

## **O racismo inscrito na produção de conhecimento sobre o português do Brasil**

**Resumo:** Este trabalho se dedica a compreender a designação de palavras de etimologia em línguas africanas que significam práticas culturais de dança e música no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1888), produzido no século XIX, momento histórico marcado pela reivindicação de uma identidade brasileira diferente de Portugal, sendo as gramáticas e os dicionários importantes instrumentos de saber sobre a língua, e os brasileirismos (principalmente os de origem indígena e africana) elementos de destaque na construção do imaginário linguístico brasileiro. A produção de conhecimento sobre a língua é abordada em diálogo com a Análise de Discurso desenvolvida na França por Michel Pêcheux e no Brasil por Eni Orlandi, e a significação é observada a partir do conceito de *designação* de Guimarães (2002) por meio da relação entre as formas linguísticas nos textos dos verbetes e as condições sociais de produção dos enunciados nos *espaços – políticos - de enunciação* em que funcionam desigualmente línguas e falantes. A divisão política dos sentidos dos brasileirismos deu origem a uma representação da identidade nacional, pretensamente una e diferente de Portugal, contraditória, uma vez que é negada a emancipação da língua do Brasil e mantém-se o imaginário de origem europeia; redutora, pois a etimologia das línguas africanas é reduzida a “africano” ou relacionada ao contato com os portugueses; e racista, visto que se torna visível a relação desigual entre brancos e negros, ou seja, africanos e seus descendentes são significados como “o outro” inferior nessa identidade.

**Palavras-chave:** racismo; identidade nacional; designação; dicionário; brasileirismo.

### **1. Introdução**

O período entre o final do século XIX e início do século XX no Brasil foi marcado por grande influência de artistas negros no mercado cultural com suas músicas e danças herdeiras das canções “escravas”, ritmos, capacidade de inovação cultural e subversão das hierarquias raciais, e essa projeção era uma das raras possibilidades de ascensão social. Não somente pelo interesse de empresários, das plateias sedentas por novidades ou do apoio de intelectuais modernistas, essa projeção foi também influenciada pelas lutas por visibilidade, pela subversão do racismo e pelo reconhecimento de sua cor, de seus gostos e estilos, em todos os espaços públicos.

Nesse momento, a preocupação de intelectuais e políticos com as novas representações sobre a nação colocou em cena a contribuição da arte musical dos africanos e seus descendentes para a cultura brasileira, entretanto, a população negra e seus costumes eram representados de maneira inferiorizada e estigmatizada em batuques, jongos, lundus, sambas e outras danças e ritmos, nos teatros e nas partituras (ABREU, 2018). Ao mesmo tempo em que crescia o controle sobre candomblés, batuques, sambas,

capoeiras e outras formas de manifestação identificadas como africanismos, o que reforçou as barreiras raciais que dificultavam o acesso a melhores condições de vida e à ampliação dos direitos de cidadania às populações negras (FRAGA, 2018).

No final do século XIX, o Brasil era representado como um caso singular de miscigenação racial extrema fato que era visto como saída para embranquecer a população (SCHWARCZ, 2014) e que segundo Nascimento (2016) era fundamentado na exploração sexual da mulher negra, resultaria no crescimento da população mulata, e assim “(...) a raça negra iria desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país. Tal proposta foi recebida com elogios calorosos e grandes sinais de alívio otimista pela preocupada classe dominante” (NASCIMENTO, 2016, pp. 67-68). A orientação racista da política de imigração também foi um instrumento no processo de embranquecimento do país, e nesse sentido, a miscigenação surgia como uma nova alternativa para a eliminação da população negra.

A miscigenação constituía também uma explicação para o atraso da nação (SCHWARCZ, 2014). Para muitos autores, dentre eles Nina Rodrigues (1905), a “Raça Negra” no Brasil era um dos fatores da suposta inferioridade do povo brasileiro, e embora se referisse à escravidão como “revoltante abuso” e não negasse a influência dos negros na constituição da nossa nacionalidade, considerava o “mestiçamento” nocivo ao afirmar que “(...) no sangue negro havemos de buscar, como em fonte matriz, com *algumas* das nossas virtudes, *muitos* dos nossos defeitos” (NINA RODRIGUES, 1905, p. 4, *grifos meus*). Por outro lado, a miscigenação muitas vezes era vista como possibilidade de se distanciar do universo da escravidão. Surgiam novos segmentos sociais, como os dos pretos forros, os quais conquistaram a liberdade por meio da acumulação de pecúlio, e os de pretos, mulatos ou pardos livres, formados a partir da mestiçagem e da crescente possibilidade de obtenção da alforria (C. RODRIGUES, 2018).

A abolição da escravidão em 1888 marcou a realização de um novo projeto político para o país focado na conservação das hierarquias sociais, o que estabeleceu critérios diferenciados de cidadania, trazendo as teorias raciais como um modelo teórico viável para justificar o complicado jogo de interesses: “(...) as classificações raciais tiveram papel importante para definir as hierarquias sociais, a legitimidade na condução do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento” (ALMEIDA, 2019, p.

37). Entrava em cena a ‘teoria das raças’ - Darwinismo social<sup>1</sup> -, perspectiva que enxergava que o cruzamento racial extremado produzia indivíduos degenerados. Essa lógica enaltecia os tipos considerados puros e entendia a miscigenação como degeneração racial - e social -, ou seja, considerava-se que o progresso social era exclusivo das sociedades livres da miscigenação (SCHWARCZ, 2014). Além disso, o positivismo e as teorias deterministas explicavam as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as raças: a pele não branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de comportamentos imorais, lascivos e violentos (ALMEIDA, 2019).

O Darwinismo social foi responsável também pelo desenvolvimento do conceito de eugenia, “(...) que enaltecia a pureza das raças, a existência de raças superiores e desacreditava a miscigenação. Tais teorias foram a base científica do racismo” (SILVA; SILVA, 2009, pp. 347-348). O conceito de *raça* ultrapassa assim o campo da Biologia e assume um aspecto político, histórico, social e discursivo, cujo sentido está sempre rodeado de conflito e poder:

(...) *raça* é um conceito cujo significado só pode ser recolhido em perspectiva relacional. Ou seja, *raça* não é uma fantasmagoria, um delírio ou uma criação da cabeça de pessoas mal-intencionadas. É uma relação social, o que significa dizer que a *raça* se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos (ALMEIDA, 2019, p. 34).

Assim, do *racialismo*, que é a crença em diferentes raças humanas, a questão passa a ser o *racismo*, que não só divide as raças, mas também hierarquiza essa divisão.

O racialismo, com os iluministas, definia *raça* como um grupo humano cujos membros possuíam características físicas comuns. Tal teoria voltou-se para a crença de que a *raça* não era apenas definida física, mas moralmente, bem como que as diferenças físicas acarretavam diferenças mentais hereditárias. Assim, a distinção do mundo em raças correspondia à divisão do mundo em culturas, e o comportamento do indivíduo era definido pelo grupo racial ao qual ele pertencia. Além disso, um sistema de valores universal classificaria as raças em superiores e inferiores (SILVA; SILVA, 2009, p. 347).

Nesse sentido, o Iluminismo aperfeiçoou as ferramentas que possibilitaram a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem/primitivo, os conceitos de *raça* e *racismo* surgem do intercâmbio e do fluxo internacional de pessoas, de

---

<sup>1</sup> Importante ressaltar que, apesar de muitos atribuírem a Darwin a paternidade dessa teoria, segundo Juan Comas (1970), havia a necessidade de justificar o materialismo econômico que negava aos povos considerados inferiores qualquer participação nos privilégios de que os povos brancos desfrutavam. Por isso, a tese biológica de Darwin foi facilmente acolhida e depois simplificada, distorcida e adaptada, e em conformidade com seus próprios interesses, transformaram-na no chamado “Darwinismo social”. Assim, tal teoria não tem qualquer relação com os princípios puramente biológicos de Darwin.

mercadorias e de ideias, e a compreensão do mundo contemporâneo e do racismo, como também da luta antirracista, está ligada à compreensão da diáspora africana, a partir de um olhar para a América, para a África e para a formação do fluxo de pessoas e ideias em âmbito internacional (ALMEIDA, 2019). Assim:

(...) o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam” (ALMEIDA, 2019, p. 22).

Desse modo, ao compor a estrutura social - esta constituída por conflitos de classe, de raça, de gênero, entre outros -, o racismo decorre dessa mesma estrutura, “(...) do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. *O racismo é estrutural*” (ALMEIDA, 2019, p. 34, *grifos meus*), ou seja, integra a organização econômica e política da sociedade, constitui todo um complexo imaginário social constantemente reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional, fornecendo o sentido e a lógica para a reprodução das formas de desigualdade e violência. Tanto os comportamentos discriminatórios individuais quanto os processos institucionais são consequência do racismo, isto é, a sociedade tem o racismo como regra e não exceção.

