

Artigos

Como são ouvidos os nossos pretos-velhos? Ideologias linguísticas, racismo e resistência em falas de terreiros

*How are our pretos-velhos heard? Linguistic ideologies,
racism and resistance in terreiro talks*

Adriana Carvalho Lopes¹

RESUMO

Inspirada pelo trabalho de Cavalcanti (1986, 2006, 2013), em que questões de linguagem são compreendidas de forma interdisciplinar, neste artigo analiso as ideologias linguísticas que aparecem em narrativas de dirigentes e frequentadoras de centros de Umbanda sobre os pretos-velhos, interrogando a conaturalização histórica de linguagem e raça como uma violenta metafísica racista. Aproximo o registro de fala dos pretos-velhos ao que Lélia González (1988) chamou de “Pretoquês” e Leda Martins (2003) de “Orality” – formas de sobrevivência da diáspora negra no Brasil. Finalmente, defendo que esses “espíritos de luz” transcendem dualidades (oral/escrito; vida/morte), inscrevem os saberes da diáspora na cultura nacional, bem como desafiam as ideologias do “branqueamento” e do “padrão monoglota” que definem as imaginações hegemônicas sobre a língua portuguesa no Brasil.

Palavras-chave: preto-velho; ideologia linguística; pretoquês; oralitura.

1. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Nova Iguaçu – Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-6068-8308>. E-mail: adrianaclopes@ufrj.br.



This content is licensed under a Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use and distribution, provided the original author and source are credited.

ABSTRACT

Inspired by the work of Cavalcanti (1986, 2006, 2013), in which the phenomena of language are understood in an interdisciplinary way, in this article I analyze the linguistic ideologies that appear in the narratives of leaders and attendants of Umbanda centers about the speech action of pretos-velhos, questioning the historical “co-naturalization” of language and race as a violent racist metaphysics. I approximate the speech of the pretos-velhos to what Lélia González (1988) called “Pretoquês” and Leda Martins (2003) called “Oralitura” – forms of survival of the Black diaspora in Brazil. Finally, I argue that these “spirits of light” transcend dualities (oral/written; life/death), inscribe the knowledge of the African diaspora into Brazilian culture, and challenge the ideologies of whitening and of the monoglot standard that define hegemonic imaginations about the Portuguese language in Brazil.

Keywords: preto-velho; linguistic ideology; pretoquês; oralitura.

1. Introdução

Desde da a década de 1990, há uma vasta bibliografia no Brasil de vertentes da linguística e da linguística aplicada que abordam os fenômenos de linguagem de forma interdisciplinar (cf. Cavalcanti, 1986; Magalhães, 1992; Moita Lopes, 2006; Rajagopalan, 2011). Mas a primeira vez que ouvi que esse campo de estudos poderia ser tomado como parte integrante das ciências sociais foi no segundo semestre de 2006, época em que cursava doutorado em linguística no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, em uma disciplina chamada “Seminário em Educação Bilíngue”, ministrada pela querida Professora Marilda Cavalcanti. Se não me falha a memória, éramos seis ou oito jovens pesquisadoras – entre mestrandas e doutorandas – investigando práticas linguísticas de grupos sociais marginalizados em contextos culturais e sociolinguisticamente complexos de minorias étnicas e sociais. Periferias urbanas de grandes cidades brasileiras, escolas indígenas, escolas em contextos de imigração alemã e italiana, escolas situadas em parte de nossa fronteira nacional, escolas no contexto da comunidade surda eram os cenários de pesquisa e de debate daquele curso que nos tirava da “zona de conforto de um país

monolíngue, ou seja, de um cenário naturalizado como monolíngue tendo como língua de prestígio – a língua portuguesa ‘padrão’ falada no Brasil” (Cavalcanti, 2013, p. 216).

Nas aulas do curso, que aconteciam semanalmente, sentávamos formando um pequeno círculo e, sob a escuta atenta de Marilda, trazíamos os dados produzidos sobre nossas pesquisas para dialogarem com autoras/es de perspectivas pós-coloniais e pós-modernas (por exemplo, Bhabha, 2003; Hall, 2000; Sousa Santos, 2002; Spivak, 1994) que tematizam a produção do sentido (ou a linguagem) como um aspecto fundamental para a compreensão e a análise dos fenômenos da vida social contemporânea. Ao construir essa “teia de relações entre teorias e práticas” (Sousa Santos, 2002), não só realizávamos uma leitura crítica de categorias naturalizadas na linguística, como o conceito “língua e seus derivados (dialeto, bilinguismo, multilinguismo, diglossia, bidaletalismo, entre outros)” (Cesar & Cavalcanti, 2007, p. 46), mas também estabelecíamos um diálogo ético e sensível às demandas das minorias sociais e linguísticas pesquisadas, tratadas não como objetos de estudo, mas como “agentes pensantes” e interlocutoras/es de pesquisa (Cavalcanti, 2006, p. 234).

Trago a memória de parte dessa disciplina, pois acredito que esse breve relato aponta para alguns pressupostos teóricos e metodológicos que fundamentam a pesquisa de Marilda Cavalcanti e tornaram-se determinantes na constituição do campo da Linguística Aplicada Brasileira (doravante, LA). Trabalhar com as minorias sociais, como uma forma de fortalecer a autonomia política desses grupos, é um dos legados de Marilda em minha e em tantas outras trajetórias de pesquisadoras do campo. Inspirada por esse curso, como também por sua vasta bibliografia sobre uma “educação linguística ampliada”, trabalho há mais de uma década com a formação de professoras e professores de língua materna no curso de letras da UFRRJ, investindo na construção de pesquisas e de cursos em uma perspectiva pós-colonial, que vão muito além do conhecimento sobre a “língua alvo de ensino”, estabelecendo diálogos, principalmente, com a antropologia e a sociologia (Cavalcanti, 2013; Lopes & Silva, 2018; Silva & Lopes, 2019).

