Capítulo VI

Língua do negro da costa uma língua ritual

Sônia Queiroz

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

QUEIROZ, S. Língua do negro da costa uma língua ritual. In: *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, pp. 98-107. ISBN: 978-85-423-0305-6. <https://doi.org/10.7476/9788542303056.0009>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

LÍNGUA DO NEGRO DA COSTA

UMA LÍNGUA RITUAL

Essa language é feia é por isso, que tem gente que num compreende ela. Às vez eu canto aqui ó: Deus Maria, Deus Maria, Nazaré, São José... a muié vizinha acha que eu tô falano mau dela. (...) Essa language é bonita demais... ma é pra quem sabe, né?

Jesus Pinto

Se, como nos afirma Jesus Pinto, para os não-iniciados a Língua do Negro da Costa é uma “língua feia”, já que não a compreendem, para seus falantes a beleza da língua reside exatamente nisso. Em outras palavras, é sobretudo como meio de ocultação de conversas que eles a usam e com isso freqüentemente se divertem quando vão aos bares do centro da cidade. Para situações de comunicação, entre si e com os de fora, a língua utilizada é o português, que todos dominam, em sua modalidade dialetal regional.

Já na fala de Jesus se percebe claramente que a utilização da língua se dá, em geral, em situações de confronto com não-falantes. A mulher vizinha, que, ao ouvi-lo cantar a música religiosa, se julga objeto de maledicência, personifica todos os não-falantes da Língua do Negro da Costa, os habitantes do centro da cidade, os ricos, os brancos, enfim, todos os não integrantes da comunidade a que pertence Jesus: “Essas palavra... diz que é bonita, eu acho feio esse trem, feio demais. Sabe por quê? Qu’eu num gosto de falá da vida aieia.”

Essa comunidade, constituída de habitantes da periferia, pobres e negros, tem, evidentemente, muito o que falar dos moradores do centro da cidade. Afinal, trata-se dos patrões, dos detentores do poder conferido pelo capital, herdeiros daqueles que, num passado não tão remoto, tiveram como escravos os antepassados da gente da Tabatinga e da Cruz do Monte.

Em outras palavras, a Língua do Negro da Costa, em sua função de código secreto, coloca em pauta conflitos sociais que remontam ao

período da escravidão e encontram continuidade hoje, no sistema de produção capitalista, que reserva aos descendentes dos antigos escravos o lugar não tão diverso de operários, subempregados ou desempregados. De fato, segundo depoimentos de falantes sobre as origens da Língua do Negro da Costa, já no passado ela era utilizada para ocultar aos senhores a fala dos negros escravos, quando planejavam uma fuga ou trocavam informações sobre, por exemplo, onde encontrar alimento. Veja-se, a propósito, este trecho das anotações feitas por Cristina Pinheiro e Ângela Linhares sobre a Língua do Negro da Costa, em 1977:

Vocês sabem, né? vocês que já estudaram sobre isto sabem que eles passavam muita fome! E com essa língua eles podiam falar com os outros, mesmo frente aos patrões, sobre lugares onde podiam encontrar comida. Tinha rapadura ou queijo na casa sobrando? Tipura timberéia de orongômi!¹

Isso nos traz alguma luz sobre o problema da classificação sociolinguística da Língua do Negro da Costa. Uma questão fundamental que se coloca aos estudos das línguas africanas no Brasil é saber se aqui se teriam formado crioulos do tipo dos que existem na costa africana e nas ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe. Ora, os crioulos situam-se entre as línguas mistas surgidas a partir da necessidade de comunicação entre indivíduos de línguas diferentes postos em contato através de relações comerciais. Em sua formação, está prevista uma fase de *pidgin*, em que esta língua só é usada na situação que motivou seu aparecimento. Com o passar do tempo e, evidentemente, dependendo das relações sociais entre os dois grupos linguísticos, esse *pidgin* pode expandir seu uso para outras situações de vida dos falantes, chegando a ser utilizado em toda e qualquer circunstância e tornando-se língua materna de um dos grupos. A esse estágio da língua é que se chama crioulo.

No que diz respeito à função e às situações de fala, portanto, a Língua do Negro da Costa nada tem de crioulo, já que não se destina essencialmente à comunicação e, ao que tudo indica, jamais chegou a ser língua materna. Aliás, a transmissão da Língua do Negro da Costa não se dá de pai para filho, mas entre amigos, numa faixa etária entre 11 e 20 anos, ou seja, quando o indivíduo já domina totalmente a

¹ ANOTAÇÕES feitas para um trabalho da disciplina de Sociologia do Curso de Comunicação Social da FAFICH/UFMG, 1977.

língua materna e começa a intensificar as relações fora da família. É sobretudo nessas situações de lazer que ela é utilizada, diferentemente também dos *pidgins*, que surgem das relações de trabalho.

