



PRETUGUÊS MANDINGAS LINGUÍSTICAS EM “QUERO VER DENDÊ”, DE MESTRE BOA VOZ

PRETUGUÊS
LINGUISTIC MANDINGA IN “QUERO VER DENDÊ, BY
MESTRE BOA VOZ

Sávio Oliveira da Silva Santos¹
Universidade Estadual de Santa Cruz

Resumo: Este artigo almeja elucidar e discutir as estratégias linguísticas utilizadas na transmissão de saberes da tradição oral afro-brasileira presentificadas nas canções de capoeira. Para tanto, como pesquisa de caráter qualitativo, destacadamente composta por revisão bibliográfica, tomamos de *corpus* a oralitura “Quero ver dendê”, composta pelo Mestre Boa Voz. Desse modo, colaboramos nos desdobramentos do conceito de pretuguês (González, 1988) ao discutirmos o apagamento perpetuado pelo racismo a partir do genocídio (Nascimento, 1978), do epistemicídio (Carneiro, 2005) e do linguicídio (Nascimento, 2023). Ao pautarmos o tácito papel da linguagem como basilar estratégia nas dinâmicas de (re)organização do movimento negro organizado, como é a capoeira, acentuamos a necessidade de pensarmos dispositivos culturais como instrumentos linguísticos do pretuguês.

Palavras-chave: Capoeira; Pretuguês; Crioulização; Mestre Boa Voz.

Abstract: *This article aims to identify and discuss the linguistic strategies used in the transmission of knowledge from the Afro-Brazilian oral tradition present in capoeira songs. For this purpose, as a qualitative research, notably composed of a bibliographical review, we took as a corpus the oral reading “Quero ver dendê”, composed by Mestre Boa Voz. In this way, we collaborate on the unfolding of the concept of Portuguese (González, 1988) when we discuss the erasure perpetuated by racism and coloniality from the genocide (Nascimento, 1978), epistemicide (Carneiro, 2005) and linguicide (Nascimento, 2019). By basing the tacit role of language as a basic strategy in the dynamics of (re)organization of the organized black movement, such as capoeira, we emphasize the need to think of cultural devices as linguistic instruments of Portuguese.*

Keywords: *Capoeira; Portuguese; Creolization; Mestre Boa Voz.*

¹ Email: blackoutsavio@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Não poderia começar este texto de outra forma que não fosse homenageando o Mestre Boa Voz. Alguns meses antes de finalizar este artigo, já estando nos encaminhamentos de análise acerca da sua majestosa produção intelectual como cantor-capoeirista, recebi a notícia da sua partida para o outro plano, deixando-nos com um bojo de canções que marcaram lutas travadas interior e exteriormente na vida de milhares de negros radicados na diáspora brasileira.

Figura 1 – Mestre Boa Voz



Fonte: Capoeira News (2023).

O Mestre Boa Voz era capoeirista da Associação de Apoio ao Desenvolvimento da Arte - Capoeira (ABADÁ), coletivo bastante conhecido, especialmente, devido pessoas importantes para a difusão dessa arte-luta-dança no Brasil terem colaborado na sua fundação, a exemplo do Mestre Camisa. Corroboramos o pensamento de Hampâté Bá (1952) quando explica as diversas facetas de um griô, apontando as diversificadas finalidades e atividades por eles desempenhadas, seja para animar um grupo, ser um contador de história, um registrador de legados genealógicos de um povo ou família ou até um sábio

espiritualizado. Acreditamos que o Mestre Boa Voz representou e cumpriu, com muita mandinga, o papel de griô, especialmente entendendo tal patente na tradição africana como mérito dado a um “[...] narrador, ou o griô, [que] atua também como professor de história e de poética (também porque ele tem uma função muito mais importante, ele é a memória histórica) [...]” (Calvet, 2008, p. 142).

De antemão, destacamos que o uso de mandinga no título deste texto não é apenas estilístico. De acordo com Yabeta (2007, s/p), o termo mandinga possuía uma conotação pejorativa, sendo proveniente do modo como colonizadores portugueses denominavam as práticas religiosas africanas, seria, assim, um sinônimo para bruxaria e feitiçaria. O termo remete ainda ao “grupo dos mandingas ou malinkes, habitantes do reino muçulmano de Mali que vieram do vale do Níger, na África, por volta do século XIII” (Yabeta, 2007, s/p).

Ainda segundo a autora, a prática de possuir anotações do alcorão em pequenos pedaços de papel amarrados em forma de pingente em uma espécie de colar feito pelos escravizados islamizados e de fazer comércio desses elementos como símbolos de proteção teria fortalecido essa visão colonial. No contexto colonial e pós-colonial, devido à imposição da língua portuguesa, escravizados utilizavam de diferentes artifícios para se comunicar, a exemplo da forma como tensionava sentidos sobre termos famigerados no vocabulário crioulisticamente português. Assim sendo, mandinga – também chamada de “negaça” em grupos de viés Capoeira Contemporânea - passou, também, a representar astúcia de jogo, malandragem e expertise. Quem tem mandinga, tem malandragem, tem proteção, tem os códigos da linguagem e é um decifrador das sinestésias da resistência.

Um provérbio africano bastante conhecido no imaginário luso-português diz: “quem não pode com mandinga, não carrega patuá”, ou seja, não detendo a manha transcendental da espiritualidade africana, o uso do patuá pode ter o efeito reverso à proteção. E se considerarmos que tal amuleto era comercializado

inclusive entre os portugueses, cuja prática fora aflorada pelo sincretismo religioso, esse provérbio tem ainda mais coesão. Bem como, após ser demonizado o uso do patuá, como era chamado o colar ou amuleto, sendo perseguido os africanos islamizados que teimavam em usá-lo e confeccioná-lo, era necessário ter muita coragem para sequer portar tal amuleto, que dava medo aos senhores devido à potência da mandinga/feitiço de imunização que possuíam.

Mandinga neste texto corresponde, portanto, às estratégias e políticas linguísticas utilizadas pelos negros ao desempenharem na fala tecnologias de comunicação não só secretas, mas constituintes da identidade racial por meio da ideologia de liberdade vigente. Mandinga é pretuguês, que fala com o preto o que quer independente dos mecanismos que têm, sejam eles lexicais ou de outras formas ainda não investigadas. Pretuguês é mandinga porque demanda coragem de assumir a linguagem e por ela reexistir, reinventar-se em prol da negritude.

