

3 Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João

Tânia Alkmim
Laura Álvarez López¹

Tânia Alkmim is a Senior Lecturer and Researcher in Linguistics at the Department of Linguistics, Universidade Estadual de Campinas, Brazil. She has worked in the areas of Sociolinguistics and Dialectology.
alkmim@iel.unicamp.br

Laura Álvarez López is a post-doctoral researcher in Portuguese at the Department of Spanish, Portuguese and Latin American Studies at Stockholm University, Sweden. She has done fieldwork in Afro-Brazilian religious communities.
laura@isp.su.se

Tânia Alkmim é professora de Lingüística da Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Fez doutorado em Lingüística na Universidade de Paris V (1984). Tem atuado nas áreas de Sociolingüística e Dialetologia.
alkmim@iel.unicamp.br

Laura Álvarez López é pesquisadora de pós-doutorado do Departamento de Espanhol, Português e Estudos Latino-Americanos da Universidade de Estocolmo, Suécia. Fez trabalho de campo em comunidades afroreligiosas no Brasil.
laura@isp.su.se

The present article presents and compares speech varieties associated with two elements of Afro-Brazilian traditions: pretos velhos, i.e. spirits of Black slaves in Umbanda, an Afro-Latin American religion; and Pai João, i.e. Father John, a character from a cycle of traditional stories gathered by various folklorists. While Pai João has been compared to Uncle Tom, the pretos-velhos that we meet in Umbanda communities, are understood as old African slaves that sometimes possess adepts during the state of trance. Both reveal a linguistic behaviour that is distinct from local norms: a language variety marked by a set of features associated with the speech used by Africans during slavery. The presence of the same linguistic characteristics in contemporary oral representations complements the older written sources that have been analyzed until present.

Keywords: Afro-Brazilian Portuguese, linguistic representations, Preto-velho, Afro-Brazilian religions, Umbanda

Na umbanda, os pretos-velhos são espíritos de velhos escravos africanos que se manifestam durante o transe de possessão. Ao representarem a memória da escravidão, eles revelam um comportamento lingüístico associado a essa condição: uma fala como deveria ser a fala de um velho escravo africano, marcada por um conjunto de traços lingüísticos que a caracterizam como desviante em relação ao português brasileiro. Existiu também, a partir dos finais do século XIX, um ciclo de histórias em torno do personagem Pai João: um velho escravo africano, também usuário de uma variedade de português que contrasta com o português brasileiro. As representações orais da fala de pretos-velhos em rituais religiosos e as representações escritas da fala de Pai João em histórias coletadas por folcloristas apresentam marcas lingüísticas semelhantes: essas representações complementam os escassos dados de que dispo-mos sobre a linguagem de africanos e seus descendentes no Brasil.

Palavras-chave: português afro-brasileiro, representações lingüísticas, Preto-velho, religiões afro-brasileiras, umbanda

Introdução

A ausência de documentação histórica sistemática e precisa a respeito das línguas africanas levadas para o Brasil, e do comportamento lingüístico de africanos e seus descendentes durante o período colonial, representa um desafio para os lingüistas e interessados pelo conhecimento de uma dimensão tão significativa da história desse país. Conforme o último censo demográfico, cerca de 45% dos brasileiros se dizem negros ou pardos (*Censo Demográfico*, 2000). Apesar disso, é praticamente impossível encontrar registros da fala de negros e escravos anteriores ao século XX no Brasil. O presente trabalho propõe uma análise comparada de representações orais e escritas da maneira de falar de duas figuras que fazem parte do universo das tradições afro-brasileiras: os *pretos-velhos*, entidades da religião afrobrasileira chamada *umbanda* e *Pai João*, personagem de histórias tradicionais.

Dentre as religiões denominadas afrobrasileiras, a umbanda é provavelmente a que tem mais seguidores. Embora os resultados dos censos indiquem que há no Brasil cerca de 400000 umbandistas (*Censo demográfico*, 2000), os pesquisadores estimavam na década de 1990 que o número de adeptos chegava a 30 milhões (Brown, 1994: xviii). Isto se deve, sem dúvida, a que muitos dos seguidores de religiões afrobrasileiras também se dizem católicos (cf. Álvarez López, 2004: 73). A umbanda, documentada desde os finais do século XIX no Rio de Janeiro, se consolida entre 1920 e 1930 a partir de uma reinterpretação do kardecismo que vai incorporar elementos afroreligiosos². Concone (2001: 282-283) discute a “construção de [uma série de] tipos sociais” dentro do âmbito desta religião, que seriam “retirados da realidade nacional”, destacando a importância da figura do preto-velho neste universo.

É bastante conhecido, ao menos no Brasil, o fato de os pretos-velhos encarnarem, na umbanda, o espírito de velhos escravos africanos. Assim é que, ao representarem a memória da escravidão, tais entidades exibem também um comportamento lingüístico associado a essa condição: uma fala particular, como deveria ser a fala de um velho escravo africa-

no. Bonvini (2000), Castro (2001) e Álvarez López (2007) discutem aspectos da fala dos pretos-velhos em relação à presença histórica de falantes de línguas da família *banto*.

A figura do *Pai João*, menos conhecida que o preto-velho da umbanda, representa o personagem central de um ciclo de histórias, contos, versos e cantigas (estas últimas denominadas *lundus*) coletadas por folcloristas a partir do final do século XIX. Abreu (2004: 237) observa que o surgimento desse ciclo de tradições orais em torno do Pai João nesse período da história brasileira se dá, de um lado, no contexto das lutas abolicionistas e dos debates ideológicos da questão racial posta pelo final da escravidão, e, de outro, com a inauguração dos estudos folclóricos no Brasil. Segundo a mesma autora, os registros escritos do que Ramos (1935) veio a nomear “Folclore do Pai João” têm início na década de 1880 e declinam nos anos 1950³.

