

**O PRETOGUÊS E A ANCESTRALIDADE AFRICANA  
NO BRASIL: UMA ANÁLISE DE CANTO II,  
DA OBRA “O CANTO DOS ESCRAVOS”**

*Andressa Queiroz da Silva* (UFAC)  
[andressa.queiroz.silva@hotmail.com](mailto:andressa.queiroz.silva@hotmail.com)  
*Selmo Azevedo Apontes* (UFAC)  
[selmoapontes@gmail.com](mailto:selmoapontes@gmail.com)

**RESUMO**

Este texto objetiva reunir dados intra e extralinguísticos para mostrar os *rastros/resíduos* ou ainda o elo entre as culturas negra brasileira e africana trazida para o país através da diáspora. Utilizaremos a música Canto II da obra “O Canto dos Escravos” (1982), interpretada por Clementina de Jesus. O aporte teórico-metodológico para leitura dos fatores extralinguísticos, são: a) aspectos demográficos, b) mobilidade populacional no Brasil, c) escolarização e d) as reconfigurações socioculturais no Brasil (século XIX). A base teórica para a reflexão será de: Lelia Gonzales (1988), Peter (2015), Silva (2015), Hall (2016), Mattos (2012), Bonvini (2008), Romão (2005), Lopes (2003), Eltermann (2015), Sampaio (2008), Azevedo (2016), entre outros. Como resultado, verificou-se que os cantos dos escravos – vissungos – podem ser vistos como uma forma de se conectar com o passado, uma forma de perpetuação de tradição e de transmissão de memórias, *rastros/resíduos* de um elemento identitário que foi ressignificado por escravizados e seus descendentes em território brasileiro. Dessa forma, é um registro também linguístico do *pretoguês* como uma das marcas da identidade brasileira que se tentou apagar através da lusitanização da fala do Brasil.

**Palavras-chave:**

Pretoguês. Vissungos. Canto dos Escravos.

**ABSTRACT**

We aim to gather intra and extralinguistic data which prove the traces/trails or even the link between black Brazilian and African cultures brought to the country through the diaspora. We will use the song Canto II from the work “O Canto dos Escravos” (1982), performed by Clementina de Jesus. The theoretical-methodological contribution of extralinguistic factors are: a) demographic aspects, b) population mobility in Brazil, c) schooling and d) sociocultural reconfigurations in Brazil (19<sup>th</sup> century). The theorists we will be using for analysis are: Lelia Gonzales (1988), Peter (2015), Silva (2015), Hall (2016), Mattos (2012), Bonvini (2008), Romão (2005), Lopes (2003), Eltermann (2015), Sampaio (2008), Azevedo (2016), among others. As a result, it was found that vissungos can be a way of connecting with the past, a way of perpetuating tradition and transmitting memories, traces and trails of an identity element that has been re-signified by enslaved people and their descendants in Brazilian territory.

**Keywords:**

Pretoguês. Vissungos. Canto dos Escravos.

## 1. Introdução

Tendo em vista que o Brasil é um país multilíngue, e que já houve momentos de uma maior influência também de línguas africanas na modalidade do português falado na costa do Brasil, principalmente na Bahia, devido ao grande número populacional, um trabalho permanente de busca e recuperação dessas influências é importante para se conhecer as matrizes formadoras da “identidade” através da linguagem, de elementos linguísticos que ainda sobrevivem como rastros/resíduos de uma identidade rizoma, formadora como uma raiz de múltiplos tentáculos.

No presente trabalho, o termo *pretuguês* é utilizado para falar sobre a língua portuguesa falada ou reproduzida pela população negra descendente de escravizados africanos no Brasil. O termo cunhado pela antropóloga Lélia Gonzalez (1988) visa falar sobre as manifestações culturais negras no Brasil e em outros países que receberam indivíduos da diáspora africana, sendo apenas uma dessas expressões os falares. A autora observa um grau de similaridade ou *africanização* nas mudanças ocorridas nas línguas dos países que receberam esses grupos diaspóricos em consequência do contato destes grupos negros que falavam diferentes línguas, mas que tinham a necessidade de se comunicar no idioma do seu colonizador.

Uma das marcas de colonização em um país é a implantação de uma Língua. Nas palavras de Jean Calvet (2002, p. 130), *o modo como se constitui uma comunidade linguística tem importantes influências sobre os comportamentos*. Foi assim que Portugal prosseguiu nos seus planos de conquista dos territórios na América. Entretanto, durante esse processo de apagamento de expressões culturais africanas e indígenas<sup>66</sup> presentes e recriadas no país, ocorre resistência desses grupos “minorizados”, o que converge na construção de manifestações culturais africanas ou afro-brasileiras que, como afirma a própria Lélia González, é *encoberto pelo véu ideológico do branqueamento* (1988).