Assim como ensina Marilda Cavalcanti, em um dos artigos pioneiros da área (Cavalcanti, 1986), que o ponto de partida da pesquisa LA

não é a teoria linguística, mas sim uma questão de linguagem, gostaria de propor, neste texto, a reflexão sobre uma questão de linguagem que me foi apresentada por um grupo de religiosas de um terreiro de Umbanda no ano de 2020 – período em que o Brasil e o mundo começariam a enfrentar a pandemia da COVID-19.

Esse grupo ligado ao centro Casa de Umbanda Sabedoria das Matas me convidou para fazer uma fala no dia 13 de maio de 2020 – data em que é comemorada a libertação da população escravizada no Brasil, como também é celebrado o aniversário de uma das mais importantes entidades dos terreiros de Umbanda, os pretos-velhos. Apesar de ser uma frequentadora esporádica de alguns grupos de centros de Umbanda, foi como linguista que esse grupo me pediu para falar em uma *live* (ver Lopes, 2020), na qual eu abordaria o preconceito linguístico em relação às falas dos pretos-velhos: compreendidos nos rituais de Umbanda como espíritos de luz de homens e de mulheres negras/os, vindos/as (ou não) do continente Africano e escravizados/as no Brasil.

Ainda que aquele encontro não tenha sido um evento acadêmico, refletir sobre tal questão de linguagem me possibilitou trazer outros elementos para a desconstrução do mito do Brasil monolíngue, tal como é colocado na obra de Marilda Cavalcanti (por exemplo, Cavalcanti, 1999). Se nos cursos de formação de professoras e professores, buscamos “politizar” o ensino de língua materna, observando as ideologias que arregimentam o próprio conceito de língua padrão nas práticas de ensino contemporâneas (cf. Lopes & Silva, 2018), as falas dos pretos-velhos nos permitiram dar um passo além, observando como tal mito se constitui a partir de uma visão racista, branca e eurocêntrica do que venha ser língua – esse “conceito até aqui impreciso, objeto de controvérsia” tanto na tradição da linguística estruturalista, quanto em nosso campo da LA (Cesar & Cavalcanti, 2007, p. 47).

Segundo Alim (2016), dois componentes foram centrais na formação colonial europeia: a construção e naturalização da *raça*, juntamente com a construção e naturalização das *línguas* como objetos delimitáveis, separáveis e associados a grupos particulares. Rosa & Flores (2017) argumentam ainda que, apesar dessa conaturalização possuir especificidades históricas locais, trata-se de uma construção que está além das fronteiras dos estados-nação. A metafísica racista está

em todo o mundo moderno, não como algo que ficou no passado, mas como uma ideologia que continua a moldar nossas percepções sobre as pessoas e suas práticas linguísticas. Assim, me interessa compreender como o preconceito com a fala dos pretos-velhos aponta para ideologias de base eurocêntricas definidoras do que é a língua correta no Brasil – ideologias que constituem e reforçam, de maneira implícita, hierarquias raciais estruturantes da sociedade brasileira.

Inspirado por um debate interdisciplinar, este artigo organiza-se em duas partes. Em um primeiro momento, faço uma breve discussão apoiada em estudos antropológicos sobre a representação da figura dos pretos-velhos no Brasil e na cultura nacional. Destaco que o registro de fala (Agha, 2007; Borba, 2022; Silva, 2020) dos pretos-velhos sempre foi mencionado como um aspecto determinante em sua performance. Além disso, apresento um estudo sociolinguístico que argumenta que, diante da escassez de registros sobre as falas de negras/os escravizadas/os no século XIX, os pretos-velhos seriam uma grande fonte de informação sobre os falares de africanas/os no Brasil. Aproximo o que é dito sobre o registro de fala dessas entidades ao que Lélia González (1988) chamou de “Pretoguês” e Leda Martins (2003) de “Orality” – conceitos que podem ser compreendidos como um suplemento ou uma forma de sobrevivência (Derrida, 2004[1979]) da diáspora negra na cultura brasileira. Em um segundo momento, busco analisar a maneira como são ouvidos os pretos-velhos por frequentadoras/es e por dirigentes de centros de Umbanda. Trago, portanto, alguns relatos sobre as falas dos pretos-velhos para analisar como as *ideologias linguísticas* – entendidas como “quaisquer conjuntos de crenças sobre a língua articulados pelos usuários como uma racionalização ou justificação de estrutura e uso linguístico percebidos” (Silverstein, 1979, p. 193) – que compõem nessas falas nos permitem interrogar a “conaturalização” histórica e contemporânea da língua e da raça como uma violenta “metafísica racista” (Rosa & Flores, 2017, p. 11) presente na formação colonial da modernidade e na imaginação sobre o português brasileiro.

2. Quem são os nossos pretos-velhos?

Personagens femininas e masculinas que representam espíritos de negras e negros antepassados (vindos ou não da África), frequen-

temente, apelidados como *tio*, *tia*, *pai*, *mãe*, *avó* e *avô* nos terreiros de Umbanda, os pretos-velhos fazem parte do imaginário da cultura brasileira para além das fronteiras religiosas. No culto aos pretos-velhos, os espíritos de pessoas que foram escravizadas se apoderam dos médiuns e por elas transmitem recados de entes queridos, fazem predições, curam doenças e utilizam a magia para diversas finalidades.