Neste trabalho, nosso propósito é correlacionar as representações orais e escritas da fala de africanos e afrodescendentes numa perspectiva histórica. Por um lado, temos a fala dos pretos-velhos, representada oralmente durante cerimônias religiosas, e pelo outro, as representações escritas da fala de Pai João, presentes em histórias que circularam no Brasil a partir dos finais do século XIX. Em ambos os casos, trata-se de um velho escravo africano, às vezes esperto e às vezes ingênuo, usuário de uma variedade lingüística particular, representada como “desviante” em relação à fala de outros personagens.

Pai João e Pretos-velhos: esboço de caracterização dos personagens

O personagem *Pai João*, em muitas histórias, assume o perfil do escravo africano sofredor, submisso e resignado, freqüentemente ingênuo, cheio de bondade e fiel ao seu senhor. Algumas vezes, ele encarna o escravo preguiçoso e lerdo, outras, ele é o escravo atrevido, esperto e vingativo. Abreu (2004) interpreta e discute este personagem em termos de expressão de “protesto” por parte dos escravos e “desafios à dominação senhorial”, destacando dessa forma a agentividade do grupo por ele represen-

tado. Da mesma maneira, Hale (1997: 392) sugere que as entidades do universo umbandista “incorporam representações conflictivas das dimensões morais da história do Brasil, que estão relacionadas com as preocupações atuais no que diz respeito a identidades individuais e nacionais” (nossa tradução). Segundo os folcloristas, as histórias do Pai João foram popularíssimas e correntes em várias regiões do país.

No universo da umbanda alguns pretos-velhos recebem também o nome de *Pai João*. Yeda Pessoa de Castro (2001: 89) afirma, a respeito dos pretos-velhos, que:

Os homens são tratados de “Pai”, enquanto as mulheres são “Mãe” ou “Vovó”, recebendo apelidos que parecem remontar a sua origem banto, entre eles, Pai José de Aruanda, Pai Joaquim de Angola, Pai João Quizumba, Vovó Maria Conga, Vovó Rainha do Congo. Também nos cânticos, a lembrança de uma África mítica distante está sempre presente em versos que se referem a ‘vir de Aruanda’.

A mesma autora (Castro, 2001: 89) destaca que estes apelidos podem ser associados à regiões da África onde são faladas línguas da família banto. Em analogia, na história de Pai João da autoria de Arinos (2002 [1921]), o nome utilizado para o personagem é *João Congo*.

De fato, os dados lingüísticos até hoje coletados no Brasil revelam que a maioria dos vocábulos de origem africana provém de várias línguas de base banto, ewe-fon – línguas próximas entre si, faladas pelo grupo chamado *jeje*, procedente dos atuais territórios de Gana, Togo e Benim – e do iorubá, constituído de falares regionais utilizados pelo grupo chamado *nagô* no Brasil, proveniente do atual território de Nigéria e do antigo Reino de Queto, no Benim oriental (cf. Castro, 2001: 40-41, 81). Os termos das línguas da família banto (sobretudo quicongo, quimbundo e umbundo, faladas pelos chamados *congos* e *angolas* no Brasil), cujos falantes chegaram em grande número durante o século XVII – desde as zonas dos atuais Congo e Angola –,

seriam mais numerosos e estariam mais integrados no português brasileiro por terem sido assimilados mais cedo.

Como encarnação de escravos sofrendores, muitas vezes descritos como oriundos dos atuais territórios de Angola e Congo, os pretos-velhos são associados à humildade. Ortiz (1991: 73) assim caracteriza os pretos-velhos:

Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta incômoda posição durante horas. Em deferência à idade dos pretos-velhos, lhes é oferecido sempre um banquinho onde eles podem repousar da fadiga espiritual; ficam assim sentados, fumando calmamente o cachimbo que tanto apreciam. Falam com uma voz rouca mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los.

Mas ao lado dessa brandura, os pretos-velhos também apresentam “resistência heroica” (nossa tradução, Hale, 1997: 393) ou um comportamento incisivo e agitado, como mostra Mandarinino (1967: 19):

A verdade é que os Pretos Velhos, com Suas abençoadas resingas, Seus muxoxos, seus benditos palavões, seu praguejar incessante, em suma, com todas as características das pessoas velhas e cansadas, como que produzem, no ambiente, um vozeiro que, em geral, podem parecer com um alarido de confusão, um sintoma de perturbação da ordem.

E acrescenta ainda o mesmo autor (Mandarinino, 1967: 19): “Reclamam tudo, implicam com tudo, xingam a tudo e a todos”. Com poderes para tirar feitiços, mandingas e quebrantos, os pretos-velhos, em sua sabedoria, fazem o bem e protegem do mal, receitando chás para curar doenças, simpatias para acabar com o vício da bebida, “banhos de descarrego” para a má sorte.

Fontes comparadas: representações da “fala de negros e escravos”

A partir da utilização de um conjunto de fontes escritas, é possível identificar características linguísticas atribuídas aos pretos-velhos e ao Pai João, que se reportam ao universo da escravidão, ancorados na memória social desse tempo histórico. Avaliamos que o material assim obtido nos possibilita o exercício da reflexão sobre uma realidade linguística tão pertinente. Afinal, não podemos perder de vista que, durante os mais de trezentos anos de tráfico de escravos, cerca de 5 milhões de africanos foram levados para o Brasil e que, durante o período colonial, africanos e seus descendentes representaram a maior parcela da população brasileira (Cf. Conrad, 1972; Mussa, 1991).

