



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

**CAMINHOS EM TERRAS DE AFRODESCENDÊNCIA:  
CONTOS E CANTOS DO BRASIL E DE CABO VERDE**

ANA CLARA CRUZ VAZ DE LIMA

BRASÍLIA

2020

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - INSTITUTO DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA, LÍNGUAS CLÁSSICAS E PORTUGUÊS- LIP

**CAMINHOS EM TERRAS DE AFRODESCENDÊNCIA:  
CONTOS E CANTOS DO BRASIL E DE CABO VERDE**

Ana Clara Cruz Vaz De Lima

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Linguística,  
Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial  
para a obtenção do grau de LICENCIADO EM LETRAS.

ORIENTADORA: Professora Doutora Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues

BRASÍLIA, 2020

*Aos meus primeiros contadores de histórias, aqueles que me embalavam em suas narrativas e canções antes de dormir e que teceram a minha história com tanto amor, meus pais, Adriana e Junior. E àquele que canto cantigas desde quando estava na barriga de minha mãe, meu parceirinho da vida, com quem divido músicas e histórias só nossas, meu irmão, João.*

## AGRADECIMENTOS

Eu acredito que somos um punhado de cada pessoa que cruza o nosso caminho, assim a nossa história de vida é composta por narrativas de quem partilhamos momentos. Como uma colcha de retalhos, tenho um pedaço de cada um que auxiliou a construir minha narrativa pessoal. Logo, essa minha história, de construção deste trabalho, não começa com “Era uma vez”. Na verdade, se inicia com duas grandes mulheres que me inspiram diariamente, minhas avós.

Sou neta de duas mulheres fortes e sábias, Dona Carmem e Dona Elenita, que resistiram a um sistema patriarcal para poder estudar e trabalhar, a fim de sustentar os filhos e a família. Poinha me ensina sobre plantio e colheita, com as flores do seu jardim, enquanto vovó Lena me ensina sobre a paciência e resiliência de construir algo por meio de suas costuras e comidas gostosas. Portanto, agradeço às minhas avós aos aprendizados de construção, de paciência, de colheita e de força, a conclusão deste trabalho só foi possível graça a essas sabedorias que vocês me transmitiram.

Da mesma forma, carrego comigo as memórias das histórias vividas com os meus avôs, mesmo esses já tendo partido. Sou neta do poeta Sebastião e do repentista Geraldo, dois homens com histórias de muita luta e persistência. Meu vovô Zinho me incentivava a estudar e a escrever poemas, enquanto meu vovô Geraldo enfeitava meus dias com suas histórias cantadas e rimadas. Agradeço aos meus avôs por me mostrarem a verdadeira magia das histórias contadas e cantadas: que essas se eternizam com o tempo, assim como eles se eternizaram em mim. Este trabalho é um reflexo dos costumes das minhas avós e dos meus avôs que me transformaram em quem sou hoje.

Cresci em meio à arte, desde quando estava na barriga da minha mãe tinha meus pais me cantando músicas. Quando criança, meus pais me contavam histórias para dormir, mesmo comigo pedindo “de novo” inúmeras vezes. O fato de crescer embalada nessas canções e narrativas despertou em mim o amor pelos livros e cantigas, o que foi essencial para a construção da minha própria história, pois esse amor fez com que eu escolhesse cursar Letras e me tornar, também, contadora de histórias.

Logo, agradeço, ao meu pai, Junior, por todas as cantigas cantadas, por todas as histórias contadas, pela presença constante em todos os marcos da minha vida, por me apoiar em meus sonhos e por me fortalecer todos os dias. E agradeço à minha mãe, Adriana, por todas as vezes em que me embalou em seu colo para me contar histórias e para me cantar cantigas até eu me acalmar, por ser o meu maior abrigo, por me apoiar nas minhas escolhas, por fazer o possível e até mesmo o impossível para que eu pudesse chegar até aqui e por me instruir a observar o meu caminho e trilhá-lo com sabedoria. Eu sou hoje muito do que vocês, meus pais, me ensinaram. Obrigada por sempre acreditarem em mim, por sempre me apoiarem e por sempre me educarem sobre respeito, paciência e bondade. Este trabalho é para vocês, assim como as minhas conquistas são para vocês, minha maior inspiração. Todo o meu amor e agradecimento aos meus pais!

E por falar em amor, não posso deixar de agradecer ao meu irmão, João Pedro. João é o maior presente que meus pais me deram nessa vida. Quando ainda crescia na barriga da minha mãe, eu cantava para ele. Ao nascer, passei a contar histórias para que pudesse dormir. E, enquanto João crescia, passamos a dividir narrativas e momentos só nossos. Hoje, ele é meu parceiro de cantar e tocar músicas, de cantar e contar histórias. João, sou grata por você sempre me acolher, sempre me escutar, sempre me apoiar, sempre me auxiliar e sempre me incentivar a dar o meu melhor, eu aprendo muito com você e a nossa troca é sempre muito bonita. Este trabalho também é para você, meu parceiro de narrativas.

É imprescindível agradecer a minha madrinha, Ruth, por todas as conversas sobre este trabalho, por todos os conselhos e por todo acolhimento. Ter você ao meu lado nessa jornada, tia, foi fundamental para a conclusão desta etapa, meus mais sinceros agradecimentos! É sempre muito gratificante aprender com você!

Agradeço, ainda, ao Aryel, que foi um verdadeiro professor ao me guiar no começo deste trabalho, só consegui iniciá-lo graças aos seus conselhos. Gratidão por todas as vezes em que me ouviu e me orientou, amigo. Sua presença foi fundamental nessa minha jornada. Da mesma maneira, agradeço ao meu amigo, Artur, por viver comigo, ao mesmo tempo, esse desafio de escrever um trabalho de conclusão de curso. Sou grata às nossas conversas acadêmicas, aos seus conselhos e, acima de

tudo, ao seu acolhimento. Sua sensibilidade foi de suma importância para que eu chegasse até aqui.

Agradeço, também, ao Rafael, por me permitir dividir com ele a construção deste trabalho. Agradeço por todas as nossas conversas em que me escutava e dava a sua opinião, por todos os conselhos quando eu me sentia confusa, por todos os momentos em que me acalmou quando me sentia frustrada, por todo incentivo para dar o meu melhor e por sempre acreditar no meu potencial. Você, Rafa, foi fundamental para que eu pudesse viver esse processo com mais serenidade, minha sincera gratidão!

No mais, sou extremamente grata à minha família, por sempre me apoiar e me acolher. Aos meus amigos, por sempre acreditarem em mim. E a Deus por colocar pessoas essenciais para a construção da minha história. E, por falar em pessoas essenciais, preciso exaltar a pessoa a qual foi mais que essencial nesse processo, quem segurou a minha mão desde o começo e me orientou nesse percurso acadêmico da construção de um trabalho de conclusão de curso: minha exímia orientadora, Ulisdete.

Uli, esse trabalho só foi possível graças a você, que é uma verdadeira mãe para os seus orientandos. Sou grata pelo nosso encontro nessa vida, pois a sua presença acrescentou bastante na minha bagagem profissional, acadêmica e pessoal. Gratidão por guiar o meu caminho ao longo desses meses e por me ensinar tanto, não somente sobre Sociolinguística ou Crioulística, mas ensinar sobre a leveza e a beleza da vida. Gratidão por todo incentivo, por toda palavra de apoio, de carinho, por toda compreensão e por dar o seu melhor. Gratidão por me ensinar a voar e voar comigo até eu me sentir pronta para voar sozinha. Minha mais sincera gratidão e admiração, você é uma verdadeira fonte de inspiração!

Por fim, a todos que cruzaram o meu caminho e fizeram parte da minha história, muito obrigada! Sou um tanto de todos vocês!

## RESUMO

Brasil e Cabo Verde, países interligados sociohistoricamente, apresentam relação cultural e linguística aproximada, mas que nem sempre é destacada na literatura linguística. O presente estudo é de natureza exploratória e propõe-se a contemplar esse vínculo. Para tanto, reúne contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos, a fim de investigar aspectos linguísticos e culturais do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano que podem, preliminarmente, apontar elementos a favor dos fortes laços de ascendência africana e afrodescendente no Brasil e nas ilhas de Cabo Verde. Nessa direção, o objetivo do estudo é o desenvolvimento de um estudo descritivo-comparativo, visando apresentar, descrever e analisar contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos para identificar as tipologias bem como verificar as similitudes e diferenças entre esses contos e cantos por meio interface da Sociolinguística Histórica, da Crioulística, da Antropologia e da Literatura. Todo o trabalho de coleta e organização de dados foi realizado por meio de pesquisa bibliográfica, sendo esse *corpus* composto por contos e cantos recolhido em obras literárias e acadêmicas. As referências centrais, entre outras, são “Sociolinguística: uma Introdução Crítica”, de Calvet, “Introdução ao Estudo das Línguas Crioulas e Pidgins”, de Couto e “O Papel dos Contos Tradicionais na Identidade do Homem Cabo-verdiano”, de Rodrigues.

**PALAVRAS-CHAVE:** Contos, Cantos, Português Brasileiro, Crioulo Cabo-verdiano, Sociolinguística, Crioulística.

## ABSTRACT

Brazil and Cape Verde, socio-historically interconnected countries, have a close cultural and linguistic relationship which, however, is not always highlighted in the linguistic literature. The present study has an exploratory nature, and it proposes contemplating this link. To do so, it gathers Brazilian and Cape Verdean stories and songs in order to investigate linguistic and cultural aspects of Brazilian Portuguese and Cape Verdean Creole. These works can, preliminarily, point out elements in favour of strong ties of African ancestry and African descent in Brazil and the islands of Cape Verde. In this sense, the objective of the study is the development of a descriptive-comparative study, aiming to present, describe and analyze Brazilian and Cape Verdeans tales and songs, in order to identify the typologies and to verify the similarities and differences between these corners and those by the Historical Sociolinguistics, the Creolistics, the Anthropology and of the Literature interfaces. All the data collection and organization work was carried out through bibliographic research, being this corpus composed of songs and tales collected in literary and academic works. The central references, among others, are "Sociolinguistics: a Critical Introduction", by Calvet, "Introduction to the Study of Creole and Pidgins Languages", by Couto and "The Role of Traditional Tales in the Identity of Cape Verdean Man", by Rodrigues.

**Key Words:** Tales, songs, Brazilian Portuguese, Cape Verdean Creole, Sociolinguistics, Creolistics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>1. TRILHAS HISTÓRICAS</b> .....	<b>17</b>
1.1. A língua do Brasil – O Português Brasileiro .....	17
1.2. A língua de Cabo Verde – O Crioulo Cabo-Verdiano .....	21
<b>2. ROTAS TEÓRICAS</b> .....	<b>26</b>
2.1. Sociolinguística e Crioulística .....	26
2.2. Antropologia Social e Literatura .....	35
<b>3. PERCURSOS METODOLÓGICOS</b> .....	<b>40</b>
3.1. Passos da pesquisa bibliográfica .....	40
3.2. Revisão da Literatura geral e específica .....	44
<b>4. RUMOS DOS CONTOS E CANTOS NO BRASIL E EM CABO VERDE</b> .....	<b>47</b>
4.1. Tipologias dos Contos e Cantos no Brasil e em Cabo Verde .....	47
4.2. Estudo descritivo-comparativo entre contos e cantos do Brasil e de Cabo Verde.....	54
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>68</b>
<b>APÊNDICES</b> .....	<b>70</b>
<b>I. Contos Brasileiros</b> .....	<b>70</b>
a. Titi Maruê .....	70
b. O bicho Ponguê .....	71
c. O macaco e o Aluá .....	73

d.	O Velho e o Tesouro do Rei .....	75
e.	O jabuty vae à festa .....	76

## **II. Contos Cabo-verdianos ..... 77**

a.	Pedru, Palu i Manel (Crioulo de Santiago) .....	77
b.	Pedru, Palu e Manel (Tradução) .....	80
c.	Lobu ku Xibinhu (Crioulo de Santiago) .....	83
d.	O Lobu e o Xibinho (Tradução) .....	83
e.	YAYANI I BIKU BERDI (Crioulo de Santiago) .....	84
f.	YAYANI e BIKU BERDI (Tradução) .....	84
g.	Os Rapazes, o Velho e o Burro .....	85
h.	O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga .....	87

## **III. Cantos Brasileiros ..... 91**

a.	Vissungo de insulto .....	91
b.	Vissungo 62 – Cantado por Clementina de Jesus .....	91
c.	Canto que arde .....	91
d.	Bicho Tutu – Domínio Público .....	92
e.	Boi da Cara Preta – Domínio Público .....	92
f.	Jongo – Candongueiro .....	92

## **IV. Cantos Cabo-verdianos ..... 93**

a.	Guardã Pardal .....	93
b.	Tradução: Guarda do Pardal .....	94
c.	Gardâ Korvu .....	94
d.	Tradução: Guarda do Corvo .....	94
e.	Ensôta Galina-Matu .....	95
f.	Tradução: Guarda da Galinha-de-Mato .....	95
g.	Kalent d'pescador .....	96
h.	Tradução: Acalento de Pescadores .....	96
i.	Tolé .....	97

j.	Tradução: Tolete .....	98
<b>V. Cantos Crioulos – Guiné Bissau .....</b>		<b>99</b>
a.	Nha cumbossa /A comborça .....	99
b.	Padida ca ta raiba/ Um pai não se deve zangar .....	100
<b>ANEXOS .....</b>		<b>102</b>
I.	Mapa de Cabo Verde .....	102
II.	Ilhas de Cabo Verde .....	102
III.	Os Griots .....	103
IV.	Quibungo .....	103
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>		<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

---

*“A arte não é só para o indivíduo; não é só um marco da compreensão do próprio indivíduo. Ela é também um mapa para aqueles que virão depois de nós.”*  
(Clarissa Pinkola Estés)

O Português Brasileiro é o resultado de diversos contextos sócio-históricos de interação linguística em solo nacional, como afirma Mattos e Silva (2004, p. 12). A língua é viva, está em constante transformação e adaptação ao meio na qual surge, dessa forma a língua também é um instrumento social, é uma forma de dominação e de poder, e caminha lado a lado com a história. Portanto, a história do Brasil contribui com diversos fatores condicionantes para a criação da língua brasileira, como o contato da língua portuguesa com as línguas indígenas e africanas. Segundo Mattos e Silva (2004, p.128):

Os africanos e afrodescendentes tiveram de abdicar de suas línguas de origem, não tinham eles escolha: tiveram de aprender, num processo de transmissão linguística irregular — na designação da crioula atual — a língua da colonização. Certamente, junto com o pequeno contingente de indígenas integrados ao processo colonizador, são eles que vão dar forma ao português geral brasileiro, antecedente, como penso eu, do português popular ou vernáculo brasileiro.

Nesse sentido, a formação do Português Brasileiro se dá com a união de diversas culturas, mais especificamente das culturas europeias, indígenas e africanas. Assim, percebe-se como essas culturas também estão presentes em outras formas de linguagens além da fala, como o conto e canto, os quais são registros orais de histórias, costumes e características de um povo. Portanto, os contos e cantos brasileiros se relacionam com contos e cantos europeus, indígenas e africanos e contribuem na construção do Português Brasileiro. Logo, é preciso entender a origem desses contos e cantos e como esses estão presentes e influenciam na nossa língua nacional.

