

Entre a língua nacional e a fala caçanje. Representações sociais sobre a língua no Rio de Janeiro imperial

Ivana Stolze Limaⁱ

A preocupação com uma língua nacional, que alguns chamaram de língua brasileira, constituiu um fecundo campo de produção e reflexão intelectual, desde a primeira metade do século XIX. Tanto se cuidou de uma vontade de diferenciação diante de Portugal, como da incorporação controlada e diferenciada das marcas indígenas e africanas ao retrato de nação que então se procurava forjar. Refletir sobre a identidade e a unidade da língua implicava o tratamento dos vários conflitos e tensões que marcaram o regime monárquico-escravista. Estava em jogo, ainda, a expressiva diversidade lingüística no território nacional — dezenas de línguas indígenas, as línguas africanas em uma época de intenso tráfico de escravos, línguas européias distintas do português. As imagens sobre a língua entrecruzaram-se com questões político-estratégicas no processo de formação do Estado nacional. A idéia central aqui será destacar algumas reflexões intelectuais e representações mais anônimas ou espontâneas sobre a língua do Brasil e as línguas no Brasil, e reconduzi-las à experiência social do Rio de Janeiro, cidade, marcada por uma variedade lingüística e cultural interna.

Para diferentes intelectuais do Romantismo a língua consistiu em um leito para a nacionalidade, que atenuaria as desigualdades, hierarquias, dispersões e a extensão territorial da sociedade escravista, formando um lugar simbólico de unidade, uma forma de aproximação entre extremos sociais ou regionais. Sendo esta língua comum herança da colonização portuguesa, garantiria que a unidade fosse estabelecida em torno dos ideais de civilização e de ordem. Mesmo entre os que defenderam uma “língua brasileira”, nunca se afirmou um distanciamento grande a ponto de romper com a filiação a Portugal. É o caso, por exemplo, de Joaquim Norberto Souza e Silva, que, usou a expressão língua brasileira, entendendo-a como base da própria autonomia da literatura brasileira, conciliando herança européia e autonomia na América, em uma naturalizada oposição entre “conquistadores mais civilizados” e “povos primitivos” americanos (Guanabara, Tomo III, 1856, p. 100).

O lugar simbólico de uma unidade e de uma civilização garantidas pela língua fundamenta também as idéias do cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro ao contrapor-se a uma estatística feita por um geógrafo chamado Francisco Nunes de Souza, que alertava para o perigo de um excessivo número de escravos na população do Império. Na província do Rio de Janeiro e no município da Corte haveria, segundo Nunes de Souza, 500 mil homens livres e um milhão de escravo. No conjunto do país, o quadro estatístico mostrava uma situação também complicada, pois haveria, para cada homem branco, dois “de cor”. A isso Fernandes Pinheiro responde que o Brasil teria sim um futuro na jovem América, pois afinal encontram-se “ligadas as suas diversas partes pela comunidade de interesses, de língua, de Religião”ⁱⁱ. “Interesses”, religião e língua: essas são as urdiduras que fariam das “diversas partes” do Brasil, uma nação. Tratava-se de imaginar que, mesmo com a escravidão, com a extensão territorial e os particularismos dos poderes locais, haveria um caminho de unidade (*Guanabara*. Tomo III, 1855, p. 65, p. 97-98).

Naquele momento as línguas africanas ocuparam um certo “não-lugar” nas elaborações acerca da língua nacional, pois quase sempre os escritores românticos procuraram negar que estas influenciassem a nacionalidade. Repare-se que os desmentidos sempre podem conter indícios acerca das diferentes formas de imaginar a nação, bem como das dificuldades em forjá-la em meio às tensões da sociedade escravista. Inúmeras evidências indicam que, mesmo com a exclusão dos africanos das representações sobre a nacionalidade, estes, na língua inevitavelmente (e, claro, em muitos outros campos), estiveram sempre presentes. Talvez a língua tenha sido um lugar de uma *mestiçagem* ou interpenetração cultural inevitável, compondo um *outro lado*, mais interessante, da hierarquia sociorracial.