Devemos lembrar que os negros trazidos de maneira forçada durante o tráfico negreiro não trouxeram somente sua mão-de-obra. O Atlântico também trouxe muita diversidade para as terras ameríndias, bem como grandes mudanças para a sociedade daquela época, sendo a linguística uma delas (Cf. PETTER, 2015).

---

<sup>66</sup> A partir daqui não mais nos referimos aos indígenas, já que estes não são o foco do presente artigo. Entretanto esse grupo também não ficou livre das políticas colonizadoras.

Dessa maneira, pensamos que essas manifestações culturais trazidas do continente africano pela diáspora são *rastros/resíduos* daquele continente. Assim, a influência das línguas africanas na língua portuguesa falada no Brasil é o que Gonzalez denomina como *pretoguês*:

Ou seja, aquilo que chamo de “pretoguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos os escravos africanos de “pretos” e de “crioulos”, os nascidos no Brasil), é facilmente constatável sobretudo no espanhol na região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe) (GONZALES, 1988, p. 70)

Compreendendo essa tradição etnocêntrica, e a necessidade de valorização da história e cultura africana e afro-brasileira, buscamos realizar uma reflexão sobre como a música Canto II da obra “O Canto dos Escravos” (1982), faixa interpretada por Clementina de Jesus, filha de escravizados que reproduziu cantos que aprendeu com sua mãe. Tendo em vista a afirmação de Hall (2016), de que não existem significados culturais fixos e imutáveis, pois são (re)produzidos ou (re)criados a partir de contextos sociais específicos, objetivamos, sob a ótica da Sociolinguística, reunir dados intra e extralinguísticos que comprovem esses *rastros/resíduos* ou ainda o elo entre a cultura negra brasileira e cultura africana trazida para o país através da diáspora.

## **2. Canto II, em Clementina de Jesus**

Os cantos presentes na obra Cantos dos Escravos foram recolhidos por Aires de Mara Machado Filho, filólogo, professor e linguista brasileiro em sua pesquisa etnográfica com os moradores/cantores de Minas Gerais, no município de Diamantina, na cidade de São João da Chapada<sup>67</sup>.

Machado Filho conseguiu reunir 65 cantos em sua pesquisa. Na produção do disco “O Canto dos Escravos”, foram selecionados 14 cantos, mas apenas 11 deles são acompanhadas de tradução. O álbum foi

---

<sup>67</sup> Para uma exemplificação de possibilidades de leitura dos cantos de comunidade de antigos quilombos, verificar sobre alguns cantos da Congada de Vila Bela da Santíssima Trindade – MT, ver Apontes, 2014.

projeto de Aluízio Falcão com direção musical de Marcus Vinícius e percussão de Papete, e reuniu, em estúdio para a gravação do disco, no ano de 1982, na gravadora Eldorado, três grandes nomes: Tia Doca da Portela, conhecida como a pastora da Velha Guarda; Geraldo Filme, sambista paulista; e Clementina de Jesus, a Rainha Ginga ou Rainha Quelé.

O Canto II do álbum, selecionado para o presente trabalho, é interpretado apenas por Clementina de Jesus. Esses cantos originários são chamados de vissungos. Ela nasceu no Rio de Janeiro em 1901, na cidade de Valença – local conhecido por ser tradicional a prática de jongueiros, passou a infância escutando a mãe parteira cantar na beira do rio lavando roupa e foi assim que, a partir dessas memórias, produziu seus álbuns. Ela mudou-se aos 7 anos para a cidade do Rio de Janeiro, começando a participar nos grupos de samba, mas somente iniciou como cantora profissional começou aos 63 anos (COELHO, 2001).

Segue a letra do Canto II, interpretado por Clementina de Jesus:

Muriquinhopiquinino,  
ô parente  
muriquinhopiquinino  
de quissamba na cacunda.  
Purugunta onde vai,  
ô parente.  
Purugunta onde vai,  
pro quilombo do Dumbá.  
Ei chora-chora mgongo ê devera  
chora, gongo, chora.  
Ei chora-chora mgongo ê cambada  
chora, gongo chora.

(Fonte: Tinker, 2000)

O Canto II revela e esconde várias realidades e inquieta e assanha alguns questionamentos: qual a herança desses cantos? Eles se enquadram em que tradição africana? Será que esses cantos podem ser marcas de *rastros/resíduos* ou ainda o elo entre as culturas negra brasileira e africana trazida para o país através da diáspora? Se esses cantos são presentes ainda em comunidades afrodescendentes, quais fatores extralinguísticos foram importantes para a configuração de um tipo de português diferenciado – um *pretoguês* –? De que modo esses cantos foram incorporados na cultura brasileira?