Com relação ao Pai João, valemo-nos das obras dos seguintes estudiosos ou folcloristas, que registraram histórias, versos e cantigas (os lundus)⁴: Sílvio Romero (1954[1885]), José Rodrigues de Carvalho (1967[1903]), Julia de Brito Mendes (1911, em Ramos 1935: 247-49), Afonso Arino (2002[1921]), Mário de Andrade (1933), Théó Brandão (1949), Antônio Gomes (1951), Abelardo Duarte (2004[1957]) e Maria de Lourdes Ribeiro (1968/1888)⁵.

Quanto aos pretos-velhos, utilizamos os “pontos”, isto é cantos rituais, dedicados a esses espíritos, reproduzidos em publicações das editoras Eco e Espiritualista, reconhecidamente voltadas para as tradições afro-brasileiras e dirigidas a um público constituído dos próprios praticantes da religião (Cf. 3000 pontos riscados e cantados na Umbanda e no Candomblé, 1974; Zespo (org.) Pontos cantados e riscados da Umbanda 1951; Mandarinino (org.) O rosário dos Pretos Velhos 1967⁶). Além disso valemo-nos de gravações e observações realizadas em um terreiro de umbanda onde foi gravada a fala de um preto-velho chamado Pai João⁷.

Falam pretos-velhos e Pai João

Quem é o artífice da linguagem do Pai João e dos pretos-velhos? Isto é, como entender a questão da origem da construção das suas representações linguísticas tanto escritas como orais? Temos claro

que, em ambos os casos, a representação das falas repousa em tradições orais populares atualizadas na reprodução dos narradores e dos cantadores de versos e cantigas assim como nas manifestações das entidades religiosas, cuja origem é impossível determinar.

O objetivo da comparação é completar, e de certa forma também validar, os escassos dados linguísticos de que dispomos. Se um traço linguístico atribuído a personagens de origem africana é freqüente, se mostra estável ao longo do tempo e aparece em diferentes fontes escritas por diferentes autores, em diferentes regiões geográficas e tempos históricos, é muito provável que, em algum momento, realmente tenha sido característico da fala de africanos escravizados e seus descendentes. A presença desses mesmos traços em variedades linguísticas vernáculas utilizadas em comunidades afroreligiosas contemporâneas aumenta a validade das representações escritas.

Lipski (sem data) menciona a problemática derivada do fato de as descrições da linguagem de falantes de variedades afro-ibéricas encontradas em fontes literárias terem sido influenciadas pelos preconceitos dos autores. Isso leva, segundo o mesmo autor, à exageração e à reprodução de estereótipos que atribui aos personagens negros erros e distorções que nem sempre refletem a maneira como realmente falavam. A reprodução de estereótipos se explica ora por razões ideológicas, ora como recurso humorístico. As críticas contra a utilização de representações escritas da fala como base para estudos linguísticos têm a ver sobretudo com a ocorrência de representações estereotipadas do nível fonético-fonológico da linguagem, ou seja, relativas à pronúncia (Azevedo, 2003: 137).

No que diz respeito à fala de “negros e escravos”, Azevedo (2003: 65; cf. Teyssier, 1959: 230) afirma que houve uma “tradição representativa estereotipada” a partir do momento em que houve, em sociedades lusófonas, a presença de africanos que aprendiam o português como segunda língua, isto é, a partir dos séculos XV-XVI. Nessa tradição teria havido uma certa reprodução de traços estereotipados que “habitua os leitores e cria certas

expectativas, que funcionam como um ponto de referência obrigatório” (Azevedo, 2003: 137). Assim, muitos procuravam caracterizar lingüisticamente seus personagens negros e escravos, valendo-se de “marcas” que assinalavam o caráter “desviante” na fala de personagens “negros” em relação à fala de “brancos” (Sayers, 1956). Alkmim (2001), que se debruçou sobre as atitudes em relação à fala dos negros levantada em charges do século XIX, aponta atitudes e/ou julgamentos que afirmavam a ausência de razão em negros, vistos como infantis nos modos, idéias e linguagem.

É importante assinalar, no entanto, que as distintas fontes apresentam uma notável convergência. Nesse sentido, destacam-se as informações prestadas por dois estudiosos do folclore, aqui considerados, a respeito de suas práticas de pesquisa. Note-se, antes de mais nada, que esses autores conviviam com o grupo cuja fala é representada, podem portanto exagerar os traços lingüísticos até certo ponto, mas ao mesmo tempo, os leitores, que também convivem com africanos e afrodescendentes, desconfiariam caso as representações se afastassem de maneira marcante da realidade (cf. Baker e Winer, 1999: 104; Álvarez López, 2006). Brandão (1949: 122) descreve o método utilizado para documentar as histórias de Pai João da seguinte forma:

(...) relatadas pelo velho amigo Castro Azevedo, anos atrás, e que teve o cuidado de transcrever, procurando gravar a pronúncia de gíria africana, de fala de negro da costa que os contadores de tais estórias ainda empregam na narrativa.

Também Duarte (1957, sem página) informa que:

Seguindo o exemplo de outros autores, procurei reproduzi-las [as histórias do Pai João] com toda a exatidão, não só na grafia dos modismos peculiares ao negro africano, como no enredo.

É fato que com tais afirmações, os estudiosos procuraram imprimir seriedade ao próprio trabalho,

mas também nos permitem supor que a prática de contar histórias ou cantar versos em torno do Pai João inclui, necessariamente, a manipulação de identificadores lingüísticos específicos. Para falar de Pai João é preciso beber na tradição da representação da fala do africano escravizado. Pelo menos, é isso que as fontes reunidas nos sugerem.