O tráfico de africanos teve seu auge e fim nessa primeira metade do século XIX. Diferentes línguas oriundas da África eram correntes na cidade do Rio de Janeiro, nos momentos de trabalho, e em outras ocasiões em que africanos ou descendentes estivessem reunidos. Assim como em Salvador, boa parte da população provavelmente não falava português. Além das próprias línguas maternas, os escravos e africanos poderiam ainda usar línguas francas para se comunicar. Mary Karasch escreve: “A conservação das línguas

africanas era um dos aspectos mais importantes da vida dos escravos longe de seus donos. Quando se encontravam com seus conterrâneos nas ruas e mercados, os escravos conversavam em ioruba, kikongo ou quimbundo.” (Vida dos escravos no Rio de Janeiro, 293-294)

Em Salvador o iorubá foi a base para uma comunicação entre escravos de diferentes idiomas, já no início do século XIXⁱⁱⁱ. No caso do Rio, existem referências a uma língua geral com base no quimbundo. Houve formas de comunicação e solidariedade que não passavam pelo português. Algo que aliás deixou marcas na cultura urbana, em uma convivência tensa de múltiplos códigos lingüísticos. Note-se o contraste com a posição do cônego Pinheiro, articulando língua, comunidade e religião católica.

Diferentes situações conviveram. O domínio do português não significava o abandono definitivo das línguas maternas africanas, nem excluía o uso de uma língua geral. Nina Rodrigues, no final do século XIX, percebia as diferentes estratégias — e línguas variadas usadas ao mesmo tempo. “De fato, ninguém iria supor que falassem a mesma língua todos os escravos pretos. Antes, no número das importadas, na infinita multiplicidade e matizes dos seus dialetos, elas eram tantas que, num exagero quase desculpável, se poderiam dizer equivalentes em número ao dos carregamentos de escravos lançados no país. Em tais condições, tornou-se uma necessidade imperiosa para os escravos negros adotar uma língua africana como língua geral, em que todos se entendessem.” Portanto, haveria: grande diversidade lingüística, formação de uma língua geral e ainda o português, que seria usado para a comunicação com os feitores, com os mestiços, crioulos etc.

Um dos poucos escritores que mencionou a influência das línguas africanas, especialmente a chamada língua bunda, foi o espanhol Juan Valera. No entanto, os próprios editores da revista *Guanabara*, onde seu texto foi publicado, em nota de rodapé, reagiram a essa opinião. Empenhados em conceber a língua nacional, os escritores tinham cuidado em selecionar o que poderia ser alçado da oralidade para a língua literária, e o que poderia até ser reconhecido como parte da língua falada, mas delimitado como próprio de pessoas não instruídas, mal educadas, ou que não se portavam como seria adequado à sua posição

social, e portanto indigno de compor a escrita^{iv}. Apesar de exceções, como Gonçalves Dias, nas elaborações formalizadas sobre a língua literária, o traço dominante é o desinteresse relativo à presença das línguas africanas.

Nos meados do século XIX, é curioso o contraste entre o silêncio intelectual e a vigência do tráfico e conseqüentemente o uso muito evidente das línguas africanas na comunicação diária, algo bastante significativo por exemplo em cidades como o Rio de Janeiro. Adèle Toussaint-Samson, passeando no mercado central da cidade, narrava: “É lá que se precisa ouvir falar aquela língua africana chamada língua da costa. Nada de mais estranho: parece que nela não entra nenhuma consoante; não se distinguem absolutamente mais que ohui, y a, ahua, o, y, o. Aprendi algumas dessas palavras, que logo esqueci; é quase impossível reter uma linguagem da qual se ignora inteiramente a ortografia.”^v