Hale (1987), em sua pesquisa em alguns terreiros de Umbanda na cidade do Rio de Janeiro, destaca que do ponto de vista sociológico é notável a variedade de atitudes das pessoas em relação aos pretos-velhos. Entretanto, isso não é surpreendente quando consideramos a história da umbanda e a diversidade de seus membros – gente de diversas classes sociais e moradores de bairros na cidade do Rio de Janeiro de perfil socioeconômico distintos. Consolidada no Brasil entre 1920 e 1930, a partir de uma reinterpretação do espiritismo de Kardec, a Umbanda incorpora e traz à memória uma série de elementos afro-brasileiros. Ainda de acordo com Hale (1987, p. 394),

enquanto os espíritas comungavam com as sombras de eminentes cientistas, estadistas, médicos, filósofos e outros modelos da cultura de elite, os umbandistas recebiam os espíritos de escravos da *plantation*, índios, sertanejos, prostitutas e vigaristas – os ancestrais do povo comum. Essa nova síntese – uma religião afrobrasileira mais ou menos “desafricanizada”, impregnada das doutrinas do espiritualista francês Allen Kardec e os preceitos éticos do catolicismo – ficou conhecida como Umbanda (...), cresceu além de sua base original de afro-brasileiros pobres e da classe trabalhadora (de onde ainda encontra a maior parte de seus membros), atraindo um número considerável de seguidores entre a classe média branca. Na década de 1990, os pesquisadores estimaram seus participantes em 30 milhões (Brown, 1994: xviii). (minha tradução)

Nesse sentido, a pluralidade de interpretações dos pretos-velhos é um reflexo da ambivalência da ideologia brasileira em relação à raça e ao racismo, mas também está ligada a grande diversidade que é a própria Umbanda, com suas fronteiras porosas. Vários estudos de antropologia (cf. Bastide, 1983; Brown, 1994; Carneiro, 1967, 1991; Velho, 1975), mesmo destacando os pretos-velhos como um símbolo nacional complexo, trazem múltiplas leituras e interpretações sobre essa figura. Tratando-os ora como um símbolo de grande resistência heroica, ora como uma figura subserviente e domesticada, ora como

uma personagem contraditória que reuniria esses dois extremos (Hale, 1987), esses estudos sempre fazem uma referência à linguagem e à performance dessas entidades como uma das suas principais características. Segundo De Souza (2006, p. 5), a linguagem dos pretos-velhos

é sua “marca identitária”, que permite seu reconhecimento fora das esferas ritualísticas religiosas. Num dialeto próprio, os pretos-velhos se comunicam num tom gutural com os que o procuram, com palavras que lembram antigos moradores da zona rural, sendo por vezes necessário alguém para interpretar suas palavras.

No campo da linguística, Alkmin & Lopez (2009, p. 38) analisam as “representações das falas dos pretos-velhos” nos “pontos”² cantados em cerimônias religiosas e em registros escritos por folcloristas do início do século passado (por exemplo, Romero, 1954, Andrade, 1933, etc.). Para as autoras, compreender as falas dessas entidades justifica-se não só pela centralidade desta figura na cultura brasileira – “um tipo social retirado da realidade nacional” –, como também pela grande escassez de registros das falas de negras/os escravizadas/os, anteriores ao século XX no Brasil. Segundo Alkmin & Lopez (2009) esses falares trazem a memória das populações africanas e suas práticas linguísticas, pois trariam uma série de marcas linguísticas que são identificadoras tanto de certo pertencimento social, quanto de uma origem étnica. Nas palavras das autoras, nas falas dos pretos-velhos existem

uma série de características que coincidem com 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 (Alkmin & Lopez, 2009, p. 44).

Ainda de acordo com as autoras, tal “fala de estrangeiro” marcaria a presença histórica de falantes de língua da família bantu, especificamente as línguas quicongo e quimbundo. Porém, vale destacar que, ao desnaturalizarmos o mito do monolingüismo no Brasil (Cavalcanti

2. Cantos rituais dedicados a esses espíritos evocados nos terreiros, mas que podem ser encontrados em livros e em sites de umbanda (cf. <https://www.girasdeumbanda.com.br>).

& Maher, 2017), buscamos também “desmitologizar” (Harris, 1981) os critérios homogeneizantes que permitiram sustentar separação entre “língua, dialeto e variedade, separação instituinte da mitologia sobre as línguas em geral” (Pinto, 2013, p. 123). Desse modo, se para Alkmin & Lopez (2009) a fala dos pretos-velhos pode ser lida como um conjunto marcas linguísticas de comunidades afrodescendentes presente em variedades vernaculares do português do Brasil, na perspectiva da LA aqui adotada, entendemos essas falas como um registro sociolinguístico (Agha, 2007; Borba, 2022; Silva, 2022; Silva & Maia, 2022) que foi, violentamente, silenciado na invenção colonial do português no Brasil. Como a literatura em antropologia linguística e linguística aplicada vem discutindo, um registro sociolinguístico é “um agregado convencionalizado de formas expressivas e tipos de pessoas enunciáveis” (Borba, 2022, p. 6). Registros sociolinguísticos são resultados de processos de enregistramento (Agha, 2007), entendidos como “a cristalização de associações indiciais entre certas características de linguagem e certas imagens de pessoa” (Silva, 2020, p. 38). Quando os/as participantes de uma cerimônia em um terreiro escutam determinada prosódia, acompanhada da enunciação de certos itens lexicais e animada por determinados movimentos do corpo e associam esse agregado semiótico à “fala do preto-velho”, esses participantes estão identificando um registro particular – que é sempre o resultado de um processo histórico de enregistramento (Agha, 2007), responsável (1) pela convencionalização dos itens reconhecíveis como parte de um registro, (2) pela socialização dos usuários nos circuitos por onde esse registro circula e é autenticado e (3) pela diferenciação desse registro de outros, num universo maior de formas convencionais.