As fontes relativas aos pretos-velhos nos colocam um outro tipo de problemática quanto à origem da fala. As amostras de fala dos espíritos são exemplos do seu comportamento lingüístico usual no contato com os participantes das cerimônias. Ou seja, os espíritos falam; são, portanto, donos do seu discurso. Também são eles, os pretos-velhos, os autores de seus “pontos” ou cantigas, nos quais se identificam, indicam seus poderes, sinalizam seu pertencimento ao universo religioso da umbanda. Em suma, não há intermediários.

À semelhança da atitude observada entre os folcloristas, dois dos editores de “pontos” se preocupam em definir o seu trabalho. Assim é que Zespo (1951: 5), organizador da nona edição *Pontos cantados e riscados de Umbanda*, afirma na apresentação do livro que:

(...) os autores dos pontos tanto cantados quanto riscados são os espíritos trabalhadores da Umbanda; isto é, não pertencem a autor algum, mas sim, à Umbanda. Nós apenas coligimos.

Ele acrescenta, em seguida, que o “ponto” deve ser cantado com música exata e letra idêntica àquelas fornecidas pelo espírito, destacando que não se deve modificar a letra em função de “erros” lingüísticos dos pretos-velhos. Mandarinó (1967: 19), organizador de *O Rosário dos Pretos Velhos*, também informa:

De quando em quando, de entre os dos demais, se escuta um “ponto” puxado um desses PRETOS VELHOS baixados nos terreiros. Com sua voz fanhosa, rouquenha, cantam eles suas “zimbas” (seus pontos próprios), ensinando-as a todos os irmãos.

Existem também cantigas de umbanda nas quais se faz alusão à maneira de falar dos pretos-velhos. Concone (2001: 293) apresenta um ponto de preto velho, ou seja, uma cantiga ritual que inclui uma descrição da fala do preto-velho: “Preto velho nunca foi à cidade (...) fala na língua de santo”. O termo *língua-de-santo* no contexto afroreligioso brasileiro costuma designar a linguagem sagrada ou ritual, voltada especificamente para o culto (cf. Álvarez López, 2004: 9; Castro, 2001: 80-97). Também Bonvini (2000: 393) menciona um ponto que descreve a fala de um preto-velho como uma variedade diferenciada, neste caso de maneira negativa:

“Pai Jerônimo não fala bonito, perto do seu branco irmão”.

Sem pretender colocar em questão a sua origem sagrada, as identidades entre as representações orais e escritas das falas do Pai João e dos pretos-velhos nos sugerem uma origem comum: a memória social coletiva da prática lingüística de um mesmo sujeito, isto é, do africano escravizado, falante de uma ou várias línguas africanas que aprendia português como segunda língua de maneira informal.

As representações lingüísticas: características observadas
De um ponto de vista geral, as representações das

Quadro 1: Marcas fonéticas do português vernáculo brasileiro

- lotização: lh>i (cf. Mello, 1996: 106).	<i>mió</i> (melhor; Ribeiro, 1968/1888) <i>fió</i> (filho; Zespo, 1951; Mandarin, 1967)
- Apócope: supressão de letra ou sílaba no fim de palavra – de <i>r, l, s</i> (cf. Mello, 1996: 105).	<i>comê</i> (comer; Duarte, 1957) <i>quinhento</i> (quinhentos; Ribeiro, 1968/1888) <i>roseirá</i> (roseiral; Brandão, 1949) <i>má</i> (mar; Zespo 1951)
- Redução de ditongos: ai>a, ou>ô (cf. Mello, 1996: 108-109).	<i>baxo</i> (baixo; Brandão, 1949) <i>chegô</i> (chegou; Zespo, 1951)

Quadro 2: Marcas gramaticais do português vernáculo brasileiro

- Redução de concordância verbal (ou uso de morfema não padrão): disseram>dissero; cabem>cabi (Mello, 1996: 112-113, explica este fenômeno morfológico a partir de uma regra fonológica de denazalização que atinge também outras categorias gramaticais, cf. Mendonça, 1973: 68).	<i>dissero que nós vai ganhá</i> (Ribeiro, 1968/1888) <i>o manxo (manso) e o cordero cabi ni (em) todo lugá</i> (gravação com Pai João 18/5/2005)
- Concordância irregular de número (no sintagma nominal): algumas pessoas>algumas pessoa (Mello, 1996: 113-116, explica que a marca do plural aparece somente no primeiro elemento da frase, cf. Mendonça, 1973: 67).	<i>esses bicho todo</i> (Duarte, 1957) <i>quato parede</i> (gravação, Pai João 28/5/2005)
- Uso da forma sujeito do pronome em função de complemento: me ajude>ajuda eu, comigo>cum eu (cf. Mello, 1996: 124-126).	Santo Antônio ajuda eu (3000 pontos, 1974) Curumba cum eu (3000 pontos, 1974)

falas do Pai João e dos pretos-velhos, como dissemos, chamam a atenção pelo seu evidente caráter “desviantes”. Mais precisamente, podemos apontar que as marcas lingüísticas presentes funcionam como identificadores de pertencimento social e étnico.

Muitas das marcas coincidem com usos lingüísticos que, historicamente, são associados a falantes pouco escolarizados, pertencentes a grupos considerados socialmente “inferiores”, de origem rural. É o caso das características mais frequentes nas representações analisadas: estão igualmente presentes em variedades vernáculas, originadas em situações de contato do português com línguas africanas (ver, por exemplo, Mendonça, 1973; Mello, 1996; Me-

llo et al., 1998). Nos Quadros 1 e 2 apresentamos exemplos de natureza fonética e gramatical que coincidem com as características do português vernáculo brasileiro. Não consideramos, aqui, o léxico.