Era comum atribuir aos africanos a responsabilidade por falares que se desviassem do padrão de expectativas. Um certo rótulo de africano foi associado a uma fala estropiada ou mesmo em relação a um sotaque regional, por exemplo. Termos como *caçanje* ou *xacoco*, eram empregados como sinônimos de um português mal falado. Xacoco, que em quibundo significaria linguareiro, passou a ser empregado para designar os que não prezam pela pureza da língua (Renato Mendonça, p. 270). Em Angola houve uma forma pidginizada do português, intitulada *caçanje*. Nina Rodrigues relata essa designação de um português defeituoso ou incorreto como português *caçanje*, português *bunda* ou português *nagô* (p. 152). Outro exemplo: o deputado Carneiro da Cunha era, na Corte, insultado como “*caçanje*”, devido ao seu sotaque pernambucano^{vi}, mas também provavelmente por causa da cor de sua pele. Jacques Raimundo, comentando a influência africana, especialmente banto, em Portugal, fala de termos que algaraviaram ou antes *caçanjearam*” (*cafundó*, *macambúzio*, *mazombo*). A expressão *caçanje* é aí usada por oposição aos vocábulos que seriam genuínos^{vii}. Nessa mesma tendência, o cronista pernambucano Padre Lopes Gama, cioso do vernáculo, atribuía diferentes vícios de linguagem à presença de escravos africanos nos lares das famílias da boa sociedade. Ele refere-se a uma “geringonça luso-africana”, de que dariam mostra os diferentes grupos sociais.^{viii}

Além do português degenerado, incorreto e defeituoso associado aos africanos, foi comum a associação entre o medo e as línguas africanas, ininteligíveis para os proprietários, para a polícia e outros agentes da ordem. Esse tipo de sentimento e valores certamente era antigo, e arraigado nas representações coletivas sobre a escravidão africana. Já na época colonial, alertava-se para os problemas da concentração africana na população de Salvador, tomando as línguas africanas como ameaça à boa ordem, como vetores de uma comunicação perigosa. O medo do africano aparecia também como medo da fala africana, bárbara, estridente, mal soante. Não se deveria v “tolerar que pelas ruas e terreiros da cidade façam multidões de negros de um, e outro sexo, os seus batuques bárbaros a toque de muitos, e horrorosos atabaques, dançando desonestamente, e cantando canções gentílicas, falando línguas diversas, e isso com alaridos tão horrendos, e dissonantes, que causam medo e estranheza”^{ix} O imaginário do medo se acentuou ao longo do século XIX, quando aliás cresceram as diferentes formas de resistência à escravidão, das artimanhas ao confronto aberto. O medo da revolta e da desordem vinha acompanhado pelo medo da língua. De fato, a identidade étnica, incluindo a língua, foi um elemento importante em revoltas escravas, como na Revolta dos Malês em Salvador, em 1835, que envolveu predominantemente africanos^x.

Para bem compreender a representação do Romantismo sobre a presença africana em geral e especialmente sobre a fala africana e/ou escrava, não se pode isolá-la das representações sociais mais gerais sobre o tema. Na experiência cotidiana, a identificação de escravos associava as características da fala aos sinais físicos e às habilidades. Nos anúncios, a fala era encarada como um sinal identificatório^{xi}. Vejamos alguns exemplos: "(...) fugiu a Francisco de Souza Carvalho Junior, um seu escravo crioulo, de nome José, vindo proximamente da província das Alagoas, terá de idade pouco mais ou menos 30 anos; é de cor fula, tem falta de dois dentes na frente do queixo superior; estatura baixa, *é muito falador, e diz que é forro*: julga-se que andará trabalhando em alguma roça nos subúrbios desta Cidade (...)" Este anúncio contém aspectos interessantes, como a fuga, a mobilidade espacial e a tentativa de se empregar como homem livre. Acompanhando tudo isso, a

observação de seu proprietário, de que "é muito falador", necessária mesmo sendo José um crioulo, com probabilidades portanto de ter aprendido o português desde criança. Não se trataria de saber falar o português — um dos atributos dos africanos que fossem qualificados como "ladinos" — mas de um uso fácil, que permite mesmo o disfarce da liberdade: "diz que é forro".