Assim, aproximamos a noção de registro dos pretos-velhos às formas convencionais e enregistradas que a antropóloga Lélia Gonzalez (1988, p. 70) chama de Pretoguês – “uma marca de africanização do português falado no Brasil (...), encoberta pelo véu ideológico do branqueamento [e] recalcado por classificações eurocêntricas” que minimizaram a centralidade dos povos africanos na cultura nacional. Trago essa noção de Pretoguês, pois meu interesse não é compreender essas marcas como traços linguísticos delimitáveis, mas como índices de uma operação conceitual de poder que permitiu a invenção do português como “língua”. Para “descrever o português, é preciso inventá-lo de antemão, deixar fluir um ‘regime de verdade’ (Foucault,

1979) sobre o português que, antes de tudo, diz que ele existe” (Pinto, 2013, p. 124) – e em especial que ele existe a despeito de sua criolização com as línguas africanas das populações negras que foram violentamente trazidas para o Brasil e com as línguas que já existiam antes da colonização.

Lélia Gonzalez (1988) destaca que a ideologia do branqueamento é uma característica central do racismo por denegação da sociedade brasileira; essa ideologia, formada por “teorias” da miscigenação e pela ideia de “democracia racial”, prevalece no Brasil e nas sociedades latino-americanas. Assim, apesar do racismo ser estruturante na sociedade brasileira, no pensamento nacional hegemônico, o Brasil nunca se assumiu como um país racista, mas como um local onde as relações raciais se dariam de forma cordial e a mistura das “três raças” (brancos, negros e indígenas) funcionaria como um símbolo nacional. Como argumenta Gonzalez (1988), o racismo por denegação perpetua a estratificação racial, em que os brancos sempre se mantêm em situação de superioridade nas interações com os grupos dominados. Tal ideologia, que reproduz e, ao mesmo tempo, nega o racismo, dispensa a segregação racial e opera fazendo com que a miscigenação seja celebrada e, concomitantemente, entendida como “degenerescência, como produtora de indivíduos física e moralmente fracos” (Pereira, 2018, p. 179) – como consta, por exemplo no trabalho do médico e antropólogo Nina Rodrigues (2011 [1894]).

A ideologia do branqueamento operou no nível de projetos e de conceitos, mas também se perpetuou por um conjunto de ideias de valores. Dentre esses conceitos e ideias, poderíamos situar a ideologia hegemônica que definiu a língua portuguesa no Brasil, por meio da qual os falares dos povos africanos e indígenas não foram considerados tão relevantes na formação do português nacional (Lucchesi, 2001). Assim, para inventar a língua brasileira seria preciso embranquecê-la e aproximá-la da língua europeia, afinal o branqueamento foi concebido pelas elites brasileiras como única via de acesso à modernidade – entendida aqui como um projeto de consolidação do racismo e do colonialismo europeu por todo o globo.

Porém, se por um lado, o Pretuguês dos pretos-velhos aponta para do silenciamento colonial, promovido pelo colonialismo e a ideologia

do branqueamento, por outro lado esse registro é também uma forma de resistência, um tipo de arquivo da memória da população africana e afrodescendente no Brasil. Poderíamos dizer com a escritora Leda Martins (2001) que o registro de fala dos pretos-velhos é uma performance de “oralitura”, isto é, uma “escrita oral” marcada pela diáspora negra, que encena os repertórios narrativos e poéticos dos povos africanos e indígenas, violentamente, apagados na invenção do português e dos letramentos hegemônicos da cultura brasileira³. Como observa o antropólogo Antonio Riserio (1993, p. 69) “o texto criativo africano foi ladeado ou ignorado” na formação da literatura nacional. Desafiando essa imaginação eurocêntrica, a oralitura traz consigo os saberes e os letramentos daquelas e daqueles que não tiveram seus repertórios narrativos constituídos na escrita alfabética, mas que formaram a sua memória e existência em distintas grafias. Desse modo, Martins (2001) destaca que a etimologia do termo oralitura também carrega o valor de letra, mostrando outras formas de inscrição para além daquelas que são tipicamente registradas pelas línguas nacionais – por exemplo, o registro em livros, em arquivos e em bibliotecas da modernidade. Nas palavras de Leda Martins (2001, p. 83),

[o]s atos de fala [que]...denominei oralitura, matizando neste termo a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratório e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de litura, de rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte das diferenças e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas.

