografias *Resistência e Fé* (2009), *Aprendendo Ensinando: experiências num espaço religioso* (2011), conta seu processo de aprendizagem com os erros, acertos, trocas e observações ao longo da formação e crescimento da família de axé, e *Reflexões escritas* (2015) que é protagonista da sua história.

Também como cronista do jornal *A Tarde*, mostrava sua preocupação com o meio ambiente, lembrando sempre que o candomblé é uma religião ecológica, em sentenças como tais:

> Nós, povo de candomblé, devemos ter uma preocupação ainda maior com o meio ambiente, pois cultuamos a natureza. Sem ela, nossa religião não existiria. Já está difícil, devido ao desmatamento, encontrar matas e outros locais ideais para fazer as nossas oferendas de uma forma que a própria natureza as absorva.

Beatriz Moreira Costa, Mãe Beata de Yemanjá, radicada no Rio de Janeiro, Yalorixá do Terreiro Ilê Omi Oju Arô, é autora dos contos reunidos no livro *Caroço de Dendê, sabedoria dos terreiros*.

Diante desta realidade, ressoa a voz mensageira e promissora da antropóloga e radialista baiana Nivalda Costa na apresentação dos seus poemas dramáticos "Da cor da noite", na coletânea *Poetas Baianos da Negritude*:

> […] são os primeiros passos de uma nova poética onde o drama direciona acordes para um futuro no qual a dor caiba apenas como uma lembrança remota[9].

Que assim seja. Axé.

[7] AZEVEDO. *Meu tempo é agora*, p. 36.
[8] AZEVEDO. *Meu tempo é agora*, p. 36.
[9] COSTA. *Poetas baianos da negritude*.

Referências

AZEVEDO, Stella. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971, v. 2.

BRAGA, Julio Santana. *A Sociedade Protetora dos Desvalidos*. Salvador: Ianamá, 1987.

COSTA, Nivalda; SODRÉ, Jaime. *Da cor da noite*: poemas dramáticos. Salvador: CEAO/UFBA, 1983 (Arte/Literatura, n. 3).

FREITAS, Décio. *Palmares*: a guerra dos escravos. Porto Alegre: Movimento, 1973.

GURAN, Milton. *Agudás*: os "brasileiros" do Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2004.

MOURA, Clovis. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Proyección historica y perspectivas de la población negra en Bahia, Brasil. *In*: MONTIEL, Luz Maria Martinez (Org.). *Presencia africana en Sudamérica*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 333-390.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Lenguas africanas: factor de resistencia en la Ruta del Esclavo. *Del Caribe*, Santiago de Cuba, n. 28, p. 71-74, 1998.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Las religiones de origen africano en Brasil. *Revista de Cultura Hispanoamericana*, Badajoz, n. 11, p. 19-25, 2000.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Towards a Comparative Approach of Bantuisms in Iberoamerica. *In*: *AfricAmericas*: Itineraries, Dialogues, and Sounds. Ineke Phaf-Rheinberger & Tiago Oliveira de Pinto. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2008, p. 81-92.

CASTRO, Yeda Pessoa de. As vozes do saber. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, v. 103 (jan.-dez.), p. 13-24, 2008.

VIEIRA, Hamilton de Jesus (Org.). *Poetas Baianos da Negritude*. Salvador: CEAO/UFBA, 1982. (Arte/Literatura, n. 2).

VERGER, Pierre. Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII au XX Siècle. Paris: Mouton, 1968.

Texto apresentado em 2015, durante o I CIDE (Congresso Internacional de Descendência Escrava), em Luanda, Centro de Talatoma.