Por entender a necessidade de tornar visíveis os processos históricos nos quais o racismo integra e constitui a sociedade, essa pesquisa propõe uma reflexão sobre raça e racismo que tem como base o modo de construção de conhecimento sobre o português do Brasil e os brasileiros, ou seja, como a ideia de diferentes raças, tendo como ponto central a superioridade racial branca, influenciou as ideias linguísticas envolvidas na construção dos sentidos da língua e da identidade nacional nas relações entre a língua portuguesa - estabelecida como língua do Brasil desde o século XVIII (em detrimento das outras línguas), quando o Governo Português tornou obrigatório seu ensino nas escolas pela carta Régia de 1727 de D. João V, que mandava os jesuítas ensinarem português aos indígenas nas suas escolas, depois por um ato de Marquês de Pombal que expulsa os jesuítas em 1757 e oficializa o ensinodo português no Brasil (GUIMARÃES, 1996) – e as diferentes línguas faladas no nosso país, que fazem com que o português do Brasil ora seja interpretado como português com brasileirismos, ora como linguagem brasileira, sem ser nomeado de fato.

Considerando a formação da sociedade brasileira - início da colonização (século XVI), a vinda da Coroa Portuguesa (1808), a constituição do Estado brasileiro monárquico, a Independência (1822) e o movimento republicano que leva à queda da Monarquia (1889) - em que a língua oficial é a língua do Estado Português, o final do século XIX se destaca pela exaltação da Língua Nacional enquanto elemento de nacionalidade construída na diferença da língua do Brasil em relação à língua de Portugal e pela legitimidade e unidade de objetos simbólicos sócio-históricos como gramáticas e dicionários, partes de um processo em que os sujeitos se constituem em suas relações com a identidade da língua descrita como parte da identidade nacional e tomam parte na construção histórica das formações sociais. No caso do Brasil, essa construção identitária seria observada na história das relações interétnicas, nos funcionamentos discursivos como os de missionários ou de viajantes, aliando “a história da construção do saber metalinguístico com a história da constituição da língua nacional (...)” (ORLANDI, 2001, p. 7) e considerando a especificidade da história do Brasil como país que foi colonizado:

(...) o conceito de colonização tem tanto o caráter de ocupação e cultivo de novos territórios como de domínio, exploração e instalação cultural, pois a cultura do colonizador é transposta para o novo território. Na maioria dos casos, entretanto, o território colonizado já está ocupado, com habitantes que possuem cultura e estruturas sociais próprias, o que pode dar margem a diferentes formas de contato e ao nascimento de novas sociedades. Não esquecendo, ainda, que a violência e o conflito estão, em geral, presentes na maioria dos processos de colonização, pois a fixação de uma cultura em território já ocupado gera não apenas a imposição de valores culturais, mas também o controle físico sobre os dominados e a resistência por parte desses (SILVA; SILVA, 2009, p. 69).

Nessas circunstâncias, no processo de gramatização<sup>2</sup> brasileiro, a produção de dicionários no século XIX corresponde à elaboração de um instrumento linguístico de representatividade nacional, com a inclusão de brasileirismos nos dicionários portugueses e a elaboração de dicionários de brasileirismos, definidos como:

(...) ‘termos’, ‘palavras’ ou ‘expressões’ que, por sua diferença de sentido ou de significação com relação à língua portuguesa, ganham um estatuto linguístico definidor de nacionalidade (...) elementos de Língua Portuguesa que passaram a ter uma significação diferente no Brasil (...) elementos provenientes de outras línguas (principalmente indígenas e africanas), que

---

<sup>2</sup> A gramatização é “(...) o processo que conduz a *descrever* e a *instrumentar* uma língua na base de duas tecnologias, que são ainda hoje os pilares de nosso saber metalinguístico: a gramática e o dicionário” (AUROUX, 1992, p. 65, *grifos do autor*). O autor define a gramática e o dicionário como *instrumentos linguísticos* porque, assim como um instrumento, transformam a competência de um locutor.

foram ‘incorporados’ ao português (HORTA NUNES, 2006, pp. 225-226).

O trabalho com os brasileirismos leva a lidar com o saber sobre o que é enunciado como algo novo e diferente em relação à língua de Portugal. Desse modo, esta análise conjuga a produção de conhecimento sobre a linguagem tal como desenvolvido pela História das Ideias Linguísticas, refletindo sobre o lugar dos dicionários na constituição da língua nacional, em uma posição materialista em diálogo com a Análise de Discurso – como desenvolvida na França a partir dos estudos de Michel Pêcheux e no Brasil por Eni Orlandi - que considera o sujeito, a história e a língua nos processos de significação (ORLANDI, 2006), ou seja, a relação constitutiva entre os aspectos sócio-histórico elinguístico, e o discurso como efeito de sentidos entre locutores tocados pelo simbólico, e a Semântica do Acontecimento (GUIMARÃES, 2002) a partir do conceito de designação, isto é, a significação como a relação entre as formas linguísticas que compõem os enunciados nos verbetes e as *condições de produção*<sup>3</sup> desses enunciados.

A partir disso, nosso objetivo é elucidar o modo como as designações dos brasileirismos constroem sentidos para a língua, os falantes e a identidade nacional, visto que “(...) a categoria dos brasileirismos se sobressai como um lugar de especificidade linguística brasileira” (ELIAS DE OLIVEIRA, 2002, p. 83), ou seja, “(...) os brasileirismos são argumento para a afirmação da identidade linguística brasileira” (ELIAS DE OLIVEIRA, 2002, p. 84).

O *corpus* selecionado foi o *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* de Antonio Joaquim de Macedo Soares, que teve sua primeira edição em 1888 e cuja nomenclatura apresenta verbetes até a letra C (entrada *candeeiro*). A obra completa foi publicada em 1954 e divide-se em Volume 1 (A a L) e Volume 2 (M a Z), totalizando 4926 entradas. A etimologia é informada de dois modos: a) nomes das línguas de origem, famílias ou troncos linguísticos (Tabela 1) e b) aspectos semânticos ou normativos, que em mais da metade das entradas dizem respeito a: norma culta, corrupção de termos e demais processos de formação de palavras.

---

<sup>3</sup> As “condições de produção” do discurso são um conceito que considera os fatores extralinguísticos para a compreensão dos discursos. Compõem-se do sujeito, ou mais precisamente a posição sujeito projetada no discurso, afetado pelas suas memórias discursivas (o interdiscurso) e a situação (ou circunstâncias da enunciação) que compreende o contexto imediato em sentido estrito e o contexto sócio-histórico, ideológico, em sentido mais amplo.

**Tabela 1:** Informações etimológicas relativas a línguas, famílias ou troncos linguísticos apresentadas nos verbetes

<b>Etimologia</b>	<b>Quantidade de verbetes</b>
línguas indígenas (tupi-guarani, língua brasil ou língua geral tupi-guarani, guarani, tupi)	406
latim	98
baixo latim	40
castelhano	80
francês	67
português	62
espanhol	38
italiano	13
árabe	22
alemão, celta, galibi, grego, guaicuru, hebraico, hindu, hispânico, quíchua, persa	28
línguas africanas	223

**Fonte:** Elaboração própria

**Tabela 2:** Etimologia africana e quantidade de verbetes

<b>Nome das línguas</b>	<b>Quantidade de verbetes</b>
Bundo	145
Parece bundo	5
? Bundo	5
Bundo antigo	1
Africano	17
Fongbe	4
Congo	3
Suaíle	2
Cafre	2
Zulu	2
Africano?	3
Iorubá	7
Cassanchi	1
Outros (palavras bilíngues, etimologia imprecisa, topônimos)	26
<b>Total</b>	<b>223</b>

**Fonte:** Elaboração própria

Como mostrado na tabela 2, o número de palavras de etimologia africana só é menor do que o de palavras de origem indígena. Essa informação, essencial para a definição de nosso recorte de análise, confirma que os brasileirismos de origem indígena e africana eram os principais responsáveis pelas diferenças entre o português do Brasil e o português de Portugal. A etimologia africana que aparece em maior número é bundo (língua bunda ou língua angolense<sup>4</sup>), e a esse respeito, a língua oficial da República de Angola, ex-colônia portuguesa que conquistou sua independência há pouco mais de 40 anos, é o português, que funciona em um espaço com aproximadamente 50 línguas nacionais ou dialetos, sendo os mais falados: kikongo,

<sup>4</sup> De acordo com a Seção *Abreviaturas léxicas* do dicionário.

kimbundo, tchokwe, umbundo, mbunda, kwanyama, nhaneca, fiote e nganguela<sup>5</sup>, e se consideramos que essas línguas faziam parte do universo linguístico angolano em fins do século XIX, é possível inferir que Macedo Soares reduziu um considerável número de línguas faladas em Angola a apenas uma e a nomeou como “língua angolense”.