Sem querer entrar em profundidade no complexo pensamento do filósofo Jacques Derrida, poderíamos aproximar a “oralitura” ao que Derrida (2004 [1979]) chama de suplemento ou de sobrevivência – termos que excedem “a lógica filosófica da não-contradição, baseada na série opositiva infinita, em que um dos termos vale mais do que outro” (Nascimento, 2004, p. 28): por exemplo, tradicionalmente, a

3. Um exemplo é a forma como as heranças culturais africanas e afrodescendentes foram marginalizadas na formação do cânone literário brasileiro. Segundo o crítico e poeta Edmilson de Almeida Pereira (2010), pode-se falar de uma dupla recusa às produções literárias de procedência afrodescendente no Brasil: a primeira relacionada ao desinteresse pelas poéticas de base oral; e a segunda, à rejeição do discurso dos autores e autoras que se autodefiniram como negros para denunciar as injustiças sociais.

escrita alfabética europeia é pensada em oposição e em relação de superioridade às práticas linguísticas orais de povos indígenas e africanos. Entendida como oralitura, a fala do preto-velho pode funcionar como um suplemento, que reverte e vai além dos contrários – escrita e oralidade. Trata-se de uma escrita que não está nas ferramentas dos letramentos coloniais (dicionários, manuais, gramáticas, etc.), mas que sobrevive inscrevendo-se no corpo e na voz dos pretos-velhos. Dito de outro modo, excedendo a morte e o apagamento perpetuados pela ideologia monolíngue, a oralitura é a sobrevivência dos registros e dos saberes da diáspora negra no Brasil; uma inscrição de resistência ao colonialismo branco e europeu, uma vez que que grafa, criativamente, na língua, as escritas dos povos escravizados, violentamente silenciadas e mantidas em segredo na invenção do português do Brasil.

3. Como são ouvidos os pretos-velhos?

Considerando que investigar as “ideologias linguísticas” é estar atenta às “crenças, ideias visões e percepções” das/os falantes “sobre a linguagem e a comunicação” (Blommeart, 2014, p. 68), ao ser convidada pelo referido grupo de terreiro de Umbanda para ‘falar como linguista’ sobre o preconceito em relação ao registro de fala dos pretos-velhos, busquei relatos de frequentadoras e frequentadores de terreiro sobre o tema. Inicialmente, conversei com João⁴, dirigente de um terreiro, frequentado esporadicamente por mim; João é médium⁵ e recebe entidades de pretos-velhos. Posteriormente, fundamentada por essa conversa, busquei alguns relatos nas redes sociais com opiniões das pessoas sobre as falas dos pretos-velhos. Passemos, primeiramente, ao relato de João:

Sabia que o preconceito com os pretos-velhos, os caboclos e toda a gente da Umbanda existe desde o início? Por volta de 1908, desde o anúncio da fundação da Umbanda, em que um médium manifestou o espírito de um

4. Considerando que as falas analisadas não são uma transcrição transparente do que foi dito (Briggs, 2007), mas uma interpretação, faço como a antropóloga Biondi (2009:14) em sua pesquisa de campo sobre as falas de presidiários, ou seja, o fragmento aqui apresentado não é resultado de uma transcrição supostamente exata, mas daquilo que ficou retido em minha memória sobre a nossa conversa.

5. Na umbanda, médium é a pessoa que atua como elo com o mundo espiritual; um “meio” para que o espírito se manifeste no mundo material.

caboclo num centro Kardecista, com toda a expressão e com toda a fala de caboclo, uma fala corriqueira que a gente conhece, ele foi discriminado por conta disso. Os kardecistas, naquela época, e alguns ainda hoje, permanecem assim, por estarem acostumados com a manifestação de espíritos de todos os europeus possíveis: franceses, alemães, médicos, psiquiatras, psicólogos. Eles não conseguem sequer ouvir a mensagem de um preto-velho que, por ventura, se manifeste num centro kardecista, só pelo jeito que o preto-velho fala. Se ele fala errado, ele não tem luz, ele não tem conhecimento, ele não tem instrução. Então ele é um espírito primitivo.

Apesar da pluralidade que constitui o mundo da Umbanda, um dos seus mitos fundadores é mencionado por João. Há inúmeras revistas e sites de Umbanda que se referem ao dia 15 de novembro de 1908 como sendo o nascimento dessa religião, uma espécie de “marco zero” (Rohde, 2009, p. 3). Nesse dia, um médium, chamado Zelio de Moraes, haveria incorporado, em uma reunião kardecista, um “espírito diferente”, pois tinha performance e “fala de um caboclo”, conhecido como o Caboclo das Sete Encruzilhadas. João, neste pequeno fragmento, ao fazer referência a esse mito, constrói uma temporalidade para a fala dos pretos-velhos – ela se manifesta ao mesmo tempo em que é discriminada. Diferentemente das falas dos “espíritos de todos os europeus possíveis: franceses, alemães, médicos, psiquiatras, psicólogos” ouvidas e respeitadas, a fala dos pretos-velhos (à semelhança das falas dos caboclos) surge juntamente com a sua interdição, já que “eles não são sequer ouvidos”.

Apesar de esse preconceito estar presente em boa parte de centros kardecistas, como destaca João, há pessoas no espiritismo que criticam e combatem esse tipo de discriminação. Compartilho aqui uma pequena narrativa de combate à discriminação contra a fala dos pretos-velhos, retirada de um site chamado *Fórum Espírita, Umbanda em um tópico da conversa*, com o seguinte título: “Preconceito – um preto-velho na casa espírita”.⁶

Alguns irmãos espíritas já me perguntaram:

– Agnaldo, por que ele se apresenta como Pai fulano? Como um preto-velho?

E por que é que ele tem de **falar daquela forma?**

6. Disponível em: <<http://www.forumespirita.net/fe/outras-doutrinas-espiritualistas/pretos-velhos-indios-e-caboclos/>>. Acesso em março de 2021.

Como são ouvidos os nossos pretos-velhos?