Entrevista

Celina Márcia de Souza Abbade (PPGEL/UNEB)

Yeda Pessoa de Castro: a menina da Barroquinha, 35

Com intuito de fazer uma justa e merecida homenagem a quem sempre trabalhou pelo fim da discriminação nos estudos linguísticos em relação às línguas de matrizes africanas, a equipe do Pós-Crítica da UNEB Alagoinhas, me incumbiu a gratificante tarefa de entrevistar a Professora Yeda Pessoa de Castro a fim de relembrarmos sua trajetória científica no âmbito das africanias, daquela que foi intitulada pelos próprios africanos como o pesquisador brasileiro mais conhecido na África, trabalhando incessantemente desde 1961, com os falares africanos no português do Brasil.

Há quem diga que, aqui em Salvador "…passar a tarde em Itapuã, ao sol que arde em Itapuã, ouvindo o mar de Itapuã, falar de amor em Itapuã… é bom". Mas, plagiando Caymmi, posso declarar que "…passar uma manhã no Jardim Armação, ao lado da professora Yeda na varanda, ouvindo histórias de sua vida, falar da África em Salvador… é ótimo".

Filha de pais católicos, um funcionário público da Secretaria de Justiça e uma farmacêutica que abandonou a profissão para cuidar da família, a menina Yeda Antonina nasceu em um 3 de outubro na cidade de São Salvador, sendo criada na casa de número 35 da Barroquinha, em frente ao antigo Colégio São Salvador na Baixa dos Sapateiros. Passava as férias na Fazenda da família materna em Feira de Santana, na casa da tia Idalina Carneiro, casada com o coronel Hermínio Francisco Santos. Viajava com sua portadora, a negra Fortunata, que vinha de Feira para buscá-la. Levavam de 4 a 5 horas para chegar, isso quando a marinete

não quebrava. Lá em Feira, participava das rezas de benzimentos, ladainhas e não entendia muita coisa do que falavam. Passeava muito com Antonio marceneiro, filho de Fortunata que aos domingos a levava para passear no Campo da Pólvora. Ele, de terno branco, ela no seu colo, pareciam São Benedito com o menino nos braços.

Da escola em que estudou na infância, o Colégio Nossa Senhora de Fátima, localizado na rua da Independência, em Nazaré, nunca esqueceu das palavras de D. Minervina, a diretora, uma senhora gorda e negra que sempre dizia: "Aqui é rua da Independência, casa da Liberdade, mas tem disciplina!"

De epiderme branca e alma colorida, foi criada próxima a muitos negros: Nelson Maleiro, um grande carnavalesco e figura marcante nos carnavais baianos da década de 1960: Procópio de Ogunjá, o dono da quitanda no Gravatá; Raimunda Fadeira, que vendia doces em gamelas de madeira; Nagô Sapateiro, que tinha uma oficina de sapatos no Beco do Gravatá… Esses e tantos outros negros povoaram a sua infância e juventude.

E foi assim que, diante desses contatos com os negros, ela quis desde cedo entender a língua que "essa gente" falava.

Pediu ao mestre Nelson Rossi, tentou com a professora Joselice Macedo. Mas todos lhes diziam que a língua dessa gente não tinha mais nada a se estudar, tudo já havia sido dito. Só não sabemos onde…

Teimosa e persistente, precisou sair do Brasil para pesquisar o que queria. E assim, com o Mestrado na Nigéria e o Doutorado no Congo, a professora Yeda Antonina Pessoa de Castro pôde contribuir, mais do que qualquer brasileiro, para o estudo da formação da nossa língua a partir as contribuições negro-africanas.

Confesso que a entrevista foi um mergulho na cultura afro-brasileira e que passei um bom tempo sem saber por onde começar a expor tantas informações. Mas vamos à entrevista! E se prepare para se deliciar com o jeitinho meigo e alegre da Pró Yeda, ao responder nossas perguntas, que são expostas aqui com a mesma leveza que envolve figura tão carismática e adorável.

PERGUNTA: Comente a "cultura popular e negra" na Bahia.

RESPOSTA: A Bahia é muito racista! A Academia é racista em se tratando de arte, a começar pela cultura: não existe cultura negra! A cultura não tem cor. Se existisse uma cultura negra, também teríamos uma cultura branca, uma amarela, uma verde… Se você tem um "não", você precisa de um "sim".