A presença dos mesmos traços lingüísticos em estudos científicos sobre o português vernáculo brasileiro e na fala de pretos-velhos e pai João indica que estas representações refletem, até certo ponto, a realidade lingüística já observada por vários estudiosos.

Alkmim (2003), que analisa representações da fala de escravos no Brasil, constata que a tendência nessas representações é que só os indivíduos que são categorizados como africanos “confundem”, por exemplo, o gênero (sua pai) ou “trocam” o *d*

Quadro 3: Marcas fonéticas da ‘fala de estrangeiro’

<p>- ‘<i>r-fraco</i>’ em lugar de ‘<i>R-forte</i>’ (cf. Perl, 2002: 87, que cita Pichardo, 1976 sobre a ausência do R-forte no espanhol afro cubano).</p>	<p><i>fôro</i> (forro; Ribeiro, 1968/1888) <i>tera</i> (terra; gravação com Pai João 18/5/2005) <i>xincarega</i> (se encarrega; gravação com Pai João 18/5/2005)</p>
<p>- Permutação entre l e r ou v e b (<i>r>l</i> existe também no português vernáculo, cf. Mello, 1996: 107, mas em posição final de sílaba. Mello, 1996: 223, e Mendonça, 1973: 65, dão exemplos deste fenômeno, apresentado como influência africana, em posição inicial de sílaba).</p>	<p><i>malido</i> (marido; Brandão, 1949) <i>paraba</i> (palavra; gravação com Pai João 28/5 2005)</p>
<p>- Paragoge – adição de fonema ou sílaba no fim da palavra (existe também no português vernáculo, cf. Mello, 1996: 107, mas é um dos traços explicados pelo contato com línguas africanas).</p>	<p><i>Adeuzi/adeuse</i> (adeus Brandão, 1949; Duarte, 1957) <i>estare</i> (estar; Duarte, 1957)</p>
<p>- Palatalização: <i>s>x</i> (casos de palatalização das consoantes <i>d/t</i> são muito comuns no português brasileiro).</p>	<p><i>ixo</i> (isso; Brandão, 1949; Duarte, 1957; gravação com Pai João 28/05/2005) <i>xabe</i> (sabe; gravação Pai João 28/05/2005)</p>
<p>- Despalatalização: <i>j>z</i> (cf. Mendonça, 1973: 62-63).</p>	<p><i>Zuzé</i> (José; Brandão, 1949) <i>hôze</i> (hoje; Brandão, 1949)</p>
<p>- Alteração de grupos consonantais: <i>br>b</i>, <i>tr>t</i> (cf. Mello, 1996: 103-114, que apresenta exemplos semelhantes interpretados como epêntese explicada pela regra fonotática que prefere a estrutura consoante-vogal, causando a alteração de grupos consonantais; cf. Mendonça, 1973: 63).</p>	<p><i>baranco</i> (branco; Brandão, 1949; Duarte, 1957) <i>abigu</i> (abrigo; gravação com Pai João 18/05/2005) <i>quato</i> (quatro; gravação, Pai João 18/5/2005)</p>

Quadro 4: Marcas gramaticais da ‘fala de estrangeiro’:

<p>- Concordância verbal incorreta (ou uso de morfema não padrão): eu quero>eu quer; eu sou> eu é; eu sabia>eu sabeu (Mello, 1996: 124-125, 246-248 explica mudanças semelhantes como uma simplificação do paradigma verbal – aqui generalização da 3ª pessoa – apontando igualmente a relevância do contato com línguas africanas. A forma “sabeu” é associada à linguagem infantil).</p>	<p><i>Pois eu também quer</i> (Romero, 1954) <i>Eu é preto feiticeiro</i> (Zespo, 1951) <i>eu não sabeu</i> (gravação com Pai João 18/05/2005)</p>
<p>- Ausência de artigo: o banho>banho; as costas>costa; a palavra>paraba (cf. Mello et al., 1998: 120, que explicam que esta ausência é característica do português falado como segunda língua).</p>	<p><i>zinhô num mandava perpará banho?</i> (Brandão, 1949) <i>esfregar costa de meu sinhô?</i> (Romero, 1954) <i>eu não sabeu paraba</i> (gravação com Pai João 18/05/2005)</p>
<p>- Concordância de gênero incorreta: meu dedal>minha didá, Minha sinhora>meu sinhá; negócio bom>negoço boa (este fenômeno só aparece em dados que provêm de comunidades afrobrasileiras. Mello et al., 1998: 117-119 afirmam que existem formas análogas no português falado como segunda língua em Angola).</p>	<p><i>minha agulha, minha didá</i> (dedal; Zespo, 1951) <i>Adeus minha pai</i> (Zespo, 1951) <i>meu sinhá</i> (Romero, 1954) <i>negoço fica memo boa</i> (Ribeiro, 1968/1888)</p>

por *r* (dizem *riabo* em vez de *diabo*). A mesma autora, analisou textos do século XIX, identificando um conjunto de obras literárias em que aparecem personagens negros e escravos. Desse modo, verificou-se que as falas de africanos e de crioulos (estes últimos, nascidos no Brasil), embora apresentassem semelhanças, diferenciavam-se de modo muito claro: o africano era deliberadamente representado como um falante estrangeiro, com domínio insuficiente da língua portuguesa, usuário de uma variedade lingüística particular. Por isso, é importante procurar identificar, quando possível, os autores e personagens das fontes em questão. Porém, o fato de as fontes serem poucas e os grupos de africanos e afrodescendentes terem sido altamente heterogêneos e constituídos, até o século XX, de falantes de uma série de línguas africanas de diferentes famílias, é mais um fator que dificulta a reconstrução do panorama lingüístico brasileiro.