Na verdade, muitos espíritos de brancos, idosos, ao invés da simplicidade de serem chamados de Pai, preferem se apresentar como... Doutores! E quanto ao falar daquela forma, seria interessante que as pessoas também questionassem: Por que os Espíritos do Dr. Fritz e da Irmã Sheilla, dois indiscutíveis trabalhadores do bem se expressam num português arrastado, com sotaque alemão?

— Ah, Agnaldo, mas eles na última encarnação eram alemães! Eram europeus! Responderam-me.

Ora, sendo assim, os brancos europeus podem se expressar com sotaques estrangeiros como faziam na última encarnação, mas os preto-velhos não podem? Ou seja: Eles continuam sofrendo, no Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho, agora como espíritos, a mesma exclusão que sofreram quando estavam aqui encarnados!

Em sua pesquisa sobre a divinização dos pretos-velhos fora dos espaços de terreiro, De Souza (2006, p. 6) destaca que os espiritualistas, seguidores da doutrina de Alan Kardec, interdita os pretos-velhos em seus rituais, pois a essas entidades é atribuída “pouca evolução espiritual devido à falta de conhecimento escolar”. Não é por acaso que a voz⁷ das entidades ouvidas nos centros kardecistas (como Dr. Fritz e Irmã Sheilla) pode até não soar como a de um “falante nativo”, mas nem por isso deixa de ser respeitada, uma vez que se trata da voz de brancos, europeus e escolarizados (que falam português com *sotaque alemão*). São vozes que carregam índices de “falantes que importam”, pois se aproximam do “sistema linguístico europeu” – um disfarce para uma ideologia colonial que forjou a imaginação sobre aqueles que podem, de fato, falar uma “língua nacional”, instrumentalizada pela escrita dos dicionários e das gramáticas escolares (guardiões do saber científico) (Pinto, 2018), em oposição a grande maioria das vozes que se manifesta nos terreiros de umbanda – os ancestrais negros e indígenas do povo comum, que utilizam a “fala corriqueira que a gente conhece”, como mencionou João.

7. Semelhante a Blommeart (2007) e Mey (1998), entendo a voz como um processo social com intrínsecas conexões com a estrutura social, com a história, com a cultura e com o poder. Desse modo, as pessoas, ao usarem a linguagem, usam uma voz que as posiciona no mundo e projetam aspectos indexicais dos significados.

A noção de língua na modernidade está fortemente amparada pela “ideologia linguística do padrão monoglota”, tal como delineada por Silverstein (1996) e Milroy (2011). Em um trabalho anterior (Lopes & Silva, 2018), destacamos como essa ideologia forja uma imaginação sobre língua, assumida como a língua correta, nacional ou padrão. Tal língua serviria como uma espécie de métrica

pela qual se classificam não só práticas linguísticas que serão consideradas corretas ou de prestígio, mas também valores e identidades pessoais dos falantes. Assim, um dos elementos dessa ideologia monoglota padrão é que acreditar nela equivale a uma questão de bom senso, afinal o padrão, embora não exista como coisa tangível, é um índice daquilo que é desejável e moralmente bom (Lopes & Silva, 2018, p. 699).

Nesse sentido, nos centros kardecistas, as vozes dos pretos-velhos prefiguram os corpos e a cor das pessoas que falam “daquela forma” – um eufemismo que qualifica as vozes da população africana como um desvio, como algo que não tem valor ou que não é moralmente bom e digno de ser ouvido. Pinto (2018, p. 709), ao debater “a natureza racializada das ideologias linguísticas” que conforma a definição de língua padrão na modernidade, argumenta que a ideologia “da clareza” é constituinte da imaginação monolíngue colonial e, do Brasil, em particular. Ainda segundo a autora, o adjetivo “clareza”, associado à língua padrão, não é fortuito, pois tal ligação prefigura os corpos daqueles que podem falar uma língua nacional. Dito de outro modo, a fala que é ouvida, recortada e registrada como a ‘língua correta’ – não só nos centros kardecistas, mas também nos espaços de prestígio da sociedade brasileira – não é “correta” por características léxico-gramaticais imanentes, mas é indexicalmente posicionada como tal. Isto é, essa fala é o resultado de um movimento que cola aquilo que se concebe como língua correta à imagem do homem branco e europeu (Lopes & Silva, 2018).

3. Palavras finais

No início deste artigo, lembramos, com as reflexões de Marilda Cavalcanti, que compreender questões de linguagem é um movimento que está para além daquilo boa parte dos estudos linguísticos circuns-

creveu como fenômeno linguístico. Entender a linguagem é observar, entre outras questões, como o colonialismo moldou os conceitos que utilizamos e as ideologias que esses perpetuam e, arditamente, escamoteiam. Seguindo Spivak (1994), a modernidade, instaurada pelo colonialismo consolidou-se por meio do exercício da “violência epistêmica” que exclui a hibridez, a multiplicidade, os fluxos e as ambiguidades. Essa violência, fundadora de dualismos e alteridades, perpetua-se, racializando corpos, silenciando visões de mundo, aniquilando a pluralidade linguística e cultural característica do ser humano.

Desse modo, historicamente, dentro e fora das tradições hegemônicas nos estudos da linguagem, diferenças linguísticas são entendidas no interior da lógica das desigualdades, na qual as vozes e os registros de fala de grupos minoritários (negros, indígenas, *queer*, *trans* e de outros corpos desviantes no contexto brasileiro) são ouvidos como ‘inferiores’, como ‘menos’, como uma ‘falta de’ (saber, inteligência, cognição, clareza, etc.).