O saudoso mestre Boa Voz, grandioso mandingueiro, em exemplo de vida e em registros oralituralizados, deixou para os capoeiristas não só de seu grupo – e para a comunidade negra em geral – grandes ensinamentos sobre a história e cultura de honra africana, cujo legado por ele (re)contado organiza-se numa linguagem com corpo, performance, gesto, sabor, cheiro e, precisamente, cor.

Como compositor e cantor, Mestre Boa Voz faz jus ao codinome, sendo responsável por canções imaculadas na história da capoeira, uma delas é “Quero ver dendê” (2019). A escolha desta canção se deve ao fato de haver liricamente um posicionamento negro politizado conduzido pelo entrecruzamento das línguas iorubá e portuguesa, que dá os tons da ruptura com estereótipos e assinala uma identidade racial. De acordo com um provérbio africano, quando morre um mais velho, uma biblioteca morre junto. No contexto de apagamento da presença africana no Brasil, fomentado pelo ideal de nacionalidade higienizado e racista, proclamado desde o pós-abolição, identificar, preservar e valorizar os saberes ancestrais evitando seu esquecimento faz parte dos ideais da

negritude, cuja ontologia faz parte deste fazer científico. A posteriori, então, rendemos homenagens ao mestre Boa Voz destacando as contribuições das canções de capoeira na ampliação do conceito de pretuguês.

Deparar-se com o pretuguês nem sempre é ver a presença de línguas africanas como contributos reconhecidos na lexicografia de alguma produção agraça em português, nem tampouco o contrário; não se restringe puramente à identificação de línguas bantas ou manifestações culturais; sequer pode ser tão essencialmente uma reivindicação de um *devoir* negro diaspórico no discurso racializado. Todos esses elementos estão estrategicamente entrecruzados na linguagem e podem ser observados se revisitada a historicidade negra nos âmbitos cultural, racial e linguístico simultaneamente.

Em uma perspectiva raciolinguística, o pretuguês pode ser concebido como a tangente de um *mesticismo linguístico* produto do processo colonial, que forjou o contato entre línguas europeias e africanas (Mufwene, 2020). No entanto, o prestígio assumido pelo “caráter próprio” da língua portuguesa, em vez de reconhecidos os fatores de criouliização, escanteou as interferências da africana e privilegiou um ideal de “deriva própria”, visando patentear um evolucionismo linguístico naturalizado por parte da língua ibérica. Todavia, não passivos à tal narrativa linguística-colonial, alguns intelectuais buscaram, por meio do conceito de pretuguês, reconhecer a forma como se manifestam as línguas africanas não apenas no léxico, mas nos atos de fala das comunidades negras.

O estudo sobre o pretuguês procura localizar a desuniformização linguística marginalizada pela linguística colonial desde o século XIX. Assim sendo, ao realizar investimentos científicos como os aqui propostos, buscamos reconhecer em maior escala as línguas africanas sobre a base lexicográfica de uma língua pátria assentada num ideal que, embora não seja de pureza linguística, rechaça as marcas de seu contato ou atrelá-los a definições simplistas de variações ou idioletos.

Em vista do exposto, na primeira seção deste artigo, discutimos o papel do racismo e da colonialidade nos estudos linguísticos ao definir a tese da criouliização como pressuposto para apagamento da presença de africania nas narrativas sócio-históricas do Brasil. Na segunda seção, discutimos o papel da capoeira como tácita organização negra de preservação dos saberes e legados africanos, além do seu papel de resistência e reexistência frente aos ditames coloniais e pós-coloniais que enfrentou até se tornar patrimônio imaterial brasileiro. Na terceira seção, fazemos um gesto de análise sobre a música de capoeira “Quero ver dendê”, de Mestre Boa Voz, ao discutirmos os trechos que pautam identidade racial e que fazem uso de estratégias e políticas linguísticas para não só driblar a comunicação e preservar uma linguagem africanizada, mas também, ao mesmo tempo, preservar um ideal de liberdade.

Ou seja, não encontraremos um puro Iorubá, alguma língua banta pura sobre ou com o português, sequer um enunciado onde esteja operando puramente línguas europeias, mas identificaremos um *continuum mestiço* de línguas que se manifestam diferentemente em cada contexto de uso, sobretudo no tocante aos textos ou códigos culturais do discurso racial negro (Xavier, 2016).

Assim como o racismo linguístico não se restringe a palavras, mas a sentidos mobilizados sobre elas, o português não é sobre palavras, mas sobre comportamentos e ideologias linguísticas que se desdobram em peculiares usos linguísticos em dado contexto de fala, na singular interação verbal entre o sujeito e sua comunidade de fala.

Todo uso da palavra envolve ação humana em relação a alguém, em um contexto interacional específico no qual ocorre a busca pela apropriação, a batalha pelas palavras e seus sentidos, a disputa por identidades sociais. E onde também se configuram as relações dialógicas de reexistências inscritas em um processo que envolve negociação, reinvenção e subversão de relações assimétricas de poder (Souza, 2011, p. 55).

De antemão, defendemos a tese de que o pretuguês, como resultado de uma perpétua criouliização, manifesta-se na gíngua pragmática. Portanto, enunciados contendo evidentemente a manifestação das influências linguísticas africanas no português popular brasileiro é uma das facetas do pretuguês, não sua totalidade. Não sendo possível dissociar o que é exatamente africano do que é exatamente português, as escolhas lexicais em certos textos, sejam orais ou escritos, partem de ideologias linguísticas que buscam acentuar uma identidade negra em dado contexto de interação verbal. Sendo assim, as análises sobre esses textos se tornam mais oportunas e possibilitam análises mais adensadas acerca da relação língua e identidade.

Para democratização da manifestação de africania na língua portuguesa, é necessário o uso de diferentes mecanismos de análise e concepções de língua em torno do português popular brasileiro. As abordagens metadiscursivas ensaiadas neste estudo se aliam na preservação do corpo-território (Miranda, 2020) e colaboram para forjar uma identidade de negritude, gingando no corpo e na língua por intermédio de políticas linguísticas. De acordo com Makoni e Pennycook (2007, p. 2 *apud* Martins; Modesto, 2023, p. 18), os “regimes metadiscursivos são ‘representações da lingual que, junto com traços materiais do que de fato está ocorrendo na língua, constituem formas de ‘ação social’, fatos sociais e que funcionam como agentes do exercício do poder político e social’”.

É sabido que o sintagma *política linguística* é usado corriqueiramente para configurar um conjunto de ações colaborativas em determinado território no âmbito institucional para determinar uma língua como própria, oficial ou nacional. Quase sempre, tal denominação recai sobre o ensino de línguas, valorização de marcas de línguas originárias ou pano de fundo que assegure a valorização da diversidade linguística a partir de um agrupamento de resoluções constitucionais.