Além da questão etimológica, enfatizo a importância das expressões musicais afro-brasileiras, herança das “canções do povo negro” constantes nas senzalas, nos locais de trabalho, nas festas religiosas e nos eventos sociais, mesmo aqueles organizados pelos senhores (ABREU, 2018). Sempre acompanhadas por danças, pelo ritmo marcado com tambores e palmas dos dançarinos formando roda e pela poesia em forma de desafio de perguntas e respostas, de paródia e de humor, as “canções escravas” também fizeram parte das estratégias de resistência, das lutas pela alforria, acesso à terra e organização familiar negociação e ação política dos escravizados pela ampliação da autonomia e da liberdade.

Ademais, a música, a dança e os gestos são formas de comunicação tão importantes quanto o dom do discurso: “(...) foi assim que inicialmente conseguimos emergir da *plantation*: a forma estética em nossas culturas deve ser moldada a partir dessas estruturas orais” (GLISSANT, 1989 *apud* GILROY, 2001, p. 162, *grifo do autor*). Parte da nossa relação com o continente africano vem daquilo que a religião foi capaz de manter como tradição transmitida oralmente, ou seja, os responsáveis pelos cultos aos ancestrais foram fundamentais ao nos legarem a memória ligada ao sagrado e o conhecimento sobre a África de modo oral (SANKOFA, 2020).

Assim, o recorte para análise será composto por 11 verbetes de etimologia africana indicados como sinônimos e que designam práticas musicais de origem negra: (1) *bambá*, (2) *bangulê*, (3) *batuque*, (4) *candombe*, (5) *candomblé*, (6) *chiba*, (7) *chica*, (8) *fado*, (9) *jongo*, (10) *samba*, (11) *banzé*.

O estudo da formação do léxico brasileiro a partir de palavras que entraram no português pela relação com as línguas africanas deve considerar que os sentidos dessas palavras se forjam na relação entre as línguas e os falantes envolvidos enquanto sujeitos de um processo histórico e político. Ressalte-se a importância de se trabalhar com um léxico de sujeitos escravizados, produzido em condições de opressão e resistência, que entra na vida social de modo amplo e se historiciza na expressão musical brasileira.

Tendo em conta que “(...) a introdução de palavras novas em uma língua (ou em

---

<sup>5</sup> Fonte: Portal Oficial do Governo da República de Angola. Disponível em: <<http://governo.gov.ao/angola/sobre-angola>>. Acesso em 23 set 2020.

uma divisão de uma língua) é um fato corrente, próprio da convivência contraditória permanente entre estabilidade e instabilidade nas línguas” (ELIAS DE OLIVEIRA, 2012, p. 61), a relação entre o português e as línguas dos africanos e de seus descendentes permitiu observar um duplo movimento nos embates de força das divisões de uma mesma língua: o que se forja no contato contraditório – atravessado por hierarquizações – entre a língua de colonização e as línguas de outros povos que fizeram a história no país, e o que se forja na construção do saber lexicográfico, pela qual vislumbrei o primeiro movimento.

Por tudo isso, a organização das relações entre línguas e falantes no Brasil é histórica e determinante para tornar o português a língua oficial e nacional do povo brasileiro, bem como para diminuir a importância das línguas africanas e indígenas na língua portuguesa, o que contribui para os efeitos de inferiorização, homogeneização e exclusão dos povos originários do Brasil e dos sujeitos brasileiros cujas origens remontam à África. Sendo a enunciação – o acontecimento do dizer - a instância na qual se efetiva a relação do sujeito com a língua, é nela que deve se localizar a análise do sentido da linguagem (GUIMARÃES, 2002).

Uma expressão linguística funciona por uma relação do locutor<sup>6</sup> com o acontecimento no qual ele fala, e pelas relações entre os elementos linguísticos, as quais marcam operações enunciativas que colocam em relação o Locutor com aquilo que ele fala “(...) agenciado a dizer pelo modo como as formas linguísticas se constituíram socio-historicamente e pelo modo como o espaço de enunciação distribui as línguas, os modos de dizer e o que dizer, para seus falantes” (GUIMARÃES, 2009, p. 50).

Os espaços de enunciação são espaços de funcionamento de línguas, que se dividem, redividem, se misturam, desfazem, transformam por uma disputa incessante. São espaços “habitados” por falantes, ou seja, por sujeitos divididos por seus direitos ao dizer e aos modos de dizer. São espaços constituídos pela equivocidade própria do acontecimento: da deontologia que organiza e distribui papéis, e do conflito, indissociado desta deontologia, que redivide o sensível, os papéis sociais. O espaço de enunciação é um espaço político (GUIMARÃES, 2002, pp. 18-19).

O espaço de enunciação do português do Brasil é um espaço de prática política

---

<sup>6</sup> Eduardo Guimarães apresenta atualizações quanto à nomeação das figuras da cena enunciativa em *Semântica: enunciação e sentido* (2018): passa-se a ter a divisão constitutiva entre o Locutor e o alocutor-x (antes locutor- x); e as relações de alocação entre Locutor (L) e Locutário (LT), e entre alocutor (al) e alocutário (at). No presente trabalho, optamos pela nomeação constante na obra de 2002 por uma questão de familiaridade, entendendo que se trata de uma atualização na nomeação, sem alteração conceitual.

na medida em que é regido pelo português como a língua nacional e oficial que identifica os sujeitos enquanto uma nação (um conjunto com uma identidade comum) e como cidadãos do Estado (GUIMARÃES, 2002). Ao mesmo tempo, este espaço de enunciação é também ocupado por outras línguas em relações de forças, como as indígenas, de imigração e as línguas africanas, e seus falantes possuem diferentes direitos ao dizer e aos modos de dizer.

Dada a complexidade dessas relações, a designação (significação de um nome) é entendida não como uma abstração, mas uma relação linguística (simbólica) remetida ao real, e compreende a noção de sentido no acontecimento enunciativo pensado historicamente, ou seja, sentidos constituídos materialmente pelas relações sócio-históricas, tendo como fundamento o político.

## 2. Análise dos verbetes<sup>7</sup>: a designação dos brasileirismos

(1) Bambá:

E1. *dansa dos negros africanos, em circulo de homens e mulheres que cantão o estribilho: Bambá, sinhá ! bambá, querê !.*

O enunciado mobiliza sentidos que determinam *bambá* como prática de um grupo específico, afastando a possibilidade dessa dança designar uma prática de “brasileiros” ou “negros”, o que ressoa a ênfase no sentido de exterioridade: não somos nós, são africanos.

E2. *desordem, confusão, sarilho, como sóe haver nas dansas d'esse genero.*

O enunciado parece funcionar como anáfora da expressão *dansa dos negros africanos* (E1), gerando o efeito de sentido: em toda dança de negros africanos há desordem e confusão.

E3. *dansa qualquer que acaba em desordem.*

---

<sup>7</sup> Os verbetes não foram apresentados na íntegra, mas sim trechos das definições e de exemplos selecionados pelo dicionarista. Os enunciados aparecem grafados em fonte *Itálico* precedidos pela letra *E* e o número sequencial (E1, E2 etc.)

Dança e desordem passam a ser acontecimentos interdependentes: bambá é dança e desordem ao mesmo tempo.

(2) Bangulê:

E4. *dansa dos negros, ao som da puita, de cantigas obscenas, palmas e sapateados.*

Nessa definição, é válido questionar a predicação *obscenas*, já que os observadores que descrevem a dança são pessoas brancas que desconhecem as línguas das cantigas. Provavelmente essa predicação diz respeito aos movimentos dos corpos dos dançarinos, representados no verbete pelas palmas e pelos sapateados, e não ao conteúdo das cantigas, o que caracteriza um modo de presença do Locutor (branco, influenciado pelo discurso da moral) na definição, uma vez que o sentido atribuído à dança seria outro sem a especificação das cantigas. Essa especificação gera também um efeito de sentido não explícito de “danças obscenas” e conseqüentemente “negros obscenos”.

(3) Batuque:

E5. *dança com sapateados e palmas, ao som de cantigas acompanhadas só de tambor quando é de negros, ou também de viola e pandeiro quando entra gente mais asseada.*

O enunciado apresenta uma divisão de sentidos da palavra, da dança e dos sujeitos que dançam; o batuque ganha qualidade musical quando participa *gente mais asseada* (branca), enunciado que se contrapõe a *negros*, significados como sujos.