O conto tem a sua origem no ato de contar histórias e transmitir, oralmente, os fatos ocorridos. Segundo Hoffman (2008, p. 12): “os contos nasceram de relatos orais, realizados pelo povo de um lugar, sendo que esses existem desde que o ser humano desenvolveu a fala”. Com o tempo, o ato de narrar um acontecimento passou a ser registrado por meio da escrita e o contador de histórias começou a ter uma função de narrador, o qual se preocupava com os aspectos criativos e estéticos da estória,

consolidando, dessa forma, o conto como literatura.

O ato de contar histórias é uma das práticas mais antigas já registradas e, além de relatar acontecimentos, faz com que a cultura, os costumes e a língua de um povo se mantenham vivos ao transmitir essas histórias adiante. A necessidade de achar sentidos, respostas e explicações para a vida e para a inquietação humana é o que impulsiona o ato de contar, ouvir e recontar histórias, uma característica transmitida entre as gerações. Percebe-se, então, como os contos participam da construção e reconstrução da sociedade e como a língua tem um papel fundamental na consolidação sociocultural desse meio.

Da mesma forma, o canto também é uma forma de linguagem, o qual expressa emoções, sentimentos e conta, por meio do ritmo e das batidas, a história de um povo. Nesse viés, percebe-se como as cantigas populares têm fundamental importância na construção social do ser humano, tendo em vista que carregam consigo histórias, culturas e características de diversas gerações. No Brasil, não se sabe ao certo a origem da música, mas sabe-se que os povos indígenas os quais habitavam o país tinham suas próprias canções, assim como os europeus que vieram para as terras nacionais também tinham suas cantigas e, da mesma maneira, os africanos escravizados os quais chegaram ao Brasil também carregavam consigo as suas canções nativas. Portanto, a cantiga brasileira é o resultado da junção de várias culturas.

Ao analisar as canções como ferramentas da construção social, é válido ressaltar a cantiga de roda, a qual é um tipo de canção popular diretamente relacionada com brincadeira de roda, faz parte do folclore brasileiro e é comum em todo o território. As cantigas de roda brasileiras incorporam elementos de culturas europeias, indígenas e africanas, têm origem popular e são passadas entre gerações. Segundo Torre (1989), “os conteúdos dos textos poéticos das cantigas de roda englobam conceitos, ideias, maneiras de pensar, agir, valores e criação abstrata, como idioma, literatura, ciências, filosofia, lei, religião, arte”. Dessa forma, percebe-se como as cantigas de roda são uma forma de registro cultural, histórico e social de uma nação.

Nesse sentido, é notório como Brasil, Portugal e África se interligam. Infelizmente, a história brasileira foi cruel ao silenciar as culturas indígenas e africanas,

sobressaindo a voz da colônia europeia. Ao mesmo tempo, percebe-se como esses povos resistiram ao longo dos anos, mantendo viva a sua cultura por meio de histórias e canções passadas entre as gerações. Assim, a resistência desses povos se faz presente nos contos, nos cantos e na fala brasileiros, tendo em vista que as nossas histórias populares, nossas cantigas de roda e a nossa fala é uma linda miscigenação dessas diversificadas culturas.

Ademais, dentro do território africano, pode-se especificar Cabo Verde, um arquipélago descoberto por portugueses e italianos em 1460, devido a sua posição estratégica a qual ligava a Europa, a África e o Brasil, servindo de entreposto comercial e de aprovisionamento, com destaque ao tráfico de escravos. Dessa forma, tem-se o português como linguagem mediadora da escrita cabo-verdiana, no entanto a linguagem crioula deu voz às formas originais de cultura de expressão oral e ao perfil de sabedoria popular. Assim, a literatura cabo-verdiana tem a sua escrita em português, mas se relaciona com as tradições orais, que são transmitidas em língua cabo-verdiana ou crioulo. Os contos cabo-verdianos possuem uma origem profunda, a qual tem elementos oriundos da cultura negra e da cultura europeia.

Nesse viés, a contação de histórias também se faz presente na cultura cabo-verdiana, em que os contos tradicionais, também contados e recontados oralmente, serviam de entretenimento devido a sua natureza lúdico-fantástica e suas lições de moral. É válido citar o poeta e escritor cabo-verdiano Ovídio Martins, o qual afirma que “o povo é a biblioteca que não morre”, tendo em vista que os tradicionais contos cabo-verdianos contribuem na formação da identidade social de Cabo Verde, tendo características únicas. Dessa forma, cada cultura tem seus contos populares os quais sobrevivem entre gerações e esses contos são uma forma de deixar viva a identidade de cada povo.

Sob essa perspectiva, a gênese do crioulo ocorreu no final do século XVI, como resultado da segregação de escravos provenientes da Costa de Guiné dos colonizadores falantes de português na ilha sulista de Santiago (LANG, 2000, p. 49-52). O crioulo cabo-verdiano é único e essa singularidade pode ser percebida não apenas nos contos, mas também nos cantos cabo-verdianos. Assim, é perceptível essa criouliização na música cabo-verdiana, que também é um encontro de culturas

europeias e africanas e influenciam nas músicas populares do Brasil. Vale salientar que a cultura, no geral, é única e ao mesmo tempo múltipla, visto que está situada, produzida e modificada dentro de um contexto histórico e social. Logo, nota-se como fatores como contos, cantos e falas se apropriam dos elementos da cultura no processo de socialização, sendo próprios produtores de cultura.

Sabe-se que o Português Brasileiro é composto de línguas indígenas, portuguesas e africanas, nessa ótica os contos e os cantos cabo-verdianos também viajaram além-mar até chegar nas terras brasileiras e continuam resistindo até os dias atuais. De que forma os contos e cantos cabo-verdianos e brasileiros contribuem para a formação de aspectos linguísticos e culturais do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano? Esse trabalho se aprofundará na resposta dessa pergunta, verificando as similitudes e diferenças entre esses fatores na interface da Sociolinguística Histórica, da Crioulística, da Antropologia e da Literatura.

Sou contadora de histórias há quatro anos, nas histórias infantis que conto busco incluir a musicalização, e esse fato faz com que eu entenda a importância de contar e cantar histórias na formação social e cultural dos seres humanos. Da mesma forma, esse fato também me faz ser apaixonada por essa área, me possibilitando integrá-la aos estudos de Sociolinguística Histórica. Nessa perspectiva, percebe-se a relevância desse trabalho, tendo em vista que há raros estudos sobre como os contos e cantos contribuem na formação de uma língua e de uma sociedade. Também é notório o ineditismo desse trabalho, o qual relacionará os estudos dos contos e dos cantos cabo-verdianos e brasileiros com os aspectos linguísticos e culturais do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano.

Estruturalmente, o estudo está organizado em quatro partes. A primeira é esta da qual trato agora, a introdução. A segunda, o capítulo 1, abordará o contexto sócio-histórico do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano. O capítulo 2 apresentará a teoria que este trabalho se fundamentará, a qual tem como base a Sociolinguística e a Crioulística e, como complemento, elementos da Antropologia e da Literatura. Dessa forma, o capítulo 3 discorrerá acerca da metodologia utilizada neste trabalho, expondo como se faz uma pesquisa bibliográfica e revisando a literatura geral e específica. A análise dos contos e dos cantos brasileiro e cabo-verdianos se dará,

portanto, no Capítulo 4, o qual irá explorar as suas tipologias e apresentar um estudo descritivo-comparativo desses contos e cantos.

## CAPÍTULO I- TRILHAS HISTÓRICAS

---

*“Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executou, é a senha pela qual eu acesso o mundo.”*

*(Conceição Evaristo)*

Ao estudar uma língua, deve-se trilhar um caminho histórico o qual levará à sua origem, sendo possível, assim, perceber suas transformações ao longo dos anos. Dessa forma, pode-se afirmar que a língua é um organismo vivo, sujeito às mudanças e adaptações. Portanto, esse capítulo irá fazer uma contextualização sócio-histórica da língua do Brasil – o Português Brasileiro (1.1.) e da língua de Cabo Verde - o Crioulo Cabo-verdiano (1.2.).

### **1.1. A língua do Brasil – O Português Brasileiro**

Ao analisar o Português Brasileiro é necessário fazer também essa trajetória histórica para que seja possível compreender a fundo a singularidade dessa língua. Portanto, a formação do Português Brasileiro deve ser entendida no contexto sócio-histórico do Brasil, como afirma Mattos e Silva (2004).

Para iniciar esse percurso sócio-histórico é importante analisar as demografias históricas brasileiras para se ter noção de quantos habitantes haviam no país durante o período colonial e pós-colonial e saber que essa população era formada por europeus, indígenas e africanos. Com a chegada da colônia de Portugal ao Brasil, houve um processo de catequização dos povos indígenas que aqui viviam, um fator contribuinte na imposição da língua portuguesa aos nativos do país.

Em 1992, houve a Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (RODRIGUES, 1993<sup>a</sup>, 1993<sup>b</sup>) em que foi apresentado os dado de que haviam cerca de 1,2 mil o número de diferentes línguas faladas durante o período de colonização do país, o ponto de partida para essa estimativa foi uma relação de 76 povos indígenas que se encontravam numa estreita faixa paralela à costa leste, desde o rio São Francisco, ao norte, até o Rio de Janeiro, ao sul, feita pelo padre jesuíta Fernão Cardim no século XVI (Cardim, 1978 [manuscrito de 1584]). Cardim referiu-se, nesse documento, explicitamente à identidade ou à diferença das línguas faladas por

esses povos, mostrando que, ao todo, se tratava de 65 línguas distintas entre si e distintas da língua dos índios da costa, que eram os tupinambás (que incluem os tupiniquins, caetés, potiguaras, tamoios, etc), com os quais os portugueses mantinham contato.

Mesmo com a grande diversidade dos povos do interior, os colonizadores tiveram conhecimento do idioma dos tupinambás, que segundo José Anchieta, era “a língua mais usada na costa do Brasil” (ANCHIETA, 1595). Como consequência, durante os três séculos do período colonial fizeram-se gramáticas e dicionários de somente três línguas indígenas: do próprio tupinambá, de que foram feitas duas (ANCHIETA, 1595; e FIGUEIRA, 1621), da língua kirirí (MAMIANI, 1699) e da língua dos maramonins ou \_ata\_vo\_ (RODRIGUES, 2005). Segundo Mattos e Silva (2004), a designação muito difundida de língua geral da costa ou tupi, que se encontra na bibliografia tradicional sobre a história passada do português brasileiro, é genérica e imprecisa.

Segundo Aryon (2005), a chegada dos portugueses e o contato com os indígenas favoreceu consideravelmente a comunicação dos portugueses com os tupinambá e os tupi (a língua aprendida em um ponto da costa podia servir em quase todos os outros ao longo desta), mas também desfavoreceu a implantação da língua europeia como meio geral de comunicação e não deu ocasião ao surgimento de *pidgins* e crioulos. Vale ressaltar, ainda, que o estabelecimento dos portugueses na costa do país não se deu de forma uniforme e a sua relação com os diferentes povos indígenas encontrados eram diversas. Nesse viés, é válido citar, novamente, Rodrigues (2006):

Para a chegada da língua portuguesa no Brasil houve, portanto, múltiplos cenários, nem todos favoráveis ao seu estabelecimento como língua popular. É verdade que vários desses cenários foram mais ou menos rapidamente modificados pelas ações conduzidas pelos donatários de capitanias e pelos governadores gerais. Em 1557, o governador Mem de Sá reduziu drasticamente as possibilidades de reação dos Tupinambá do Recôncavo baiano, tendo destruído, numa só expedição, mais de 130 aldeias deles. Também nas capitanias de Ilhéus e de Porto Seguro os tupiniquim foram logo dizimados. Pela mesma época, os donatários da capitania de Pernambuco, Duarte Coelho e seu filho do mesmo nome, destruíram a população de tal maneira, que criaram um vazio de cerca de 300 km ao longo da costa. Segundo o padre José de Anchieta até 1554 esse extermínio dos índios tinha sido geral por toda a costa leste, com exceção da capitania de São Vicente. Aliás, a eliminação dos tupinambá, tupiniquim, tamoio e outros falantes resistentes da língua tupinambá nem sempre melhorou as condições de dominação da terra pelos portugueses, pois o desaparecimento destes às vezes abriu caminho para outros povos avançarem para o litoral e acoessarem os europeus com nova energia, como foi

o caso dos aimoré nas capitanias de Porto Seguro e Ilhéus, onde durante anos impediram a utilização das terras pelos colonos portugueses.

Além de toda violência sofrida nas mãos dos colonizadores, ao longo do tempo, os povos indígenas que sobreviveram decresceram devido a doenças transmitidas por europeus e a fatores como conflitos e escravização dessas comunidades, fazendo com que alguns de seus pertencentes morressem ou fugissem para o interior do país. Atualmente, há apenas 180 línguas indígenas no país. Segundo Aryon (2005), isso é efeito de um processo colonizador extremamente violento e continuado, o qual ainda perdura, não tendo sido interrompido nem com a independência política do país no início do século XIX, nem com a instauração do regime republicano no final desse mesmo século, nem ainda com a promulgação da “Constituição Cidadã” de 1988. O silenciamento e o genocídio aos povos indígenas, desde a colonização do país, infelizmente, perdura até a contemporaneidade.

Em 1549, houve o registro da presença dos africanos no Brasil, quando ocorreu a institucionalização do tráfico de escravos, a qual perdurara até o século XIX. Com isso, milhões de escravos são trazidos para o país e, de acordo com Bonvini e Petter (1998), em torno de 200 a 300 línguas africanas chegam ao Brasil. Vale salientar que, Segundo Mattos e Silva (2004), nos portos de origem, na África, os grupos étnicos culturais eram separados para evitar reações de revolta indesejáveis aos comerciantes de escravos. Assim, dessas 200/330 línguas a grande maioria era da família sul-equatorial banto, logo seguida das línguas benuê-kwa, do Oeste africano. De acordo com Pessoa de Castro (1980, 2001), Megenney (1998, 2001) e Mussa (1991), os estudos de africanistas brasileiros e estrangeiros afirmam que os empréstimos lexicais das línguas bantos são os mais numerosos e os mais morfologicamente integrados no português.

Apesar de serem 60% da população entre os séculos XVII e XIX, os africanos e afrodescendentes tiveram que abrir mão das suas línguas de origem e aprender a língua da colonização. Logo, assim como com os indígenas, há um silenciamento das línguas desses povos, prevalecendo a língua do colonizador. No entanto, são esses povos, indígenas e africanos, que vão dar a forma do Português Brasileiro, tendo em vista que esses contribuíram com a difusão do português no território brasileiro.

Kátia Mattoso (*apud*. MATTOS e SILVA, 2004) afirma que os africanos e afrodescendentes do período colonial e pós-colonial são uma “multidão sem voz”, tendo em vista o silenciamento que esse povo sofreu durante esse período. Esse fator contrasta, porém, com o fato de serem esses povos silenciados o principal difusor do português brasileiro. Dessa forma, a fim de aprofundar os conhecimentos nessa estrada histórica da língua nacional, é importante traçar um percurso geográfico dos escravos, seus senhores e familiares no território brasileiro. Segundo Mattos e Silva (2004):

Nos séculos XVI e XVII, se concentravam nas lavouras da cana-de-açúcar nas capitanias litorâneas de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Nos séculos XVII e XVIII, transitou grande parte para as áreas de mineração do ouro e de diamantes, nos interiores paulistas, no centro e centro-oeste do Brasil. Do século XVIII para XIX, diminuindo a mineração referida, em boa parte voltam para o litoral do Rio de Janeiro e de São Paulo, onde ocorre novo impulso açucareiro. No século XIX, concentram-se no Vale do rio Paraíba do Sul, em áreas paulistas, do Rio e de Minas Gerais, locais em que se explorou o novo ouro, o café. Acompanhando seus senhores, seguem para o Maranhão, para a colheita do algodão e fumo, também para a Amazônia, para a exploração de especiarias. Desde o século XVI, se dispersam os escravos e também os indígenas pelas imensas regiões pastoris interioranas, deslocando-se, a partir do século XVII, aos interiores nordestinos. Já no século XIX, deslocam-se segmentos da população para as charqueadas do Sul do Brasil.