O viés atribuído aqui ao sintagma *política linguística* demarca um posicionamento identitário coletivo em voga da manifestação discursiva em relação à sociedade, aos demais grupos sociais e raciais identitariamente diferentes e à sua própria cultura. Esse posicionamento político mostra-se protestado por meio da língua(gem), especificamente a partir do léxico e do modo como tenta operar o discurso na dinâmica rítmica e ancestral de um grupo, território, arte ou cultura, sendo aqui espelhado por meio da capoeira. Ou seja, é um conjunto de ações, usos e práticas linguísticas de reexistência em demarcação insurgente. Doravante, argumentamos que o pretuguês detém uma *política linguística* atuante na diferença da linguagem.

Na conceitualização de pretuguês como estratégia, tecnologia ou ginga, de um todo, asseguramo-nos precisamente nas demandas de escapatória de dominação, que sempre recolhidas ao âmbito do segredo, do código e do sagrado, cientificamente pouco fora explorado, todavia agora pode e deve ser desnudado e engrandecido. Na ontologia africana, dada a necessidade de subverter a ordem, a linguagem é revestida e conduzida por ritmos, gestos e corpos que performam de modo incapturável às normatizações, são gingas linguísticas que em meia lua de compasso transpassam a lógica estrutural e imanente. Subsumo com Santana (2020, p. 155) quando afirma que “o incapturável é sorvido e vivido no meio de diversas comunidades negro-africanas; ele não é frequentado por uma certa forma de conhecer a que determinada perspectiva hegemônica está habituada”.

1 RACISMO E LINGUA(GEM): TENSIONANDO A CRIOLIZAÇÃO

Nos estudos da linguagem, heurísticamente, certos apagamentos, conceitos e enviesamentos correspondem ao que podemos chamar de linguicídio e de linguicismo (Nascimento, 2023). O primeiro corresponde à desqualificação da língua, do modo de falar do outro como não suficiente a um *status* ou nível

prescrito como normalizador. O segundo é o entendimento do modo de falar de um grupo como língua, linguagem ou idioleto subalterno, marginal, sem valor. No caso do Brasil, por muito tempo, as línguas africanas, em termos de linguicídio, tiveram sua presença menorizada, embora os dados sócio-históricos afirmem que o quantitativo negro foi maior em quase todo o período colonial; que havia línguas africanas utilizadas como línguas francas; e que as línguas africanas, especialmente do tronco banto, possuem esquemas estruturais sintáticos, morfológicos e fonológicos muito parecidos com os usados hodiernamente em comunidades negras rurais e urbanas no Brasil (Petter, 2015; Lucchesi, 2012; Pessoa de Castro, 2022; Petter; Fiorin, 2019).

Por sua vez, o linguicídio opera na marginalização de práticas de linguagem desvirtuadas e desobedientes dos paradigmas normatizadores, como os usos feitos pelas comunidades de prática do HIP-HOP, quando opta a usar *os cara* em vez de *os caras*, *as mina* em vez de *as minas/meninas* e *os mano* em vez de *os manos* – ver estudo de Cerqueira (2020). Do mesmo modo, os usos linguísticos pós-crioulos de certos sujeitos que tiveram preservados mais fortemente o sistema fonológico e morfossintático africano, como nos exemplos dados por Lélia Gonzalez quando destaca os usos de *framengo* em vez de *flamengo*, a dupla negação em *não vou não* ou as reduções como em *ocê* em vez de *você* e *tá* em vez de *está*, ambos exemplos provenientes tanto de como se fala nas línguas bantas quanto pelo aprendizado do português brasileiro que resultou numa tecnologia de fala africanizada denominada de Pretuguês (Menezes de Souza; Nascimento, 2022; González, 1988).

Retomando o caso dos estudos da linguagem, muitos estudos brasileiros tentaram rechaçar a ideia de criouliização no Brasil, isto é, um tipo de mistura linguística que ocorre quando duas línguas entram em contato, gerando mais que uma língua franca – de comunicação - mas uma língua materna de um grupo ou território, uma língua proveniente do dialético processo de substrato, superstrato

e adstrato. Como base argumentativa, tais estudos da concepção não-crioula optaram por acreditar que o português ibérico acabou naturalmente se difundido devido ao prestígio assumido pelo europeu, e que as línguas com que contactaram deixaram apenas marcas e contribuições em termos lexicais na língua brasileira, uma deriva própria falada no Brasil.

Ensaíamos que a criouliização, como contranarrativa desse apagamento não só linguístico, mas também racial e sócio-histórico famigerado na narrativa nacional brasileira - existiu no Brasil, e, ademais, que a noção de criouliização precisa assumir novas nuances nesse debate teórico. “Os crioulos são variedades linguísticas normais que se especializaram em uma moda não excepcional de seus lexicadores” (Mufwene, 2020, p. 287). Para Petter e Fiorin (2019), muitos estudos sobre crioulo/criouliização baseiam-se em hipóteses, nada se pode afirmar com exatidão dado o processo como as línguas se comportam no tempo e pela variedade de possibilidades em face dos poucos dados linguísticos exatos em relação à sócio-histórica do Brasil em algum recorte de tempo.

Sempre que se ignora fatores sócio-históricos, se lança concretamente mão de alguma vertente de criouliização de modo uniforme ou se usa de exemplos de criouliização de forma unilateral espelhados em outros territórios, reduz-se o debate e, a posteriori, é fortalecida uma narrativa privilegiada em prol de um grupo/raça. Conforme assinala Holm (2004, p. 31), “[...] nosso conhecimento dos estágios iniciais de determinados crioulos é geralmente bastante vago e baseado em especulação ao invés de evidência direta”.

A escolha de pensar a criouliização como processo é justamente para driblar a imposição de uma tese, mas também não se compadecer diante da narrativa epistemicida de mortandade das línguas africanas diante da imposição colonial ou do prestígio assumido pelo português ibérico. Levando em conta a criouliização, discordamos de um ideário apagamento tanto de forma naturalizada quanto da passividade de sujeição negra diante dos ditames

linguísticos europeizados. Ou seja, enfrentamos o *não-lugar* linguisticamente dado ao negro pela colonialidade do poder (Fanon, 2008).

Optamos sempre em pensar a criouliização como processo contínuo em que a africanização mestiçou o pretuguês em termos linguísticos, entrecruzando-se suas raízes e transmutando um falar negróide, que embora escondido e veementemente enfrentado pelos instrumentos linguísticos e de apagamento do ideal de nacionalidade brasileiro, reexistiu pelos instrumentos linguísticos da cultura afro-brasileira, com religião, dança-esporte-luta, culinária, sincretismo, entre outros.