### **3. Aporte teórico-metodológico**

#### **3.1. Fatores extralinguísticos**

Ambientado nos garimpos de Minas Gerais, entre os séculos XVII e XIX, apareceram os vissungos. Eles são cantigas ou cantos afro-brasileiros reproduzidos pelos negros africanos escravizados, que utilizavam a forma do canto como técnica ancestral para transferir tradições/costumes, histórias e saberes através da tradição oral, característica central na ancestralidade africana.

Nessas sociedades de tradição oral, a relação entre o homem e a palavra é mais intensa. A palavra tem um valor sagrado, sua origem é divina. A fala é um dom, não podendo ser utilizada de forma imprudente, leviana. Ela tem o poder de criar, mas também o de conservar e destruir. Uma única palavra pode causar uma guerra ou proporcionar paz. (MATTOS, 2012, p. 19)

Entretanto, esse não foi o único ciclo econômico que utilizou a mão de obra negra escravizada, para compreender melhor os fatores extralinguísticos que contribuíram para o uso de línguas africanas no Brasil. Trazemos alguns aspectos, levantados pela linguista Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004, p. 122-38), que buscam comprovar esse fenômeno. São eles: a) os aspectos demográficos, b) a mobilidade populacional dos africanos e afro-brasileiros no Brasil, c) a presença X ausência da escolarização e d) as reconfigurações socioculturais, políticas e linguísticas no Brasil no século XIX.

##### **3.1.1. Aspectos demográficos**

Os dados trazidos por Lucchesi (2009) revelam que, durante o ciclo econômico da mineração no século XVIII, o tráfico negreiro se intensifica e, assim, o número de negros africanos compoendo a população brasileira no período aumenta. Em contrapartida, a presença de portugueses interessados no ouro também aumenta. O autor utiliza os dados do censo realizado no ano de 1798 para comprovar esse fato:

Tabela 1: População do Brasil por etnia em 1798

GRUPO ÉTNICO	Nº DE HABITANTES
Branços	1.010.000
Mestiços livres	406.000
Mestiços escravos	221.000
Negros escravos	1.361.000
Índios	250.000
Total	3.248.000

Fonte: Azevedo (1975, p. 14-15 *apud* LUCCHESI, 2009, p. 60).

Os dados da Tabela 1 mostram que, se juntarmos os percentuais de mestiços livre, mestiços escravos e negros escravos, temos quase dois terços de população negra, e apenas um terço de população branca. O fato de a população negra ser a maioria populacional acaba por ser um influenciador extralinguístico importante.

Castro (1990, p. 108 *apud* LUCCHESI 2009) acrescenta que a atividade de mineração teve grandes consequências para a sociolinguística:

Do ponto de vista da interação social, a condição de escravo da mineração, como a de escravo doméstico e urbano, não se mostrava a mesma do escravo rural. Enquanto nas plantações o trabalho da massa escrava era anônimo e coletivo, sua situação social parecia mais definida, por serem mais rígidas as relações casa-grande e senzala, na região das minas, como nos serviços urbanos e domésticos, o trabalho escravo se destacava por ser fruto de seu esforço individual, o que lhe dava mais possibilidades de comprar ou adquirir a liberdade, tornando-se ele próprio comerciante, traficante, minerador, negro de ofício, a bem dizer, estabelecido num trabalho autônomo. (CASTRO 1990, p. 108 *apud* LUCCHESI 2009, p. 67-8)

Os aspectos demográficos no Brasil do século XVI ao XIX são dados estimativos, como salienta a autora Mattos e Silva (2004), em um quadro geral, a população do Brasil seria formada por 57.000 habitantes e 32.000 negros e índios “integrados”, nas últimas décadas do século XVI. Os africanos começam a chegar a partir de 1.549 e estima-se que aportam de 200 a 300 línguas no Brasil, para somar à diversidade já existente.

Bonvini (2008, p. 30) afirma que os ciclos de tráfico negreiro acompanham os ciclos econômicos. Dessa maneira, segundo o autor, as regiões de origem dos africanos e as línguas trazidas por estes são principalmente de duas grandes áreas linguística: a oeste africana e a área austral. O subgrupo banto (do tronco nigero-congolês, família benue-

congolesa) foi falada pelo maior número de escravizados (BONVINI, 2008, p. 30-31 *apud* PETTER, 2015, p. 223).

Segundo Mattos e Silva (2004), com o extermínio populacional e linguístico que aconteceu com os indígenas, os africanos compunham 60% da população e por isso as línguas africanas eram bastante utilizadas juntamente com a língua do colonizador. É a partir do contato desses povos e da confluência das línguas usadas por eles que vão dando forma ao modo de falar no Brasil.