P: Então, o que existe aqui se não temos essa "cultura negra"?

R: O que existe é uma cultura afrobrasileira. Essa discussão é muito antiga e provocada pelo professor Thales de Azevedo na Associação Brasileira de Antropologia. É uma visão colonialista e muito colonizadora. A nossa linguagem em relação à África, precisa ser contemporânea: os escravos que vieram para o Brasil, não eram escravos, eles foram escravizados pelo tráfico. Logo, eles não vieram, eles foram trazidos. O que existe é cultura afrobrasileira!

P: Vamos à sua trajetória profissional: como a senhora se intitularia academicamente: linguista, filóloga, antropóloga?

R: O que sacraliza um objeto não é o objeto, mas a palavra. Ela é a argamassa da nossa identidade. Mas nós nos esquecemos disso na Literatura. A Linguística precisa de uma Antropologia, por isso sempre digo: me critiquem, mas não me confundam: eu sou etnolinguista, nunca fui linguista. Admiro muito a Linguística, mas eu não sou linguista. Posso até ser filóloga, dialetóloga, lexicóloga… menos linguista.

P: E como se iniciou essa trajetória de etnolinguista?

R: Minha trajetória foi inspirada pelo professor Nelson Rossi na década de 1950, através da Dialectologia, durante a Graduação em Letras Anglo-Germânicas na UFBA. Com ele, participei das primeiras enquetes de elaboração do *Atlas Linguístico da Bahia*. Também tive contato com muitos negros na minha infância. Diante desses contatos, senti a necessidade de entender que língua "aquela gente" falava. Pedi ajuda ao professor Nelson Rossi para iniciar essa pesquisa. O mesmo me desanimou, dizendo que isso era um tema já resolvido, que todo mundo já havia falado sobre isso, e nada mais havia para ser dito. Recorri então à professora Joselice Macedo, minha orientadora, juntamente com Olasope Oylaran, no Mestrado em Ciências Sociais também na UFBA. Mas ela me disse a mesma coisa: nada se tem para estudar

desse tema. Não me conformei: e prometi provar-lhe que ainda se tinha muito o que se estudar sobre esses falares africanos na Bahia.

P: Conseguiu cumprir a promessa? Alguém acreditou nessa pesquisa posteriormente?

R: Sim, cumpri, mas não no Brasil, aqui ninguém quis falar sobre isso. Precisei ir para a Nigéria, na University of Ifé. Lá, fiz o Mestrado em African Languages em 1974. A dissertação foi feita em língua inglesa: *The Religious Terminology and Everyday Speech: Vocabulary of an Afro-Brazilian Cult House* (Terminologia religiosa e falar cotidiano: vocabulário em uma casa de culto afrobrasileiro). Essa pesquisa foi desenvolvida em uma casa de candomblé em Santo Amaro, aqui na Bahia, e eu estudei a língua do Golfo do Benim, o iorubá, língua distinta, constituída de vários falares regionais. No Doutorado, fui para o Zaire, na Université National du Zaire estudar as línguas do lado banto defendendo a tese *De l'integration des apports africans dans les parlers de Bahia au Brésil* (Sobre a integração das contribuições africanas para os falares africanos na Bahia). Para ser validada no Brasil, a tese precisou ser traduzida e também orientada por Vivaldo Costa Lima. Essa tese se transformou no livro publicado em 2001, *Falares Africanos na Bahia*.

P: Em termos de contribuições para os estudos linguísticos do português no Brasil, em que suas pesquisas ajudaram, uma vez que a senhora fez o Mestrado estudando o iorubá e o Doutorado estudando línguas banto?