Apresentamos nos Quadros 3 e 4 as marcas que caracterizam a linguagem de pessoas que supostamente teriam aprendido o português como segunda língua.

Conforme foi dito acima, existe uma série de características que coincidem com os traços encontrados em normas vernáculas brasileiras. Ao lado desse tipo de marcas, associadas a grupos sociais e regionais de pouco prestígio na sociedade, aparecem também marcas que, claramente, sinalizam uma “fala de estrangeiro” por não coincidirem com os traços observados em variedades vernáculas.

No contexto da caracterização do falar de africanos, e dos personagens aqui analisados, duas marcas se destacam ao aparecerem unicamente nesse tipo de representações da fala de africanos e seus descendentes: a partícula *zi/ji* e o uso do próprio nome em lugar do pronome pessoal *eu* na situação de interação verbal.

O uso do próprio nome na representação da fala de escravos em geral – africanos ou crioulos – é uma constante observável em diferentes fontes. Como apontado por Alkmim (2003, 1998b, 1995), fontes literárias brasileiras do século XIX (peças de teatro e prosa de ficção) são pródigas na utilização dessa marca para caracterizar personagens descritos como negros e escravos. Observam-se exemplos

Quadro 5: Uso do próprio nome

- *Pai Zosé/João também quer* (Romero, 1954; Gomes, 1951)
- *Pai Gonçalo foi passando pelo ciquêro* (chiqueiro) e viu (Brandão, 1949)
- *Pai Zuão não guenta mai de ziriviço* (serviço; Duarte, 1957)
- *Pai João não gosta de negro* (Carvalho, 1903)

do mesmo fenômeno na fala dos pretos velhos (ver Quadro 5, cf. Castro, 2001: 90).

Como interpretar esse tipo de representação? Isto é, como analisar o fato de que escravos em geral foram representados como falantes que usavam o próprio nome em situação de interação verbal, como fazem as crianças pequenas? Retomamos, aqui, as colocações feitas por Alkmim (2003: 146):

Parece ser essa a melhor representação do escravo: um ser incompleto, incapaz de assumir o próprio discurso. Será que, de fato, os escravos brasileiros falavam assim? Ou foram assim representados em função da visão que a sociedade brasileira tinha deles? Não podemos, por enquanto, responder com algum tipo de certeza. Mas a generalidade dessa representação, nas fontes literárias, nos leva a levantar uma outra questão: os escravos teriam sido levados a assumir, no plano lingüístico, a visão preconceituosa de que foram vítimas ao longo de suas vidas?

Pode-se encontrar exemplos do mesmo fenômeno em representações da fala de, por exemplo, indígenas norte-americanos que falam inglês como segunda língua. Na lista LinguistList, dedicada a questões lingüísticas, há registro de uma discussão sobre o assunto, na qual se debatem diversas explicações possíveis, inclusive algumas que problematizam as possibilidades do uso do próprio nome em diferentes línguas e contextos sócio-culturais⁸.

Uma das marcas que mais se destaca na fala dos pretos-velhos é a partícula *zi/ji*, também encontrada na linguagem atribuída a Pai João pelos contadores

de histórias. Esta partícula é mais freqüente e parece ser mais produtiva nas representações orais do que nas fontes escritas.

Como se pode notar no Quadro 6, a partícula *zi/ji* pode preceder nomes (ziboi, zi fio), pronomes (ji-muitos, ji-todo mundo) e verbos (ji-vem, ji-tem). Vale destacar que o *zi/ji* é a marca mais significativa na fala dos pretos-velhos durante o transe, como mostraram nossos dados, fato também assinalado por Yeda Pessoa de Castro (2001). A presença da partícula *zi* nas representações de fala assume uma dimensão bastante importante. Vemos, aí, o registro mais real e significativa da prática lingüística de escravos africanos: o *zi/ji* não aparece em representações literárias da fala de escravos crioulos como mostra Alkmim (1998a). Trata-se de uma marca exclusiva de personagens africanos. Sua presença na fala de africanos, particularmente na dos pretos-velhos, adquire o estatuto de um traço diacrítico da representação da fala de escravos africanos no Brasil.

Castro (2001) e Bonvini (2000) atestam a origem banto do *zi*, relacionando-o às línguas da família banto⁹. Álvarez López (2007) propõe que a partícula *z'/zi/ji*, tenha origem em prefixos de classe marcadores de plural/concordância nas línguas quimbundo e quicongo, e que sua presença em va-

Quadro 6: Uso da partícula z' /zi/ji

- *Oie o ziboi comendo ziroçado* (Brandão, 1949)
- *Deixe estare mê baranco ziraposa nem gambá num entra* (Duarte, 1957)
- *quem quisé prantá ziroça; paga nego pru zidia* (Ribeiro, 1968/1888)
- *Pra zi fio zinfeitá* (se enfeitar; Zespo, 1951)
- *P'ra levar todos zimali / De suas zi fios, em sua gongá / Pro zi fundo di má* (Zespo, 1951)
- *vai lavá tua zi pé* (Andrade, 1934)
- *I, zi muleca ...; não sabi, mesmo, zifio?* (Mandarino, 1957)
- *... ji-muitos ji-vem, meu fio, pa ji-piá* (para *ji+espier*)
...pa ji-xabê (para *ji+saber*); *qui num ji-tem fé ... qui num ji-quedita* (*ji+acredita*) ... ; *ji-todo mundo ji-tem o qui ji-dá ...; voismixê vai tê ji-retorno axim cum muito ji-aligrias ... vai xê munto ji-bom.* (gravação com Pai João 18/05/2005)

riedades de português brasileiro tenha surgido em situações de contato lingüístico. No processo de aquisição informal do português como segunda língua, os prefixos de classe das línguas banto teriam perdido sua função gramatical inicial de partícula pluralizadora/determinante e de concordância, cuja colocação dependia de regras específicas que passaram por um processo de “simplificação”. Tudo indica que o quimbundo teve um papel determinante no processo de integração dessa partícula em variedades de português brasileiro e existem também exemplos desse fenômeno no português angolano (Álvarez López, 2007).