E6. *Aceitamos a procedência africana que dá o cardeal Saraiva.*

Ao fazer menção à etimologia, Macedo Soares rememora a enunciação do português Cardeal Saraiva, associando seu dizer a este grupo (nós, os portugueses). O

fato de a etimologia ser atribuída por um homem, branco e europeu apresenta mais credibilidade do que a veracidade da informação.

*E7. Os batuques prolongaram-se ao som dos bumbos, pífanos e palmas, repetidas pela multidão entusiasmada, que a esta medonha cena acrescentava transporte de alegria, gritos e urros.*

Observa-se um paradoxo entre os adjetivos que compõem sintagmas nominais *medonha cena* e *multidão entusiasmada* (*medonha/entusiasmada*), e os gestos de alegrias são confundidos com *gritos e urros*, o que faz significar a indistinção entre sons produzidos por homens e por animais, e assim o discurso colonialista reforça a divisão selvagem/civilizado, ou seja, eis o discurso da supremacia racial branca ecoando nas descrições. É possível compreender esse paradoxo por meio da Psicanálise: o racismo projeta a pessoa negra como “intimidante/hostil” e “desejável/atraente” ao mesmo tempo:

Em termos freudianos, os dois aspectos da “agressão” e da “sexualidade” categorizam a organização psicológica de um indivíduo. Na sociedade *branca*, no entanto, esses dois aspectos da “agressão” e da “sexualidade” têm sido reprimidos e re projetados de forma massiva em outros grupos sociais. Tais processos de repressão e projeção permitem que o *sujeito branco* escape de sua historicidade de opressão e se construa como “civilizado” e “decente”, enquanto “*Outras/os*” raciais se tornam “incivilizadas/os” (agressivos) e “selvagens” (sexualidade) (KILOMBA, 2019, pp. 78-79, *grifos da autora*).

*E8. Os cantares que acompanham estas danças lascivas são sempre imorais, e até mesmo obscenos.*

Observa-se o mesmo discurso dos relatos dos missionários e viajantes que tinham como referência os valores morais presentes na Bíblia e nos livros religiosos, e que faziam uso desses costumes considerados pouco cristãos para justificar as ações civilizadoras (HORTA NUNES, 1996).

*E9. O batuque do Congo é mais próprio dos negros africanos; o outro, já mais civilizado, é dos crioulos, dos mulatos e até dos brancos.*

O batuque do Congo é caracterizado como menos civilizado em relação ao do Brasil (*o outro*), uma vez que é a dança *dos crioulos (escravo negro nascido no Brasil: filho de pai e mãe negros, negro livre nascido no Brasil; europeu de origem, nascido na América*<sup>8</sup>), ou seja, sujeitos brasileiros (não africanos); *dos mulatos (mestiço de branco e negro*<sup>9</sup>), sujeito miscigenado, portanto de pele mais clara, o que também o afasta da identidade africana; e *até dos brancos*, aqueles que pertencem à raça considerada superior. Assim, a enunciação rememorada por Soares indica que o distanciamento da identidade africana dá origem a uma prática mais civilizada porque há participação de pessoas mais civilizadas (não africanas), o que reitera a ideologia do branqueamento<sup>10</sup> defendida por Gonzalez (1988).

Na sequência, o lexicógrafo retoma a questão etimológica e concorda com o fato de a palavra ter vindo da África, mas considera que sua origem é portuguesa ao afirmar que o nome da dança tem origem no tambor “batuque”, palavra derivada do verbo português “batucar”, excluindo assim a possibilidade de origem africana.

(4) Candombe:

E10. *batuque sagrado; dança dos ritos durante a qual fazem os feiticeiros as suas adivinhações, curas e milagres, ao som da púita e de cantigas em língua angolense, conguesa, ou suaíle..*

O enunciado apresenta características de religiosidade/espiritualidade pelas palavras *feiticeiros, ritos, adivinhações, curas e milagres*, e o elemento africano para o sentido da palavra com *púita* (instrumento musical africano) e as línguas africanas *angolense, conguesa e suaíle*. O *Dicionário* não apresenta verbetes para as palavras *feiticeiro, rito, adivinhação, cura e milagre*, mas sim para *mandinga, manipanso e fechar corpo*, cujas definições apresentam um caráter que vai além do religioso/espiritual, associando-se a ideias místicas de modo negativo, típicas do imaginário que abarca as práticas religiosas afro-brasileiras e indígenas.

---

<sup>8</sup> Definição no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1888).

<sup>9</sup> Definição no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1888).

<sup>10</sup> Gonzalez (1988) afirma que a ideologia do branqueamento reproduz e perpetua, com a ajuda da veiculação pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Ao se estabelecer, o mito da superioridade branca produz o efeito de fragmentação da identidade racial, o desejo de embranquecer e de se distanciar da própria raça e da própria cultura.

E11. *batuque, baile de negros escravos.*

A definição traz o memorável da escravidão.

E12. *baile ou dança de gente reles.*

Os enunciados E11 e E12 podem funcionar como sinônimos; conseqüentemente, os sujeitos dessas práticas estão também em uma relação de sinonímia que gera o efeito de sentido *negros escravos = gente reles*. Essa relação converge com as condições de produção do *Dicionário* - período de transição escravidão/abolição -, e nesse sentido tal valoração se generalizará para ex-escravizados e seus descendentes. *Negros escravos* diz respeito ao período da escravidão, enquanto *gente reles* se estende ao pós-abolição, período em que o racismo se acomodou em novas práticas de subalternização, incluindo nelas novos dizeres: não se pode mais dizer “escravo”, mas pode-se dizer “reles”, nomeação que indica a marginalização social na qual os ex-escravizados foram inseridos. São os mesmos sujeitos vivendo em outras condições marginais, evidenciadas no modo de nomeá-los, forjando assim a manutenção das hierarquias sociais.

(5) Candomblé:

E13. *dança de feitiço, batuque dos negros.*

O enunciado também traz a associação da dança dos negros com religiosidade/espiritualidade. Do mesmo modo como no verbete *candombe*, pode-se aproximar as predicções *de feitiço e dos negros*, o que reitera o efeito de sentido *práticas religiosas afro-brasileiras = feitiçaria*. Também para a ortodoxia da Igreja, as práticas rituais afro-brasileiras eram consideradas superstição, feitiçaria, idolatria ou magia, e a discriminação obrigou os africanos a desenvolverem táticas de ocultação que reforçaram o sincretismo<sup>11</sup> - correspondência entre santos católicos e santos africanos -

---

<sup>11</sup> Segundo Abdias do Nascimento (2016), o chamado “sincretismo religioso”, quando projetado sobre os negros escravizados ou seus descendentes no Brasil, é um mito que passa a imagem de que as religiões africanas e a católica se fundiram naturalmente. Na verdade, este era o único meio de preservação das religiões africanas, postas fora da lei pelo Brasil oficial. Assim, o sincretismo foi mais uma técnica de resistência cultural afro-brasileira.

como estratégia de se apropriar do universo espiritual do senhor de escravos para assim poder desenvolver as suas crenças e cultos. Segue-se a isso a criminalização pelos códigos penais, a patologização pelos médicos e a denúncia pelos jornalistas (PARÉS, 2018).

Candomblé não é nomeado como religião, embora atualmente seja reconhecido como uma das diversas religiões vigentes no Brasil. De acordo com Parés (2018), foram muitos os saberes e práticas rituais que atravessaram o Atlântico junto com os africanos, ao passo que se configuraram historicamente por meio de processos complexos de interação africana e de modo relacional com o catolicismo ibérico, as culturas ameríndias e o espiritismo kardecista, até que se organizassem de fato na religião Candomblé que hoje em dia conhecemos como “afro-brasileira” ou “de matriz africana”:

(...) práticas cerimoniais se tornam diferenciadas entre nações-de-candomblé com a mesma titulação, em razão de cada terreiro ter adotado para si mesmo um tipo de padrão tradicionalmente atribuído à liturgia de origem da sua divindade padroeira, quer seja a de seus principais sacerdotes ou de ambos, e que nem sempre são as mesmas. Por esse motivo, há exemplo de terreiros que se dizem jeje-nagô, queto-angola, onde denominações distintas se combinam, mas cada qual pretendendo ressaltar que se trata de práticas rituais de origem diversa, culturalmente postuladas e assinaladas pelo uso de um repertório linguístico de base africana, também diferenciado (PESSOA DE CASTRO, 2001, p. 97).

Desse modo, embora o saber popular classifique o Candomblé como uma religião tradicional e enraizada num passado africano remoto, sua forma padronizada data da segunda metade do século XIX, sendo assim uma religião afro-brasileira relativamente moderna.