### **3.1.2. Mobilidade populacional**

A dispersão do português falado na colônia portuguesa teve como fator preponderante o fato de que a mobilidade populacional do país acompanhava o fluxo econômico, ou seja, a mão de obra escravizada negra acompanha os ciclos econômicos. Assim, baseado no trabalho de Kátia Mattoso (1990 [1979]), a linguísta Mattos e Silva (2004) busca fazer um panorama do percurso geográfico empreendido por esses africanos pelo território brasileiro. Para facilitar a compreensão, construímos a seguinte tabela com base nos dados trazidos pela autora:

Tabela 2: Mobilidade populacional e ciclo econômico

Período	Local geográfico	Produto explorado
Séculos XVI e XVII	Capitanias litorâneas de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro	Cana-de-açúcar
Séculos XVII e XVIII	Interior de São Paulo e no centro e centro-oeste do Brasil	Mineração de ouro e de diamantes
Século XVIII e XIX	Rio de Janeiro e São Paulo	Novo impulso açucareiro
Século XIX	Vale do rio Paraíba do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais; Maranhão e Amazônia <sup>68</sup>	Café; algodão e fumo; e exploração de especiarias

Fonte: Adaptado de Mattos e Silva (2004).

Conforme os dados, a população negra africana foi o protagonista na disseminação de um jeito próprio de falar a língua portuguesa no país, acompanhando os ciclos econômicos. A mobilidade apresentada é acompanhada pelos senhores e suas famílias. Entretanto, africanos e afrodes-

<sup>68</sup> Em se tratando do Mato Grosso, no início do século XVIII há um fluxo muito grande de escravos para trabalhar nas minas recém descobertas pelo governo português, ver Pinto (1986).

cedentes são maioria populacional, o que corrobora para uma maior influência africana na língua, e, por isso, *Pretoguês*. Segundo Emilio Bovini (*Apud* PETTER, 2009), são cerca de 3.000 ou 4.000 léxicos do português falados no Brasil, que têm origem africana.

### 3.1.3. *Escolarização*

Outro fator importante que para uma hipótese de um modo próprio usar a língua portuguesa durante o período de escravidão é a escolarização ou a ausência da escolarização no Brasil. Até o fim do século XVIII, apenas 0,2% da população era escolarizada, e, por isso, podemos inferir que a aquisição e disseminação da língua do colonizador no país eram feitas apenas de maneira informal. Quando falamos de escolarização, temos que pensar no acesso formal de ensino. Ao longo da história do Brasil colonial e pós-colonial, negros africanos e seus descendentes foram proibidos por lei de acessarem a educação (ROMÃO, 2005). Desse modo, conforme a hipótese de Mattos e Silva (2004), podem ter ocorrido uma aquisição e disseminação da língua de maneira informal ou espontânea.

O acesso à escolaridade pela população negra ou afrodescendente, ou a sua ausência, é um tema bastante extenso e complexo. Tendo em vista a importância da escolarização para conduzir as mudanças linguísticas e a tentativa de padronização de uma língua oficial, devemos compreender que ao negro a escolarização, como um direito humano, é elemento historicamente recente. O percurso<sup>69</sup> histórico a seguir retrata isso:

Tabela 3: Acesso da população negra ao sistema educacional brasileiro.



Fonte: Adaptado de Romão (2015).

<sup>69</sup> Essa arte foi criada pelos autores a partir das leituras em Jeruse Romão (2005) e retrata o processo histórico de interdição e acesso ao ensino pela população negra.



Das políticas linguísticas que reconfiguraram a prática da fala no país, temos a imposição da língua portuguesa como oficial na segunda metade do século XVIII, período em foram promulgadas as Leis Pombalinas, política linguística que instituiu a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa no território nacional em uma tentativa explícita de apagar as línguas africanas e indígenas que aqui existiam. Já no início de um sistema educacional no século XVIII, ocorreu o processo de *relusitanização*, como chamou Mattos e Silva (2004), com a troca da capital do Reino Unido de Lisboa para o Rio de Janeiro, o que ocasionou na hierarquização da fala onde se privilegiou o português europeu e não o português brasileiro. Outro fato interessante citado pela autora foi a chegada da imprensa em 1808, que teve como consequência a difusão de uma norma-padrão.

#### **3.1.4. Reconfigurações socioculturais**

Araujo e Queiroz (In: GONÇALVEZ *et al.*, 2015) afirmam que a maioria das culturas das expressões afro-brasileiras de tradições de cantos (dançados) são resultantes das matrizes africanas que foram recriadas e ressignificadas no Brasil. Além disso, os autores acrescentam que estas expressões culturais são de origem da família linguística e cultural banto, que é constituída por mais de 300 línguas (ver: GUTHRIE, 1948). O uso dessas línguas está vinculado à prática do sagrado, ou seja, como forma de culto aos antepassados, “cosmologias distintas das do sistema europeu dominante, com valores, costumes, crenças e tradições que constituíram a base da cultura afro-brasileira” (ARAÚJO; QUEIROZ, 2015. In: GONÇALVES, 2015, p. 51).