Considerações finais

Conforme o acima exposto, a convergência das representações analisadas no que diz respeito às características lingüísticas presentes em variedades lingüísticas vernáculas de comunidades afrodescendentes justifica o uso das mesmas como registros da linguagem das personagens ou “tipos sociais” em questão (e do grupo que estes representam). De fato, existem representações orais que coincidem com representações escritas em diferentes épocas por diversos autores em diferentes regiões geográficas. Portanto, tudo indica que, em algum momento, os traços lingüísticos representados foram característicos da linguagem de falantes de línguas africanas que aprendiam português como segunda língua de maneira informal. Por isso, consideramos que as representações discutidas, podem ser utilizadas para complementar os poucos dados lingüísticos de que dispomos.

As representações em questão se prestam a distintas finalidades. De uma perspectiva ampla, podemos reconhecer que a utilização de certas marcas fonéticas e gramaticais por parte de diversos agentes, vem concorrendo para a caracterização do comportamento lingüístico de falantes nativos de línguas africanas que teriam adquirido o português como segunda língua. Algumas das características estão igualmente presentes no chamado português vernáculo brasileiro (e podem até ser explicadas pelo contato com línguas africanas), outras sinalizam a fala de um estrangeiro e, dentre estas últi-

mas, destaca-se a presença da partícula “zi/ji”, cuja origem banto – e especificamente das atuais zonas do norte de Angola e sul do Congo, onde se fala quicongo e quimbundo – foi apontada em vários estudos.

Ao observar as histórias, versos e cantigas, percebe-se, de modo claro e inequívoco, que com frequência as marcas lingüísticas são ferramentas úteis através das quais vários autores, narradores e cantadores reforçam a imagem estereotipada dos indivíduos muitas vezes considerados inferiores: pessoas adultas, idosas, lingüisticamente inábeis, expressivamente infantilizadas (cf. Alkmim, 2001). Nesses casos é igualmente possível que tais representações ignorem marcas de línguas africanas ou indígenas, muitas vezes consideradas línguas inferiores ao português (cf. Álvarez López, 2004: 85). Por outro lado, vê-se também que, no espaço do sagrado, onde os agentes, ou donos do discurso, pertencem a comunidades afroreligiosas, as marcas lingüísticas servem para recriar a dignidade ancestral africana. Afinal, os pretos-velhos, como espíritos de luz, nascidos na África, ajudam a todos que os procuram.

Notas

- 1 Agradeço a The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education (STINT) pelo auxílio financeiro para fazer um pós-doutorado na UNICAMP, durante o qual coletei parte dos dados aqui utilizados.
- 2 Para uma discussão mais profundizada sobre a umbanda ver por exemplo Brown (1994), Ortiz (1991), Silva (1994).
- 3 Abreu (2004: 237) assim interpreta o declínio do folclore do Pai João: “os anos posteriores a 1950, por sua vez, além de terem sido marcados pelas principais iniciativas acadêmicas de combate às visões sobre a benevolência da escravidão e das relações raciais no Brasil, também inauguram uma crítica profunda dos estudos folclóricos até então feitos”.
- 4 Quanto às fontes utilizadas no presente trabalho, as referências apontadas por Marta Abreu (2004) para registros do “ciclo de Pai João” foram fundamentais.
- 5 Ribeiro coletou quadras no século XX que já tinham sido publicadas em 1888.
- 6 Do livro organizado por Mandarin, também utilizamos os trechos de fala de preto-velho, aí transcritos.
- 7 “Casa Santa Espiritual Mãe Isis”, no município de Lauro de Freitas, Bahia, 2004 - 2005.
- 8 Ver discussão a respeito disso nos arquivos da LinguistList (<http://linguistlist.org/issues/8/8-209.html#1>, [11/3/2008]).
- 9 Castro (2001) menciona quicongo e quimbundo; Bonvini (2000) refere-se apenas à língua quimbundo.