(6) Chiba:

E14. *dança popular, de sapateados, castanholas e palmas, ao som de cantigas e viola.*

A predicação *popular* e a presença da viola<sup>12</sup> e das castanholas (origem

---

<sup>12</sup> É possível perceber a influência da viola no samba brasileiro de artistas que viveram entre os séculos XIX e XX, como Cartola (1908-1980), Donga (1890-1974) e Pixinguinha (1897-1973). Além disso, quando escutamos um fado e um choro, por exemplo, percebemos que o som da viola na música portuguesa se parece muito com o som do nosso cavaquinho.

espanhola) marcam a presença branca na dança.

E15. *dança lasciva, fandango de negros (...) e de brancos também, cá no Brasil.*

A predicação *lasciva* marca de forma negativa a dança dos negros.

E16. *O xiba e o fado já são espécies de contradanças, e denotam civilização mais apurada do que o canjerê, o candombe e outras danças dos índios e dos africanos.*

O xiba (quando os brancos participam) e o fado (8) são caracterizadas como *contradanças* civilizadas que se contrapõem a *danças* negras incivilizadas. Com isso, uma mesma palavra que nomeia práticas diferentes a depender de quem são os seus sujeitos:

chiba	=	de brancos	popular	contradança	civilização
chiba	=	de negros	lasciva	dança	atraso

(7) Chica:

E17. *dança dos negros, espécie de batuque afandangado, mais fado do que jongo.*

O sintagma nominal *batuque afandangado* inscreve a presença europeia (branca) na dança, e o enunciado *mais fado do que jongo* – ou em minhas palavras, “mais branco do que negro” – compara uma dança branca (fado) – esta significando como a expressão maior - e uma dança negra (jongo). Ademais, este último enunciado não descreve nem define de modo isento a prática, mas representa um juízo de valor do locutor sobre o enunciado.

(8) Fado:

E18. *dança popular ao som da cantiga e da viola.*

A predicação *popular* e a *viola* aparecem novamente caracterizando a dança

branca, e a etimologia é atribuída ao latim *fato* (fado, destino, sorte de cada um), configurando-se uma cena em que há um memorável da origem latina da língua portuguesa.

A participação dos brancos nas danças dos negros pode indicar que se trate de uma estratégia de “embranquecimento” utilizada pelos brancos para apagar o valor cultural e a memória das práticas que nasceram com os negros, que também se apropriaram dessa mesma estratégia para que sua cultura pudesse existir e circular. Caracteriza-se assim mais uma forma de resistência, uma vez que sua marginalização não era somente socioeconômica, mas também sociocultural: eram aspectos negativos seus costumes, modos de comportamento, sua religião e obviamente a cor de sua pele (SODRÉ, 2015).

(9) Jongo:

E19. *dança dos negros da costa.*

Novamente a dança é atribuída a um grupo específico.

E20. *em terreno cuja guarda está confiada a um preto.*

O vocábulo *preto* rememora “homem negro” e “escravo”, de acordo com o verbete *prêto = negro sm., sin. de escravo, o negro, o mulato, o cabra; o africano escravo, ou liberto, ou livre; o escravo negro*<sup>13</sup>. Essa relação *preto = escravo* se repete no verbete *negro = homem de raça negra; escravo preto*<sup>14</sup>. A polissemia é ainda mais abrangente no verbete *negra = a mulher de raça negra, escrava negra e escrava em geral, ainda que mulata, cabocla, cariboca, fula, assa, quase branca*<sup>15</sup>. Assim, *preto = negro = escravo* e *negra = escrava* são relações de sentido que fazem com que toda e qualquer pessoa negra tenha sua identidade associada à condição de escravização, ainda que seja liberta ou mesmo livre.

E21. *arma-se todos os sábados um jongo, dança africana, muito incômoda aos*

---

<sup>13</sup> Definição no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1888).

<sup>14</sup> Definição no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1888).

<sup>15</sup> Definição no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1888).

vizinhos.

A ideia de violência intrínseca se faz presente quando se considera um dos sentidos do verbo *armar* = *preparar-se para enfrentar inimigos, combater e munir-se de armas*<sup>16</sup>.

E22. *Acresce que, durante a dança, suscitam-se contendas que acabam mal.*

O enunciado reitera a representação do *status* violento e ameaçador ocupado pelas práticas sociais dos negros. Consoante a isso, as reuniões dos negros com tambores, música e dança eram vistas como escandalosas e propensas ao crime, e por isso colocavam em perigo a pretendida civilização do Império do Brasil<sup>17</sup> (ABREU, 2018).

Essa representação é explicada por Kilomba (2019), por meio da Psicanálise: no racismo cotidiano, o “Outro” é criação da parte má do ego do sujeito branco; a parte boa é vista e vivenciada como “eu”:

Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesmo permaneçam intactos – branquitude como a parte “boa” do ego – enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins”. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (KILOMBA, 2019, p. 37).

E23. *os libertos reunidos dançam alegres jongos em regozijo pelo aniversário da lei da abolição.*

No enunciado nota-se uma inconsistência ao se referir a *libertos*, sendo que se trata de um período pós-abolição. Essa contradição mostra como no pós-abolição imediato a classe dominante branca brasileira continuou perpetuando a condição de escravizados dos negros brasileiros, e que a sua visão de mundo concebia o liberto a

---

<sup>16</sup> Fonte: *Dicionário Aulete Digital*. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/>>. Acesso: 05 mai 2020.

<sup>17</sup> Não por acaso somente em 2005 o jongo foi registrado como Patrimônio Cultural Imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), entidade que na época era vinculada ao Ministério da Cultura, extinto pela atual gestão do Governo Federal.

partir de “(...) uma construção ideológica que visava atender às necessidades desta classe de controlar e disciplinar a força de trabalho num momento crucial da transição para uma ordem capitalista no país (...)” (CHALHOUB, 2012, p. 83).

A definição neste verbete silencia sentidos essenciais do jongo: as canções, os casais no centro da roda, as puítas, os tambores e fogueiras que remetiam a cultos ancestrais centro-africanos (ABREU, 2018), seu papel como espetáculo e fator de negociação com o poder senhorial, informações preciosas presentes em relatos de quilombolas, e o fato de que muitos quilombos nasceram dessa prática, pois como os escravistas separavam os africanos que chegavam ao Brasil para dificultar sua comunicação e a convivência nas fazendas, o jongo era uma forma de organização: da prática nasciam relações de confiança entre os negros, uma vez que os cânticos eram indecifráveis, e assim combinavam-se fugas, enquanto os feitores não tomavam conhecimento disso (MATTOS e MARTINS, 2018).

Outro aspecto fundamental desde a escravidão está no poder da palavra em verso (ABREU, 2018). A expressão *jongo* era partilhada por diversos povos da África Central: *nzongo*, em kikongo, significava “flecha” ou “bala”, e *songo*, em kimbundu, designava a “palavra dirigida para ferir, criticar ou ironizar”, do mesmo modo que diversas línguas dos povos bantos abrangem expressões e provérbios que relacionam *jongo* com “a bala da boca”, e essa mesma intenção se perpetua na arte musical do *rap*, que tem origem nas camadas populares e marginalizadas da sociedade. No Brasil, Rincon Sapiência canta nos versos<sup>18</sup>: “Linhas de soco, minha poesia irônica / Microfone é que nem o coelho na mão da Mônica<sup>19</sup>”, e em algumas de suas canções se autodenomina *Manicongo*, título honorífico de reis do Ndongo que tem origem na língua quicongo ou no quimbundo *muene*, palavra que designa “rei” + Kongo, resultando em “rei do Congo” (LOPES, 2011).

Na prática do jongo, a interseção da música, da dança e da religiosidade foi um modo de se transformar arte em resistência, ou resistência em arte<sup>20</sup>. A arte originária da região do Congo/Angola foi trazida pelos negros deslocados para as lavouras de café da região do Vale do Paraíba. Com a abolição, esses ex-escravizados migraram para o Rio de Janeiro em busca de oportunidades de trabalho e, colocados à margem, foram habitar

---

<sup>18</sup> Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/rincon-sapiencia/linhas-de-soco/>> Acesso em 05 nov 2020.

<sup>19</sup> Mônica é a protagonista da “Turma da Mônica”, desenho animado brasileiro idealizado pelo cartunista Maurício de Souza. A garota tem um coelho de pelúcia que usa como arma para se vingar dos personagens Cascão e Cebolinha quando estes a ofendem chamando de “dentuça”.