Portanto, para falar de africanização na linguagem, precisamos discutir políticas linguísticas por onde essas linguagens ontologicamente operam em seus territórios e como assumiram novas roupagens no Brasil, bem como é necessário olhar para elementos culturais onde se preservaram uma narrativa histórica própria por meio de legados, tradições e performances estrategicamente transmitidos e sobreviventes na diáspora africana. Assim é o caso das canções de capoeira, que acreditamos trazer na linguagem, devido à historicidade de resistência, muitos arcabouços de criouliização, isto é, presença de línguas africanas entrecruzadas ao português e que dão origem ao pretuguês, isto é, o jeito preto de falar português (Menezes; Nascimento, 2022; Nascimento, Windle, 2021).

As músicas de capoeira aqui concebidas como canções podem ser condicionadas à esfera da oralitura, isto é “[...] inscrição do registro oral que, como *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas” (Martins, 1977, p. 21).

De todo modo, nos estudos da linguagem, ao pautar africania, é preciso conceber instrumentos linguísticos próprios, observar a transmissão dos códigos culturais e mergulhar na história para compreender o uso e o reconhecimento da

linguagem desses códigos como fator superabundante da ideologia de negritude. Ou seja, a organização racializada em prol de liberdade reexistente no diferente exige, por sua vez, diferentes formas de investigá-la e compreendê-la.

2 TRADIÇÃO, LEGADO E REEXISTÊNCIA: O PAPEL DA CAPOEIRA

Não é novidade que a capoeira historicamente desempenhou papel crucial na resistência negra, sobretudo no período de colonização. Como arte marcial e dança, a capoeira é uma das práticas angolano-brasileiras insurgentes, tida como patrimônio imaterial do Brasil. Entretanto, narrativas divergem sobre sua origem, alguns historiadores preferem atribuir seu nascimento à Angola, outros afirmam que ela nasceu em solo brasileiro devido à necessidade de lutar fisicamente pela liberdade.

A capoeira é uma tradição afro-brasileira que articulou a identidade de resistência negra. A capoeira colaborou na estruturação do pensamento insurgente, bem como auxiliou no resgate e na preservação do *devoir* negro de liberdade. Entrelaçado às religiões de matriz africana, as filosofias de vida tiveram uma dinâmica própria a partir da linguagem corporal, oral e performática. “A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (Giddens, 1990, p. 37-38 *apud* Hall, 2006, p. 14).

Apesar do reconhecimento contemporâneo, a prática da capoeira foi criminalizada durante grande parte da história do Brasil, sendo proibida especialmente nos espaços urbanizados deste território. A prática de capoeira era tida como vadiagem e chegou a estar prevista no código penal, possibilitando que agentes de segurança prendessem e rechassem capoeiristas durante o período colonial e também pós-colonial, especialmente entre meados do fim do século XX. Como tudo de africano chegado ao Brasil precisou conquistar seu

espaço por meio da insurgência, a capoeira tem grandes nomes e diferentes vertentes que rememoram a presença negra no Brasil, incluindo um comportamento disruptivo e não passivo ao processo de escravização colonial e pós-colonial.

Mestre Bimba, Pastinha e Besouro cordão de ouro são alguns dos nomes mais conhecidos da capoeira no Brasil. A própria dubiedade da capoeira espelha as estratégias de resistência, não se diferenciando especificamente a dança da luta. No contexto de perseguição, os negros escravizados fingiam dançar músicas tocadas utilizando instrumentos africanos como atabaques, berimbau e agogô quando estavam na presença dos capitães do mato ou senhores de engenho. O ritmo da dança era definido pela forma como eram cantadas as músicas, as quais trazem em seu repertório muito das línguas africanas entrecruzadas ao português do Brasil, afinal são e foram produções orais das línguas e formas de falar de africanos nesse contexto. Isso servia não só como processo de identificação cultural, mas preservação de um legado mnemônico onde, naquela gira, se recriava seus corpos em compasso aos seus nomes de capoeiristas e suas línguas.

Todavia, quando os capitães do mato estavam longe, a simples dança de saltos e gestos corporais com as pernas e braços passava para luta, e o exercício do gesto corporal de forma agressiva tomava forma ao passo que a musicalidade negra dava coro, ritmo e sentido aquela prática. Como ex-capoeirista – de grupo Angola -, ressalto que uma mesma música pode, a depender de como for cantada, indicar o modo de jogo, seja de forma mais passiva, brincada e devagar, seja de forma totalmente violenta e objetiva. A capoeira é, assim, um legado de ensinamentos, um movimento negro de letramento corporal, político e porque não linguístico na diáspora africana.

A oralidade africana nunca esteve longe do processo de reexistência, e, portanto, as políticas linguísticas operaram por meio das músicas ao passo que o

ritmo também dita um senso coletivo. Desse modo, elementos artísticos se constituíram enquanto *lócus* organizativo onde, atualmente, continuam se comportando como espaços de quilombos. “O conceito de espaço [aqui utilizado] é em si transformado quando ele é encarado em termos de um circuito comunicativo que capacitou as populações dispersas a conversar, interagir e mais recentemente até a sincronizar elementos de suas vidas culturais e sociais” (Gilroy, 2012, p. 20-21).

Como segundo pressuposto de análise, cabe salientar implicações que fazem a capoeira continuar se espelhando como território imaginado de quilombo, ou seja, quais desafios fazem ainda que essas músicas continuem espelhando um posicionamento acerca de dilemas sociais, raciais, econômicos etc., na contemporaneidade. Conforme Xavier (2016, p. 20),

Os processos através dos quais a cultura se faz é que constituem cerne germinador dessa cultura em todas as épocas. Daí a necessidade de estabelecer o contraponto entre o que foi e o que é – hoje e em determinada localidade – significativo para os participantes e apreciadores de determinada manifestação. (Xavier, 2016, p. 20)

A capoeira, na atualidade, conforme estudos de Rocha (2022), em sua pesquisa sobre a capoeira na cidade de Serrinha-Bahia, é basilar na vida de pessoas negras por se compreender como espaço de afirmação identitária. Conforme seus estudos, Rocha demonstra que após assinatura da lei Áurea e da formação de quilombos urbanos, periferias e guetos, a capoeira esteve presente como espaço de reeducação para jovens negros através do letramento por meio da disciplina, da leitura da realidade social, do entendimento dos dilemas de gênero e, especialmente, da compreensão do sentido de ser negro na sociedade racista brasileira. Assim, Rocha identifica nas músicas de personagens da história da capoeira em Serrinha/BA, nas canções, como as do mestre Gival, a funcionalidade da rememoração do legado africano de luta e resistência no Brasil.