Do ponto de vista formal, os estudiosos dos contatos lingüísticos observaram que tanto os *pidgins* quanto os crioulos são constituídos de léxico europeu e gramática predominantemente nativa, exatamente o oposto do que se verifica na Língua do Negro da Costa, cujos elementos africanos estão no léxico, enquanto a gramática é portuguesa. Por outro lado, a Língua do Negro da Costa, enquanto língua de uso restrito a determinadas circunstâncias, apresenta uma série de características comuns aos *pidgins*, quais sejam: vocabulário extremamente reduzido, polissemia generalizada, freqüente recurso à perífrase, redução das flexões e extrema variação fonética.

Em síntese, vê-se que, se do ponto de vista funcional a Língua do Negro da Costa se encontra radicalmente distanciada do que seria um *pidgin* ou um crioulo, sob o aspecto formal ela em muito se aproxima deles. Isso nos sugere a hipótese de que ela venha a ser o resultado da evolução de um *pidgin* ou crioulo que teria existido efetivamente no período da escravidão.

A possibilidade de ter havido crioulos no Brasil é tema da dissertação de mestrado do prof. Félix de Carvalho,² que, depois de discorrer sobre o processo de fixação da língua portuguesa no Brasil e expor as teorias sobre os crioulos, conclui pela inexistência desses falares no País. Admite, no entanto, a existência de *pidgins* durante a colonização. Segundo sua tese, esses *pidgins* não teriam evoluído para crioulos, porque “a nenhuma das três raças interessou preservar as modalidades lingüísticas resultantes dos primeiros contatos”. Ao contrário, afirma, “índios e negros, sobretudo os últimos, inclinaram-se em direção à cultura européia, assimilando os padrões de comportamento e a língua do colonizador”.³ Isso se explicaria pelo fato de que “o ideal do negro era aproximar-se do branco, identificar-se com ele, assimilar seus padrões de cultura, especialmente sua língua e sua religião. Achavam eles que assim teriam mais possibilidade de ascenderem na escala social. As negras nunca colocaram obstáculo no seu cruzamento com o branco. Sabiam que seus descendentes teriam melhor destino na mesma proporção em que sua pele fosse

² CARVALHO. *Falares crioulos do Brasil*.

³ Ibidem. p.72.

tornando-se mais clara”.⁴ O autor aponta ainda dois fatores que teriam impedido a formação de crioulos no Brasil: a uniformização das culturas de origem dos africanos, resultante da sua condição de escravos, que os teria enfraquecido culturalmente, e, ainda, o seu contato íntimo com os brancos, no trabalho doméstico, que teria facilitado o aprendizado do português.⁵

Com relação à existência de *pidgins* no Brasil, Félix de Carvalho não está só. Para Arthur Ramos,⁶ houve duas “línguas gerais” de origem africana no Brasil: uma de base banto — mais especificamente quimbundo — e outra de base nagô — língua do grupo sudanês. Também Olabiyi Babalola Yai refere-se a esta última como “língua veicular” da comunidade negra da Bahia.⁷ Aryon Dall’Igna Rodrigues entende que “uma outra se tornou língua franca entre membros de comunidades lingüisticamente heterogêneas”,⁸ até cair em desuso. Para Rosa V. M. Silva, formaram-se vários *pidgins* em diversos pontos do País.⁹

Yeda Pessoa de Castro também afirma a constituição, no Brasil colônia, de “falares de emergência” nascidos da necessidade de comunicação entre africanos de procedência diversa, num primeiro momento, e entre africanos e portugueses, num segundo momento. Forma-se, então, inicialmente, o que ela chamou “dialeto das senzalas” — mistura de diferentes línguas africanas em que pode ter havido predomínio da língua de maior prestígio social, que, de acordo com as cifras do tráfego, seria do grupo banto. A intensificação do contato entre negros e brancos, verificada sobretudo a partir do período mineratório, quando o negro é utilizado também no trabalho doméstico, teria gerado novas misturas: o “dialeto das minas”, nas vilas de mineração, e o “dialeto rural”, nas fazendas de gado.

Diferentemente de Félix de Carvalho, Yeda Pessoa de Castro acredita terem sido as semelhanças lingüísticas entre o português e algumas línguas africanas o principal fator a favorecer, com o tempo,

⁴ CARVALHO. *Falares crioulos do Brasil*, p.35.