<sup>20</sup> Outras manifestações artísticas afro-brasileiras: a “luta-dança” capoeira e os sambas-enredo das escolas de samba, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo.

os morros, lugar onde apareceram os núcleos de jongo que em seguida propiciaram a junção entre o jongo e o samba, ou seja, “o jongo é o pai do samba” (SANKOFA, 2020), e pode ter derivado o samba de partido alto (SODRÉ, 2015).

(10) Samba:

E24. *dançar batuque; cu-semba.*

O enunciado mobiliza o memorável da enunciação da etimologia.

E25. *figura de negra em madeiro, espécie de fetiche, que servia nos sambas e maracatus do grupo.*

O enunciado indica a relação com a religiosidade pela palavra *fetiche*<sup>21</sup>, imagem simbólica nas religiões dos povos jeje-nagôs, assim como os orixás no Candomblé. Exemplo disso são os mercados de fetiches no Togo (SANKOFA, 2020).

A relação do samba com a religiosidade aparece em um estudo sobre palavras africanas no Português:

Verbo conguês da 2ª conjugação, que significa “adorar, invocar, implorar, queixar-se, rezar”. Quem reza queixa-se de seus males, invoca a divindade quem adora, e pede remédio e consolação. *Samba* é, pois, rezar. No angolense ou bundo, igualmente, rezar é *cusamba*: na conjugação o verbo perde a sílaba inicial do presente do infinito; de sorte que, além deste tempo e modo, em todos os outros o termo bundo é *samba*, e assim é também o substantivo “adoração, reza”, *samba, mussambo*. “Dançar” é no bundo *cuquina*; no congo, *quinina*. Como, pois, *samba* é dança? É sem dúvida; mas uma dança religiosa, como é o *candombe*, uma cerimônia do culto, dança em honra e louvor da divindade (MACEDO SOARES, 1880, p. 45, *grifos do autor*).

Na citação, *samba* é polissêmica e designa *rezar*, não deixando de significar, contudo, uma dança (*dansa religiosa*); “(...) é a dança sagrada dos feiticeiros, dos

---

<sup>21</sup> Segundo Maurício Barros de Castro, Professor do Instituto de Artes da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (SANKOFA, 2020), o nome *fetiche* foi criminalizado e exotizado pelos europeus, sendo vinculado à ideia de “magia negra” ou prática realizada para causar o mal. Abdias do Nascimento (2016) também tece críticas aos estudiosos que rotulam o candomblé como “fetichismo”, magia negra, superstição, animismo, e outras pejoratividades. Segundo ele, essa linguagem provem de quem, influenciado pelo sistema de pensamento europeu ocidental, não compreende, desdenha, e se mostra incapaz de penetrar no sistema de pensamento por trás dos rituais.

curandeiros, dos rezadores de quebrantos e olhados, dos dispensadores da fortuna” (MACEDO SOARES, 1880, p. 46). Para os negros “(...) *samba* é dansa ritual, a dansa da reza; a profana, o baile, o mero divertimento, é o *batuque*, o *lundú*, o *jongo*, o *xiba*, ao som da *púita*, e da *zabumba*, e do *ricungo* e do tamboril de pandeiro” (MACEDO SOARES, 1880, p. 46, *grifos do autor*). Em consonância, o radical *samba* compõe diversas palavras da língua bunda que traduzidos para o português apresentam sentidos ligados a religiosidade: *cussámba* (altar/rezar), *ocussámba* (devoção), *quinghisámba* (louvor divino) e *casasámba* (presépio) (CANNECATTIM, 1804).

E26. *ETIM. bd. cu-temba dançar batuque.*

Nessa etimologia, a prática é descrita como uma adaptação gráfica para o português sem mudança de sentido.

E27. *BC<sup>22</sup> de çamb (?)*.

A obra referida nessa etimologia trata de vocabulário guarani, o que contraria a origem africana da palavra. O radical *çam* articula-se a diversos sufixos gerando o sentido de “estar unido”, e *çamba* teria esse nome dadas as características da dança, em que os praticantes se unem em roda dando as mãos, conforme o trecho a seguir:

*çam* s. chorda, liamo, vê *çâ*; v. intr. ser ligado, amarrado; fazer liga, unir-se, articular-se, conjugar-se. **D'aqui sem dúvida o nome de uma dança, çama=çamba em que faziam roda, dando-se as mãos.**

- *a* = *çamba* ger. amarrando-se, estando amarrado.

*çamaib* s. arvore de chorda; arvore de lâ (*çam* = *hab* pellos, felpas, pennugem) nomes de arvores que dão embira (fibras filamentosas) umas, e dão paina outras; *samauba* = *samauma*, vê *hobâihib* (NOGUEIRA, 1879, p. 87, **grifos meus**).

A complexidade na construção dos sentidos do samba pode ser relacionada ao fato de que na cultura tradicional africana, as danças, os mitos, as lendas, os objetos e as músicas não são funções autônomas, mas formas complementares que dão origem a uma arte musical que possui um modo de significação integrador e são “(...)

---

<sup>22</sup> *Vocabulário das palavras guaranis, usadas pelo tradutor da Conquista espiritual do padre Antônio Ruiz de Montoya* (1880). Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/acervo-digital/anais-biblioteca-nacional/402630>>. Acesso 12 mar 2021.

encarregadas de acionar o processo de interação entre os homens e entre o mundo visível (o aiê, em nagô) e o invisível (o orum)” (SODRÉ, 2015, p. 16).

Desde o final do século XIX, o samba se infiltrava na sociedade branca com outros nomes: tango, polca, marcha, maxixe, lundu, misturando-se aos ritmos brancos para ocupar espaços de prestígio social e não desaparecer, conquistando sucesso no Rio de Janeiro a partir de 1845 e estendendo seu direito de penetração no espaço urbano branco a partir do surgimento das escolas de samba em 1923:

Nesse momento, o samba fez seu ingresso no sistema de produção capitalista. Ao mesmo tempo, a música negra, que tinha preservado as suas matrizes rítmicas através de um longo processo de continuidade e resistência culturais, passou a ser considerada fonte geradora de significações *nacionalistas*. Do ângulo das vanguardas culturais (Modernismo) da classe dirigente, o negro constituía, ao lado do índio, um elemento de “autenticidade” local, algo a ser retrabalhado artisticamente. E na perspectiva ideológico-urbana, a valorização da música negra recalca a interrogação crucial que a condição humana do negro fazia pairar sobre as bases socioeconômicas da vida brasileira (SODRÉ, 2015, p. 31, *grifo do autor*).

Ainda que não pareça evidente, a memória negra permanece em muitos aspectos na arte do samba: as atuais quadras das escolas de samba eram conhecidas no Rio de Janeiro como “terreiros” (LOPES, 2011). Estes, por sua vez, designam não somente o espaço físico das comunidades religiosas afro-brasileiras, mas também uma metáfora espacial da África, reterritorialização religiosa, cultural e política de comunidade, núcleo de resistência, de continuidade da forma social negra brasileira e formas de recriação da cosmovisão africana (SANKOFA, 2020), ou seja, “(...) no interior de formas religiosas, o ritmo musical era um importante ponto de contato entre essa África ‘em miniatura’, crioula, e as civilizações da África Ocidental, Equatorial e Oriental, de onde vieram os principais grupos étnicos ou ‘nações’ africanas” (SODRÉ, 2015, p. 14).

Em outras palavras, o samba – e outras artes musicais afro-brasileiras – “(...) já não era, portanto, mera expressão musical de um grupo social marginalizado, mas um instrumento efetivo de luta para a afirmação da etnia negra no quadro da vida urbana brasileira” (SODRÉ, 2015, p. 11). Desse modo, o samba, constantemente presente nos quilombos, nos engenhos, nas plantações, nas cidades e em todos os outros lugares onde estavam os negros, significava “(...) uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano” (SODRÉ, 2015, p. 7).

(11) Banzé:

E28. *vozeria, fallatorio, barulho, desordem, festa ou função ruidosa.*

O dicionarista dedica boa parte do verbete à explicação da relação do sentido da palavra com sua etimologia: *banzé* tem origem na palavra *mazue* (*vozes, vozeria* na língua bunda). Por uma adaptação fonológica, chega-se ao radical *banz* de *banza* (viola ou guitarra), *banzé* (folia ou festa ruidosa), *banzo* (nostalgia dos negros d’Africa), os verbos *banzar* e *banzear*, e *banzeiro*. Para o lexicógrafo, a *viola (banza)* tem esse nome por ter adquirido a melancolia dos músicos que tocam o instrumento. Por fim, *banzé* passa a designar o toque da viola sem a ideia de melancolia, mas em um tom mais festivo, *sem ordem nem preceitos*.