Na segunda metade do século XVIII, a partir das leis pombalinas, a língua portuguesa se torna a língua oficial do Brasil, sendo essa também a língua oficial que deve ser ensinada nas escolas nacionais. Com a expulsão dos jesuítas, foi instalado a primeira rede oficial de ensino, entretanto tal fato apresentou resultados negativos para o país. Por outro lado, no início do século XIX, a capital do Reino Unido de Lisboa se mudou para o Rio de Janeiro, assim houve a transferência de vários portugueses para o local. Tais fatores contribuíram para a difusão da cultura europeia no Brasil.

Sob um viés linguístico, a partir do século XIX, africanos e afrodescendentes puderam ter acesso à escola, crescendo o número de pessoas escolarizadas na população. Ademais, ainda sob o ponto de vista linguístico, Pessoa de Castro (2001) afirma que:

Havia, ao longo do Brasil colonial, um multi/bilinguismo generalizado, principalmente entre a população africana e afrodescendente e a lusitana e lusodescendente, reduzidas, certamente, a certas comunidades, as línguas indígenas. No século XIX, se pode dizer que o multi/bilinguismo se torna

localizado, caracterizando certas áreas brasileiras, mas já com outra configuração: as línguas dos imigrantes no Sudeste/Sul e as línguas indígenas, principalmente, no Centro-oeste e na Amazônia, onde se concentraram os indígenas remanescentes. Na Bahia, admite-se que, no século XDC, se concentraram línguas da família kwá, sobretudo o iorubá.

Em suma, a mescla linguística entre portugueses, indígenas e africanos contribuiu para que muitos dos traços crioulos das variedades reestruturadas do português falado pelos escravos não se descrioulizassem de todo e fossem utilizados na constituição do português brasileiro, como afirma Rodrigues (2001). Portanto, é válido citar, também, a noção de semicrioulo defendida por Holm (1992):

(...) O português popular brasileiro resultou do contato entre uma língua não crioula (o português regional e coloquial trazido da Europa para o Brasil desde o século XVI até o presente) e uma língua crioula (a variedade baseada no português trazida de São Tomé para o Brasil durante os séculos XVI e XVII, e outras variedades posteriores (...)). Em outras palavras, existem evidências abundantes de que o português popular brasileiro é um semicrioulo.

Percebe-se que o percurso histórico da língua brasileira é um percurso cruel, o qual silenciou a língua dos povos indígenas e africanos, sobressaindo a voz da Colônia. Ao mesmo tempo, essas línguas silenciadas resistiram ao longo dos anos e moldaram o Português Brasileiro. A voz brasileira tem, portanto, o grito indígena, o grito africano e o grito, impositor, europeu.

## **1.2. A língua de Cabo Verde – O Crioulo Cabo-Verdiano**

A República de Cabo Verde está situada no Oceano Atlântico Norte, a cerca de 500 quilômetros da costa ocidental da África. O arquipélago é composto por dez ilhas e oito ilhéus (anexo I), de origem vulcânica, que formam dois grupos distintos consoantes a posição dos ventos alísios do Nordeste. O Barlavento reúne as ilhas de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista, enquanto que o Sotavento reúne as ilhas de Maio, Santiago, Fogo e Brava (anexo II). As principais cidades são Praia, na ilha de Santiago, onde fica situada a sede do Governo, e Mindelo, situada na ilha de São Vicente. Devido a sua localização, próximo da África e na encruzilhada da Europa e da América, Cabo Verde tem uma posição geográfica a qual influenciou as condições de seu povoamento e de sua vida econômica, social e cultural.

Devido à expansão marítima europeia, os navegadores portugueses tiveram contato com a costa ocidental da África, local até então desconhecido, o que culminou no descobrimento das ilhas de Cabo Verde. Em 1460, os navegadores portugueses Antonio da Noli e Diogo Gomes descobrem as primeiras ilhas do arquipélago: Santiago, Fogo, Maio, Boa Vista e Sal. Já as ilhas da Brava, São Nicolau, São Vicente, Santa Luzia, Santo Antão, e os ilhéus Rasos e Brancos, que fazem parte do grupo Ocidental, foram descobertos entre 1460 e 1462 pelo navegador português Diogo Afonso.

Apesar dos portugueses afirmarem que, ao chegarem no território, encontraram as ilhas desabitadas e desertas, existem outros relatos de viajantes que dizem o contrário, Andrade (1996) diz que:

(...) encontram-se referências à presença de grupos humanos em Cabo Verde antes da chegada dos portugueses, nos principais escritos dos finais do século XVIII. Em 1784, um anônimo escrevia que esta ilha (Santiago) foi encontrada habitada por muitos homens negros. Segundo a tradição, foi o rei Jalofo que devido a um levantamento, teve de fugir do seu país com toda a família para se refugiar em Cabo verde, na costa continental (península do Senegal) (...)

No entanto, sabe-se que o povoamento das ilhas de Cabo Verde foi iniciado com os negros africanos trazidos como escravos pelos portugueses, com os africanos livres e com os comerciantes. Devido a sua posição geográfica no meio do Oceano Atlântico, o país tornou-se um ponto estratégico de parada para o abastecimento de água e de alimentos e num entreposto comercial, inclusive de escravos. Assim, Cabo Verde teve um significativo papel para a navegação marítima e aérea, pois se situa no cruzamento que liga os três continentes banhados pelo Atlântico: Europa, África e América. Tais fatores possibilitaram um processo de mestiçagem nas ilhas que atinge cerca de 90% da população.

A mestiçagem de Cabo Verde tem um importante papel na construção linguística, social e cultural do país. Os traços da sociedade mestiça que se formou são evidenciados pelos aspectos culturais que demonstram tanto a influência europeia quanto a africana, mas são caracteristicamente sintéticos (PEREIRA e VARELA, 1985). A língua do berço, o crioulo, assim chamado pela maioria, ou a língua cabo-verdiana que outros tentam assim denominar, é um desses traços.

Amaral (1991), Domingues (1991) e Barros (1939) destacam ainda que, juntamente com os escravos oriundos da costa ocidental da África, vieram as diferentes

línguas africanas. Da mesma forma, aconteceu com os portugueses que, vindos de diferentes regiões de Portugal e das ilhas próximas, também possuíam dialetos distintos. Com isso, os portugueses pouco se entendiam entre si, devido aos diferentes dialetos e, da mesma forma, os africanos que, por possuírem também línguas distintas, na maioria das vezes, não se entendiam, o que dificultava a comunicação. Logo, a comunicação entre europeus e africanos era ainda pior, contudo, o diálogo era necessário. A partir disso, surge, então, outra possibilidade de comunicação, abrindo espaço para o surgimento da Língua Crioula cabo-verdiana. O historiador cabo-verdiano Carreira (1983, p. 344) e o linguista Lang (1999, p.1) indicam que a língua crioula/cabo-verdiana teria surgido no próprio arquipélago no século XVI.

Devido ao pequeno número de europeus, se comparado ao grande número de escravos, e à falta de escolarização dos portugueses, a imposição da Língua Portuguesa era dificultada, fato que contribuiu para o nascimento do crioulo, juntamente com o tempo de permanência dos escravos na ilha, que era pequeno, e à diversidade linguística entre eles próprios. Segundo Rodrigues (2010), na tentativa de comunicação, os africanos reproduziam da maneira como compreendiam a Língua Portuguesa, mas essa se dava de maneira distorcida, pois os mesmos não falavam corretamente. Os portugueses não tinham a intenção de corrigi-los ou ensiná-los a falarem a Língua Portuguesa, mas, sim, efetivar a comunicação, a fim de que realizassem o trabalho determinado pelos seus donos. Mesmo assim, de acordo com o Projecto Diversidade Linguística na Escola Portuguesa (2007, p. 3):

Durante séculos, embora em vão, como se pode ver pela vitalidade actual do Cabo-verdiano, os governos portugueses tentaram erradicar o Crioulo e substituí-lo pela sua língua. Para muitos, o Crioulo era uma forma de falar desregrada, sem gramática, 'incapaz de transmitir ideias abstractas', que, por isso, não se podia descrever, nem estudar, nem ensinar nas escolas. Chegou mesmo a ser proibido nos locais públicos.

De acordo com Pereira D. (2006), essa repressão linguística realizada pelo governo português trouxe consequências para a Língua Crioula cabo-verdiana, pois, por muito tempo, a população do arquipélago entendeu que falavam a Língua Portuguesa de forma errada, sem gramática conforme excerto anterior. A Língua Crioula cabo-verdiana, então, era reconhecida como uma variação ou distorção da Língua Portuguesa, e, portanto, falar essa variação seria algo desprestigiado,

desvalorizado e até mesmo menosprezado. Nesse contexto, em 1921, o governo local emitiu uma portaria proibindo o uso do crioulo em todas as repartições públicas. Enquanto a língua crioula era proibida socialmente, a língua portuguesa era a língua de ensino e da vida pública, única língua de acesso à literatura e aos bens sociais (Projecto Diversidade Linguística na Escola Portuguesa. 2007, p. 3).

Nessa ótica, para traçar o percurso da língua de Cabo Verde é preciso estabelecer relações entre os acontecimentos históricos que deram origem ao Estado cabo-verdiano e à constituição de sua língua. Afinal, há uma língua oficial, o português, que entra de forma institucional na vida dos cabo-verdianos a partir da escola, e uma língua materna, o cabo-verdiano, a qual é falada em todas as ilhas por todos os cabo-verdianos desde que nascem. Segundo Castello Branco (2008):

A língua portuguesa é a língua institucionalizada, determinada e instituída pelo Estado. A língua do ensino, da mídia, do governo, da política, da administração. A que é imposta por uma questão de poder e de interesse político e econômico. É a língua que vai dar visibilidade ao país, que vai projetá-lo para o ambiente internacional e também para o nacional.

Pode-se afirmar, então, que o crioulo cabo-verdiano é uma forma de resistência, tendo em vista a imposição de uma outra língua com a oficial por parte do Estado, sendo, assim, uma identidade herdada. Ao analisar esse contexto histórico, percebe-se que a homogeneização do português não se faz de uma forma natural, ao contrário, a unidade sob uma só língua não é conseguida senão a custo de um complexo e violento processo de criação e naturalização de uma ficção dessa homogeneidade (CASTELLO BRANCO, 2016).

A relação entre as línguas africanas com a língua portuguesa em Cabo Verde está ligada a um processo caracterizado pela ênfase de poder político da língua portuguesa em relação a esse conjunto de línguas que entraram junto com os africanos trazidos para as ilhas como escravos. Nesse contexto sócio-histórico, Cabo Verde precisou se adequar a um modelo por imposição de um cenário político, adotando, portanto, uma língua que preencha todos os requisitos dentro desse modelo. Assim, pode-se citar, novamente, Castello Branco (2016, p. 7):

A língua portuguesa, nesse conjunto de relações, faz seu caráter de língua oficial sobrepor o imaginário de unidade ao de língua materna, e assim distribui-se pelo imaginário de seus falantes e não-falantes como língua

dominante. Contraditoriamente, porém, a memória de séculos de dominação portuguesa, impede a adoção passiva desta língua, pois esbarra aí uma outra questão, a constituição da identidade cabo-verdiana. Os cabo-verdianos falam a língua cabo-verdiana, querem ser falados por ela e, por isso, se consideram uma nação.

Em 1975, com a independência de Cabo Verde, a língua cabo-verdiana passou a ser a língua nacional e materna. Agora não mais dialeto, uma língua independente, mas ainda sem reconhecimento político-científico posto que rotulada de crioulo pela linguística (CASTELLO BRANCO, 2016). No ponto de vista linguístico, crioulo é uma língua colonizada, é um termo genérico representando uma família de línguas que, na sua formação, tiveram uma mesma história e um mesmo contexto sociocultural, associadas ao contexto de escravidão.

Mais uma vez, a língua da Colônia se sobressai no país colonizado, em Cabo Verde, no entanto, esse fato é ainda mais forte tendo em vista que, mesmo após a independência do país, o Português continua sendo a língua oficial do país. Entretanto, a língua mãe, o crioulo cabo-verdiano, mostra sua força, sendo uma marca de resistência e ajudando a construir uma identidade nacional cabo-verdiana.

## CAPÍTULO II- ROTAS TEÓRICAS

---

*“Palavras são, na minha nada humilde opinião, nossa inesgotável fonte de magia. Capazes de causar grandes sofrimentos e também remediá-los.”*

*(J.K. Rowling)*

Para estudar a relação do Português Brasileiro com o Crioulo Cabo-verdiano por meio dos contos e cantos de ambos países, acredita-se que será fundamental a união de perspectivas teóricas elementares e complementares. Por isso, pretende-se traçar uma rota teórica com base, essencialmente, em aspectos da Sociolinguística e da Crioulística (2.1), e, complementarmente, acrescentar elementos da Antropologia e da Literatura (2.2.) tendo em vista que contos e cantos contribuem para a compreensão de uma sociedade a um só tempo em que expressam a alma, os valores e os sentimentos de um povo.

### 2.1. Sociolinguística e Crioulística

Conforme dito no capítulo anterior, este trabalho está centrado nas áreas de Crioulística e Sociolinguística, tendo em vista os aspectos que serão analisados. Sob essa ótica, sabe-se que a Sociolinguística e a Crioulística têm uma relação mútua, devido ao fator histórico social da linguagem. A Crioulística é uma área do campo linguístico que surge do contato entre diferentes línguas e etnias expostas em diversos territórios, em razão dos recorrentes processos de colonização aos quais a humanidade esteve submetida. Roberts (2007, p. 406) afirma que o estudo das línguas *pidgins* e crioulas se constitui como uma significativa parte da Linguística desde o trabalho pioneiro de Schuchardt. Então, os conceitos de *pidgins* e crioulos estariam diretamente relacionados, essa relação se dá por meio da nativização do pidgin, quando esse passa a ser adquirido pela geração descendente de seus falantes. A partir dessa nativização, quando o *pidgin* se transforma em língua materna de uma geração de crianças, é que nasceriam as línguas crioulas, ou seja, os crioulos teriam como origem, necessariamente, um *pidgin* nativizado (cf. THOMASON e KAUFMAN, 1988; MUFWENE, 2001; ROBERTS, 2007; PARKVALL, 2012).

Enquanto o *pidgin* é descrito como uma língua reduzida, resultante do contato entre dois ou mais povos de línguas mutuamente ininteligíveis, o crioulo é descrito como uma língua advinda de um *pidgin*, geralmente. Segundo Rodrigues (2007, p. 74), os crioulos surgem em ilhas ou regiões isoladas, critério da insularidade, como resultado da escravidão. Assim, a língua crioula se dá por meio das variedades mais antigas de seus falantes, sendo transmitida de geração em geração e modificada com o tempo. Portanto, os falantes mais antigos têm mais conhecimento acerca das línguas crioulas como um todo. Ao se trabalhar com Crioulística, portanto, deve-se fazer um trabalho comparativo, analisando dados antigos e recentes da área para perceber essas modificações linguísticas.