Dentre os assuntos e temáticas encontradas nas músicas do Mestre Gival, destaco as que tratam sobre 'o tráfico transatlântico, condições precárias de travessia/viagem marítima, resistência africana no Brasil e o protagonismo da população negra na luta pelo fim do regime escravagista' (Rocha, 2022, p. 62 *apud* Santos, *et. al.*, 2021, p. 5).

Em vista disso, a escolha pela música da capoeira não é em vão, pois essa arte demonstra seu imprescindível papel na propagação da cultura negra nas raízes do Brasil, bem como manifesta uma posição política à sociedade no passado e no presente, quer seja contra senhores de engenho, quer seja contra a política racista que marginalizou seus aderentes.

Os movimentos negros na diáspora, como os blocos afros, os cortejos, as festas populares, a capoeira, o candomblé, o hip-hop, o sincretismo, têm sempre elementos em comum. Um deles é a oralidade, que quase sempre conduz o discurso multiforme racializado com nuances rítmicas ancestrais. Ou seja, além de utilizar de instrumentos musicais africanos, como o tambor, o agogô, o berimbau, comporta-se também como um instrumento linguístico para o pretuguês. Isto é, traz sempre as mandingas enunciativas por meio de palavras do banto – devido ao quantitativo de línguas deste tronco proveniente do intenso tráfico negreiro para o Brasil - e de outros troncos linguísticos. Ele mobiliza sentidos diversos, irrestringíveis aos signos de uma única língua, posiciona-se sobre o uso dessa linguagem e, sobretudo, marca a presença e posicionamento racial por meio dos textos culturais, que são “[...] os folguedos, as músicas, as danças, as procissões, as festas, os rituais etc. [os quais] devem ser tomados como texto e, como tal, devem ser ‘lidos’ e interpretados, procurando identificar, em cada manifestação, os códigos que permitam a compressão dos signos aí presentes” (Xavier, 2016, p. 14).

Aqui, tomamos de referência a capoeira, especialmente suas canções, em que sobre elas elucidamos as diferentes formas de manifestações do pretuguês, performando finalmente o que estamos designando como mandinga linguística,

que conforme Muniz (2021, p. 271), de forma cíclica, “[...] tem a ver com estilo, ginga, com as feitiçarias do corpo quando se pensa, por exemplo, o jogo da capoeira”. Uma vez mais, “pensar linguagem como mandinga, como conceito negro-epistemológico, é entender como a população negra vem fazendo para reexistir desde que o mundo colonial se apoderou de nossos corpos, mas nem todos tiveram também suas mentes aprisionadas” (Muniz, 2021, p. 272).

Não em vão, González (1988) cunha pretuguês temporalmente a seus estudos sobre festas populares no Brasil e destaca sua importância para a preservação cultural africana. É a fala desse povo negro escanteado e guetizado, matriz das maiores manifestações culturais brasileiras, um povo de um português bailado e cheio de nuances que propagam o *continuum* crioulo e um perpétuo pretuguês.

3 PRETUGUÊS: POLÍTICA DE ESTRATÉGIAS LINGUÍSTICAS

Conforme ensaiamos, a vertente em abordagem acerca do sintagma *política linguística* corresponde à operação estratégica, atravessada pela ideologia racializada, de subversão à alguma lógica hegemônica (Fiorin, 1993). Isto posto, exploremos algumas manifestações de pretuguês operantes por meio de políticas linguísticas a partir de trechos da canção de capoeira “Quero ver dendê”, do mestre Boa Voz.

À priori, salta-nos aos ouvidos a primeira estrofe da música, cantada duas vezes durante a música, quando repete enfaticamente o termo *dendê*:

Quero ver dendê
Quero ver dendê
Na roda de bamba, eu,
Quero ver dendê
Quero ver dendê...

Conforme assinalado, sobressai nessa estrofe a repetição da palavra *dendê*. *Dendê*, necessariamente, é um ingrediente usado para fazer comidas

Os capoeiristas e seus mestre, griôs como Mestre Boa Voz, formam, perfilam e agenciam comunidades de prática, isto é, “grupo[s] de sujeitos engajados em prol dos mesmos propósitos, pois compartilham as mesmas características, não só linguísticas, como e principalmente, ideológicas e identitárias [...]” (Cerqueira, 2020, p. 80).

No contexto colonial, durante a existência do quilombo de Palmares, mediante estudos antropológicos, fora registrado o uso de línguas tidas como secretas, fortemente identificada como de tronco banto, mas que partiam da base lexical portuguesa. Para tanto, mobilizava sentidos diversos sobre as palavras a ponto de não serem compreendidas pelos falantes do português popular brasileiro, ou seja, os de fora daquela comunidade de fala e de prática (Cerqueira, 2020).

A língua falada pelos palmarinos, de acordo com o que li, era um tipo de português misturado com elementos africanos, mas diferente o suficiente para que outros brasileiros não a entendessem. Havia sempre intérpretes acompanhando as entradas com o objetivo de interrogar os prisioneiros de guerra (Matos e Silva, 2004, p. 88).

Consoante aos estudos de Mufwene (2020), sempre houve na agenda imperialista a separação evidente de língua da Europa em relação à língua dos ditos primitivos ou os seus famigerados crioulos. Tal celeuma era legitimado cientificamente por intermédio dos meios de aferição restritos puramente ao âmbito lexical, conseqüentemente propagando o apagamento da presença das línguas africanas no Brasil, manifestadas para além da lexicografia. Do mesmo modo, quando as línguas bantas se manifestam entrecruzadas ao português brasileiro, por desconhecimento dos seus comportamentos próprios, fragmentos são recolhidos à tese da variação linguística. Assim sendo, “todas estas formas de categorização das línguas não-europeias têm privilegiado abordagens deficitárias sobre a diversidade linguística, onde a europeidade se manteve como a referência central das normas prestigiadas” (Matias; Pinto, 2020, p. 15).

Podemos ensaiar que cantar “Quero ver dendê” a um público externo à capoeira, praticamente soe como um mero saudosismo a um elemento proveniente ligado ao continente africano. Mas o verso “Querer ver dendê”, então, em vez de ver um ingrediente, pode refletir aqui outros sentidos: o de aumentar a atenção e a magia ancestral no âmbito de uma luta afrodescendente. Linguagem disruptiva conduzida por outros elementos, inclusive rítmicos, que ditam a relação do corpo com o contexto, do contexto com a língua, a entonação, a posição de quem fala e a antologia da negritude. Pequenos elementos de uma cadeia de sentidos, pequenos registros ágrafos de uma base lexical, meros sintagmas pronunciados na oralitura, conduzidos à ritmicidade do atabaque e da performance corporal, tudo pode ter magia a partir do uso da língua(gem) de quem e para quem enuncia.