⁵ Idem.

⁶ RAMOS. *A aculturação negra*, p.136-153.

⁷ YAI. *Cultura*, p.94-100.

⁸ RODRIGUES. *Levantamento e documentação da realidade lingüística do nordeste urbano e rural*.

⁹ SILVA. *Universitas*, p.33-95.

o nivelamento desses *pidgins* afro-portugueses, que resulta, em última instância, no seu desaparecimento como línguas de comunicação. O desenvolvimento urbano que se segue à criação das vilas de mineração e a divulgação progressiva da educação formal são, ainda segundo Yeda de Castro, fatores externos que aceleram a imposição do português como língua de dominação econômica.

A partir de determinado momento, é, pois, da língua portuguesa que negros e brancos se utilizam nas comunicações inter- e intra-grupais. Fenômenos como a Língua do Negro da Costa nos fazem supor que, por outro lado, alguns grupos de negros, certamente mais arraigados às suas tradições, teriam conservado o *pidgin*, ao lado de outras manifestações culturais que se mantêm até hoje entre nós (embora evidentemente alteradas pelo contato com os brancos ou índios), de que são exemplos, em Bom Despacho, a cestaria, no âmbito do artesanato, e as danças do Congado, no âmbito do folclore. O cultivo dessas tradições deve estar ligado a elites negras, a que se referem, com certeza, expressões que aparecem em declarações colhidas na Tabatinga sobre a Língua do Negro da Costa: “Língua usada pelos *negros tradicionais antigos* do bairro Tabatinga”, “*gíria tradicional* do povo da Tabatinga”, “língua *do tempo do cativo*”, falada pelos *antigos*” ou “inventada pelo *pessoal mais antigo* do bairro”. A conservação do *pidgin* por essas elites culturais é determinada, ao que nos parece, por uma consciência negra desenvolvida por certos elementos de cor concentrados num mesmo espaço geográfico, como forma de resistência à dominação branca a que foi submetida, grosso modo, a totalidade dos pretos no Brasil.

Admitamos a formação de um *pidgin* na região de Bom Despacho. Desse *pidgin* à Língua do Negro da Costa teria havido uma série de transformações no que diz respeito à função reservada à língua nas relações sociais e, paralelamente, em aspectos de sua estrutura formal. Assim é que, servindo a princípio de meio de comunicação entre negros escravos, o *pidgin* se constitui unicamente de formas tomadas a línguas africanas: ao ser utilizado, entretanto, também pelos senhores, em seus contatos com os escravos, ele passa a incorporar vocábulos e construções da língua portuguesa. O uso crescente desta língua por parte dos africanos e seus descendentes determina uma evolução do *pidgin* no sentido de um distanciamento progressivo de suas origens africanas, a ponto de se transformar num português com léxico africanizado e flexões reduzidas ao mínimo indispensável para os fins

da comunicação. Esse português relexificado e desflexionado seria a Língua do Negro da Costa.

Na medida, porém, em que os negros passam a dominar o português e a utilizá-lo em todas as situações de comunicação, os *pidgins* afro-portugueses vão perdendo sua razão de ser enquanto instrumentos da comunicação diária. Entretanto, pelo menos em núcleos de resistência cultural negra, essa perda não determina sua morte, mas uma mudança radical no seu papel social: eles passam, então, a servir para ocultar aos brancos conteúdos intercambiados pelos negros, a princípio provavelmente com propósitos práticos, como a troca de informações sobre onde encontrar comida ou sobre planos de fuga, já referidos aqui, e posteriormente com objetivos mais sutis.

No processo evolutivo do convívio lingüístico no Brasil, certamente houve períodos de extrema complexidade, como já observou Maurizio Gnerre:

A história social parece apontar para uma contraposição entre grupos de escravos de diferentes *nações* e entre esses e os escravos crioulos, e, ainda, entre os escravos em geral e os negros livres. Esta característica de ausência de um pólo comum de definição de uma identidade única, por exemplo, de 'escravo' pode estar na base da diferenciação lingüística e do abandono dos falares não-portugueses.¹⁰

Para Gnerre, teriam existido, então, comunidades lingüísticas complexas, caracterizadas pela variabilidade ou por um *continuum* lingüístico constituído por:

1) falantes nativos de algumas línguas africanas (ewe, bantu), que podiam usar também a variedade regional do português, ou, talvez, alguma variedade lingüística mista; 2) 'crioulos', isto é, negros nascidos no Brasil, que não eram falantes nativos de nenhuma língua africana, mas que podiam falar e compreender alguma língua, ou 'meia língua', e falavam o português regional; 3) 'crioulos' que das línguas africanas só conheciam textos, ditados, frases soltas e léxico, sem chegar a dominar produtivamente nenhuma língua a não ser o português regional.¹¹

Conhecidos e utilizados também pelos senhores, os *pidgins* afro-portugueses, para cumprir seu novo papel de código secreto, terão que sofrer alterações formais no sentido de perderem a transparência

¹⁰ GNERRE. *O corpus dos visungos de São João da Chapada*, p.8.