Entretanto, assim como afirma Petter e Cunha (In: Petter, 2015), a ausência dessa africanização ou ainda dos vestígios das línguas africanas em uso no português falado por uma comunidade não significa que esta seja menos “africanizadas” que outra que possui vestígios linguísticos. Não se pode cometer o erro de hierarquizar comunidades. Em vista dos fatores extralinguísticos abordados, será analisado o “Canto II”, que compõe a obra “Canto dos Escravos”.

#### **4. Canto – Vissungo**

Verificamos agora a herança à qual o Canto II faz parte, bem como a junção dele à tradição africana. Dessa forma, veremos que esses

cantos são marcas de *rastros/resíduos* ou ainda o elo entre as culturas negra brasileira e africana trazida para o país através da diáspora. E, devido aos fatores extralinguísticos, esses cantos se manifestam um importante traço para a configuração de um tipo de português diferenciado – um *pretoguês* –, sendo acomodado e reincorporado na cultura brasileira.

Para Daniel (2002 *apud* CASTRO, 2008), o termo *vissungo* vem do substantivo *ovisungo* do umbundo, que significa louvores, ou seja, cantar, louvar, exaltar. Nei Lopes (2003) define *vissungo* como:

Canto de trabalho dos negros benguelas de Minas Gerais – Aires Mata Machado e João Dornas Filho consignam nos vocabulários que elaboraram (exatamente de negros benguelas de Minas) definindo apenas como “cantiga”, “cantigas”, “canto”. Do umbundo o visungu, pl. de ochisungu, cantiga, cântico. (LOPES, 2003, p. 222)

Os *vissungos* são cantados em línguas africanas, principalmente a de família linguística banto. Entretanto, como afirma Lúcia Nascimento (2003), devido aos fatores extralinguísticos verificados, como a língua portuguesa costuma sobrepor-se nesses cantos, a autora não catalogou nenhum canto apenas em língua africana. Ela ainda verificou o fenômeno de mudança nas palavras africanas devido ao contato com a língua portuguesa (SAMPAIO, 2008).

A esse fenômeno sociolinguístico, Bonvini (2009) define como “empréstimo linguístico, consequente do contato entre línguas, pois trata-se (...) da capacidade corrente e normal de toda língua de apropriar-se dos termos necessários à sua própria expressividade, qualquer que seja sua origem, quando o contexto discursivo novo o exigir” (BONVINI, 2009 *apud* PETER, 2009, p. 103).

Assim, esse processo de variação e mudança da língua portuguesa e das línguas africanas ocorreu em consequência de situações da diáspora africana e colonização brasileira. A essa situação prototípicas, Kempf e Silva (2012) diz que: primeiramente ocorreu a separação de diferentes grupos étnicos que possuíam diferentes línguas; logo em seguida ocorre contatos prolongados entre a língua portuguesa e as línguas africanas, entretanto como estavam submetidos a um sistema de submissão e exploração a língua do colonizador “domina” ou se sobrepõe a línguas africanas que deixam apenas “*rastros/resíduos*” na língua do grupo dominante; e, por fim, chega em situações de “catástrofe” onde surgem línguas crioulas, ou nas palavras de Glissant (2005) o “caos-mundo”.

De um ponto de vista mais poético, podemos ainda definir esse fenômeno, nas palavras de Glissant (2005), como uma *crioulização*, resultado justamente desse contato entre culturas. É desse relacionamento entre culturas que são “colocados em presença uns dos outros” (p. 21), mas os componentes culturais africanos são colocados como inferiores, o que deixou um resíduo na atualidade de negação dessa cultura. O autor afirma ainda que essa crioulização, atual situação do mundo, se difere do crioulo ou do *pidgin* por se tratar de um processo em que “os elementos culturais mais distantes e mais heterogêneos uns dos outros possam ser colocados em relação. Isso produz resultantes imprevisíveis” (p. 26-7).

A nosso entender, os vissungos são expressões desse fenômeno de crioulização proposto por Glissant. O canto é uma forma de preservação da cultura, mesmo que essa cultura não tenha os mesmos significados que tinha anteriormente. Sônia Queiroz (2014), em sua pesquisa, verificou que os cantadores de vissungos conhecidos como mestres desconhecem o significado das palavras entoadas por eles. Entretanto, afirmam saber da função/objetivo – social – daquele canto, ou seja, compreendem que esses cantos fazem parte de uma tradição, uma forma de conservação da memória e de valorização da cultura afro-brasileira.