Cosmorificando o debate, Santana (2020) elucida a relação entre a dinâmica ancestral do negro com as diferentes linguagens a partir da sua relação com o tambor, confundindo intencionalmente esporte com religião, religião com cultura, cultura e entrecruzamento, religião e sincretismo, e nas multipossibilidades fazer transpassar o legado em vestes diversas. Para tanto, toma de essência a funcionalidade do tambor, que neste âmbito poderia facilmente dizer respeito à sua variação estrutural e instrumental para a capoeira, isto é, o atabaque.

Na estrofe seguinte, há mais destacadamente o *mesticismo linguístico* do pretuguês conduzido pela dialética política, pois palavras do iorubá, ou a língua iorubana, estão mais destacadas e são conduzidas por palavras do português, vejamos:

*Agbá é àduní
nagôs, malês e obás
É tata que adupé
Por que eu quero ver dendê
Quero ver dendê...*

Recorrendo uma vez mais ao dicionário Iorubá, realizamos a tradução das palavras e da partilha de saberes proveniente do *locus* de enunciação diaspórico do autor para a compreensão do enunciado, conforme formulado no Quadro 1.

Quadro 1 – Palavras da segunda estrofe

Agbá	Barril
Àduní	Admirado por todos
Nagôs	São os iorubás, maior grupo étnico linguístico da África ocidental
Malês	Africanos muçulmanos, eles sabiam ler e escrever e organizaram várias revoltas, como a revolta dos malês
Obás	Reis africanos, ministros da Nigéria, nome dado a entidade em terreiros de Candomblé
Tata	Babalorixá
Adupé	Obrigado

Fonte: elaborado pelo autor.

Em vista disso, no contexto da capoeira, considerando os sentidos africanos largamente mobilizados em torno do termo Bamba, que se refere uma pessoa especialista em algo, é possível interpretar liricamente alguns fatos na releitura da estrofe: há um capoeirista muito quisto pela qualidade com que joga-dança; em seguida há citação de títulos africanos e grupos étnicos chegados ao Brasil e, na sequência, um agradecimento do eu lírico ao seu babalorixá.

Sabemos que o texto cultural é sempre um texto complexo, e em versos aparentemente simples, temos uma declamação mnemônica às raízes ancestrais, quer seja da capoeira, quer seja no contexto do apagamento histórico do legado africano. Bem como, assinalar reverência religiosa, prescrever sua origem na canção que será repetida pelas gerações posteriores e ratificar o valor do capoeirista a ponto de alcançar um título honorário no contexto de perseguição de uma cultura e luta-dança são saberes preservados na oralidade e que atravessam o tempo.

Na quarta estrofe, temos outros desdobramentos dessa africanização na linguagem, mais especialmente sobre ideologia e políticas linguísticas, vejamos:

*E pra quem quiser dizer, oi iaiá
Que essa língua não é minha
Preste atenção na cantiga
Que vosmicê vai me entender
Quero ver dendê...*

Considerando-se que *iaiá*² é um pronome de tratamento dado às mulheres negras no contexto de escravidão, tendo *ioiô* como pronome de tratamento dado aos homens negros nesse mesmo contexto, o eu lírico, indicando estar em interação com uma mais velha, reivindica sobre o estranhamento das pessoas ao seu modo de falar, utilizando intencionalmente a lexicografia do iorubá entrecruzado ao português brasileiro. Contesta-se o desprezo do modo preto de falar português de um africano/capoeirista/negro, o *status* de língua usado por escravizados no período colonial. O eu lírico colabora na narração da história da língua brasileira, e tal encaminhamento auxilia, de modo atípico, na discussão sobre a existência ou não de criouliização no Brasil.

Assim, adiante, chama atenção do capoeirista/ouvinte/leitor acerca das palavras, mas não puramente dos seus significados, mas sim dos sentidos mobilizados sobre as palavras, das ideologias linguísticas do porque estar utilizando essas e não outras, pensando as exclusões e os excessos que constituem um discurso atravessado inevitavelmente pela racialização. Discurso racializado “não se trata de ‘falar sobre’ raça, mas de ter os processos de racialização

² No entanto, essa definição não é universal, uma vez que os sentidos e os modos de significar são manejados em detrimento do contexto e das vicissitudes linguísticas decorrentes da escravização. *Iaiá* ou *ioiô* são palavras polissêmicas, pois podem atender a: i) uma forma possível de adaptação fonética dos africanos ao termo senhor e sinhá; ou ii) palavras trazidas do continente africano e que lá significam *senhor*, mas não no sentido de colonizador, pois estamos falando de pré-colonização, todavia, designando pessoa mais velha ou respeitada. Assim, *iaiá* e/ou *ioiô* podem ser empregados de modo genuíno ou irônico de respeito, onde quem emprega mandinga linguisticamente com os significados. Aqui na letra, optamos por interpretar mediante a segunda premissa, que não necessariamente exclui o emprego ou a possibilidade da primeira.

atravessando discursividades, ainda que por efeitos do silenciamento, da contradição, da metáfora, da paráfrase, da paródia etc.” (Modesto, 2021, p. 9).

Outrossim, o eu lírico não está falando de raça negra, de raça branca, mas de como é social e racialmente julgado pelo modo como fala, pelo como como emprega uma dada língua(gem) que causa sobretudo estranhamento a ponto de questionarem epistemicamente sua originalidade, logo, constituindo-se (in)conscientemente num discurso racializado do sujeito.

*É banda lá no quimbundo
Cangerê que imbelecô
É mo jubá de oiô
Por que eu quero ver dendê
Quero ver dendê...*

*É tempo que passa, é tempo
Ai meu Deus
Que esse povo veio de lá*

*É preciso entender
Um pouco do seu cantar
Quero ver dendê...*

*Tem fome faz ageum
Tá triste é de calundú
Dinheiro me dê equé
Por que eu quero ver dendê
Quero ver dendê...*

As estrofes destacadas acima corroboram com o pensamento etnolinguístico quando busca investigar “outros usos de cada palavra, do ponto de vista dos níveis de variação linguística, no intuito de verificar sobretudo, a entrada dessas vozes africanas na fala brasileira” (Pessoa de Castro, 2022, p. 26). A autora supracitada, por exemplo, analisa as línguas do *povo de santo* destacando que, devido ao tráfico transatlântico e à mestiçagem linguística decorrida, não só se preservou certas línguas ou palavras de origens africanas, mas os sentidos sobre elas foram alternados no decorrer do tempo. Com isso, o olhar puramente contudístico das palavras como representações desenha um olhar simplista e folclórico, pois coloca as línguas africanas como estagnadas no tempo.