¹¹ Idem.

para os brancos. O recurso constante, ou até mesmo abusivo, à analogia e à perífrase serão os meios encontrados na própria estrutura do *pidgin* para resolver essa questão. O desinteresse dos brancos por esses falares, que já não lhes são úteis, desde que se tornou possível a comunicação com os negros em português, teria contribuído para a sua evolução no sentido de se tornarem línguas de ocultação.

Com a queda do regime de escravidão e as conseqüentes mudanças nas relações sociais entre brancos e negros, o valor prático desses *pidgins* é gradativamente substituído por um valor simbólico. Eles passam então a ser utilizados para marcar diferenças entre brancos e negros, atribuindo a esses últimos uma identidade enquanto grupo étnico-cultural.

Mais do que o conteúdo veiculado entre os negros passa a interessar o fato de que os brancos não têm acesso a ele. No confronto que aí se estabelece, o negro se coloca, portanto, não mais como o grupo totalmente despojado de seus valores, mas como senhor de uma cultura diversa da do branco e inacessível a ele. O vocabulário africano garante aos negros, através da impermeabilidade da língua, o *status* de estrangeiros, que os distingue positivamente, compensando a situação de marginalidade em que sempre viveram, a princípio como escravos e hoje como subempregados ou desempregados.

Essa interpretação que adotamos aqui foi proposta por Peter Fry e colaboradores, em seus estudos sobre o mesmo fenômeno na comunidade de Cafundó, no estado de São Paulo: “Tudo se passa como se, por uma espécie de mecanismo compensatório, fosse criado um espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social, característica da história das populações negras no Brasil, espaço no qual seria possível uma como que renovação ritual de uma certa identidade perdida. (...) Reconhecendo as origens africanas da ‘língua’, os brancos da vizinhança que tendem a ver a gente do Cafundó como ‘vagabundos’ são também obrigados a atribuir-lhes uma certa importância enquanto falantes dessa estranha linguagem.”¹²

A Língua do Negro da Costa, como a do Cafundó, seria, pois, o resultado da evolução de um *pidgin* em dois sentidos: por um lado, temos um “aportuguesamento gramatical”, que já tomou completamente a fonologia, a morfologia e a sintaxe; por outro lado, temos uma “africanização lexical”. Essas alterações formais teriam acompanhado

¹² FRY, VOGT, GNERRE. Mafambura e caxapura: na encruzilhada da identidade, p.119.

mudanças funcionais que transformaram um meio de comunicação em um código secreto, tendo como objetivo atualizar, para seus falantes, um passado remoto, uma África mítica em que os indivíduos negros eram livres, donos de seu espaço de terra, do trabalho, do seu destino, afinal.

Otto Jespersen faz referência a casos semelhantes, como a língua usada pelos todas, na Índia meridional, quando diante de bagadás ou de tâmis, para que só sejam compreendidos por seus companheiros. No seu entender, essas “línguas artificiais de ocultação podem surgir sempre que um grupo, pequeno ou grande, de pessoas tenha interesse em falar de modo que as demais não compreendam o que dizem. Há todo tipo de razões para esse segredo, e a extensão em que se desenvolve esse processo de ocultação pode variar consideravelmente. Uma palavra ou sinal mutuamente convencionado pode dar origem a uma linguagem secreta”.¹³

Sobre as formas dessas línguas, Jespersen observa que as mais comuns são aquelas usadas nas brincadeiras infantis, em que se intercalam na palavra determinadas sílabas. “As formas mais difíceis dessas línguas de ocultação”, continua, “são produzidas quando, em lugar de se modificarem as palavras correntes lançando mão de um único recurso, se inventam palavras novas ou tomam-se de empréstimo vocábulos de línguas que os vizinhos desconhecem”.¹⁴

Neste último caso se enquadraria a Língua do Negro da Costa, certamente. Entretanto, chamá-la “língua de ocultação” parece-nos enfatizar excessivamente seu caráter de código secreto, colocando-a ao lado de ocorrências de outro grau de complexidade, como as línguas usadas em jogos infantis, a exemplo da “língua do pê”, tão comum entre as crianças brasileiras.