R: Ajudaram a contribuir para desmistificar esse nagocentrismo, como Vivaldo Costa Lima chamava, existente na Bahia. Nessa época, tudo era iorubá, mas, na verdade, nunca se falou iorubá no Brasil. Quando eu retornei do doutorado ao Brasil, em 1978, o *Jornal do Brasil* inclusive fez uma reportagem comigo intitulada: "A redescoberta do banto no Brasil". Isso porque só se falava em "nagocentrismo" no Brasil, fora da Bahia. A tese comprovou que na Bahia também havia o "nagocentrismo".

P: E que línguas foram essas que chegaram ao Brasil e aqui na Bahia então?

R: No Brasil, primeiro chegou o povo de línguas banto, oriundos dos atuais territórios do Congo e de Angola. São conhecidos por amplas denominações como "congos" ou "angolas". Na verdade, até 1933 se pensava

que no Brasil a influência linguística africana era apenas das línguas banto. A única pessoa que falava um dialeto nagô era Olga de Alaketu.

P: E o que ocorreu em 1933 que impulsionou esses estudos?

R: A publicação do livro de Nina Rodrigues *Os Africanos no Brasil*, atraindo pesquisadores internacionais que vieram para Salvador estudar os candomblés da Bahia, que eram todos iorubá: Pierre Verger, Roger Bastide. Só então se conheceu a influência iorubá.

P: E como esses iorubás chegaram aqui?

R: Foram trazidos para o Brasil nos fins do séc. XVIII, quando foram fundados os grandes terreiros de candomblé. Ficaram concentrados em Salvador em trabalhos urbanos e domésticos, todos próximos. Os diversos africanos trazidos do Golfo do Benim, em sua maioria iorubafones, faziam o comércio marítimo, trazendo da Nigéria panos, colares, búzios etc. para serem vendidos aqui. Os barcos vinham carregados de "produtos-da--costa" e retornavam com negros libertos para Lago, capital da Nigéria, que era o centro dos iorubás. Aí, estavam incluídos os produtos religiosos que favoreceram a fundação de diversos cultos, denominados na Bahia de candomblé. Os homens eram determinados para outros trabalhos – que não fossem domésticos –, estes ficavam a cargo das mulheres. Os trabalhos domésticos e a venda dos produtos exportados deram às mulheres condições de juntarem dinheiro para formarem os cultos religiosos. Esses cultos eram sustentados pelos produtos que vinham nos barcos da cidade de Lagos na Nigéria e eram vendidos aqui no Brasil.

P: E a senhora, começou a estudar o iorubá desde quando?

R: Em 1961, no CEAO, quando se deu início ao primeiro curso de iorubá no Brasil e no qual eu estudei, juntamente com Stella de Oxossi e outros. Daí se começou a divulgar o termo "iorubá" no Brasil.

P: E o que levou ao esquecimento do banto em detrimento do iorubá?

R: O prestígio socioeconômico dentro da comunidade e o prestígio social dos oesteafricanos. E desse prestígio criou-se um mito na Bahia de que tudo era iorubá, vindo da Nigéria. A minha pesquisa no doutorado provou que não.

P: A senhora pode explicar melhor os termos: iorubá e banto? Podemos falar em línguas?

R: Não, não são línguas, são grupos de línguas. Por isso, é errado dizer "candomblé banto". Também não existe Império Iorubá, o que existe é o Império de Ioió. Esses termos foram criações de linguistas na segunda metade do século XIX. Diante da observação de semelhanças entre mais de trezentas línguas da África do Sul, um linguista alemão criou a palavra "banto", do banto 'pessoas, gente' para designar esse grupo linguístico pertencente ao povo dos atuais territórios do Congo e Angola. Já o termo "iorubá" foi criado por um linguista nigeriano. Vem de iarribá, do hauçá, uma alcunha para o povo de ioió. Em 1876 foi criado o primeiro vocabulário de língua iorubá e a partir de então o termo passou a ser utilizado.

P: Já que estamos falando em termo, vamos ao "nagocentrismo": explique melhor esse termo.