A fronteira entre africanos e crioulos nem sempre era cristalina. José, escravo de nação, "mal encarado e *fala como crioulo*". Outro, ao contrário, era crioulo, mas teria um sotaque de africano: "Miguel (...) crioulo do Rio Grande do Sul, fala com sotaque de africano e inculca-se como pedreiro." A todos estes exemplos, podemos somar a constante referência a escravos como "ladinos" ou "boçais" e suas gradações, "um pouco ladino", "muito ladino", que também abrigam informações sobre as habilidades no domínio da língua.

A expectativa dos senhores era que os africanos logo aprenderiam a falar português, em uma certa nacionalização dos escravos crioulos e africanos, tal como imaginada pelos dirigentes imperiais, como o cônego Fernandes Pinheiro. No entanto, os mesmos poderiam usá-lo para fins próprios. Se por um lado era uma adaptação à sociedade escravista, era também mais um recurso para construir formas de solidariedade ou sobrevivência; e isto não era incongruente com a manutenção ou aprendizado de outras línguas, como as línguas francas.

Dos anúncios de jornal à representação literária sobre a escravidão pode-se encontrar valores comuns. Flora Sussekind comenta como um imaginário do medo, no qual se inclui a representação sobre a fala africana, aparece no romance *As vítimas algozes*, de Joaquim Manoel de Macedo, de 1869. Romance gerado em um momento de crise da escravidão,^{xii} um de seus personagens é o africano Pai Raiol, feiticeiro, amedrontador, monstruoso, e com um "dialeto selvagem", a fala estropiada, pouco articulada, um ser "radicalmente outro". É impossível não pensar em Macedo como leitor dos anúncios de jornal sobre os escravos: "Era um negro africano (...) tinha o corpo exageradamente maior que as pernas; a cabeça grande, os olhos vespas, mas brilhantes e impossíveis de se resistir a fixidade do seu olhar(...) um golpe de azorrague lhe partira pelo meio o lábio superior e a fenda resultante

deixara a descoberto dois dentes brancos, alvejantes, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores (...). E descrição da sua fala, apenas *julgando-a*, mas sem transcrevê-la. “Por negação, incapacidade ou enfim por amor de sua língua ou dialeto selvagem, mas pátrio, o rancoroso escravo, apesar de trazido ao Brasil há cerca de vinte anos, exprimia-se mal e deformemente em português, introduzindo muitas vezes na sua agreste conversação juras e frases africanas. O leitor deve ser poupado à interpretação dessa algaravia bárbara.”(p. 140)

A possibilidade de que essa “língua estranha” fosse transmissora de uma sociabilidade de resistência é o que amedrontaria a classe senhorial. Pai Raiol falaria “mal”, teria se recusado a aprender o português, mas nessa algaravia ele planeja seus atos nefastos à família do proprietário. As idéias de Macedo correspondem a concepções lingüísticas vigentes: a barbárie poderia ser identificada pela língua. Martius dá notícias de uma “geringonça corrompida”, resultado de uma mistura desordenada de “índios, mulatos, cabras, negros, brancos”, exterior à lei, à civilização e ao cristianismo, que falariam “(...) uma gíria de ladrões, volúvel e sem fundamento gramatical, o que simboliza seu estado moral depravado”.^{xiii}

Na polêmica entre Joaquim Nabuco e José de Alencar, de 1875 aparece a questão da escravidão e, subsidiariamente, uma contenda sobre língua. Segundo Nabuco, a boa educação que os escravos familiares receberiam, seria incongruente com aquela “língua inventada” com que Alencar teria caracterizado na sua peça *O Demônio Familiar*, o moleque Pedro. E que, de qualquer forma, “(...) não teria o direito de passar da boca dos clowns, pintados de preto, dos nossos circos para a dos atores. O negro, nascido no país e criado na família do senhor, como esse Pedro, que teve a mesma educação dos filhos da casa, não suprime assim o artigo e não fala uma língua que nos parece bárbara.”^{xiv} De qualquer maneira o teatro deveria ser preservado das “máculas sociais”. Sobre a língua bárbara, Nabuco esclarece que se o escravo...“Falasse-a porém, ela não deveria ser repetida em cena. Já é bastante ouvir nas ruas a linguagem confusa, incorreta dos escravos; há certas máculas sociais que não se devem trazer ao teatro (...).” Importava portanto não encená-la, bastaria que ficasse pouco visível. A função de capitalidade do Rio de Janeiro na questão da