Segundo Siegel (1997, p. 132), nos contatos iniciais na formação de pidgins e crioulos, houve mistura de variantes de superstrato e substrato. Assim, enquanto dos superstratos vieram vários dialetos regionais e sociais, por exemplo, dos substratos vieram segunda versões de língua de vários modelos de superstrato com alguma transferência de primeiras línguas. Logo, como afirma Rodrigues (2007, p. 76), o nivelamento dessas variedades inicia-se quando as várias versões do superstrato se transformam em meio de comunicação principal entre falantes de substrato diferente, e estes formam uma comunidade. Nesse viés, há fatores linguísticos e sociolinguísticos que promovem a seleção de alguns traços linguísticos em detrimento de outros, como destaca Siegel (1997, p. 139). Portanto, o autor conclui que, no desenvolvimento de pidgins e crioulos, de acordo com fatores sociolinguísticos, “alguns ou todos estes fatores linguísticos podem ser pertinentes em duas fases diferentes: primeiro, determinando que traços chegam à piscina designada (mistura) e, segundo, determinando quais traços são retidos e os que não o são (nivelamento)” (Siegel, 1997, p. 142).

A sociolinguística é uma área que estuda a língua como uma instituição social, levando em consideração as relações entre a estrutura linguística e os aspectos sociais e culturais da produção linguística. Logo, segundo essa corrente, o estudo da língua depende do contexto situacional, da cultura e da história das pessoas que a utilizam como meio de comunicação. Votre (2008, p. 141) afirma que a sociolinguística parte do princípio de que a variação e a mudança são inerentes às línguas e que, por isso,

devem sempre ser levadas em conta na análise linguística.

Para contextualizar os estudos sociolinguísticos, é de suma importância citar alguns autores do início do século XX, são eles o linguista francês Meillet (1866-1936) e os linguistas russos Marr (1865-1934) e Bakhtin (1895-1975). Meillet (1921 *apud* CALVET, 2002, p. 16) afirmava que “por ser a língua um fato social resulta que a linguística é uma ciência social, e o único elemento variável ao qual se pode recorrer para dar conta da variação linguística é a mudança social”. Assim, o autor defende o caráter social e evolutivo da língua, explicando a estrutura linguística por meio de fatores históricos e sociais. Logo, tem-se a língua como fato social dinâmico, cuja variação é explicada pela mudança social e por forças externas.

Segundo Bakhtin (1988 [1929], p. 147), “conforme a língua, conforme a época ou os grupos sociais, conforme o contexto presente tal ou qual objetivo específico, vê-se dominar ora uma forma, ora outra, ora uma variante, ora outra”. Nesse viés, percebe-se como o autor defende que a mudança linguística é historicamente motivada pelos diferentes contextos de uso da língua, os quais acabam conferindo diferentes sentidos a uma única palavra. Logo, na visão de Bakhtin, as palavras não são neutras nem imutáveis, é no contexto real de uso da língua que determinada forma possui valor para o falante, sendo, nesse caso, um signo variável e flexível. Portanto, nota-se como a língua é um fenômeno social, cuja natureza é ideológica.

A Sociolinguística surge, portanto, no início do século XX, trazendo a perspectiva que linguagem, cultura e sociedade são fenômenos inseparáveis. Assim, é válido citar também Benveniste (*Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, 1968), que afirma que a questão da relação entre língua e sociedade consiste no fato da língua ser um instrumento de análise da sociedade: descreve, conceitua, interpreta tanto a natureza quanto a experiência. Segundo a Sociolinguística, qualquer língua falada, por qualquer comunidade, apresentará variações, logo a proposta dessa corrente é demonstrar essas variações linguísticas, justificando-as pelas variações sociais.

Segundo Silva (2011, p. 51), analisar e aprender a sistematizar variantes linguísticas usadas por uma mesma comunidade de fala são os principais objetivos da pesquisa sociolinguística. Portanto, pode-se afirmar que o objeto da Sociolinguística é o estudo da língua falada, observada, descrita e analisada em seu contexto social, isto é,

em situações reais de uso. Dessa forma, Bright (1974) identifica um conjunto de fatores socialmente definidos, onde a diversidade linguística pode estar associada, como por exemplo a identidade social do emissor, o que identificaria traços dos dialetos de classes sociais ou as diferenças entre as falas dos homens e das mulheres ou o contexto social, relevante no estudo das diferenças entre a função dos estilos formal e informal.

É inquestionável a relação entre língua e sociedade, a língua é um instrumento de análise da sociedade, dá forma à sociedade. Assim sendo, em 1964, surge o termo Sociolinguística em um congresso, organizado por William Bright, na Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA). Segundo Bright, a Sociolinguística deve demonstrar a covariação sistemática das variações linguística e social. Ou seja, relacionar as variações linguísticas observáveis em uma comunidade às diferenciações existentes na estrutura social desta mesma sociedade; sendo o objeto de estudo dessa área a diversidade linguística. Portanto, tem-se a um conjunto de fatores socialmente definidos, com os quais se supõe que a diversidade linguística esteja relacionada, como a identidade social do emissor ou falante, a identidade social do receptor ou ouvinte, o contexto social e o julgamento social distinto que os falantes fazem do próprio comportamento linguístico e sobre o dos outros, isto é, as atitudes linguísticas.

As reais situações do uso da língua, o estudo da língua falada, observada, descrita e analisada em seu contexto social são os objetos de estudos da Sociolinguística. E, para esse estudo, necessita-se de uma comunidade linguística, um conjunto de pessoas que interagem verbalmente e que compartilham um conjunto de normas com respeito aos usos linguísticos, caracterizando-se por indivíduos que se relacionam, por meio de redes comunicativas diversas, e que orientam seu comportamento verbal por um mesmo conjunto de regras – o que não significa que essas pessoas falam do mesmo modo. Logo, ao estudar uma determinada comunidade linguística, nota-se a existência de diversidade ou da variação linguística, que são essas diferentes formas de falar.

Esses fatos comprovam como a língua é um organismo vivo, sujeito às transformações constantes. Nenhuma língua se apresenta de forma homogênea, qualquer língua, falada por qualquer comunidade, exhibe sempre variações. Portanto,

pode-se citar Alkmin (2003, p. 33):

Língua e variação são inseparáveis: a Sociolinguística encara a diversidade linguística não como um problema, mas como uma qualidade constitutiva do fenômeno linguístico. Nesse sentido, qualquer tentativa de buscar apreender apenas o invariável, o sistema subjacente— se valer de oposições como “língua e fala”, ou competência e performance — significa uma redução na compreensão do fenômeno linguístico. O aspecto formal e estruturado do fenômeno linguístico é apenas parte do fenômeno total.

De acordo com a Sociolinguística, a língua, falada por qualquer comunidade, exhibe sempre variações, logo essa língua é representada por um conjunto de variedades. E é essa heterogeneidade que, de acordo com a Sociolinguística, pode e deve ser sistematizada, afinal analisar e aprender a sistematizar variantes linguísticas usadas por uma mesma comunidade de fala são os principais objetivos da pesquisa sociolinguística. Logo, pode-se afirmar que o objeto da Sociolinguística é o estudo da língua falada, observada, descrita e analisada em seu contexto social, isto é, em situações reais de uso. Sob esse viés, é válido citar a “teoria da variação linguística” ou a “sociolinguística quantitativa”, modelo teórico-metodológico que tem por princípio a existência de uma ciência da linguagem social, o qual assume a coexistência de variantes no meio social, que procura analisar a probabilidade do uso dessas variantes, o qual opera com números e tratamento estatístico dos dados coletados.

William Labov (*apud.* SILVA, 2011) iniciou esse modelo ao insistir na relação entre língua e sociedade e na possibilidade de se sistematizar a variação existente e própria da língua falada. Assim, em 1963, Labov publicou seu um trabalho acerca do inglês falado na ilha de Martha’s Vineyard, no estado de Massachussets. Nessa pesquisa, o autor relacionou fatores como idade, sexo, ocupação, origem étnica e atitude ao comportamento linguístico dos nativos da ilha, no que se referia à pronúncia de determinados fones do inglês. E, com esse trabalho, Labov percebeu que a variante estigmatizada dos falantes nativos seria um comportamento linguístico demarcador de sua identidade social. Nesse sentido, para a análise sociolinguística é necessária uma significativa quantidade de dados. Tendo em vista que o modelo é de natureza quantitativa, a representatividade do material selecionado para análise será sempre analisada em função da variável estudada e com base nos principais objetivos do estudo a ser realizado. Nesse aspecto, Votre (2008, p.149) afirma que:

A análise dos fenômenos de mudança linguística (mais do que de variação) procura levar em conta cinco grandes dimensões estabelecidas por Weinreich, Labov e Herzog, em seu estudo clássico de 1968: 1) os fatores universais limitadores da mudança (e variação), que podem ser sociais ou linguísticos; 2) o encaixamento das mudanças no sistema linguístico e social da comunidade; 3) a avaliação das mudanças em termos dos possíveis efeitos sobre a estrutura linguística e sobre a eficiência comunicativa; 4) a transição, momento em que há mudanças intermediárias; 5) a implementação da mudança: estudo dos fatores responsáveis pela implementação de uma determinada mudança; explicação para o fato de a mudança ocorrer numa língua e não em outras, ou na mesma língua em outros momentos.

A Sociolinguística necessita, portanto, participar diretamente da interação com os membros da comunidade, no entanto essa participação pode atrapalhar a naturalidade do evento. Como solução, tem-se o uso da entrevista sociolinguística, a qual as perguntas provocarão respostas com narrativas de experiências pessoais nas quais os informantes se envolvem e acabam não prestando atenção no modo em que se expressam, gerando uma situação natural de comunicação. De acordo com Sila (2011), para analisar a variação de um fato, é necessário fixar as possíveis variáveis, condicionadoras dessa variação, processo que partirá da intuição do pesquisador e conhecedor da comunidade analisada.

Na obra “Pesquisa Sociolinguística” de Fernando Tarallo (1987), é apresentado um roteiro ou guia para a sistematização de um fenômeno de variação linguística. A língua, como sistema heterogêneo, é formada por um conjunto de regras (não regras da gramática normativas, mas, sim, regras que constituem a gramática do falante), que podem ser divididas em duas classes: as regras categóricas e as regras variáveis. As regras categóricas são aquelas que não admitem exceções, são obrigatórias, já as variáveis apresentam mais de uma possibilidade de realização. Nesse contexto, a sociolinguística variacionista defende que a ocorrência de uma ou outra forma é determinada, ou condicionada, por contextuais, internos ou externos. Assim sendo, há fatores sociais os quais possibilitam o controle de algumas variáveis sociolinguísticas, como a classe social, a idade, a escolarização e o gênero, e as hipóteses norteadoras de suas motivações.

Ao afirmar que a língua é um sistema heterogêneo, percebe-se que essa está

sujeita às mudanças e que esse mesmo sistema pode se estabilizar e desestabilizar. Os fatores linguísticos que podem influenciar um fenômeno de variação são elencados a partir da análise intuitiva do fenômeno e da pesquisa bibliográfica. Portanto, um fenômeno linguístico variável é influenciado por variáveis dependentes e independentes. Segundo o autor, deve-se, primeiramente, apresentar, definir e caracterizar a variável e as variantes; em seguida, formular a hipótese do trabalho para fazer uma proposição dos grupos de fatores condicionadores (variáveis independentes = linguísticas e extralinguísticas) e, por fim, encaixar linguística e socialmente a variável. Tem-se, então, um passo a passo a ser seguido para se fazer uma pesquisa Sociolinguística.

Portanto, a fim de seguir esse passo a passo, deve-se escolher, primeiramente, a variável dependente (o fenômeno), pode ser uma modalidade escrita ou falada. Em seguida, se perguntar “Por qual fenômeno de variação eu mais me interessou ou qual deles mais me desafia?”. A fim de responder essa pergunta, o autor sugere procurar bibliografia pertinente, fazer uma leitura prévia dessa bibliografia para (re)conhecer o fenômeno (como é apresentado, tratado em artigos, capítulos de livros, dissertações, teses, gramáticas que versem sobre o tema), escolher a comunidade, grupo ou ambiente para coletar os dados, definir os informantes/participantes da pesquisa, transcrever os dados para montagem do *corpus* e definir a variável das variantes por meio da releitura de toda bibliografia sobre o fenômeno e do levantamento de mais referências. Se necessário, formular pergunta-chave e/ou hipótese, a fim de investigar a variável e variantes, a qual será um questionamento linguístico e extralinguístico. O passo seguinte é a proposição das variáveis independentes ou grupos de fatores condicionadores extralinguísticos e linguísticos do fenômeno, a qual irá refletir sobre possíveis fatores motivadores do fenômeno, elencar esses fatores e especificar aqueles considerados determinantes para realização do fenômeno em questão. Para finalizar esse passo a passo, tem-se a análise de dados, a qual retornará aos dados e montará células e codificará os fragmentos de fala que irão figurar no texto, sendo que as demais irão para os apêndices.

Nota-se, portanto, a interdisciplinaridade da Sociolinguística, a qual abraça a

Antropologia, a Sociologia, a Dialectologia, a História e mais outras áreas do saber, agregando pesquisadores com formações acadêmicas diversas, preocupados com as implicações teóricas e práticas do fenômeno linguístico na sociedade. Nesse viés de multidisciplinaridade, pode-se conectar tais áreas de conhecimento à Crioulística.

Francisco Adolfo Coelho foi um dos pioneiros da Crioulística, lançando em 1880 um artigo o qual abordaria a temática, tendo o autor relevante importância para os estudos linguísticos da segunda metade do século XIX. Coelho foi o primeiro crioulista a defender uma posição universalista quanto à gênese dos crioulos, opinião partilhada contemporaneamente por Andrade e Kihm (1997: 386-387), DeGra (1999: 39) ou Muysken (2001: 157). As diferentes línguas crioulas foram analisadas individualmente, em seus artigos e, segundo Souza (2018), a exposição de cartas, adivinhas e frases soltas antecede um comentário acerca dos traços linguísticos, que vai desde observações fonéticas (entre o crioulo em questão e o Português europeu) ou reparos lexicológicos até às várias alterações morfológicas.

A Crioulística surge, portanto, não de um encontro formal, mas de estudos no século XIX, sendo anterior, inclusive, à Sociolinguística. Segundo Baxter e Luchesi (1997, p. 3):

A definição de língua crioula tem se fundamentado na combinação de dois parâmetros. De um lado, considera-se o contexto socioeconômico e político, ou seja, o conjunto de relações sociais em que a língua emergiu; esse seria o parâmetro que podemos chamar de sociolinguístico. De outro lado, consideram-se as semelhanças na estrutura linguística dessas línguas que se formaram dentro de uma situação excepcional, é o que podemos chamar de parâmetro estrutural ou linguístico.

Uma língua crioula é uma língua que nasce em circunstâncias sociolinguísticas especiais que conduzem à aquisição de uma primeira língua, com base em um modelo defectivo de segunda língua (BAXTER e LUCHESI. 1997, p. 3). Percebe-se, então, que é uma língua em que sua comunidade, no passado, perdeu os seus traços linguísticos, fazendo o uso de uma segunda língua de forma rudimentar, fragmentada e variável. No contexto brasileiro, o acesso às línguas europeias era limitado devido às condições da escravidão, no entanto os escravos não deixavam de adquirir fragmentos dessa língua.