Maurizio Gnerre (1991) afirmou que uma variedade de língua “vale na sociedade o quanto valem os seus falantes”. Elza Soares, em sua música *A Carne*, cantou que “a carne mais barata do mercado é a carne negra”. Com base em Gnerre e Elza Soares, poderíamos afirmar que as vozes dos pretos-velhos são as mais baratas no mercado da ideologia do padrão monoglota europeu. Como mostrei nos relatos que gerei, as ideologias linguísticas que fundamentam o preconceito contra o registro de fala dos pretos-velhos apontam para uma “metafísica racista” (Rosa & Flores, 2017), reatualizada, no Brasil, por uma ideologia do branqueamento (Gonzalez, 1988) em que essas entidades de luz são ouvidas como a encarnação de corpos sem conhecimento, sem instrução e “sem linguagem”⁸.

No entanto, é importante lembrar que, apesar dessas duráveis operações de apagamento, os pretos-velhos e as pretas-velhas sobrevivem como figuras centrais não só na Umbanda, mas também na cultura nacional. Entidades com um registro de fala próprio, característica

8, Rosa (2019) faz uso do termo *languagelessness* (sem linguagem) em referência ao contexto escolar estadunidense, no qual latinas/os são vistos/as como falantes ilegítimos de qualquer língua. Para o autor, essa estigmatização resulta das forças de padronização das línguas, que são sempre acompanhadas de processos de racialização dos corpos.

central de sua performance, esses “espíritos de luz” transcendem as dualidades do colonialismo e da modernidade (oral/escrito; vida/morte). Além disso, inscrevem as memórias e os saberes da diáspora africana na cultura nacional, desafiando a “ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 1988) e do “padrão monoglota” (Silverstein, 1996) presentes nas delimitações linguísticas que definem as imaginações hegemônicas sobre a língua portuguesa.

Conflito de interesses

Declaro não ter qualquer conflito de interesse, em potencial, neste estudo.

Referências

- Agha, A. (2007). *Language and social relations*. Cambridge University Press.
- Alim, H. S. (2016). Introducing Raciolinguistics: Racing Language and Linguaging Race in Hyperracial Times. In H. S. Alim, J. R. Rickford, A. F. Ball (Eds.), *Raciolinguistics: how language shapes our ideas about race* (pp. 1-30). Oxford University Press.
- Alkmin, T., & López, A. (2009). Registros de escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. *Stockholm Review of Latin America*, 4, 37-47.
- Andrade, M. (1933). *Música doce música*. Miranda Editor
- Bastide, R. (1983). *Estudos Afrobrasileiros*. Editora Perspectiva.
- Bhabha, H. (2003). *O Local da Cultura*. Editora da UFMG.
- Biondi, K. (2009). *Junto e Misturado. Uma etnografia do PCC*. Editora Terceiro Nome.
- Blommaert, J. (2007). Bernstein and Poetics Revisited: Voice, Globalization and Education. *Discourse and Society*, 19(4), 425-451.
- Blommaert, J. (2014). Ideologias linguísticas e poder. In D. N. Silva, D. M. M. Ferreira & C. N. Alencar (Eds.), *Nova Pragmática: Modos de fazer* (pp. 66-77). Cortez Editora.
- Borba, R. (2022). Enregistering “gender ideology”: The emergence and circulation of a transnational anti-gender language. *Journal of Language and Sexuality*, 11(1), 57-79.
- Briggs, C. (2007). Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary social life. *Current Anthropology*, 48(4), 551-580.
- Brown, D. (1994). *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Columbia University Press.

- Carneiro, E. (1967). *Candombles da Bahia*. Tecnoprint Grafica.
- Carneiro, E. (1991). *Religões negras; negros bantos*. Civilização Brasileira.
- Cavalcanti, M. C. (1986). A propósito de linguística aplicada. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 7(2), 5-12.
- Cavalcanti, M. C. (1999). Estudos sobre educação bilíngue e escolarização em contextos de minorias linguísticas no Brasil. *DELTA*, 15, 385-417
- Cavalcanti, M. C. (2006). Um olhar metateórico e metametodológico em pesquisa em linguística aplicada: implicações éticas e políticas. In L. P. Moita Lopes (Ed.), *Por uma linguística aplicada indisciplinar* (pp. 232-252). Parábola Editorial.
- Cavalcanti, M.C. (2013). Educação linguística na formação de professores de línguas: intercompreensão e práticas translíngues. In L.P. Moita Lopes (Ed.), *Linguística Aplicada na Modernidade Recente: Festschrift para Antonieta Celani* (pp. 211– 226). Parábola.
- Cavalcanti, M., & Maher, T. (Eds.). (2018). *Multilingual Brazil. Language Resources, Identities and ideologies in a Globalized world*. New York. Routledge
- César, A. L. S., & Cavalcanti, M. C. (2007). Do singular para o multifacetado: o conceito de língua como caleidoscópio. In M. C. Cavalcanti & S. M. Bortoni-Ricardo (Eds.), *Transculturalidade, linguagem e educação* (pp. 45-66), Mercado de Letras.
- De Souza, M.D. (2006). *Pretos-velhos: oráculos, crenças e magia entre os cariocas*. [Tese de doutorado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Derrida, J. ([1979]2004). Living on. In H. Bloom (Ed.), *Deconstruction and criticism* (pp. 62-142). Continuum.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do Poder*. Trad: Roberto Macahado. Edições Graal.
- Gnerre, M. (1991). *Linguagem, escrita e poder*. Martins Fontes Editora.
- Gonzalez, L. (1998). A categoria político-cultural de Amefricanidade, *Revista Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Hale, L.L (1987). Preto-velho: resistance, redemption, and engendered representation of slavery in a Brazilian possession-trance religion. *American Ethnologist*, 24(2), 392 -414
- Hall, S. (2000). Quem precisa de identidade? Silva, T. (Ed.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (pp. 103-133). Vozes.
- Harris, R. (1981). *The Language Myth*. Duckworth
- Lopes, A.C., & Silva, D. (2018). Todos nós semos de fronteira: ideologias linguísticas e a construção de uma pedagogia translíngue. *Linguagem em (Dis)curso*, 18(3), 695-713. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4017-180302-DO0218>.