R: Os primeiros estudos do "nagocentrismo" foram criados por Vivaldo Costa Lima. "Nagô" é um termo genérico utilizado no Brasil formado a partir de "ànàgó", nome utilizado pelos vizinhos das línguas que se formaram entre a Nigéria oriental e o Reino do Queto, no Benim oriental para as línguas do grupo iorubá. O dialeto nagô não era o iorubá, eram nomes de línguas de origem africana, mas lexicalizadas pelo iorubá. O iorubá na verdade é um grupo de línguas distintas faladas nesse território limítrofe. Do termo "ànàgó", surge a forma "nagô", utilizada genericamente aqui no Brasil para esses povos.

P: Como a senhora foi para o exterior? Com algum projeto, bolsa ou foi por conta própria?

R: Tanto o Mestrado quanto o Doutorado, fiz através de programas de intercâmbio. As pessoas querem viajar para a Europa, mas ninguém quer ir para a África. Eu fui (risos).

P: Nos conte como foi essa aventura…

R: (Risos) O Mestrado foi na Nigéria com as línguas do Golfo do Benim. A pesquisa foi realizada em uma Casa de Candomblé no município de Santo Amaro, aqui na Bahia. Iniciei em 1972 e concluí em 1974, enquanto cumpria uma missão do Itamaraty. Fui contratada como Leitora Brasileira em um intercâmbio de cooperação cultural e aproveitei para fazer o Mestrado.

P: E o Doutorado?

R: O Doutorado fiz no Zaire (atual República do Congo), de 1974 a 1976, por outro programa de intercâmbio também de cooperação cultural, Brasil/África. Nesse, a proposta era fazer o intercâmbio de professores, ou seja, os daqui iriam para lá e vice-versa. Ninguém daqui quis ir para a África… Eu fui!

P: A senhora também dirigiu o CEAO, não foi?

R: Sim, exatamente. O CEAO estava para ser fechado e fui convidada pelo Professor Roberto Santos a assumir a direção do Centro. Nesse intercâmbio em que realizei o Doutorado, havia sido proposta ao CEAO a fundação do museu afro-brasileiro. Fizemos o projeto, mas a fundação do museu só ocorreu em 1982, durante a minha direção. Isso, dez anos depois do projeto, por mim e pelo Reitor Macedo Costa. Nós conseguimos inaugurá-lo, mas parece que ninguém lembra disso.

P: E quem fundou o CEAO?

R: O professor George Agostinho da Silva. Ele chegou ao Brasil, não exilado como muitos pensam, mas em uma missão da UNESCO: a de fundar um Centro de Estudos Asiáticos na América do Sul aqui na Bahia, com o Reitor Edgar Santos. O Reitor, por entender que estávamos em uma "cidade negra", sugeriu que o Centro tivesse também uma parte dos estudos africanos. Daí o nome CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais). Inúmeras críticas foram feitas ao se colocar "afro" e não "africanos". Logo o "afro" que hoje se utiliza tanto (risos). Mas ficou "afro" mesmo, inclusive todo mundo utiliza o 'afro'. Nós somos afrodescendentes, não é? (risos) Eu fiz uma palestra no Instituto de Letras e expliquei isso.

P: Com relação às línguas africanas faladas no Brasil, o que a senhora nos diz?

R: Ninguém fala nenhuma língua africana aqui no Brasil! O que ocorreu aqui foi um acaso extraordinário: dos quatro milhões de falantes africanos que aqui chegaram, 75% vieram de línguas aparentadas, ou seja, de um tronco comum: o proto-banto. Logo, eles sentiram a necessidade de criar uma língua franca que foi dirigida pelas línguas dos majoritários, ou seja, quicongo, quimbundo e umbundo. Nas comunidades quilombolas, o que encontramos é um português africanizado pelas línguas angolanas: quicongo, quimbundo e umbundo. No dia em que os linguistas e filólogos brasileiros admitirem que os quatro milhões de africanos no Brasil não

eram mudos, ou seja, falavam sua língua materna, eles terão que reescrever tudo o que se sabe sobre a língua portuguesa, até então.