[...] um conjunto de palavras de uma língua disponíveis dentro de uma determinada sociedade, lembrando ainda que essa concepção surge através de atos contínuos em que a ‘cognição da realidade e de categorização da experiência, cristalizada em signos linguísticos’ (BIDERMAN, 2001, p. 13), mas essas cristalizações não permanecem imutáveis, pelo contrário, são inseridos novos significados continuamente” (Silva, 2021, p. 85).

Essas línguas, com suas particularidades, avançam de diferentes formas, e dado o contexto sócio-histórico, pode-se observar diferentes possibilidades linguísticas que, em contextos específicos como o descrito, no caso da capoeira, espelham táticas de preservação e estratégia linguística.

Nas estrofes supracitadas, Mestre Boa voz evoca liricamente um desvirtuamento na língua portuguesa, atestando e indicando o modo como isso pode ser possível, vejamos no Quadro 2.

Quadro 2 – Práticas de política linguística

1. Busca pelo estudo/investigação da língua mãe, apropriando-se de palavras;	Cangerê; imbecô; mo jubá de oió; dendê; ageum; calundu; equé.
2. Inserir a tradução das palavras para essa língua; instrumentalização de um vocabulário, política linguística; difusão de saberes.	Fome = ageum triste = calundú Dinheiro = equé
3. Identificação da origem da língua/palavra; bem como da origem de certo povo, grupo, território de onde descende.	“É banda lá no quimbundo”
4. Justificativa/destaque da origem corpo-territorial dessa língua ou palavras;	“É tempo que passa, é tempo Ai meu Deus Que esse povo veio de lá”
5. Estabelecimento da relação entre as palavras com a prática cultural.	“É preciso entender Um pouco do seu cantar Quero ver dendê...”

Fonte: Elaborado pelo autor.

Apesar de anteriormente ter sido citada a língua mãe das palavras usadas ou investigadas e disseminadas pela canção, mais adiante mensura-se o tronco linguístico, bem como são estabelecidas mais relações entre o canto, a prática cultural/esportiva da capoeira e os espaços religiosos. Vejamos esse desdobramento nos trechos abaixo:

*Outro dia escutei
Indaka de afofô
E fui procurar saber
Que é o tal do falador
Quero ver dendê...

Em toda a cantoria
Eu peço pra ver dendê*

*Do banto coisa excelente
Bom mesmo é ter dendê
Quero ver dendê...

Surpreso fiquei ao ver
Buscando no Iorubá
Que a frase para sempre
É a palavra àbádá*

*Quero ver dendê...

Pra oxalá de òrum
Eu peço minha àsálù
E na terra pros meus òrés
Eu peço pra ver dendê
Quero ver dendê...*

Nesse ínterim, o eu lírico aguça a curiosidade dos praticantes dando exemplo da sua busca pelo aprendizado dessas línguas. A ideia de ter ouvido em algum lugar “indaka de afofô” pressupõe a sua participação em espaços onde essas línguas são comumente faladas, podemos presumir que, possivelmente, em Ilê, terreiro, afinal a canção se encerra saudando e pedindo proteção às divindades africanas e afro-brasileiras oxalá de òrum, Àsálù e os òrés.

Ademais, mensura-se mais palavras e indicação da sua origem, inclusive a ideia de nomear espaços, grupos, pessoas na tradição africana, a exemplo do grupo de capoeira Abadá, que possui dois significados muito conhecidos, no Brasil em geral é conhecido como camiseta que representa vestimenta da festa Popular Carnaval, e no contexto etimológico, representa as túnicas ou batas usadas no contexto de ritual religioso das religiões de matriz africana; a palavra tem sua origem no Iorubá, conforme já mensurado neste estudo.

Diante do exposto, “já vimos que a tradição oral manifesta um saber linguístico e elaborou os meios de sua transmissão” (Calvet, 2008, p. 142). A capoeira é e assumiu o caráter de movimento negro educador, pois organizou a dinâmica ideológica da resistência ao preservar identidades e fortalece-las. O movimento negro educador “resinifica e politiza a raça, compreendendo-a como construção social. Ele reeduca e emancipa a sociedade, a si próprio e ao Estado, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a diáspora africana” (Gomes, 2017, p. 38).

Ineditamente, afirmamos ainda que a capoeira é um potencial coadjuvante dos estudos linguísticos acerca das comunidades de prática, cujos intuitos de reexistência de falantes demandam um orgulhar-se do modo preto de falar a língua imposta, bem como utilizá-la e reconhecê-la como estratégia e política linguística de preservação de legados e tradições historicamente perseguidos e apagados da história nacional, embora registrados na memória racial por meio, inclusive, de oralituras. “O texto da tradição oral, obviamente, está imerso em uma cultura e em uma ideologia que lhe conferem a maioria de suas características. E essas características, por sua vez, relacionam-se diretamente com a história” (Calvet, 2008, p. 111).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No dia 19 de maio de 2023, partiu deste plano Sebastião Pelegrini de Mattos, natural de Petrópolis-RJ, o saudoso Mestre Boa Voz, expoente da capoeira do Brasil, aos 64 anos de idade. Homem mestiço, discípulo do mestre Camisa, obteve grande notoriedade no cenário de resistência pela sua militância em defesa da capoeira, sua participação no grupo ABADÁ e, principalmente, pelo letramento racial que promovia por meio da sua música, tocando corações, direcionando caminhos e preservando a tradição de resistência dessa maestral luta-arte.

Na pretensão de promover maior reconhecimento da participação da cultura na preservação das línguas e/ou suas inferências na formatação racial da língua brasileira, é salutar o destacamento dos instrumentos próprios de preservação de saberes articulados a estratégias irrestringíveis dos ditames hegemônicos. Assim sendo, este trabalho acentuou a participação da capoeira nesse processo e, também, reconheceu o Mestre Boa Voz como um griô, como uma biblioteca que nos deixa fisicamente, mas não abandona a memória gerada pelas contra-narrativas que ensejou em sua lírica fundante e tenaz.