Assim como afirma Baxter e Luchesi (1997, p.3):

Na maioria dos casos, é provável que essa língua diluída não fosse mais que

um jargão, uma parcela de itens lexicais adaptados às estruturas das línguas maternas dos falantes; ou seja, um leque de soluções individuais. Em outros casos, é possível que essa segunda língua rudimentar se tenha cristalizado, constituindo uma língua *pidgin*.

É importante ressaltar que o ato de falarem crioulo significa que eles se utilizam de uma língua a qual sofreu transformações advindas de meios sociais diferentes, cada qual com as suas especificidades. A língua crioula sofreu influências linguísticas e sociais, o que fez com que ela se transformasse no que é hoje. Em suma, pode-se afirmar que as línguas crioulas não possuem uma definição ou uma estruturação de difícil compreensão nem no plano estrutural da língua nem no plano histórico.

A criouliização das línguas é o resultado de processos de aprendizagem, apropriação, modificação e autonomização da língua dos colonos. O crioulo é composto de uma série de tensões históricas e relacionadas a questões da sua oralidade, sua escrita, sua poética, seu arcaísmo e seu modernismo. Dessa forma, a evolução linguística nos mostra que a língua está em constantes transformações. Nesse sentido, é importante ressaltar, mais uma vez, Glissant (2005):

As línguas crioulas provêm do choque, da consumpção, da consumação recíproca de elementos linguísticos, de início absolutamente heterogêneos uns aos outros, com uma resultante imprevisível. Uma língua crioula não é, portanto, nem resultado dessa extraordinária operação que os poetas jamaicanos praticam voluntariamente e de maneira decidida na língua inglesa, nem um *pidgin*, nem um dialeto. É algo novo, de que tomamos consciência, mas algo que não podemos dizer tratar-se de uma operação original, porque quando estudamos as origens de toda e qualquer língua, inclusive a francesa, percebemos que quase toda língua nas suas origens é uma língua crioula.

É válido citar a visão clássica de crioulos e *pidgins*, a qual apresenta um “ciclo da vida”, segundo alguns manuais de introdução à linguística. Assim, tem-se o *pidgin* como o início do ciclo, uma língua que surge pela necessidade de transações comerciais, por exemplo. Seu uso se restringe a uma esfera específica da sociedade, logo a sua estrutura é simples. Podemos trazer, então, o conceito de superestrato e substrato, em que o primeiro se refere a uma língua de maior prestígio e o segundo a uma língua de menor prestígio. Portanto, a língua reduzida, que surge do contato de dois grupos que não têm uma língua comum, começa a tomar forma, sendo o léxico provido pelo superestrato, e a gramática provida pelo substrato.

A partir do momento que o pidgin passa a fazer parte de várias esferas da sociedade, ao passo que as crianças são expostas a esse acontecimento e o adquirem como idioma materno, tem-se a chamada nativização ou crioulição (HOLM, 2000, p. 7), nesse momento o pidgin passa a ser um crioulo. Logo, a diferença básica entre um pidgin e um crioulo é o fato de crioulos terem falantes nativos, e pidgins não. No entanto, o “ciclo de vida” continua, por isso se um crioulo permanece em contato com sua língua lexificadora (o superestrato), a tendência é que ele passe pelo processo de descrioulição. De acordo com Silva (2019), a descrioulição é o processo de perda das “características crioulas” e a aproximação a características da língua europeia lexificadora.

Em suma, o surgimento dos estudos crioulos trouxe para a Sociolinguística novos caminhos a serem trilhados. Dessa forma, John Rickford (*apud.* COUTO, 1996) afirma que houve três contribuições mútuas entre a crioulição e a Sociolinguística. Sendo a primeira a história social, devido ao fato de que as definições de pidgins e crioulos geralmente fazem referência a sua gênese, tendo uma significativa importância na Sociolinguística ao salientar a importância da história da língua. A segunda é a heterogeneidade dos sistemas linguísticos, contrariando o sistema compacto social de Saussure e o sistema individual de Chomsky. Além disso, ambos estudos, crioulos e sociolinguísticos, têm a participação da antropologia e da sociologia; sendo o fenômeno da crioulição, de acordo com Mervyn Alleyne, parte de um processo cultural mais amplo de desfrancização.

Portanto, ao estudar a relação do Português Brasileiro com o Crioulo Cabo-verdiano por meio dos contos e cantos de ambos países, deve-se analisar aspectos linguísticos e crioulições, mas enfatizando, também, a antropologia e a literatura. Afinal, esses estudos analisam a formação de uma língua e, conseqüentemente, de uma sociedade.

## **2.2. Antropologia Social e Literatura**

A Antropologia é a área das ciências humanas que estuda o indivíduo como ser biológico, social e cultural. Assim, é a ciência que busca conhecimento sobre a

diversidade cultural, ou seja, procura entender o que somos em meio a essa diversidade social e cultural, compreender nossas possibilidades de sentir, agir e refletir sobre o que nos torna tão singulares em meio a tantos contextos semelhantes. Dessa forma, nota-se algumas ferramentas que contribuem na nossa construção social e cultural. Os contos e os cantos, que são passados adiante por gerações, são algumas dessas ferramentas, afinal esses auxiliam na construção da identidade de uma sociedade. Portanto, dentro dos estudos antropológicos, destaca-se nesse trabalho a Antropologia Social.

A Antropologia Social, ciência que começou a ser desenvolvida de maneira mais concreta a partir do século XIX, busca estudar o conhecimento cultural de um povo, como suas ideias religiosas, tendências artísticas, formas de relação social e tradições. Nesse sentido, essa área explora a riqueza cultural de cada comunidade a partir das diferenças presentes nos costumes dos mais variados povos. Seu objeto de estudo, então, é a observação direta, fundamental para reunir dados precisos. O ser humano é um ser cultural por sua própria natureza, logo a inteligência, a razão, a sensibilidade e a vontade são habilidades essenciais para a compreensão da vida humana. Enquanto um ser humano pode ser compreendido em sua individualidade, a Antropologia Social irá estudar grupos, analisando como essas individualidades contribuem na construção de ritos, costumes, regras e acontecimentos de uma comunidade.

As histórias e cantigas populares são constituídas por elementos justapostos, os quais formam o enredo, a narrativa, o conteúdo. Esses elementos não são algo novo, eles aparecem em terras distantes, em povos diversos, eles carregam consigo individualidades e características de comunidades distintas. Dessa forma, as particularidades desses contos e cantos dão fisionomia a um povo, eles trazem cores locais, modismos verbais, hábitos, eles apresentam um espaço, um tempo, uma gente. Ao estudar a antropologia social brasileira, percebe-se que as histórias mais populares do Brasil são aquelas antigas, seculares, que se difundem mundialmente. Assim, a produção indígena se reduziu às áreas geográficas as quais a tribo se fixou. Por outro lado, a produção africana se espalhou mais rapidamente, tendo em vista a locomoção dos escravos nos engenhos. Foi, portanto, a segunda geração desses povos a responsável por retransmitir essas histórias e cantigas adiante.

O ato de contar e de cantar é um processo de transmissão da memória popular, assim a prática e a memória desses contos e cantos fluem por meio de diferentes estratos sociais. Nesse sentido, é válido citar Lima (1984):

No seio da comunidade narrativa, a circulação do conto popular é suporte de uma fala formadora e universalizante, uma vez que incide sobre valores angulares retransportados ao cotidiano regional, em sintonia com a experiência da tradição. Para que esta transmissão se sustente faz-se necessário que garantias mínimas de sociabilidade se verifiquem.

Além dos fatores já mencionados, é válido ressaltar a necessidade que o indivíduo tem de ficção e fantasia. Dessa forma, segundo Antonio Candido (1972), a evocação dessa impregnação profunda mostra como as criações ficcionais e poéticas podem atuar de modo subconsciente e inconsciente, operando uma espécie de inculcamento que não percebemos. Sob esse mesmo viés, percebe-se também como esses contos e cantos oferecem um conhecimento do mundo, eles são uma forma de conhecimento, uma forma de expressão e uma construção formal artística e cultural. Nesse contexto, é válido o questionamento a respeito da humanização, na obra “O direito à literatura” Antonio Candido reflete acerca dessa questão.

Entendo aqui por humanização (...) o processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante. (CANDIDO, 1995, p. 249).

Significativa parte dos contos populares é originária de mitos arcaicos. Os mitos são narrativas as quais relatam fatos que teriam ocorrido num tempo ou mundo anterior ao nosso e que, em geral, tentam explicar a origem e a existência das coisas. Por meio das histórias as culturas criaram, e ainda criam, mitos com o objetivo de tornar compreensíveis e interpretáveis a existência humana e tudo o que existe. Esses contos, típicas expressões de culturas orais, se transformaram ao longo do tempo, afinal viajaram de boca a boca no decorrer dos séculos e, nesse processo, sofreram várias modificações, como, por exemplo, fusões, acréscimos, cortes, substituições e influências.

Percebe-se, portanto, como a Antropologia Social se interliga à literatura quando se aprofunda na análise dos contos brasileiros. Logo é de suma importância dar uma ênfase, também, na área da Literatura, tendo em vista a sua contribuição para a formação integral da pessoa. É por meio dela que “o indivíduo abandona temporariamente sua própria disposição e preocupa-se com algo que até então não experimentara. Traz para o primeiro plano algo diferente dele, momento em que a vivencia a alteridade como se fosse ele mesmo.” (ZILBERMAN, 1999, p. 84).

A literatura é uma forma de linguagem presente na história da humanidade desde os seus primórdios. Já na antiguidade clássica grega, haviam declamações dos feitos bélicos do passado com o intuito de divertir e contar a história do povo, com a intenção de propagar ideais como heroísmo, compaixão, coragem. As tragédias são uma valiosa ferramenta para a captação do processo histórico e dos valores humanos fundamentais os quais moldam a sociedade até a contemporaneidade.

No Brasil, a literatura que é reconhecida atualmente provém da literatura portuguesa, sendo o Romantismo o movimento literário o qual busca uma independência literária e política da colônia portuguesa. No entanto, não se pode esquecer que nas terras brasileiras já havia a presença de povos indígenas, os quais possuíam a sua própria cultura, a sua própria língua e seus próprios costumes, de fato, nacionais. Com a colonização, houve a chegada dos escravos africanos no Brasil, e eles também carregavam consigo a sua cultura, os seus contos, os seus cantos e a sua língua, os quais foram silenciados ao longo da história.

Nesse sentido, percebe-se que há um equívoco ao se afirmar que os contos brasileiros têm origem apenas portuguesa, tendo em vista o encontro de culturas que constituem a sociedade nacional e o conjunto de línguas contribuintes na formação do Português Brasileiro.

Pode-se afirmar que a literatura é um recurso de estudo da sociedade e suas problemáticas, sendo de fundamental importância na construção histórica e social da humanidade. A literatura pode ser uma ferramenta de mudanças, podendo transformar o mundo e apontando novos caminhos para a humanidade. No entanto, deve se ater ao fato de que essa mesma literatura deve andar lado a lado da cultura popular, valorizando seu processo sócio-histórico, suas memórias e suas raízes de diversos

povos. Aliás, essa área do estudo nos apresenta múltiplas visões do mundo e do ser humano.

Os contos e os cantos são formas de linguagens que viajaram além-mar, ultrapassaram o tempo e o espaço e levaram consigo, nessa travessia, povos de diferentes partes do mundo. É perceptível, portanto, a sua importância na construção social do indivíduo, abraçando, dessa forma, áreas como a Antropologia e a Literatura.

## CAPÍTULO III- PERCURSOS METODOLÓGICOS

---

*“O que vale na vida não é o ponto de partida e, sim, a caminhada. Caminhando e semeando, no fim terás o que colher”*  
(Cora Coralina)

É preciso passar pelo percurso metodológico de um trabalho acadêmico para que se possa compreender o caminho que o leva a sua rota final. Assim, nesse capítulo, irei apresentar os Passos da pesquisa bibliográfica (a.), mostrando como se faz uma pesquisa nas áreas de Sociolinguística e Crioulística, e a Revisão da literatura geral e específica (b.), discorrendo sobre as obras que tratam sobre a temática e, em especial, sobre os contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos que constituem objetos de estudo da minha pesquisa.

### 3.1. Passos da pesquisa bibliográfica

Ciência, do latim *scientia*, é o conhecimento ou um conjunto de conhecimento sobre algo obtido por observação, pesquisa ou pela demonstração de certos acontecimentos, fatos, fenômenos, sendo sistematizada por métodos científicos. A ciência tem como objetivo melhorar a qualidade de vida intelectual e material, apresentando novas descobertas e novos produtos de diversas áreas para o mundo. Nesse sentido, a ciência pode se classificar em ciências biológicas, exatas, agrárias e humanas e é aplicada por meio dos métodos científicos. Segundo Marconi e Lakatos (2006), “O Método Científico é o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo – conhecimentos válidos e verdadeiros -, traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista.”. Sendo assim, o método científico é uma ferramenta utilizada na ciência para aquisição e construção do conhecimento, sendo de suma importância para reproduzir a pesquisa científica.

Como descrito anteriormente, a ciência pode se classificar em ciências biológicas, exatas, agrárias e humanas, sendo que cada área utiliza um tipo de pesquisa científica mais adequada para o seu objetivo. Dentro da área de ciências humanas, a pesquisa científica tem como característica compreender um dado

fenômeno a partir de uma área temática por meio de suas teorias. Tendo em vista que diversos fatores e elementos interagem e influenciam o objeto de estudo, numa pesquisa na área de Humanas deve-se considerar esses fatores e elementos. Nesse viés, o pesquisador deve escolher um objeto de estudo, fazer a conceituação, as descrições e as caracterizações desse objeto e compreender esse objeto a partir da interpretação de suas causas, consequências e relações estabelecidas a partir dele.

Kourganoff (1990) afirma que a “pesquisa é o conjunto de investigações, operações e trabalhos intelectuais ou práticos que tenham como objetivo a descoberta de novos conhecimentos, a invenção de novas técnicas e a exploração ou a criação de novas realidades”. Logo, a pesquisa tem como função gerar e adquirir novos conhecimentos sobre si mesmo ou sobre o mundo em que vive, responder a questionamentos, por meio da explicação ou descrição, e resolver problemas. As pesquisas científicas podem ser pesquisas-ação, ex-post-facto, exploratórias, descritivas, explicativas, documentais, laboratoriais, bibliográficas, experimentais, de levantamento, de campo e de estudo de caso.

Metodologicamente, pela proposta original, este trabalho iria utilizar a pesquisa de campo, seguindo os preceitos do que a sociolinguística e a crioulistica, áreas das ciências humanas, preconizam como trabalho de campo. A pesquisa de campo é um método de pesquisa que utiliza a coleta de dados e a observação do fato, dos fenômenos ou do processo *in natura*, por meio da observação direta, do levantamento de dados e do estudo de caso. No entanto, devido à pandemia atual do novo coronavírus (SARS-CoV-2), essa pesquisa de campo teve que ser adiada para um posterior trabalho de mestrado, tendo em vista que a pandemia impôs uma situação de quarentena em que o contato humano e a aglomeração com mais pessoas devem ser evitados. Dessa forma, esse trabalho irá utilizar a pesquisa bibliográfica para fornecer dados e elementos extraídos de contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos acerca do debate relativo à (semi)crioulização do Português Brasileiro.