P: Existe racismo na África?

R: Não, a cor branca incomoda aqui, lá não. Lá, o racismo é étnico: um negro contra outro. O racismo existe aqui no Brasil. A África é o outro lado da vida, o reverso da medalha. Também não há problemas com o gênero, é tudo natural.

P: E a religião predominante, lá?

R: Eles não chamam de religião e sim de culto, tradição. Cada cidade cultua um orixá. Aqui é que se mistura tudo. O candomblé, a capoeira… são criações brasileiras. Até as roupas do candomblé aqui no Brasil foram copiadas dos portugueses. O que foi herdado dos africanos foram os cânticos, os orixás, as culturas. O resto é cópia dos portugueses. Por exemplo, na Nigéria temos três grupos predominantes: iorubás ao oeste, ibos no leste e hauçás no norte. São três etnias completamente independentes, com três religiões diferentes, três meios de vida e que convivem no mesmo espaço político-administrativo.

P: E a senhora tem algum time de futebol?

R: Sim, sou apaixonada pelo Bayern de Munique, da Alemanha. Assisto a todos os jogos deles.

P: Qual foi o seu maior aprendizado com relação à cultura da África?

R: Com os africanos, aprendi a não temer a morte. Para eles, o espírito é eterno e a vida é sempre um estar fazendo o passado no presente, e no futuro imediato. Por isso quando eu morrer, quero voltar árvore porque ela é o único ser vivo que morre em pé. Também quero que as minhas cinzas sejam colocadas naquela linda árvore que fica na entrada da UNEB do Cabula.

P: A senhora concorda que a humanidade seja afrodescendente?

R: A humanidade nasceu afrodescendente, mas não nasceu necessariamente negra. A África não é um continente negro. Quem o chamava assim eram os traficantes de negros. Afrodescendentes somos todos nós.

P: E como a senhora definiria a situação linguística no Brasil?

R: O Brasil não é um país monolíngue. Aqui ainda existem 180 línguas indígenas sendo faladas. Fora os falares crioulos, o portunhol… Temos uma Amazônia indígena, um Nordeste negro e um Sul misto.

Falamos o português africanizado, para mais, os menos escolarizados, ou, para menos, os mais escolarizados.

P: Estive no Museu da Língua Portuguesa e fiquei muito orgulhosa em ver teu nome lá nas contribuições das línguas africanas para o português do Brasil.

R: Pois é, inclusive estive lá no ano passado e disse que será preciso atualizar a parte das línguas africanas para as quais eu contribuí. E eu já enviei as atualizações que devem ser feitas, mas eles ainda não fizeram. Porque em relação às línguas africanas, a cada dia surge uma teoria, a cada dia uma novidade. Na África subsaariana a coisa é mais grave ainda, sobretudo em Angola porque eles passaram por 25 anos em guerra. Agora é que estão redescobrindo tudo.

P: Algum projeto atual em andamento?

R: Nesse momento estou indo para Angola, a fim de cumprir uma promessa antiga de fazer o Pós-Doutorado lá. Em uma conferência que fiz em um congresso lá há uns dois anos, eu prometi publicamente para um auditório de cerca de umas mil e duzentas pessoas de que faria o pós-doutorado em Angola, pois já havia feito o mestrado na Nigéria, o doutorado no Zaire, e agora só falta estudar em Angola. Estou indo para lá ver isso.

P: Obrigada, pró, só tenho que agradecer pela entrevista. Para encerrar, deixe aqui uma mensagem para a nova geração de pesquisadores linguistas que está sendo formada.