Referências bibliográficas

- 3000 Pontos Riscados e Cantados na Umbanda e no Candomblé (1974) 17a ed. Rio de Janeiro: Eco.
- Abreu, M. (2004) ‘Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950’. *Afro-Ásia*, 31: 235 - 76.
- Alkmim, T. (1995) ‘Linguagem de escravos: estudo de um caso de representação’. *Leitura, Teoria e Prática*, 25: 42 - 46.
- (1998a) ‘A variedade lingüística de negros e escravos no Brasil do século XIX’. Comunicação apresentada na 21ª reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia, Vitória, Brasil, abril de 1998.
- (1998b) ‘Português de negros e escravos: atitudes e preconceitos históricos’. *Estudos Portugueses e Africanos*, 31: 39 - 47.
- (2001) ‘A variedade lingüística de negros e escravos: um tópico do português no Brasil’. Em R.V. Mattos e Silva (org.) *Para a história do português brasileiro. Vol. II, Tomo II – Primeiros estudos*. Pp. 317 - 35. São Paulo: Humanitas.
- (2003) ‘Português de escravos brasileiros: bases para seus estudos’. Em *Actas do VIII Simposio Internacional de Comunicación Social. Santiago de Cuba, 20-24 de janeiro de 2003*. Pp. 143 - 46.
- Álvarez López, L. (2004) *A língua de Camões com lemanjá. Forma e funções da linguagem do candomblé*. Tese de doutorado, Universidade de Estocolmo (http://www.diva-portal.org/diva/getDocument?urn_nbn_se_su_diva-54-1__fulltext.pdf [12/2/2004]).
- (2006) ‘Exageros, estereótipos ou espelho da realidade? Fontes escritas como documentação da fala de negros e escravos no Brasil’. Em J. Falk, J. Gille e F. Bermúdez (Coord. eds.). *Discurso, interacción e identidad. Homenaje a Lars Fant*. Pp. 165 - 177. Stockholm: Institutionen för spanska, portugisiska och latinamerikastudier, Stockholms Universitet.
- (2007) ‘Um estudo sobre a partícula ‘zi/ji’ em representações da fala de africanos e seus descendentes no Brasil’. Em M. Schrader-Kniffki e L. Morgenthaler García (eds.). *Romania en interacción: Entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*. Pp. 391 - 413. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Andrade, M. de (1933) *Música doce música*. São Paulo: L.G. Miranda Editor.
- Arinos, A. (2002) [1921] ‘A ‘mão pelada’’. *Jangada Brasil* (<http://jangadabrasil.com.br/junho46/im46060a.htm> [31/3/2008]).
- Azevedo, M. (2003) *Vozes em branco e preto: a representação literária da fala não-padrão*. São Paulo: Edusp.
- Baker, P. e L. Winer (1999) ‘Separating the wheat from the chaff’. Em P. Baker e A. Bruyn (eds.) (1999) *St Kitts and the Atlantic creoles. The texts of Samuel Augustus Mathews in perspective*. Pp. 103 - 122. London: University of Westminster Press.
- Bonvini, E. (2000) ‘Les langues des ‘Prestos Velhos’ (Vieux Noirs) au Brésil. Un créole à base portugaise d’origine africaine?’ *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t.XCV (fas.1): 389 - 416.

- Brandão, T. (1949) *Folclore de Alagoas*. 2a ed. Maceió: Casa Ramalho.
- Brown, D. Degroats (1994) [1986] *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Carvalho, J. Rodrigues de (1967) [1903] *Cancioneiro do norte*. 3a ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Castro, Y. Pessoa de (2001) *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Censo Demográfico 2000. IBGE (http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf [1/3/2008]).
- Concone, M. H. Villas Bôas de (2001) 'Caboclos e pretos-velhos da umbanda'. R. Prandi (org.) *Encantaria brasileira. O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Pp. 281 - 303. Rio de Janeiro: Pallas.
- Conrad, R. (1978) [1972] *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Duarte, A. (2004) [1957] 'Ciclo de Pai João'. *Diário de Pernambuco*, Recife, 28 de julho de 1957 (<http://jangedabrazil.com.br/revista/fevereiro63/im63002c.asp> [2/2/2005]).
- Gomes, A. O. (1951) 'Tradições populares colhidas no Baixo São Francisco'. Em *1o Congresso Brasileiro de Folclore. I.B.E.C.C. Anais, v. II*. Pp. 151 - 299. Ministério das Relações Exteriores: Serviço de Publicações.
- Hale, L. L. (1997) 'Preto velho: resistance, redemption, and endangered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion'. *American Ethnologist*, 24(2): 392 - 341.
- Lipski, J. (sem data) 'Speaking 'African' in Spanish and Portuguese: literary imitations vs (socio) linguistic reality'. (<http://www.personal.psu.edu/faculty/i/m/jml34/African.pdf> [20/08/2005]).
- Mandarino, E. (1967) (org) *O rosário dos Pretos Velhos*. Rio de Janeiro: Eco.
- Mello, H. Ribeiro de (1996) *The genesis and development of Brazilian Vernacular Portuguese*. Tese de doutorado, City University of New York.
- Mello, H. R. de, A. Baxter, J. Holm e W. Megenney (1998) 'O português vernáculo do Brasil'. Em M. Perl e A. Schwegler. *América negra: panorâmica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*. Pp. 71 - 137. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- Mendonça, R. (1973) [1933] *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mussa, A. B. N. (1991) *O papel das línguas africanas na história do português do Brasil*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Ortiz, R. (1991) [1978] *A morte branca do feiticeiro negro*. 2a ed. São Paulo: Brasiliense.
- Perl, M. (2002) 'Las estructuras de comunicación de los esclavos negros en Cuba en el siglo XIX'. Em M. Perl e K. Pörtl (eds.) *Estudios de lingüística hispanoamericana, brasileña y criolla*. Pp. 81 - 95. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ramos, A. (1935) *O folk-lore negro do Brasil: demopsychologia e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, M. de L. Borges (1968) 'A influência da cultura angloense no Vale do Paraíba'. *Revista Brasileira de Folclore*, 20: 155 - 172.
- Romero, S. (1954) [1885] *Contos Populares do Brasil*. Edição anotada e comentada por Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Sayers, R. (1956) *The Negro in Brazilian Literature*. New York: Hispanic Institute in the United States.
- Silva, V. Gonçalves da (1994) *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática.
- Teysier, P. (1959) *La langue de Gil Vicente*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Zespo, E. (1951) (org.) *Pontos cantados e riscados da Umbanda*. 9a ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.