De acordo com Pádua (2004), “a Pesquisa bibliográfica é fundamentada nos conhecimentos de biblioteconomia, documentação e bibliografia; sua finalidade é colocar o pesquisador em contato com o que já se produziu a respeito do seu tema de pesquisa.”. Portanto, a pesquisa bibliográfica é imprescindível para as pesquisas

científicas, tendo em vista que registram e organizam os dados bibliográficos referentes aos documentos obtidos e empregados na pesquisa científica, e tem como objetivo desvendar, recolher e analisar as principais contribuições sobre um determinado fato, assunto ou ideia. O material utilizado para esse tipo de pesquisa são livros e artigos científicos.

Dessa forma, este trabalho atual parte de estudos que tratam, direta ou indiretamente, da temática em apreço de um modo geral e, mais especificamente, sobre contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos recolhidos em livros e artigos científicos do Brasil e de Cabo Verde para somar argumentos em torno da questão da (semi)crioulização do Português Brasileiro. Em síntese, recontando os passos graduais para efetivação deste estudo, foram estas as etapas metodológicas estabelecidas:

a) Levantamento da literatura geral composta de estudos clássicos e atuais sobre o tema em questão – nessa primeira fase, busquei por bibliografias que tratavam da temática, levando em consideração as áreas do conhecimento que pertenciam a esse tema. Assim, procurei por obras das áreas de Crioulística e Sociolinguística, a fim de aprofundar o conhecimento acerca dessas áreas, e das áreas de Antropologia e Literatura, no intuito de contextualizar a temática nesses estudos, tendo em vista que os contos e cantos contribuem na formação identitária de um povo;

b) Fichamento e resenha do conjunto bibliográfico para escrita de alguns capítulos – nessa segunda fase, sequenciei alguns dados presentes nas bibliografias coletadas e elaborei resenhas dessas obras, a fim de facilitar a coleta de informações acerca da temática em questão;

c) Organização do conjunto das obras de referência para seleção dos contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos – nessa terceira fase, busquei por obras que apresentavam contos e cantos tradicionais brasileiros e cabo-verdianos, a fim de coletar os dados que precisava para encontrar semelhanças e diferenças nesses contos e cantos. Dessa forma, separei as obras por tipologias, a fim de visualizar melhor suas características;

d) Realização da análise descritivo-contrastiva entre contos do Brasil e de Cabo Verde – nessa quarta e última fase, fiz uma análise das tipologias, dos personagens e das características presentes nos contos e cantos do Brasil e de Cabo Verde. Inicialmente, esse trabalho iria analisar os contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos por meio de entrevistas com povos de comunidades quilombolas no Goiás, Mato Grosso, Bahia e Minas Gerais para recolher dados linguísticos que mostrariam as semelhanças e diferenças do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-Verdiano presentes nesses contos e cantos. Mas, devido à atual pandemia, os dados serão recolhidos por meio de contos e cantos escritos em livros e pesquisas científicas.

No quadro abaixo, seguem as obras catalogadas por título, autor, ano de publicação e a qual país se refere essas obras, e, no item seguinte, especificaremos aspectos do conteúdo dessas obras.

**Quadro 1: Obras com cantos e cantos brasileiros e cabo-verdianos**

<b>TÍTULO</b>	<b>AUTOR</b>	<b>ANO</b>	<b>PAÍS</b>
Contos populares do Brasil	Sílvia Romero	2018	Brasil
De Quibungos e meninos: Um apanhado de histórias de bicho-papão em África e Brasil	Gleicienne Fernandes e Mariana Pithon	2010	Brasil
Serões da Mãe Preta	Alfredo Silva	1897	Brasil
Vissungos cantos afrodescendentes em Minas Gerais 3ª ed. Revista e ampliada	Neide Freitas e Sônia Queiroz	2015	Brasil
Corpo: som e movimento – Acalantos afro-brasileiros	Denise Guerra	2010	Brasil
Um panorama da música afro-brasileira: Parte 1. Dos Gêneros	José Jorge de Carvalho Tinker	2000	Brasil

Tradicional aos Primórdios do Samba			
O Papel dos Contos Tradicionais na Identidade do Homem Cabo-verdiano	Arnaldo de Jesus Lopes Rodrigues	2014	Cabo Verde
Contos tradicionais da CPLP	Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP)	2014	Cabo Verde
Cabo Verde e as pérolas do Atlântico: literatura como meio de resgate e preservação do patrimônio cultural	Simone Caputo Gomes	2011	Cabo Verde
Breves Apontamentos sobre as Formas Musicais existentes em Cabo Verde	Margarida Brito	1998	Cabo Verde
As manjuandades na tradição oral da Guiné-Bissau	Fernanda Cavacas	1999	Guiné-Bissau
Cantigas de Trabalho – Tradições orais de Cabo Verde	Oswaldo Osório	1980	Cabo Verde

Fonte: Elaborado pela autora

### 3.2. Revisão da Literatura Geral e Específica

A luta dos negros contra a escravidão é também uma forma de resistência para a sobrevivência de sua cultura, crenças e tradições. Tendo em vista que, ao atacar e condenar essa cultura, os homens brancos impediam que os negros se comunicassem, os africanos foram forçados a se comunicarem na língua comum dos brancos. Por conta desses fatores, a cultura africana teve que se adaptar, com elementos americanos e europeus, para conseguir sobreviver ao longo do tempo. Assim, a recuperação da cultura africana se faz imprescindível, mostrando sua pluralidade, riqueza, complexidade, construção, transformação tradição, ruptura e movimento, a fim de se identificar a real identidade do povo brasileiro.

Os contos tradicionais são narrativas que carregam consigo histórias milenares de povos e civilizações distintas por todo o mundo. Da mesma forma, os cantos populares são tesouros culturais que passam adiante características, tradições e costumes de diversas gerações ao longo dos anos. Nesse sentido, percebe-se como os contos e os cantos atuam como conservadores de culturas e costumes de um povo por meio da expressão artística. Sabe-se, portanto, da importância dessas diferentes formas de linguagem para deixar viva a história de um povo.

Por serem passados entre gerações, pode-se encontrar esses cantos e contos populares com os guardiões da família, as pessoas mais velhas, tendo em vista que são elas quem guardam na memória esses saberes de forma mais vívida. Por isso, a forma mais efetiva de coletar esses contos e cantos seria por meio do contato com os anciões, no entanto, no contexto atual vigente, de pandemia, esse contato está impossibilitado. Dessa maneira, a coleta desses contos e cantos deu-se por meio de livros e artigos científicos que abordam essa temática.

No Brasil, obras dessa natureza encontram-se no terreno dos estudos culturais, antropológicos, sociológicos e literários. Nesse viés, na obra “Contos Populares do Brasil”, o autor Sílvio Romero apresenta contos populares brasileiros de origem europeia, indígena e africana compilados em Pernambuco, Sergipe e Rio de Janeiro, e também no Pará, sendo a primeira grande obra etnográfica da literatura brasileira. A obra “Serões da Mãe Preta”, de Alfredo Silva, reúne 22 contos de tradições orais que, segundo o autor, foram narradas para crianças por mulheres negras contadoras de histórias. Um outro trabalho de suma importância é “De Quibungos e meninos: Um apanhado de histórias de bicho-papão em África e Brasil”, das autoras Gleicienne Fernandes Mariana Pithon, as quais vislumbram diversas narrativas com Quibungos.

Já como bibliografia referente aos cantos brasileiros de origem africana, pode-se citar “Vissungos cantos afrodescendentes em Minas Gerais 3ª ed. Revista e ampliada”, das autoras Neide Freitas Sônia Queiroz, as quais apresentarão alguns Vissungos presentes em Minas Gerais. Além desse trabalho, vale ressaltar a obra “Escravidão em Minas Gerais: Cadernos do Arquivo 1”, de Alda Maria Palhares Campolina, Cláudia Alves Melo e Mariza Guerra de Andrade, que retrata a realidade da escravidão em Minas Gerais e suas consequências, também culturais, no estado. Nessa ótica, alguns

trabalhos acadêmicos, como “Corpo: Som E Movimento Acalantos Afro-Brasileiros” de Denise Guerra e “Um Panorama Da Música Afro-Brasileira” de José Jorge de Carvalho Tinker, também mostram algumas tipologias diferentes de músicas brasileiras de origem africanas.

Em Cabo Verde, a bibliografia encontrada que se refere aos contos e cantos resume-se a obras da área da Crioulística, Sociolinguística e Antropologia. Entre elas, uma primeira é o trabalho “O Papel dos Contos Tradicionais na Identidade do Homem Cabo-Verdiano” de Arnaldo de Jesus Lopes Rodrigues, o qual estuda e analisa três contos populares cabo-verdianos, a fim de mostrar a sua importância para a construção da identidade social de Cabo Verde. Além disso, a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) publica a obra “Contos Tradicionais da CPLP”, que recolhe contos de tradição oral de alguns países que falam a língua portuguesa, a fim de manter viva essa tradição oral e a cultura desses países.

No ambiente dos cantos cabo-verdianos, pode-se citar o trabalho “Breves Apontamentos sobre as Formas Musicais existentes em Cabo Verde” de Margarida Brito, para se estudar os cantos populares cabo-verdianos, e o trabalho “Cabo Verde e as pérolas do Atlântico: literatura como meio de resgate e preservação do patrimônio cultural”, de Simone Caputo Gomes, que estuda alguns estilos musicais de Cabo Verde os quais enriquecessem a cultura e tradição cabo-verdiana, como as Mornas, os Batuques, os Finasons, as Tabankas, as Funaná e as Cantigas de Trabalho. Além desses trabalhos, é válido ressaltar a obra de Oswaldo Osório “Cantigas de Trabalho – Tradições orais de Cabo Verde”, onde apresenta algumas cantigas agrícolas e marítimas de Cabo Verde. A fim de complementar a literatura, pode-se mencionar o trabalho “As manjuandades na tradição oral da Guiné-Bissau” de Fernanda Cavacas para recolher dados de cantigas crioulas da Guiné-Bissau, uma vez que Cabo Verde e Guiné têm linhas comuns de história.

## CAPÍTULO IV- RUMOS DOS CONTOS E CANTOS NO BRASIL E EM CABO VERDE

---

*“Cantar significa usar a voz da alma. Significa sussurrar a verdade do poder e da necessidade de cada um, soprar alma sobre aquilo que está doente ou precisando de restauração.”*

*(Clarissa Pinkola Estés)*

Ao explorar as terras de afrodescendência, percebe-se os vários caminhos que os cantos e os contos brasileiros e cabo-verdianos tomaram e as formas ou tipologias que assumiram dentro da cultura de cada país. Assim, como rumo desses contos e cantos, esse último capítulo tem a finalidade de descrever e contrastar os dados encontrados entre si, baseados na literatura relativa aos estudos Sociolinguísticos, Crioulísticos, Antropológicos e Literários consultados. Na primeira parte, serão apresentadas as tipologias (a.) de contos e cantos encontrados nos dois países em cotejo. Na segunda e última parte, será feito estudo descritivo-comparativo dos contos e cantos do Brasil e de Cabo Verde (b).

### 4.1. Tipologias dos Contos e Cantos no Brasil e em Cabo Verde

No Brasil, há comunidades quilombolas presentes em várias regiões, essas comunidades guardam a inegável herança africana e a potencial herança crioula do país. Segundo dados do IBGE, atualmente, há mais de cinco mil comunidades quilombolas no Brasil, divididas em mais de mil municípios brasileiros. A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) define as comunidades quilombolas como:

Grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista (BRASIL, 2015, s/p).

Segundo Almeida (2002), a identidade quilombola está assim relacionada à relação desses grupos com o território; relação direta com a ancestralidade, a cultura e as tradições; o uso comum da terra, tendo a unidade familiar como elemento essencial, como afirmação étnica e política. Dessa forma, a herança crioula se faz presente em algumas dessas comunidades, como, por exemplo, na vila de Helvécia (localizada no

município de Mucuri, no extremo sul da Bahia) em que há registro de falares crioulos, na comunidade de Cafundó (situada a 150 quilômetros da cidade de São Paulo) em que há registro de uma língua africana chamada Cupópia, na comunidade Kalunga (que se estende pelos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, na região da Chapada dos Veadeiros) em que o próprio nome provém da língua africana Banto, e em várias outras comunidades ao longo do país.

É perceptível em alguns contos populares brasileiros características africanas, influenciando até mesmo no folclore nacional. Geralmente, esses contos são tradições orais passadas adiante entre as gerações. Nessa ótica, esse trabalho analisará os contos “Titi Maruê” e “O bicho Ponguê”, retirados do trabalho “De quibungos e meninos” de Gleicienne Fernandes e Mariana Pithon (2010). Também será estudado os contos “O macaco e o Aluá” e “O Velho e o Tesouro do Rei”, da obra “Contos Populares do Brasil” de Sílvio Romero (2018) E, por fim, o conto “O jabuty vae à festa” do livro “Serões da Mãe Preta”, uma tipografia de Alfredo Silva (1897).

Esses contos brasileiros têm origem africanas e gêneros diversos. “Titi Maruê” e “O bicho Ponguê” são contos de terror relacionados aos quibungos, um monstro devorador de crianças utilizado em histórias a fim de disciplinar as desobediências infantis. Por outro lado, “O macaco e o Aluá” e “O Velho e o Tesouro do Rei” são contos de aventuras, com personagens espertos e uma lição de moral. O primeiro, apresenta um macaco como protagonista que consegue fugir dos outros bichos; já o segundo conta a história de um rei que foi roubado e dará uma recompensa para descobrir quem o roubou, assim aparece um velho que, por sua esperteza, descobre quem foram os ladrões e fica rico. O conto “O jabuty vae à festa” é o mais conhecido de todos, sendo uma versão da história “Festa no céu”, em que o jabuti quer ir a uma festa no céu e consegue se escondendo na mala do urubu, mas não consegue voltar para a terra, pois o urubu se zanga com a sua armação; assim, o jabuti é jogado do céu e por isso seu casco é todo remendado.

Indo para as terras além-mar, os contos tradicionais cabo-verdianos também terão importante papéis sociais que auxiliam na formação de identidade seu do povo. De início, vale ressaltar que a definição histórica, social e cultural de Cabo Verde tem sua origem por meio de uma lenda:

A maioria dos poetas pré-claridosos tentaram associar a origem de Cabo Verde ao mito hesperitano que associa a sua origem às Hespérides que são as três filhas de Ásperon que se transformou num planeta, tendo as suas três filhas, Hespérides, se transformado em dez ilhas de Cabo Verde. Este mito terá sido criado com o objetivo de se demarcar a pátria cabo-verdiana da pátria portuguesa, assim como dos seus respectivos géneros, formas e modelos literários (RODRIGUES, 2014).

Nesse viés, foram recolhidos do trabalho “O Papel dos Contos Tradicionais na Identidade do Homem Cabo-Verdiano”, de Arnaldo de Jesus Lopes Rodrigues, os contos “Pedru, Palu e Manel”, “Lobu e Xibinhu” e “Yayani e Biku Berdi”. “Pedru, Palu e Manel” apresenta a história de três irmãos que decidiram sair de casa, cada um de uma vez, mas, no caminho, se deparam com uma bruxa que os prende para comê-los, o irmão mais novo, com a benção dos pais, consegue salvar a todos dessa situação. Já o segundo conto, “Lobu e Xibinhu”, apresenta como personagens o Lobu e o Xibinhu, que foram visitar o céu e levaram de presente para Deus uma garrafa de mel, no entanto o Lobu não aguenta a fome e come o mel, sendo punido no final da história. A terceira história “Yayani e Biku Berdi”, tem como personagens o malvado Yayani e o herói Biku Berdi que, desde o seu nascimento, tem como missão matar Yayani.