R: Espero que daqui para frente, agora já com essa abertura toda em relação à África, com bolsas e intercâmbios para estudantes, haja realmente, sobretudo na parte das línguas, abertura grande e um conhecimento maior. E que diminuam as discriminações com as línguas negro-africanas que aqui são tratadas de dialetos, mas que são línguas capazes como qualquer outra língua do mundo de fazer o que quiserem. E, quando não são capazes, fazem como qualquer língua do mundo: tomam empréstimos. Mas são línguas maravilhosas, de uma sonoridade incrível, sobretudo porque são vocalizadas, vocalização essa herdada pelo português do Brasil.

Esta entrevista com a Professora Yeda Pessoa de Castro, realizada por Celina Márcia de Souza Abbade, foi publicada em *Pontos de Interrogação* (v. 3, n. 2, p. 233-243, jul.-dez. 2013), revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da UNEB Alagoinhas-BA.

Bibliografia da autora

Livros

Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2022.

Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2001.

A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana)

Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos. Salvador: DAC/Prefeitura Municipal de Salvador, 1978.

Cadernos

No canto do acalanto. Salvador: CEAO/UFBA, 1990. (Ensaio/Pesquisa, 12)

Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1980. (Boletim do CEB, 89)

A influência das línguas africanas no português brasileiro. Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador, 2005. (Pasta de textos da professora e do professor para o ensino de história da África e cultura afro-brasileira)

Capítulos de livro

Também mulher, imagem de Deus. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). *Mulher negra, preconceito, sexualidade e imaginário*. Recife: Massangana, 1994. p. 3-9.

A propósito do que dizem os vissungos. *In*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2009. p. 75-80.

Nossa língua brasileira. *In*: CASTRO, Yeda Pessoa de. *Africanias em terras brasílicas*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2022. p. 157-169.

Textos publicados em periódicos

Notícia de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 1, p. 41-56, 1965.

Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 6-7, 1968.

Antropologia e linguística nos Estudos Afro-Brasileiros. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 12, p. 221-227, 1976.

Influências de línguas africanas no português do Brasil e níveis sócio-culturais de linguagem. *Educação*, Brasília, MEC, v. 6, n. 25, p. 49-64, 1977.

Níveis sócio-linguísticos da integração de influências africanas no português. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE LINGUÍSTICA, 3, 1978, Rio de Janeiro. *Anais*... Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1978.

África descoberta: uma história recontada. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, v. 23, p. 135-140, dez. 1980.

Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 13, p. 27-50, jan. 1980.

Língua e nação de candomblé. *África*, São Paulo, Centro de Estudos Africanos da USP, n. 4, p. 57-74, 1981.

Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 14, p. 81-106, 1983.

A mulher tem arte do diabo. *A Tarde*, Salvador, 1990.

Dimensão dos aportes africanos no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 16, p. 24-35, 1995.

Línguas africanas e o português do Brasil. *Biblioteca Entrelivros*, edição especial África, n. 6, p. 70-73, 2005.

E por falar em samba, uma forma de oração. *Ìrohìn*, n. 17, p. 32-33, 27 jul. 2007.

Das línguas africanas ao português brasileiro. *Revista Eletrônica do IPHAN*, Brasília, MEC, n. 6, não paginado, jan./fev. 2007. Dossiê Línguas do Brasil.

As vozes do saber. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, IGHB, n. 103, p. 13-24, 2008.

Camões com dendê. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 78, p. 36-39, 2012. Dossiê África no Brasil.

Yeda Pessoa de Castro: a menina d Barroquinha 35. Entrevista concedida à Celina Márcia de Souza Abbade. Pontos de Interrogação, Alagoinhas, v. 3, n. 2, p. 233-243, jul./dez. 2013.

Marcas de africania nas Américas: o exemplo do Brasil. *Africanias.com*, n. 6, p. 1-14, 2014.

O protesto no conto do canto do acalanto. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, n. 53, p. 53-70, mar. 2015.

Marcas de africania no português do Brasil: o legado negro-africano nas Américas. *Interdisciplinar: Revista de Estudos em Língua e Literatura, São Cristovão*, v. 11, n. 24, p. 11-24, jan./abr. 2016.