A Língua do Negro da Costa se aproxima muito mais do que Vendryes chamou “língua especial”: “uma língua que só é empregada por grupos de indivíduos que se encontram em circunstâncias especiais”.¹⁵ Entre as línguas especiais, inclui os jargões técnicos, as línguas litúrgicas e as gírias, em sentido restrito e em sentido lato.

¹³ JESPERSEN. *Humanidad, nación, individuo desde el punto de vista lingüístico*, p.249. (A tradução das citações desta obra é de minha responsabilidade).

¹⁴ Ibidem. p.244-247.

¹⁵ VENDRYES. *Le langage*, p.293. (A tradução das citações desta obra é de minha responsabilidade).

Algumas dessas línguas especiais são línguas diferentes da língua ordinária. Assim o latim utilizado por muito tempo pelos cientistas em suas relações internacionais. Eles escolheram como língua especial para se comunicar com outros estudiosos uma língua morta; nossos padres fazem o mesmo para se dirigir a Deus. O sânscrito, uma outra língua morta, continua sendo, na Índia, a língua dos pânditas, ou seja, dos letrados.¹⁶

Vendryes explica o uso de uma língua especial entre cientistas pela necessidade de comunicação das idéias em países de línguas diversas. Quanto ao uso litúrgico de uma língua diferente daquela do dia-a-dia, entende que reflete a obediência à tradição e, acima de tudo, a necessidade de distinguir o sagrado do profano.

A Língua do Negro da Costa estaria aí, entre as línguas especiais. Partilha com a gíria o fato de funcionar como sinal diacrítico que marca o grupo de negros da Tabatinga por oposição aos brancos do centro da cidade. Aliás, por alguns de seus falantes, ela é também chamada de *gíria da Tabatinga*, *gíria dos cativoiro* ou simplesmente *gíria*. Com as línguas litúrgicas, a Língua do Negro da Costa divide a função ritual, que atualiza para esses negros a sua identidade africana, através da tradição lingüística.

Segundo Vendryes, as línguas especiais se definem não só por se distinguirem da língua corrente, mas também por servirem “de comunicação mais ou menos secreta a um número restrito de indivíduos”.¹⁷ Não é outra coisa que, na sua linguagem, nos dizem Jesus e Zé Baiano a propósito da Língua do Negro da Costa:

Porque se eu dizê assim um *cureio*, a senhora num entende o que que é *cureio*, entende? A senhora num sabe. O *cureio* qué dizê eu quero amuçá com meus companhero. Vai a senhora num entende. Se eu pedi um copo d'água eu falo: *omen*, *omenba*. A senhora num entende. Se eu dizê assim o *camberelo*, a senhora num entende, entende? Carne.

(Jesus Pinto)

Cê compreendeu cumé que é, né? Se ocê falá que é *pa fazê*, aí cê já tá contano que é *pa fazê*. Aí não, é *pa caxá pa injira po cureio*. Aí nego fica indeciso. Fala: Ah, injira de que jeito? Num entendi essa não.

(Zé Baiano)

¹⁶ VENDRYES. *Le langage*, p.294.

¹⁷ Ibidem. p.293-294.

Ainda segundo Vendryes, as línguas especiais têm em comum o fato “de serem especiais com relação a uma mesma língua; e quando se examina a sua formação, verifica-se que elas procedem de uma mesma tendência, que consiste em adaptar a língua às funções do grupo que a emprega”.¹⁸ Assim, os jargões profissionais ligam-se ao trabalho, bem como até certa medida as gírias, que se relacionam também a outras “artes”, entre as quais se incluem o roubo e a mendicância, ao passo que as línguas litúrgicas ligam-se a cultos religiosos. Acrescentaríamos, ainda, lançando mão da terminologia de Peter Fry e colaboradores, as “línguas rituais”,¹⁹ relacionadas a ritos profanos.

Fenômenos como a Língua do Negro da Costa e o Cafundó são, enfim, evidências de que “as mudanças de estrutura social se traduzem por mudanças de estrutura lingüística”, como já observava Meillet em 1906.²⁰ E de que essa correlação se verifica não só nas sociedades de castas, como se acreditou durante algum tempo, mas também nas sociedades de classes.

¹⁸ VENDRYES. *Le langage*, p.294.

¹⁹ Cf., por exemplo, FRY, VOGT, GNERRE. Mafambura e caxapura: na encruzilhada da identidade.

²⁰ Citado por CUVILLIER. Sociologia da linguagem e da escrita, p.197.