Além desses contos já mencionados, vale ressaltar também as histórias “Os Rapazes, o Velho e o Burro” e “O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga” recolhidas na obra “contos tradicionais da CPLP” produzida pela Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). O primeiro conto apresenta a história de três irmãos muito pobres os quais decidem dar uma festa e conseguem devido a sua esperteza para recolher os suprimentos necessários. Já o segundo conto narra a aventura de Chibinho e Lobo para comerem os ovos da Tia Ganga, no entanto o Lobo, devido a sua fome, acaba sendo pego pela Tia Ganga.

É notório como em alguns dos contos trabalhos há a presença de cantos, sendo uma tradição cultural a qual contribuiu na formação da identidade dos povos brasileiros e cabo-verdianos. Segundo, Guerra (2010, p. 1), “O canto acompanha o homem em todas as culturas e nas mais diversas situações: lúdicas, afetuosas, fúnebres, sagradas, profanas.”. Nessa perspectiva, e a fim de responder como os cantos brasileiros de origem africana contribuem para a formação de aspectos linguísticos e culturais do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano, esse trabalho terá como objeto de

estudo alguns Vissungos registrados na obra “Vissungos: Cantos Afrodescendentes em Minas Gerais”. Ademais, pode-se citar “Corpo: Som E Movimento Acalantos Afro-Brasileiros” e “Um Panorama Da Música Afro-Brasileira”, que explorarão algumas cantigas populares e religiosas de origem africana que são ouvidas no país.

Por perspectiva histórica, uma parte significativa dos africanos em Minas Gerais foram levados para trabalharem nas minas. Assim, nos grandes serviços de mineração, era comum a presença de grandes cantadores e, dentro desse contexto, surgem os Vissungos, cantigas de Trabalho que podem ser cantadas em um solo tirado pelo mestre, chamado de “boiado”, que canta sem acompanhamento e em conjunto por um coro, chamado de “dobrado”, com um acompanhamento musical feito com os próprios instrumentos de trabalho em resposta ao solo do mestre. Os Vissungos têm melodia lenta e ritmo livre acompanhada por tambores e pela sonoridade do coro que intercala o solo. Logo, as cantigas contribuíram para a conservação da língua materna entre os negros, mesmo que mesclada com o português.

Ainda em um contexto histórico, era comum na fazenda dos senhores de engenho do Brasil colonial a prática das famílias brancas entregarem os filhos para serem amamentados e cuidados pelas amas de leite negras, esse fato contribuiu para a miscigenação dos costumes portugueses e indígenas com as tradições africanas. Desta forma, os acalantos típicos portugueses ganharam personagens do folclore africano, além de ser introduzidos na cultura brasileira o folclore africano propriamente dito (GUERRA, 2010, p. 2). Portanto, várias cantigas populares foram surgindo com essa mistura e permanecendo até os dias atuais, como, por exemplo, “Boi da Cara Preta”.

Além das canções já mencionadas, pode-se citar também o Jongo, um gênero que expressa claramente uma parte do processo histórico vivido pelos negros no Brasil de terem de deixar as plantações logo após a abolição da escravidão em 1888, e de integrarem-se nas cidades, especialmente no Rio de Janeiro (CARVALHO, 2000, p. 14).

Nas terras além-mar, segundo Margarida Brito (1998):

Cabo Verde, ao longo da sua história, elaborou uma música tradicional de uma surpreendente vitalidade, recebendo, mesclando, transformando e recriando elementos de outras latitudes, que acabaram por dar origem a gêneros fortemente caracterizados e enraizados no seu universo.

Nessa ótica, é válido ressaltar as cantigas agrícolas presentes nas ilhas de St. Antão, S. Nicolau, S. Tiago, Fogo e Brava; as toadas de Aboio das ilhas de St. Antão e na Brava; e as cantigas de Monda que se encontram nas ilhas de S. Nicolau, St. Antão, S. Tiago e Fogo. Segundo Margarida Brito (1998):

Às vezes estes cantos têm uma estrutura melódica mais ou menos elaborada, com intervalos não muito grandes e, outras vezes, são verdadeiros cantos recitativos, ou então, frases declamadas com nuances expressivas que hoje, com a falta de chuva, já quase não são cantadas.

Além dessas cantigas de trabalho, pode-se citar as Cantigas Marítimas, as quais retratavam a fisionomia do cabo-verdiano e a sua dependência e ligação com o mar. É válido mencionar, também, as Cantigas de Ninar, muito cantadas pelas avós, e as Cantigas de Roda e as Lenga-Lengas cantadas em forma de jogos rítmicos ou com percussão corporal.

Despeito da existência das citadas canções tradicionais de Cabo Verde, foi possível obter registros escritos apenas de cantigas agrícolas e marítimas, presentes na obra “Cantigas de Trabalho – Tradições orais de Cabo Verde” de Oswaldo Osório. Por isso, consideramos válido mencionar as Cantigas de Manjuandade da Guiné-Bissau, registradas no trabalho “As Manjuandades na Tradição Oral da Guiné-Bissau” de Fernanda Cavacas (1999). Segundo a autora, manjuandade, do termo “manjua”, significa coletividade, assim “As manjuandades surgiram com a necessidade (típica do povo africano) de convivência.” (CAVACAS, 1999). As manjuandades são, portanto, velhas cantigas que apresentam personagens e uma narrativa. Logo, pode-se citar uma versão da cantiga “Nha cumbossa/A comborça”, e as cantigas Nha munturus/ O meu mentiroso (A minha mentirosa), Padida \_ ata raiba/ Um pai não se deve zangar, Gumi Ramu na punta/ Gomes Ramos pergunta.

Além das populares cantigas cabo-verdianas, na atualidade há canções que retratam alguns aspectos históricos dessas cantigas tradicionais. As mornas cabo-verdianas foram consideradas como patrimônio cultural de Cabo Verde pela Unesco. A cantora Cesária Évora apresenta diversas mornas de forma emocionante, como, por exemplo, a canção “Sodade”. Além das mornas, pode-se citar o batuku, uma manifestação musical essencialmente feminina da ilha de Santiago, a qual, segundo Gomes (2011, p. 1905), “está ligado à dança, em ambiente de festa ou (na sua origem)

de liberação e relaxamento dos escravizados, num canto do terreiro, depois de um árduo dia de trabalho.” Nesse sentido, o batuque era montando durante cerimônias de casamento, batismo, entre outras festividades, em que “a festa começa com a sambuna e acaba com o finason (uma sucessão de provérbios, conselhos ou paródias declamadas com inflexões vocais pela cantadeira)” (GOMES, 2011, p. 1906). Atualmente, pode-se citar a canção “Lebam Ku Bo” da cantora Elida Almeida, que é considerada um batuku moderno.

Além dessas manifestações musicais já mencionadas, pode-se mencionar também o funaná, que é uma “expressão musical de camponeses, que se apropriaram, com outro propósito (profano) e rendimento, do acordeão diatônico trazido pelos religiosos para o arquipélago para acompanhar as missas.” (GOMES, 2011, p. 1907). Entretanto, o funaná foi repreendido pelo colono e por uma burguesia urbana local. O gênero musical foi revalorizado em meados dos anos 80 e, atualmente, pode-se citar o grupo musical Ferro Gaita com uma de suas canções “Mudjer Trabadjadera”. Além do funaná, é válido ressaltar algumas cantigas de trabalho como tradição oral cabo-verdiana, assim, segundo Gomes (2011, p. 1908), essas cantigas:

Recolhidas por Oswaldo Osório em 1980 e descritas em suas diversas modalidades temáticas: cantigas agrícolas (da sementeira em pó, com ausência total de chuvas; dos predadores naturais – corvos e pardais; de “guarda-sementeiras”; de mondadores; de curral de trapiche ou “colá-boi”; da bombena); e cantigas marítimas (de pescadores, de marinheiros).

Infelizmente, não consegui encontrar algumas dessas cantigas de trabalho nas pesquisas que empreendi, no entanto avalio que seja pertinente citá-las no trabalho, tendo em vista o seu valor cultural e social para Cabo Verde. Além disso, deduzimos que cantigas de ninar, cantigas de roda e cantos religiosos integrem inventário folclórico e cultural das ilhas de Cabo Verde. Todavia, não disponho de referências bibliográficas que possam atestá-las no momento. No futuro trabalho de mestrado, o caminho a Cabo Verde poderá ser trilhado e, nessa senda, espero deparar-me com antigas e lendárias cantigas-estórias, narradas pelas pessoas mais idosas da comunidade.

A cultura de Cabo Verde, proveniente de miscigenação tal qual a brasileira, é singular e rica. Seus contos e seus cantos contribuíram para a formação de identidade dos cabo-verdianos, tendo em vista que carregam consigo características ancestrais de

seus diversos povos e da língua crioula. Assim, a língua crioula cabo-verdiana é uma marca de resistência a qual se mantém firme por meio de linguagens culturais diversas.

Nos quadros abaixo, encontram-se as tipologias dos contos (quadro 2) e cantos (quadro 3) organizados a partir da bibliografia encontrada para o Brasil e para Cabo Verde:

#### Quadro 2: Contos Populares no Brasil e Cabo Verde

TIPOLOGIA	BRASIL	CABO VERDE
Esperteza ou Aventura	O macaco e o Aluá O Velho e o Tesouro do Rei O jabuty vae à festa	Pedru, Palu e Manel O Lobu e o Xibinho YAYANI e BIKU BERDI Os Rapazes, o Velho e o Burro
De fazer medo	Titi Maruê O bicho Ponguê	O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga

Fonte: Elaborado pela autora

#### Quadro 3: Cantos afrodescentes no Brasil e Cabo Verde

TIPOLOGIA	BRASIL	CABO VERDE
Agrícolas	Vissungo de insulto Vissungo 62 Cantado por Clementina de Jesus Canto que arde Jongo Candongueiro	Guardã Pardal Gardã Korvu Ensôta Galinã-Matu
Marítimos	--	Kalent d'pêskador Tolê
De casamento	--	Nha Cumbossa Padida ca ta raiba
De ninar	Bicho Tutu Boi da cara preta	

Fonte: Elaborado pela autora

#### **4.2. Estudo descritivo-comparativo entre contos e cantos do Brasil e de Cabo Verde**

É perceptível algumas semelhanças e diferenças entre contos e cantos do Brasil e de Cabo Verde. Inicialmente, sabe-se que as histórias eram passadas de geração a geração por meio da oralidade, nesse viés surge o gênero textual conto, com a característica de ter histórias curtas. Assim, nos contos, há apresentação de um conflito que será resolvido ao longo da narrativa, a qual apresentará poucos personagens, um espaço limitado e um recorte de tempo reduzido. Nessa ótica, para analisar esse gênero textual, deve-se perceber quem são seus personagens, qual o lugar que a história se passa e qual o conflito que gira em torno da narrativa.

O gênero conto apresenta diferentes tipologias, como os contos de fadas, os contos fantásticos ou maravilhosos, os contos de terror, os contos de esperteza e os contos populares. Nas obras recolhidas como objeto de estudo deste trabalho, nota-se que os contos foram separados em contos de fazer medo – não sendo definido de terror pela ausência de algo sobrenatural -, e contos de esperteza. Logo, por ser uma prática transmitida entre gerações, é perceptível também a importância social que esse gênero carrega, levando consigo memórias de diversos povos e culturas.

Na África, pode-se citar os griotes (anexo III), pessoas que têm o ofício de guardar e ensinar a memória cultural na comunidade. Dessa forma, essas pessoas carregam consigo segredos, crenças, costumes, lendas e lições de vidas de muitos séculos. As mulheres que exercem essa função são chamadas de griotes. Além disso, é válido mencionar uma outra categoria de contadores de histórias na África, os Doma 3, vistos como os mais nobres contadores por desempenharem a função de criar harmonia e de organizar o ambiente e as reuniões da comunidade.

Assim, ao se referir à cultura afro-brasileira, têm-se os saberes e conhecimentos trazidos por outros povos e por africanos escravizados, os quais construíram sua identidade e mostraram resistência por meio dos contos, das rezas, das expressões corporais, do uso da palavra cantada e dos cantos. Os cantos, portanto, são também uma forma de deixar viva a cultura e a identidade de um povo. Por meio das cantigas

pode-se descobrir costumes, tradições e falas de uma comunidade. Logo, esses cantos populares também apresentam tipologias, como, por exemplo, cantos agrícolas, marítimos, de casamento e de ninar, as quais têm suas próprias características.

É preciso, então, analisar as semelhanças e diferenças dos contos e cantos recolhidos neste trabalho, para atestar ou não a existência de uma (semi)crioulização do Português Brasileiro. A análise dos contos apresentará a definição das tipologias dos contos separados, os seus personagens, o espaço das suas narrativas e o conflito exposto. Já a análise dos cantos será por meio da separação de suas tipologias e as características dessas tipologias. Nas próximas linhas, então, analisaremos os contos de esperteza e aventura e os contos de fazer medo.

#### **(a) Contos de esperteza e aventura**

Os contos de esperteza são narrativas em que os personagens se utilizam de truques, armadilhas ou espertezas para garantir sua sobrevivência, obter o que deseja ou ter a vitória contra forças maiores que as suas. Esses contos, geralmente, apresentam ações narradas em uma ordem de tempo claramente indicada, podendo ter um tempo indefinido, mas um lugar especificado ao longo do texto.

Já os contos de aventuras apresentam um personagem como herói que vive situações surpreendentes e que não se abala com os acontecimentos que lhe são impostos. Dessa forma, o seu enredo é composto pela ação dos personagens, organizado em uma sequência de situações, e pode apresentar um espaço bem definido.

Dentro dessa tipologia, pode-se citar, como contos brasileiros, as narrativas “O macaco e o Aluá”, “O velho e o tesouro do rei”, “O jabuty vae à festa”; e, como contos cabo-verdianos, os textos “Pedru, Palu e Manel”, “O lobu e o xibinho”, “Yayani e Biku Berdi”, “Os rapazes, o velho e o burro”. Portanto, para fazer uma análise descritiva comparativa, pode-se separar os personagens, o lugar e o conflito dessas narrativas, apresentados no quadro abaixo:

#### **Quadro 4: Análise dos contos de esperteza/aventura**

<b>CONTOS</b>	<b>PERSONAGENS</b>	<b>ESPAÇO</b>	<b>CONFLITO</b>
O macaco e o Aluá	Macaco, onça, galo, raposa, cachorro	O espaço não é bem definido, apesar do macaco passar pela casa de cada bicho, o primeiro conflito se passa em sua própria casa e o segundo num rio.	O macaco engana a onça, a raposa, o galo e o cachorro ao prometer pagar um milho que pegou deles para fazer um aluá. A onça pretende se vingar do macaco e arma várias formas de pegar o bicho, no entanto o macaco sempre acaba descobrindo suas armadilhas e, no final, mata a onça com uma pedrada, fugindo da sua dívida.
O velho e o tesouro do rei	Velho, rei, 3 criados	Palácio do rei	O rei promete uma grande quantia de dinheiro para quem descobrir o roubo que sofreu. Um pobre velho, em busca de dinheiro, fala ao rei que irá descobrir sobre o roubo e, ao passar três dias no palácio, tem contato com três criados. Com as falas do velho, os criados acabam confessando o crime e o velho fica rico com a recompensa do rei.
O jabuty vae à festa	Jabuty, Urubú, S. Pedro e Padre Eterno	Céu	O Jabuty vai à festa no céu escondido na mala que deu ao Urubú, o qual, ao descobrir que foi enganado, decide não levar o bicho de volta para a terra. Assim, o jabuty fica no céu e S. Pedro, furioso com o truque do Jabuty, o joga à terra, deixando seu casco em pedacinhos.