A invisibilidade das línguas negro-africanas no português brasileiro. *Kulambela: Revista Moçambicana de Ciências e Estudos da Educação*, Montepuez, Universidade Pedagógica, v. 4, n. 12, p. 149-157, ago. 2017.

A língua banguela, território de identidade negro-africana em Minas Gerais. *Alpha*, Salvador, v. 20, n. 1, p. 121-130, jan./jul. 2019.

Sobre a autora

Yeda Pessoa de Castro. Etnolinguista, mestra em Ciências Sociais pela Universidade Obafemi Awolowo, na Nigéria, é doutora em Línguas Africanas pela Universidade do Zaire, atual Universidade de Lubumbashi no Congo-Kinshasa (RDC). Professora aposentada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, foi diretora do Centro de Estudos Afro-Orientais e fundadora do Museu Afro-Brasileiro em Salvador. Conselheira da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura e assistente em Assuntos Internacionais da Universidade do Estado da Bahia. Consultora técnica em línguas africanas do Museu da Língua Portuguesa em São Paulo e membro da Academia de Letras da Bahia, é autora de *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*, *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do séc. XVIII* e *Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Condecorada com o grau de comendadora da Ordem Rio Branco pelo Ministério das Relações Exteriores do Brasil, com a comenda Maria Quitéria pela Câmara de Vereadores da Cidade do Salvador e coroada rainha de Nossa Senhora das Mercês do Reinado Treze de Maio, de Belo Horizonte, Minas Gerais. Foi professora visitante em universidades da África e do Caribe, onde exerceu, além disso, o cargo de Adida Cultural da Embaixada do Brasil em Trinidad-Tobago. Também foi professora visitante na UNEB, tendo atuado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC), lecionando línguas e culturas africanas. Fundou nessa instituição o Grupo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros

em Línguas e Culturas (GEAALC), hoje transformado em Núcleo (NGEALC). Sua dedicação por mais de trinta anos à pesquisa participante nos dois lados do Atlântico mereceu reconhecimento internacional. Ao longo de sua trajetória, proferiu conferências em vários países, a convite da ONU, da UNESCO e de instituições acadêmicas onde os estudos africanos são encarados com seriedade.



Publicações Viva Voz

Africanias em terras brasílicas
Yeda Pessoa de Castro

***Vissungos no Rosário*: cantos da tradição banto em Minas Gerais**
Sônia Queiroz (Org.)

***Vissungos e a MPB*: a palavra africana em canções de compositores mineiros**
Andrea Adour (Org.)

Os livros e cadernos Viva Voz estão disponíveis em versão eletrônica no *site*: www.labed-letras-ufmg.com.br

C355a

Castro, Yeda Pessoa de.
No mando do silêncio / Yeda Pessoa de Castro. – Belo Horizonte : Faculdade de Letras da UFMG, 2026.
88 p. : il., fots., tabs., (p&b). (Viva Voz).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7758-406-2 (impresso)
978-85-7758-407-9 (digital)

1. Língua portuguesa – Africanismos 2. Línguas africanas – Influência sobre o português. 3. Língua iorubá – História. I. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. II. Título. III. Série.

CDD : 469.798

Ficha catalográfica elaborada pelo Bibliotecário Israel José da Silva – CRB6/2128
Biblioteca Rubens Costa Romanelli/FALE-UFMG

As publicações Viva Voz acolhem textos de alunos e professores da Faculdade de Letras, especialmente aqueles produzidos no âmbito das atividades acadêmicas (disciplinas, estudos e monitorias). As edições são elaboradas pelo Laboratório de Edição da Fale/UFMG, constituído por estudantes de Letras – bolsistas e voluntários – supervisionados por docentes da área de Edição.

A presente edição foi impressa pela Imprensa Universitária UFMG em sistema digital, papel polén natural 80 g/m² (miolo). Composta em caracteres Verdana, acabamento em kraft 420 g/m² (capa) e costura artesanal com cordão encerado.