língua foi marcada por direções múltiplas, nem sempre favoráveis à disseminação de uma unidade tal como imaginada pelos dirigentes imperiais, como o cônego Fernandes Pinheiro, Gonçalves de Magalhães ou Varnhagen – a unidade moldada pelo brasileiro-português, pela religião católica, pela herança européia. Uma primeira direção a ser citada: a corte difundiu um sentimento de nacionalidade que sedimentou padrões sobre a língua. A segunda: a cidade foi um palco para as diferenças. Note-se inclusive a permanência das linguagens múltiplas, destas tradições que se combinaram, o que por muito tempo permanecerá como característica da cultura das ruas no Rio. Uma terceira direção de desdobramento possível para a questão da experiência da cidade do Rio: no avesso da sua condição de capital, a mesma pode ter exportado, involuntariamente, esta multiplicidade nas formas de comunicação, aqueles falares “caçanjes”. São questões que tocam representações sobre a língua como portadora de imagens sobre os laços sociais, sobre as hierarquias e exclusões, entrecruzadas à história da cidade.

ⁱ Este artigo é resultado de projeto de pesquisa desenvolvido na FCRB, e conta com apoio do CNPq. Agradeço a Cláudia Maria de Oliveira, que colaborou em parte da pesquisa e a Fernanda Pires, bolsista PIBIC do CNPq. Pela limitação de espaço, optei pelas referências indispensáveis.

ⁱⁱⁱ R. Mendonça, *A Influência Africana no Português do Brasil*. Figuerinhas, Porto, 1948. R. N. Rodrigues. *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1977, 5ª edição, p. 165

^{iv} Cf Ivana S. Lima, A língua brasileira e os sentidos de mestiçagem e nacionalidade no Império do Brasil. *Topoi - Revista de História*. vol. 4, N. 7, jul-dez 2003

^v Adèle Toussaint-Samson. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro, Capivara, 2003, p. 78.

^{vi} L. F. Alencastro, Vida privada e ordem privada no Império in: *História da Vida Privada no Brasil*, p. 35

^{vii} Jacques Raimundo, *A língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1941, p. 82.

^{viii} Lopes Gama, *O Carapuceiro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996

^{ix} Luís Vilhena dos Santos. Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas, Salvador, Imp. Of. Do Estado, 1922, vol. 1, p. 108, citado por Istvan Jancsó, *Na Bahia, contra o Império*, São Paulo/Salvador, HUCITEC/EDUFBA, 1996, p 106.

^x João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, capítulo 10.

^{xi} Todos os anúncios citados: Marymarcia Guedes e Rosane de Andrade Berlinck, *E os preços eram cômodos... Anúncios de jornais brasileiros, século XIX*, São Paulo, Humanitas, FFLCH/USP, 2000.

^{xii} Esses princípios já eram comuns no emancipacionismo de meados do século. Pouco antes do fim do tráfico, em 1849, foi fundada a Sociedade contra o Tráfico e Promotora da Colonização, e Civilização dos Índigenas, que traduzia um projeto não só de mão-de-obra, mas de formação da população. Evitar o braço escravo, substituindo-o por imigrantes livres, seria uma forma de velar pela ordem nas cidades, pelo bem-estar das famílias, pela nação mais próxima dos ideais de civilização. Ivana Stolze Lima, *Cores, marcas e falas*, cap. 2.

^{xiii} K. von Martius, Glossário de diversas línguas que se falam no Império do Brasil (1863), citado por João Paulo Rodrigues, *A pátria e a flor*, p. 57.

^{xiv} Afrânio Coutinho (org.) *A polêmica Alencar – Nabuco*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965. p. 106.