E29. *Em todos esses vocabs. está o sentido de indecisão, irresolução, suspensão de animo vacilante, estado do espirito obsediado por pensamentos confusos ou contrários, por tristezas vagas e inquietadoras; perturbado como as ondas em marulho ou barulho, ou como o vozear de povo em tumulto.*

O enunciado permite compreender que a expressão do africano ia além da desordem física elucidada nos verbetes anteriores, e sua expressão produz léxico e arte, devolvendo a ele a humanidade roubada com a sua escravização.

A etimologia desses vocábulos representa basicamente o mesmo sentimento: *banzé = pensamento, lembrança* (do quicongo *mbanzu*), *saudade, paixão, mágoa* (do quimbundo *mbonzo*); *banzar = (...) estar pensativo sobre qualquer caso; triste sem saber de que; (...) tristeza e apatia simultâneas; sofrer de nostalgia, como os negros da costa quando vinham para cá, e ainda depois de cá estarem; considerar meditar, pensar; banzeiro = profundamente triste e sem motivo; spleenético, nostálgico: pensativo, como quem está banzando; banzo = mole; triste.*

### 3. Divisão política dos sentidos da língua do Brasil e dos falantes brasileiros

**Quadro 1:** Informações semânticas relacionadas aos sinônimos nos verbetes

Palavras-entrada	Hiperônimos	Etimologia	Características associadas às entradas
(1) Bambá	Dança/jogo/desordem	Bundo	Dos negros africanos

(2) Bangulê	Dança	Bundo	Dos negros; Cantigas obscenas
(3) Batuque	Dança/barulho	Africana?	Negros/gente mais asseada; lascivo, imoral, obsceno; civilizado/primitivo
(4) Candombe	Dança/rede de pesca	Bundo	Sagrado; ritos; feiticeiros; adivinhações; curas; milagres; negros escravos; gente reles
(5) Candomblé	Dança/quartinho escuro	Bd? Suah? Fongbê?	Feitiço; negros
(6) Chiba = xiba	Dança	Termo africano	Popular; lasciva; de negros; contradanças; civilização mais apurada
(7) Chica	Dança	Não informado	Dos negros; afandangado; mais fado do que jongo
(8) Fado	Dança	Latim	Popular; sons melodiosos
(9) Jongo	Dança	Não informado	Dos negros da costa; dança africana; muito incômoda; contendas
(10) Samba	Dança	Bundo	Popular; libações
(11) Banzé	Vozeria/desordem	Bundo	Tumulto; arruaça; nostalgia dos negros d'África

**Fonte:** Elaboração própria

As designações dos verbetes analisados evidenciaram uma divisão hierarquizada dos sentidos das práticas e de seus sujeitos: negros africanos (lascivos, incivilizados, sujos) e brancos portugueses (populares, civilizados, asseados). A partir disso, é possível estabelecer também um paralelo com a reflexão de Grada Kilomba (2019), para quem as relações de poder resultam na objetificação das identidades, “(...) isto é, identidades que são retiradas da sua subjetividade e reduzidas a uma existência de *objeto*, que é descrito e representado pelo dominante” (KILOMBA, 2019, pp. 15-16, *grifo da autora*).

(...) traços brancos, europeus, ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado: os traços negros, "africanos", escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre foram não-ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma "lógica" diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização. As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas "rotas" culturais (HALL, 2003, pp. 41-42)

Assim, a forma de representação do povo negro é resultado do olhar e dos modos de significar do sujeito branco, e o racismo passa a construir as diferenças: toda pessoa não branca difere do grupo que tem o poder de se definir como norma, ou seja, “(...) a branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os ‘Outras/os’ raciais ‘diferem’” (KILOMBA, 2019, p. 75), sendo-lhes negado o direito de existir como igual. Logo, a diferença não é algo intrínseco ao indivíduo, mas uma

construção que nos torna diferentes por meio do processo de discriminação que se materializa nos estereótipos e que constituem os imaginários dominantes.

**Quadro 2:** Formas de representação psicológica dos sujeitos negros e características associadas nos verbetes

<b>Formas de representação e características associadas<sup>23</sup></b>	<b>Características associadas encontradas nos verbetes</b>
Infantilização = dependente; servo	servidão; proteção
Primitivização = selvagem; atrasado	curas; feitiçaria
Incivilização = violento; ameaçador	confusão; vozeria
Animalização = selvagem; primata	urros; fêmea
Erotização = sexualizado; exótico	obscenas; lascivas

**Fonte:** Elaboração própria

O modo de significação pelo viés colonialista é apenas um dentre tantos outros que podem dizer algo sobre um povo, entretanto se sobressai a construção de sentidos oriunda de quem detém o poder político e econômico, e essa construção forja os sentidos das identidades. No *Dicionário*, o português de Portugal é predicado como “moderno” em contraponto ao português do Brasil (colonial): a língua falada e escrita em Portugal se modernizou, enquanto a língua no Brasil é dividida em duas, a língua escrita (igual a de Portugal) e a falada (português antigo ou língua da colonização), ou seja, essa língua continua a mesma depois de quase 400 anos do início da invasão portuguesa. Além disso, o complexo espaço de enunciação do português do Brasil é representado como homogêneo e a língua portuguesa é única e compreendida por todos.

Após mais de um século da publicação do dicionário, a aproximação com a voz do colonizador evidencia a contradição na constituição da nação e da identidade nacional e nos tira o lugar de sujeitos da língua inscrevendo a nossa diferença em uma língua lusitana parada no tempo da colonização, movimento que nega a emancipação da língua do Brasil e evidencia que, mesmo no seio dos movimentos abolicionistas e de independência política do nosso país em relação à antiga metrópole, mantinha-se o imaginário de origem europeia para o povo e a língua e, desse modo, a diferença que vinha por meio dos indígenas e dos africanos era diminuída, sendo-lhes negada a identidade de brasileiros, ainda que, paradoxalmente, as palavras de suas línguas fizessem parte, por força de sua presença, da língua brasileira.

#### **4. Considerações finais**

---

<sup>23</sup> Cf. Kilomba (2019).

Dicionários são documentos que registram o momento histórico em que foram produzidos, têm papel fundamental na construção da(s) identidade(s) dos Estados-Nação em formação, e investigá-los permite compreender que a construção do saber linguístico e a constituição da língua e da identidade nacional são processos inseparáveis. Esses instrumentos linguísticos representam uma referência para as nações que buscam uma identidade nacional, em especial daqueles países que foram colonizados, como o Brasil, uma vez que essa busca se apoia em um desejo de distanciamento dos padrões da antiga metrópole e de provar suas diferenças por meio de um discurso de unidade e homogeneidade linguística.

A presente análise permitiu a desconstrução do imaginário de unidade da língua do Brasil, visto que os brasileirismos representam palavras ou expressões portuguesas que mudaram de sentido mas também palavras que têm origem em línguas indígenas, africanas, de imigração, entre outras, evidenciando a diversidade existente no espaço de enunciação do português do Brasil. Grande parte dessas línguas passou por um processo histórico de apagamento, institucionalizado no século XVIII pela obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa e proibição de outras línguas pela Coroa portuguesa, e assim seus falantes e línguas nunca tiveram os mesmos direitos ao dizer, e é por isso que entendemos o espaço de enunciação como político, pois desigualmente dividido. A ideia de brasileirismo que se constrói no *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* é reflexo desse embate de forças na constituição dos sentidos para as línguas e falantes que forjam a identidade nacional no imaginário de descendência europeia em detrimento da nossa origem latino-americana, a partir do apagamento dos povos autóctones e dos africanos escravizados como nossos ascendentes e parte inseparável de nossa história de opressão em comum com os outros países da América Latina.

As manifestações culturais desses povos não brancos se configuraram historicamente por meio de complexos processos de interação até se tornarem genuinamente brasileiras, geração após geração, pela conjugação de danças, músicas e religiosidade, tendo como berço as danças de roda e as canções do povo negro constantes nas senzalas, nos quilombos, nos engenhos e nos terreiros de jongo e de candomblé, em um misto de culto aos ancestrais, amenização das dores da escravidão e resistência. Aqui, cabe uma comparação ao lembrar que a origem do português e das outras línguas neolatinas está no latim vulgar e não no latim clássico exclusivo às classes letradas. Na medida em que essa identidade nasce nas camadas sociais marginalizadas,

apagar sua origem é providencial, já que o que nos diferencia e identifica como a nação brasileira já foi duramente marginalizado, censurado e até mesmo criminalizado.