Reconhecer o papel da cultura, da arte, da luta, dos festejos, das canções é essencial para que, nos estudos da linguagem, seja possível marcar o não marcado, recontar as histórias de via única, pleiteando a voz insurgente do negro brasileiro. Todavia, rechaçando a passivação da mortandade brancocêntrica da matéria negramente física, com o genocídio; da matéria epistêmica, ao rechaçar saberes, conhecimentos, tradições e transmissões outras e de Outros; e o reconhecimento linguístico, o pretuguês, ao rechaçar ou atenuar a política e as roupagens transcendentais da linguagem negra por meio do linguicídio e do linguicismo. Ainda há muito de dendê para se ver nos estudos da linguagem, e raciolinguisticamente almejamos gingar cada vez em prol do seu alcance.

O pretuguês é a causa do estranhamento, é o incômodo causado pela desobediência dos regramentos normativos de língua que escondem, nas entrelinhas, apagamento, silenciamento e o branqueamento. Na busca pelo reconhecimento da presença de africanidade na língua(gem) negra em diáspora, a noção de língua precisa ser ampliada, é preciso revisar os cânones da literatura linguística arcaica e hegemônica, sobretudo revisitando o estabelecimento da crioulezização como fator constituinte. A princípio, quanto mais nos aproximarmos dos instrumentos confeccionados pelas línguas africanas que em solo brasileiro pisaram, mais próximos estaremos de uma apreciação justa e democrática da presença preta na língua e na história do Brasil.

REFERÊNCIAS

BOA VOZ. **Quero ver dendê**. Abadá Capoeira. YouTube - DK Records: Mestre Boa Voz V.III, 2019. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=Wk-HHNNAp2s>. Acesso em 26 de maio de 2023.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição oral & tradição escrita**. Trad. Waldemar Ferreira Netto, Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CAPOEIRA NEWS. **Falecimento do Mestre Boa Voz**. Blog. Publicado em 19 de março de 2023. Disponível em: <www.capoeiranews.com.br/2023/04/falecimento-do-mestre-boavoz.html>. Acesso em: 30 de abril de 2023.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. **Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros**. Rio de Janeiro, RJ: Topbook, 2022.

CERQUEIRA, F. de O. O pretuguês como comunidade de prática: concordância nominal e identidade racial. **Traços de Linguagem**, v. 4, n. 1, p. 75-88, 2020b.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. 3.ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (orgs). **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. 1. ed. 2. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**. 2. ed. Editora 34, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

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

GLOSBE, dicionário internacional. **Dicionário online do iorubá para o português**. Disponível em: <<http://pt.glosbe.com>>. Acesso em: 26 de maio de 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMPÂTÉ BÁ. **A tradição viva**. In: A história geral da África. V.I. SP, Ática, UNESCO, 1982.

HOLM, John. **As introduction to pidgins and creoles**. Cambridge Textbooks In Linguistics, 2004. p. 1-12.

LUCCHESI, D., BAXTER, A. **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MARTINS, Suellen Thomaz de Aquino; MODESTO, Rogério. Língua(gem), colonialidade e racialização: uma reflexão discursiva. In: NASCIMENTO, Gabriel (org.). **Fotografias de linguística aplicada: ensino crítico de línguas para o século XXI – Uma homenagem à professora Maria D’Ajuda Alomba Ribeiro**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

MATIAS, Ana Raquel; PINTO, Paulo Feytor. **Pretuguês/pretuguês – breves notas sobre o papel do racismo na construção histórica de um não-lugar de fala**. Caderno Micar Ebook, novembro de 2020. Disponível em: <www.researchgate.net/publication/345373025 Matias Pinto 2020 caderno micar ebo ok>. Acesso em: 02 de setembro de 2022.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Ensaio para uma Sócio-história do Português Brasileiro**. 1. Ed. Parábola Editorial, 2004.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mário.; NASCIMENTO, Gabriel. Questioning epistemic racism in issues of language studies in Brazil: The case of Pretuguês versus popular Brazilian Portuguese. In: ANTIA, Bassey E.; MAKONI, Sinfree. **Southernizing Sociolinguistics: Colonialism, Racism, and Patriarchy in Language in the Global South**. 1ST Edition, New York, 2022.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.

MODESTO, Rogério. Os discursos racializados. **Revista da Abralín**, v. 20, n. 2, p. 1-19, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.25189/rabralin.v20i2.1851>>.

MUFWENE, Salikoko S.. Creoles and pidgins: Why the latter are not the ancestors of the former. In: Adamou Evangelia; Matras Yaron (orgs). **The Routledge handbook of language contact**. London/New York: Routledge, 2020, p. 300-324.

MUNIZ, Kassandra. Linguagem como mandinga: população negra e periférica reinventando epistemologias. In: **Cultura política nas periferias: estratégias de reexistência / organização**: Ana Lucia Silva Souza. – São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Gabriel. Entre o lócus de enunciação e o lugar de fala: marcar o não-marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. **Trabalhos de Linguística Aplicada**, n. 60, v. 1, p. 58-68, 2021.

NASCIMENTO, Gabriel; WINDLE, Joel. The Unmarked Whiteness of Brazilian Linguistics: From Black-as-Theme to Black-as-Life. **Journal of Linguistic Anthropology**, v. 31, Issue 2, p. 283–286, 2021. DOI: 10.1111/jola.12321.

NASCIMENTO, Gabriel dos Santos. A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. **Gragoatá**, v. 28, n. 60, e-53299, 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.22409/gragoata.v28i60.53299.pt>>. Acesso em março de 2023.

PETTER, Margarida. **Introdução à Linguística Africana**. São Paulo: Contexto, 2015.

SANTANA, Tiganá. Ensaio inclinado ao tambor. **Revista Claves**, vol. 9 n. 14, 2020.

ROCHA, Nilcley Santos. **A capoeira em Serrinha-Bahia**: localização e afirmação dos sujeitos negros. Trabalho de conclusão de curso. Curso de história. Universidade do Estado da Bahia: campus de Serrinha. 2022.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência**: poesia, grafite, música, dança: HIP-HO. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

XAVIER, Antonio Nolberto de Oliveira. **Comunicação e cultura em movimento**: estudos de textos não verbais. São Paulo: Intermeios, 2016.

YABETA, Daniela. Um pouco de história: mandinga. **Boletim Territórios Negros**, v. 7, n. 30, 2007. Disponível em: <<http://kn.org.br/oq/2019/02/26/um-pouco-de-historia-mandinga/>>. Acesso em: 26 de maio de 2023.

Nota do editor:

Artigo submetido para avaliação em: 2 de agosto de 2023.

Aprovado em sistema duplo cego em: 21 de março de 2024.