Machado Filho (1985), em sua pesquisa, afirma:

A importância dos “vissungos”, sua difusão no local, desde os primeiros tempos, a necessidade que tinham os brancos de aprender a língua dos negros, a influência africana nos começos do arraial, os vestígios da língua na linguagem corrente, na onomástica e na toponímia – tudo isso acabou de me convencer, dando corpo à antiga suspeita, de que existia em S. João da Chapada um dialeto crioulo de negros bantos. (MACHADO FILHO, 1985, p. 14)

Ainda sobre a língua utilizada nos vissungos, Sampaio (2008) atesta que nesses cantos ocorre uma mudança linguística nas palavras que são de origem africana. E essas palavras vão se aproximando cada vez mais do português. De acordo com Tinhorão (2008), esse “quase dialeto” era colocado em prática através dos cantos. Na verdade, o canto também era uma forma de manter uma comunicação/conversa utilizando essa língua desconhecida e deixar o conteúdo desta oculto para seu colonizador, sendo comum o uso de metáforas e assim só aqueles que compartilhavam do mesmo código compreendiam as mensagens enviadas pelo canto.

Ao longo do tempo os sentidos dos cantos foram se perdendo. Os estudos de campo realizados por Aires da Mata Machado (1928) e Lúcia Nascimento (2003), em localidades do Estado de Minas Gerais, onde era

comum o emprego de pessoas negras escravizadas na exploração de minérios, afirmam este fenômeno. A etimologia das palavras utilizadas nos cantos, vissungos, é majoritariamente desconhecida. Entretanto, os pesquisadores citados anteriormente afirmam que elas sejam de origem banto.

Hoje, esses cantos, assim como o uso de línguas africanas como o quimbundo, o quicongo e o umbundo, estão se perdendo, ficando restritos a algumas comunidades quilombolas e são usados como linguagem ritual, em festas religiosas [...] O uso dessas línguas adquire, assim, um significado mais simbólico que linguístico, em que o que importa é mais o seu significado rito, do que o de cada palavra específica. (ELTERMANN, 2015, p. 132)

#### **4.1. Fatores intralingüísticos**

Por mais que não se tenha uma tradução a partir de cada léxico, pois o canto é um resultado de confluências culturais, do ponto de vista semântico, a tradução do vissungo oferecida por Machado Filho (1978) seria: “O menino, com a trouxa de roupas nas costas, está correndo para o quilombo do Dumbá. Os que ficam choram porque não podem acompanhá-lo.”

Tinker (2000), ao analisar a letra, afirma que ocorre uma “infantização” com o uso de diminutivos quando as letras de músicas de umbanda são reproduzidas na língua portuguesa. O autor acrescenta que esse processo de bantuição do português brasileiro foi realizado através da diminuição ideológica dessa língua, tornando-a infantil, retardada ou incapacitando, associando a quem fala/utiliza essa variação como possuidor dessas características inferiores.

Tinker (2000) descreve o fenômeno da bantuição quando os povos da família linguística bantu (conforme citado nos fatores extralingüísticos) acomodam seu modo de fala para adaptar ao molde da língua portuguesa, numa confluência de sistemas, modificando a morfologia portuguesa com a adição de vogais, aumentando o número de fonemas das palavras.

Castro (2015), ao falar sobre esses fatores de ordem linguística que define como um processo de “imantação” do português com as línguas africanas, considera que há várias semelhanças entre os aspectos fonológicos e morfossintáticos no português arcaico e nas línguas do grupo banto arcaico. E elege como as mais proeminentes:

[...] semelhanças na fonologia, o sistema de vogais orais, atestadas no protobantu e a estrutura silábica predominante consoante vogal (CV), onde não há sílaba fechada por consoante (\*fala por falar, \*Brasiu por Brasil, \*ri.ti.mo por rit.mo, \*pi.neu por pneu), fazendo com que se observe a conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona (menino > me.ni.nu), o que proporcionou a continuidade do tipo prosódico de base vocálica do português antigo na modalidade brasileira, afastando-a do português de Portugal de pronúncia muito consonantal. O português europeu atual tende a pronunciar apenas a vogal central (\*m.nin, me.ni.no), criando grupos consonantais impronunciáveis na fonotática brasileira. (CASTRO, 2015, p. 129-30)

Petter e Cunha (In: PETTER, 2015, p. 241), tratando sobre a hipótese da criouliização da língua portuguesa falada no Brasil, cita alguns fatos intralinguísticos que ajudaram a modificar o português brasileiro, são eles: os aspectos morfossintáticos, “como a variação de concordância de número no sintagma nominal e no sintagma verbal, entre outros fatos, que indicam uma semelhanças entre línguas crioulas e o PB, português brasileiro”<sup>70</sup>. Assim, juntado esses fatos intra e extralinguísticos, as autoras compreendem que pode ter havido no país um período prévio de criouliização da língua, mas que, devido a fatores extralinguísticos: à normatização da língua portuguesa, a escolarização, a imposição de uma norma culta e até devido às políticas linguísticas, ocorreu uma *descriouliização*.