- Lopes, A. (2020). Voismixê vai tê ji retronoxim com ji-alegrias. Uma conversa sobre discriminação, racismo e preconceito linguístico contra as falas de terreiros. Casa de Umbanda Sabedoria das Matas. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=QwC1eNvG4GQ>. (Acesso: 30 de maio de 2022)
- Lucchesi, D. (2001). As duas grandes vertentes da história da sociolinguística no Brasil (1500-200). *D.E.L.T.A.*, 17(1), 97-130. <https://doi.org/10.1590/S0102-44502001000100005>.
- Magalhães, I. (1992). Língua Oral, Língua Escrita: Uma Questão de Valores Sociais. *DELTA*, 8(2), 243-261.
- Martins, L. (2003). Performances de Oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, 26, 63-81. <https://doi.org/10.5902/2176148511881>.
- Mey, J. (1998). As vozes da sociedade: letramento, consciência e poder. *DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, 14(2), 331-348. <https://doi.org/10.1590/S0102-44501998000200003>.
- Nascimento, E. (2004) *Derrida*. Zahar.
- Pereira, B. (2018). Amefricanas: branqueamento, gênero e raça. *Cadernos Adenauer*, 19(1), 177-188
- Pereira, E. (2010). Territórios cruzados: relações entre o cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira. Literafro. O portal da literatura afro-brasileira. In E. Pereira & R. D. Junior (Eds), *Depois, o Atlântico: Modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana* (pp. 319-349). Editora da UFJF.
- Pinto, J. (2013). Prefiguração Identitária e hierarquias linguísticas na invenção do português. In L.P da Moita Lopes (Ed.), *O português no século XXI. Cenário Geopolítico e Sociolinguístico*. (pp 120 – 143). Parábola.
- Pinto, J. (2018). Ideologias Linguísticas e a instituição de hierarquias raciais. *Revista da ABPN*, 10, 704 -720.
- Risério, A. (1993). *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*. Imago.
- Milroy, J. (2011). Ideologias linguísticas e as consequências das padronizações. In X. Lagares & M. Bagno (Eds.), *Políticas da norma e conflitos linguísticos* (pp. 49-89). Parábola.
- Moita Lopes, L. P. (Ed). (2006). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. Parábola.
- Rajagopalan, K. (2011). Sobre a especificidade da pesquisa no campo da pragmática. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 42, 89–98. <http://dx.doi.org/10.20396/cel.v42i0.8637142>.
- Rodrigues, R. N. (2011 [1894]). *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Centro Edestein de Ciências Sociais.

- Rohde, B.F. (2009). Umbanda, uma religião que não nasceu: Breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, 9, 77-96.
- Romero, S. (1954). *Cantos populares no Brasil*. José Olympio.
- Rosa, J., & Flores, N. (2017). Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in Society*, 46(5), 621-647.
- Signorini, I., & Cavalcanti, M.C. (Eds.). (1998). *Linguística Aplicada: perspectivas*. Mercado das Letras.
- Spivak, G. (1994). Can the Subaltern Speak? In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (pp. 66-111). Columbia University Press
- Signorini, I. (1985). Letramento e legitimidade de poder em contextos institucionais. *DELTA*, 11, 185-200.
- Silva, D. N. (2020). Enregistering the nation: Bolsonaro's populist branding of Brazil. In I. Theodoropoulou & J. Tovar (Eds.), *Research Companion to Language and Country Branding* (pp. 21-49). Routledge.
- Silva, D. N. (2022). Papo Reto: The politics of enregisterment amid the crossfire in Rio de Janeiro. *Signs and Society*, 10(2), 239-264.
- Silva, D., & Lopes, A. (2019). Hablar portuñol é como respirar: Translanguaging and the descent into the ordinary. In J. Lee & S. Dovchin (Eds.), *Translinguistics: Negotiating Innovation & Ordinarity* (pp. 104-114). London: Routledge.
- Silva, D. N., & Maia, J. (2022). Digital rockets: Resisting necropolitics through defiant languaging and activism. *Discourse, Context & Media*, 49, 100630.
- Silverstein, M. (1979). Language structure and linguistic ideology. In P. Clyne, W. Hanks, C. Hofbauer (Eds.), *The elements: A parasesion on linguistic units and levels* (pp. 193-247). Chicago Linguistic Society,
- Silverstein, M. (1996). Monoglot 'standard' in America: Standardization and metaphors of linguistic hegemony. In D. Brenneis & R. Macaulay (Eds.), *The matrix of language* (pp. 284-306). Westview.
- Sousa Santos, B. (2002). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Cortez.
- Velho, Y. (1975). *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito*. Zahar Editores.

Recebido em: 22/03/2022

Aprovado em: 15/06/2022