Assim, a construção do saber linguístico em relação à constituição da identidade nacional é contraditória, uma vez que é negada a emancipação do português do Brasil em relação ao português de Portugal, evidenciando o imaginário de origem europeia. A etimologia das línguas africanas é reduzida a “africano” ou relacionada ao contato com os portugueses, o que diminui a importância dos falantes africanos na configuração da nossa língua, e o racismo divide a identidade brasileira nas relações desiguais entre brancos e negros, estes significados como o outro inferior nessa identidade. Observar o discurso racista na lexicografia de alguém que se considerava abolicionista permite compreender que o processo que culminou na abolição da escravidão envolveu diversos interesses que iam além da causa genuinamente antirracista, ou seja, não era legítimo o desejo de alteração das estruturas raciais de dominação.

Dessa forma, o racismo estrutural se materializa na discriminação racial e caracteriza as condições de produção do discurso sobre uma identidade imaginária que restringe o lugar efetivo do sujeito negro e de suas práticas, além de apagar sua história da constituição da complexa identidade nacional: os sujeitos que detêm o poder da narrativa constroem uma história a partir de um discurso colonialista racista e elitista no espaço de enunciação do português do Brasil que abriga um movimento de aproximação e distanciamento da língua da ex-metrópole.

O contexto histórico da escravidão e a ideologia da superioridade racial branca foram decisivos para a construção das identidades nacionais e também para a sua perpetuação. Entre a primeira e a segunda publicação do *Dicionário* (1888-1954), pouca ou nenhuma mudança significativa ocorreu em relação às diferenças sociais e raciais. Assim, em meados do século XX, mais de cinco décadas após a abolição jurídica de uma instituição que construiu as bases econômicas e sociais do país a partir da exploração do trabalho forçado de milhões de seres humanos, a sociedade de classes, racista e patriarcal continuava a mesma. Ainda hoje, a despeito de algumas mudanças que se dão lentamente, a sociedade brasileira continua marcada pela desigualdade social e pelo racismo. Lembremos, por fim, que a republicação do *Dicionário* ocorreu sem nenhuma nota crítica em relação ao racismo ostensivo significado nos verbetes, ao apagamento das diferenças entre os sujeitos africanos, aos visíveis problemas teóricos a respeito da caracterização etimológica ou à escolha das referências bibliográficas

enviesadas.

Por tudo isso, destaco a importância dos trabalhos de pesquisadores afro-brasileiros no resgate dessa história como parte de uma luta política de reafirmação e reparação histórica. Torna-se urgente o trabalho crítico sobre esses importantes instrumentos de conhecimento da língua e da história do Brasil como material paradigmático junto aos livros de História, no intuito de oferecer outro modo de reflexão sobre os sentidos da nação. É nesse ponto que a designação aparece como o resultado do processo político de construção de sentidos e a História das Ideias Linguísticas no Brasil se torna fundamental ao dar visibilidade a essas questões que, por meio do saber linguístico, culminaram no apagamento da brutalidade da escravidão, no (des)conhecimento e no efeito de minoração da importância da presença das línguas e da(s) cultura(s) africanas na constituição do português do Brasil.

## 5. Referências Bibliográficas

- ABREU, Martha. 2018. Canções escravas. In Lilia Schwarcz & Flávio Gomes (ed.), *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, 130-136. São Paulo: Companhia das Letras.
- ALMEIDA, Silvio L. de. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen.
- AULETE, Francisco de C. *Dicionário Aulete Digital*. <http://www.aulete.com.br/>. (5 May, 2020.)
- AUROUX, Sylvain. 1992. *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas: Editora da Unicamp.
- CANNECATTIM, Bernardo M. de. 1804. *Dicionário da Língua Bunda ou Angolense*. <http://purl.pt/13927>. (04 Oct, 2020.)
- CHALHOUB, Sidney. 2012. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*, 3rd edn. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- COMAS, Juan. 1970. Os mitos raciais. In João Silva, Dora Ruhman & Geraldo Souza (ed.), *Raça e Ciência*, 11-56. São Paulo: Perspectiva.
- ELIAS DE OLIVEIRA, Sheila. 2002. Um espaço de enunciação para dizer os brasileirismos. In José Horta Nunes & Margarida Petter (ed.), *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*, 83-98. São Paulo, SP: Humanitas: Pontes.
- ELIAS DE OLIVEIRA, Sheila. 2012. Jabulani: rainha da Copa. *Línguas e Instrumentos Linguísticos* 30. 59-70.
- FRAGA, Walter. 2018. Pós-abolição: o dia seguinte. In Lilia Schwarcz & Flávio Gomes (ed.), *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, 351-357. São Paulo: Companhia das Letras.
- GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, 34th edn. São Paulo: Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GONZALEZ, Lélia. 1988. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* 92/93, 69-82. <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a->

- categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf. (03 May, 2020.)
- GUIMARÃES, Eduardo. 1996. Sinopse dos estudos do Português no Brasil: a gramatização brasileira. In Eduardo Guimarães & Eni Orlandi (ed.), *Língua e cidadania: o português no Brasil*, 127-139. Campinas, SP: Pontes.
- GUIMARÃES, Eduardo. 2002. *Semântica do Acontecimento*. Campinas: Pontes.
- GUIMARÃES, Eduardo. 2009. A Enumeração: funcionamento enunciativo e sentido. In Eduardo Guimarães & Monica Zoppi-Fontana (ed.), *Cadernos de Estudos Linguísticos* 51(1). 49-68. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Estudos da Linguagem.  
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637219/4941>. (29 May, 2020.)
- HALL, Stuart. 2003. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil.
- HORTA NUNES, José. 1996. Constituição do cidadão brasileiro: discursividade da moral em relatos de viajantes e missionários. In Eduardo Guimarães & Eni Orlandi (ed.), *Língua e cidadania: o português no Brasil*. 19-30. Campinas, SP: Pontes.
- HORTA NUNES, José. 2006. *Dicionários no Brasil: Análise e História do Século XVI ao XIX*. São Paulo, SP: Pontes.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- LOPES, Nei. 2011. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4nd edn. São Paulo: Selo Negro.
- MACEDO SOARES, Antonio J. de. 1943. Sobre algumas palavras africanas introduzidas no português que se fala no Brasil. In: Julião R. de Macedo Soares, *Estudos lexicográficos do dialeto brasileiro*. 44-74. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro.
- MACEDO SOARES, Antonio J. de. 1888. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: MEC-Instituto Nacional do Livro.
- MATTOS, Hebe & MARTINS, Robson M. 2018. Memórias do cativo. In Lilia Schwarcz & Flávio Gomes (ed.), *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, 307-313. São Paulo: Companhia das Letras.
- NASCIMENTO, Abdias do. 2016. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 1st edn. São Paulo: Perspectivas.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1905. *O problema da raça negra na America Portuguesa*. Bahia: Libro-Typographia Almeida.  
[http://www.museuafrobrasil.org.br/Files/Obras\\_Raras/tb004636.pdf](http://www.museuafrobrasil.org.br/Files/Obras_Raras/tb004636.pdf). (24 Nov, 2020.)
- NOGUEIRA, Batista Caetano de A. 1880. *Vocabulário das palavras guaranis, usadas pelo tradutor da Conquista espiritual do padre Antônio Ruiz de Montoya*. Rio de Janeiro, RJ: [s.n.]. <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/anais-biblioteca-nacional/402630>. (12 Mar, 2021.)
- ORLANDI, Eni P. 2001. Apresentação. In: Eni P. Orlandi (ed.), *História das Ideias Linguísticas: Construção do Saber Metalinguístico e Constituição da Língua Nacional*, 7-20. Campinas: Pontes.
- ORLANDI, Eni P. 2006. Análise de discurso. In Susy Rodrigues-Lagazzi & Eni P. Orlandi (ed.), *Introdução às ciências da linguagem: Discurso e textualidade*, 13-31. Campinas: Pontes.

- PARÉS, Luis N. 2018. Religiosidades. In Lilia Schwarcz & Flávio Gomes (ed.), *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, 377-383. São Paulo: Companhia das Letras.
- PESSOA DE CASTRO, Yeda. 2001. *Falares africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Academia Brasileira de Letras: Topbooks.
- Portal Oficial do Governo da República de Angola.  
<https://governo.gov.ao/ao/angola/sobre-angola/> (23 Sep, 2020.)
- RODRIGUES, Cláudia. 2018. Morte e rituais fúnebres. In Lilia Schwarcz & Flávio Gomes (ed.), *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, 322-327. São Paulo: Companhia das Letras.
2020. *SANKOFA – A África que te habita*. Netflix. <https://www.netflix.com>. (02 Dec, 2020).
- SCHWARCZ, Lilia M. 2014. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia da Letras.
- SILVA, Kalina V. & SILVA, Maciel H. 2009. *Dicionário de conceitos históricos*. 2nd edn. São Paulo: Contexto.
- SODRÉ, Muniz. 2015. *Samba, o dono do corpo*. 2nd edn. Rio de Janeiro: Mauad.