Tendo em vista que já foram abordados os aspectos linguísticos presentes na letra da música, partiremos agora uma breve interpretação da canção. A análise feita por Tinker (2000), a partir da teoria de Mikhail Bakhtin, afirma que há uma dupla voz presente na canção. Ao perguntar para onde o menino vai, o eu lírico da canção, que é o sujeito, fala para alguém e esse alguém é o tu para ele. O autor ainda chama atenção para o termo inferiorizante utilizado na canção “cambada”, que era utilizado pelo homem branco para definir um grupo de pessoas anônimas, sem identidades, pessoas-coisas que eram os escravizados. E há o sujeito que chora, o eu lírico, e os outros “a cambada” que choram também por não poder ir.

Entretanto, trata-se de uma má interpretação do termo “cambada”. A partir da obra de Yeda Castro (2005), *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*, o termo “cambada” vem de *kampa* + port. *-ada* e significa agrupamento de pessoas, companheiro, grupo, coisas enfiadas ou colocadas em pares, podemos interpretar que a saída deixa uma triste-

---

<sup>70</sup> Para verificação de alguns elementos linguísticos da formação desse “pretoguês”, verificar alguns autores como: Fiorin e Petter (2009), Bonvini (2009), Apontes (2010; 2011).

za que causa choro no grupo em que pertence.

Sobre a sonoridade da obra, A. M. Azevedo (2016) indica que os instrumentos utilizados durante a gravação, como atabaque, caxixi, cabaça, tronco, agogô e etc., nos faz buscar memórias de uma África ressignificada, que através de *rastros/resíduos* culturais constituem um modo de resistência e de memória da ancestralidade. Os ritmos sonoros, estrutura e instrumentos utilizados, segundo o autor, mantiveram um padrão que lembra aos utilizados na região de Congo-Angola dos povos bantos e na obra analisada, “os músicos mantiveram vivo o ciclo rítmico, o modo de executar os instrumentos e as entonações da voz” (AZEVEDO, 2016, p. 247).

### 5. *Considerações finais*

Os estudos de Castro (2005; 2015), Mattos e Silva (2004), Lucchesi (2009) e Petter (2015) são apenas alguns que buscam mostrar a influência das línguas africanas no português brasileiro. Diante do percurso dos aspectos intra e extralinguísticos abordados durante o trabalho e da interpretação da música, podemos concluir que a música do “Canto II” expõe traços de *africanismos* (COUTO, 2003), definido por Lélia Gonzalez (1988) como *pretoguês* ou ainda de manifestação de que, por força da maioria do contingente populacional, pode ter havido, ao menos em alguma escala ou região ou hipótese *crioulização* da língua portuguesa. Levando em consideração essa influência da cultura africana trazida pela diáspora, entretanto, esta hipótese não é um campo passível nas discussões teóricas, pois é necessário um grande projeto de revisitação de dados e de pesquisas linguísticas em todas as comunidades remanescentes de quilombos, como já foi explicitado por autores, bem como uma discussão do fator da na pedagogia da colonização do país e conduzido um processo de política de apagamento.

Os vissungos são apenas um dos *rastros/resíduos* de um elemento identitário que foi ressignificada após a diáspora por escravizados e seus descendentes em território brasileiro. Os cantos, que anteriormente eram entoados durante o trabalho árduo de mineração, sofreram um processo de transformação: poucos sabem suas letras e sua tradução. Entretanto, assim como Hall (2016) indica, nenhuma cultura é imutável e, por isso, ocorre uma mudança de significados. É a partir da crioulização que elementos culturais dão resultados imprevisíveis (GLISSANT, 2005).

A música analisada, Canto II interpretada pela dona de uma voz poderosa e que trazem memórias de uma ancestralidade africana, Clementina de Jesus, rememora também a resistência do povo negro que desde o continente africano luta contra uma sociedade estruturalmente racista que inferioriza expressões culturais recriadas por esse grupo, criando representações simbólicas negativas e pejorativas das heranças culturais que são compartilhadas na sociedade.

Mas ainda existem indivíduos que positivam esses elementos culturais e os compartilham como elementos identitários, apesar de ter passado por um processo de transformação de significado e mudado a função social dos cantos, agora com teor mais ritualístico, no entanto devemos levar em consideração as pessoas inseridas no contexto dos vissungos e o que estes representam, não podemos negar que os vissungos são a representação de resistência de um povo.

Esses cantos podem ser vistos como uma forma de se conectar com o passado, uma forma de perpetuação de tradição e de transmissão de memórias. Assim, como explica Glissant (2005): o africano expatriado de sua terra de maneira forçada e súbita não teve como conservar “heranças pontuais”, mas através de *rastros/resíduos* criam memórias, línguas e manifestações artísticas. Estes também recriam, no novo continente, novas identidades, não uma *identidade raiz única* que exclui o outro, mas uma *identidade rizoma* que permite as influências de outras raízes (GLISSANT, 2005). Ou, como diz Bom Meihy (2005) o passado que está presente na memória é dinâmico, mutável, assim como são a memória individual ou grupal. E como ela sofre mudanças e são transformadas, podem *dar ênfase e dar entonação a silêncios e disfarces* (p. 52). Dessa maneira, *a memória é um suporte para as narrativas de história oral, mas não é ela* (p. 53). É a memória recriando um rastro, resíduo sonoro, guardado e reinterpretado como um elemento de língua africana escrita em língua portuguesa.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APONTES, Azevedo Apontes. A congada de Vila Bela do Mato Grosso e a importância linguística da performance musical. In: KELLER, D; SCARPELLINI, M. *Anais do 3º Simpósio Internacional de Música na Amazônia*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2014. p. 82-92

APONTES, Selmo Azevedo. Acomodação de palavras bantu em português: algumas consequências morfo-fonológicas. *Revista Philologus*, Ano 16, n. 46 Supl., p. 41-56, Rio de Janeiro: CiFEFiL, jan./abr.2010.

\_\_\_\_\_. Bundinzando as palavras portuguesas: lenço e rilenzo, lenços e malénzo, um breve olhar sobre a acomodação da prefixação banto em Cannecattim (1805). *Revista Philologus*, Ano 17, n. 49 Supl., p. 84-97, Atas da V Jornada Nacional de Linguística e Filologia, Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011.

\_\_\_\_\_. Calundu: *calo duo?* etimologias apressadas ou preconceito. *Revista Philologus*, Ano 17, n. 49 Supl., p. 98-112, Atas da V Jornada Nacional de Linguística e Filologia, Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011.

AZEVEDO, Amilton Magno. *O canto dos escravos: heranças centro-africanas na música contemporânea do Brasil*. DOI 10.5216/o.v16i1.36694.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português no Brasil. In: GONÇALVES, C. R.; GOMES, J. D. MUNIZ, K. da S. (Org.). *Pensando África e suas diásporas: aportes teóricos para a discussão negro-brasileira*. NEABI-UFOP; Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

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

COELHO, Heron (Org.). *Rainha Quelé – Clementina de Jesus*. Rio de Janeiro: Secretaria de Cultura de Valença, 2001.

ELTERMANN, Ana Cláudia Fabre. O canto dos vissungos: tradição e resistência. *Working Papers em Linguística*, v. 16. n. 2, p. 124-38, Florianópolis, ago/dez, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/19848420.2015v16n2p124/33220>>. Acesso em: 12/07/2019.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GONÇALVES, Clézio Roberto. O português brasileiro e as línguas africanas. In: GONÇALVES; MUNIZ (Org.). *Educação como prática da igualdade racial na escola*. Belo Horizonte: Mazza, 2016. p. 231-50

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93. p. 69-82, Rio de Janeiro, jan./jun., 1988.

HALL, S. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio / Apicuri,



2016.

KEMPF, Catherine B.; SILVA, Oziel Marques. Os critérios e a metodologia da sociolinguística no levantamento e na análise da contribuição das línguas africanas às variedades do português vernáculo brasileiro. *Revista Língua Viva*, v. 2, n. 1, p. 78-95, Guajará-Mirim-RO, jul./dez., 2012.

LOPES, Nei. *O novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Palla, 2003.

LUCCHESI, D.; BAXTER, A.; RIBEIRO, I. (Orgs). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009, 576p.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1985.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 205.

NASCIMENTO, Lúcia Valéria do. *A África no Serro Frio: vissungos de Milho Verde e São João da Chapada*. 2003. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

PETER, Margarida. (Org). *Introdução à Linguística Africana*. São Paulo: Contexto, 2015.

PINTO, Emanuel Pontes. *Caiari: Lendas, Proto-História e História*. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1986.

QUEIROZ, S. A árvore da palavra: palavras, cantos e contos da tradição banto no Brasil. In: LIMA, I. S.; CARMO, L. (Org). *História social da língua nacional 2: diáspora africana*. Rio de Janeiro, NAU, 2014.

ROMÃO, Jeruse Maria. (Org). *História da Educação do Negro e Outras Histórias*. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.

SAMPAIO, N. F. A força da palavra nos vissungos. *Suplemento Literário de Minas Gerais*. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. Canto afro-descendentes – vissungos. Belo Horizonte. Edição especial. Outubro de 2008.

SILVA, Rosa Virginia Mattos. *Ensaio para uma sócio-história do por-*

*Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*

*tuguês brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2004.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: Cantos, danças e folguedos: origens*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

TINKER, José Jorge de Carvalho. *Um panorama da música afro-brasileira*. Parte 1. Dos gêneros Tradicionais aos Primórdios do Samba. Série Antropologia, Departamento de antropologia, Instituto de Ciências Sociais. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.