Pedru, Palu e Manel	Pedru, Bruxa (Nha Bedja Fitisera), Palu, Manel, pais dos 3 meninos, mendigos e cachorros	Casa no meio rural e mansão da bruxa	O irmão mais velho, Manel, decide conhecer o mundo. Na hora de sua partida, ao escolher a benção dos pais ou a comida “kufongu”, acaba por escolher a comida. No caminho, várias pessoas pedem sua ajuda, no entanto ele recusa ajudar. Em determinado momento da narrativa, o homem para em um casarão, o qual pertencia à bruxa Nha Bedja Fitisera, que o prende no alçapão. A história se repete com o irmão do meio, Palu. No entanto, o irmão mais novo, Pedru, ao ir conhecer o mundo, escolhe a benção dos pais. Da mesma forma, ao longo do caminho, ia ajudando quem pedia por ajuda e, assim, ganhando alimentos e benções dessas pessoas. Ao parar no casarão da bruxa, essas especiarias o ajudam a libertar seus irmãos e os outros prisioneiros e a fugir da bruxa, juntamente com os seus cachorros que o salva no final da história, matando a bruxa.
O lobu e o xibinho	Xibinho, Lobu e Deus	Céu	O lobu e o Xibinho vão visitar Deus no céu e levam uma garrafa de mel. No entanto, o lobu bebe o conteúdo da garrafa e urina dentro do objeto para enganar a Deus. Assim, ao chegar ao céu, Xibinho é bem

			recebido, enquanto o Lobu é jogado de volta à terra, morrendo despedaçado.
YAYANI e BIKU BERDI	Biku Berdi e Yayani	O espaço não é bem definido, apresentando apenas como identificação de lugar “uma certa sociedade”.	Biku Berdi nasce com uma camunga na mão e suas primeiras palavras são sobre matar Yayani, o qual a todos aterrorizava e matava. Dessa forma, Biku Berdi chama Yayani para um duelo, o qual o engole de uma só vez. No entanto, Biku Berdi com sua camunga corta as víceras de Yayani, o matando.
Os rapazes, o velho e o burro	Os 3 irmãos, pessoas do vilarejo, comerciante de grogue, vendedor de galinhas, padre, velho com o burro e burro que acaba falando no final da história.	Cume no alto da serra e Vilarejo	Três irmãos decidem participar de uma festa de São João no Vilarejo, ao irem embora são questionados sobre não fazerem uma festa também. Assim, os rapazes prometem uma festa mesmo sem dinheiro para comprar os ingredientes. Logo, o primeiro promete levar grogue, o segundo promete levar carne e o terceiro promete levar mandioca. Dessa forma, cada um engana alguém para conseguir os ingredientes. O primeiro engana um comerciante, trocando uma garrafa com água do mar por uma garrafa com grogue. O segundo engana um senhor com 12 galinhas e um padre para conseguir a carne. E o terceiro engana um velho que tinha

			um burro o qual carregava mandioca, levando o burro e a mandioca. Por fim, os irmãos dão a festa e o velho, ao ir buscar o burro, é surpreendido com a fala do animal.
--	--	--	--

Fonte: Elaborado pela autora

A partir dessa tabela, percebe-se algumas semelhanças e diferenças entre esses contos. Os contos brasileiros apresentam como personagens animais com características humanas, como falas e pensamentos – como pode ser percebido nos contos “O macaco e o Aluá” e “O jabuty vae à festa” -, personagens divinos – mostrados no conto “O jabuty vae à festa” - e personagens com características relacionadas ao seu status social, com o contraste entre nobreza e pobreza – como é perceptível no conto “O velho e o tesouro do rei”. Da mesma forma, os contos cabo-verdianos também têm personagens animais humanizados – apresentados nos contos “O lobu e o xibinho” e “Os rapazes, o velho e o burro” -, personagens divinos – perceptíveis no conto “O lobu e o xibinho” e personagens que revelam seu status social – como pode ser percebido nos contos “Pedru, Palu e Manel” e “Os rapazes, o velho e o burro”.

Ainda sobre os personagens dos contos é possível notar que no conto “Pedru, Palu e Manel” há a presença de um personagem fantástico, a bruxa Nha Bedja Fitisera, elemento não encontrado nos contos brasileiros de origem africana recolhidos para estudo. Por outro lado, o conto “Yayani e Biku Berdi” não apresenta personagens com características semelhantes às demais histórias, apenas revela a força e coragem, desses personagens como característica. De acordo com Rodrigues (2014), o nome Biku Berdi está “associado a alguns casos de antroponímia cabo-verdiana, significando também umbigo verde.”, já o nome Yayani é típico de alguns cabo-verdianos residentes em Santiago, correspondendo geralmente a “Adriano”.

Além disso, é possível estabelecer uma relação de tríade entre os personagens de algumas estórias, como, por exemplo, no conto brasileiro “O velho e o tesouro do rei” em que são 3 criados, e nos contos cabo-verdianos “O lobu e o xibinho”, em que são apresentados apenas 3 personagens: o Lobu, o Xibinho e Deus, “Pedru, Palu e Manel”,

em que mostra a aventura de 3 irmãos, e “Os rapazes, o velho e o burro”, em que também conta a história de 3 irmãos. De acordo com Rodrigues (2014), o número 3 é “um número fundamental. Exprime uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no cosmos ou no homem. Sintetiza a tri-unidade (Trindade) do ser vivo ou resulta da conjugação de 1 e 2, produto nesse caso, da união do céu e da terra (Idem)”. Ademais, Rodrigues (2014) ainda afirma que “o número três, faz parte de inúmeros contos tradicionais cabo-verdianos e do mundo.”

Acerca do espaço nos contos, também é perceptível algumas semelhanças e diferenças nas histórias recolhidas. Assim sendo, a única conexão, acerca do espaço, que se pode fazer com contos brasileiros e cabo-verdianos é com os contos “O lobu e o xibinho” e “O jabuty vae à festa” possuem o mesmo espaço: o céu. Além disso, os contos cabo-verdianos “Pedru, Palu e Manel” e “Os rapazes, o velho e o burro” têm como espaço o meio rural, apesar de no último conto não especificar que é realmente o meio rural, apenas fica subentendido. Os demais contos apresentam diferenças de ambientes, dificultando uma relação.

Os conflitos das narrativas expostas giram em torno de um mesmo contexto que é de algum (ou alguns) personagem escapar de uma determinada situação por meio da esperteza, tendo em vista a tipologia que esses contos têm. Entretanto, algo que é válido ser ressaltado é que, na maioria das histórias, o final do conto termina em morte ou em algum acontecimento trágico, como pode ser notado nos textos brasileiros “O macaco e o Aluá” e “O jabuty vae à festa”, e nos textos cabo-verdianos “Pedru, Palu e Manel”, “O lobu e o xibinho” e “Yayani e Biku Berdi”.

Além dos fatores já mencionados, no conto brasileiro “O macaco e o Aluá”, pode-se ressaltar o aluá como elemento de africanidade, o qual de acordo com Souza (2004), é “nome africano dado à bebida fermentada de milho, de origem indígena”. Já os contos cabo-verdianos apresentam diversos elementos típicos de Cabo Verde, evidenciando a identidade cabo-verdiana.

## **(b) Contos de fazer Medo**

Os contos de terror geralmente apresentam eventos sobrenaturais, os quais têm

a intenção de provocar medo em quem os escuta. Assim, uma das suas principais características é a densidade e a coerência da história contada, apresentando elementos de mistério e suspense. Devido à ausência de eventos sobrenaturais nos contos separados para a análise deste trabalho, foi criada a tipologia “de fazer medo”, pois são histórias que dão medo às crianças que as escutam, mas não chegam a ser histórias de terror.

Acerca dessa tipologia, serão analisados os contos brasileiros “Titi Maruê” e “O bicho Ponguê” e o conto cabo-verdiano “O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga”. Da mesma forma, será feita uma análise descritiva comparativa, por meio da separação dos personagens, do lugar e do conflito, representados no quadro a seguir.

#### Quadro 5: Análise dos contos de fazer medo

CONTOS	PERSONAGENS	ESPAÇO	CONFLITO
Titi Maruê	Menina, Titi Maruê (tia), pai da menina	Casa da tia da menina	Um homem que tinha uma filha, ao se enviuvar, foi morar com a irmã, a qual não gostava da sobrinha. Assim, quando o homem ia trabalhar, a tia da menina se transformava em um bicho para comer a menina, a qual gritava pelo pai. O pai, ao ouvir os gritos da filha, voltava para casa, mas quando chegava em casa a tia já havia se transformada em humana. Um dia, porém, o pai se escondeu, a fim de descobrir a verdade dessa história e, assim, viu tudo acontecer e matou o bicho com uma espingarda.
O bicho Ponguê	Menina, o bicho Ponguê, avó, madrinha, irmã, tia, mãe, irmãos	Estrada e casas	Uma menina sempre demorava ao sair de casa, um dia, porém, foi surpreendida pelo bicho Ponguê, o qual queria comer a menina. Ela, desesperada, pediu para o

	da menina		bicho que ao menos fosse à casa de sua madrinha, onde pediu ajuda da madrinha, que não quis ajudar. A mesma coisa se repete com a avó, a irmã e a tia da menina. No entanto, ao suplicar ajuda a sua mãe, a menina consegue escapar e no outro dia pela madrugada os irmãos da menina matam o bicho Ponguê que dormia embaixo de uma árvore, em frente à casa da menina para comê-la.
O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga	Chibinho, Lobo e a Tia Ganga	Casa da tia Ganga	O Lobo tem fome e pede ajuda ao Chibinho para comer. Assim, Chibinho leva o Lobo à casa da Tia Ganga para que pudessem pegar seus ovos quando ela estiver fora. No entanto, Chibinho vai embora antes que a Tia Ganga retorne, enquanto o Lobo, guloso, continua a comer. Assim, a Tia Ganga retorna e descobre o Lobo em sua casa, matando-o com sua espada.

Fonte: Elaborado pela autora

De acordo com a tabela acima, percebe-se algumas semelhanças e diferenças entre os contos apresentados. Dessa forma, nos contos brasileiros “Titi Maruê” e “O bicho Ponguê”, percebe-se que os personagens apresentados são do mesmo núcleo familiar e que o “vilão” da história é um monstro (anexo IV). Segundo Fernandes e Pithon (2010):

O quibungo é, na tradição oral, o monstro devorador de crianças, tema de assombrações e de ameaças para disciplinar as desobediências infantis. Malvado, bruto e perverso, ele é considerado por muitos, como os bantos, um lobo, o que o aproxima de um lobisomem, um monstro metade gente, metade bicho, com seu corpo peludo e suas grandes garras. No Brasil, uma de suas facetas é o bicho-papão.

Por outro lado, o conto cabo-verdiano “O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga” tem como personagens animais humanizados, em que a tia Ganga, uma ave vinda da Guiné, tem como característica ser brava e o Lobo tem como característica querer passar a perna nos outros. De acordo com Silva (2015):

Estudos de João Lopes Filho (2002) associam o lobo cabo-verdiano ao lobo europeu, o que se justificaria em decorrência do contato de culturas verificado no Arquipélago ao longo do processo de colonização. Entretanto, o pesquisador português António de Almeida (1965), após comparar contos populares guineenses e cabo-verdianos protagonizados pelo Lobo, chega à conclusão que os contos do ciclo do lobo foram trazidos para Cabo Verde pelos guineenses, possivelmente com a escravatura.

O que todos os textos têm em comum é o espaço, as narrativas apresentadas se passam em uma casa. O conto “Titi Maruê” se passa na casa da tia da menina, já no conto “O bicho Ponguê” a menina passa em várias casas de seus familiares pedindo ajuda, por fim no conto “O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga” o conflito da história se passa na casa da Tia Ganga.

É válido mencionar também o fato como todas as narrativas apresentadas terem um final trágico. Nos contos brasileiros “Titi Maruê” e “O bicho Ponguê”, os monstros morrem por uma arma, salvando a protagonista. Já no conto cabo-verdiano “O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga”, o Lobo é morto pela Tia Ganga por uma espada.

Além disso, é perceptível que os contos brasileiros apresentam cantigas com algumas palavras de origem africanas. Na narrativa “Titi Maruê”, a canção cantada pela menina tem a palavra “Muzambê” e o próprio nome do bicho “Titi Maruê”, sendo uma variação de Quibungo. Já no conto “O bicho Ponguê”, o Quibungo tem como variante o “bicho ponguê” e “Candombe”, palavras, também, de origem africana.

### **(c) Cantos Agrícolas**

As cantigas agrícolas recolhidas são canções cantadas no meio de trabalho. No Brasil, foram recolhidos Vissungos, os quais, segundo Freitas e Queiroz (2015), são “cantigas em língua africana ouvidas outrora nos serviços de mineração”. Já em Cabo Verde, foram recolhidas cantigas cantadas no meio rural, durante a realização de atividades agrícolas.

Dessa forma, é perceptível a presença de palavras de origem africanas nos cantos brasileiros recolhido. No “Vissungo de insulto”, pode-se citar “jombá” e “calucimba” como palavras dessa origem. Além disso, no “Vissungo 62 Cantado por Clementina de Jesus”, é perceptível a presença de muitos diminutivos, de acordo com Freitas e Queiroz (2015):

Foi estabelecida historicamente uma correlação entre o modo pelo qual os falantes bantos alteram a morfologia portuguesa pela adição de vogais, expandindo, assim, o número original de fonemas das palavras e transmitindo a impressão de uma maneira infantil de falar o português brasileiro.

Além dos fatores mencionados, pode-se citar também um elemento musical característico nos cantos de origem africana, que é a sonorização de vogais com o acréscimo do acento circunflexo, como, por exemplo, no Vissungo “Canto que arde”, em que há a presença de “aí ô”, “auê a”, e “ê”. Essa característica também é presente nos Vissungos já mencionados “Vissungo de insulto” e no “Vissungo 62 Cantado por Clementina de Jesus”.

Além dos Vissungos, pode-se citar também os Jongos, o qual, de acordo com Carvalho (2000) é “um gênero que expressa claramente uma parte do processo histórico vivido pelos negros no Brasil de terem de deixar as plantações logo após a abolição da escravidão em 1888, e de integrarem-se nas cidades, especialmente no Rio de Janeiro.”. Ainda de acordo com Carvalho (2000), “graças ao artifício sistemático de compor letras de canções com um determinado tema, o padrão de integração estético-social proposto pelo jongo torna-se associado a uma idéia de ambiente rural numa espécie de estilo “regressivo”, ou “retrô”.” Nesse sentido, o “Jongo – Candongueiro” retrata a vida de um sujeito que se mudou para o interior de Minas Gerais e que sente a mesma tristeza que seu tataravô sentia nos dias de escravidão.

Os cantos agrícolas cabo-verdianos retratam elementos típicos de Cabo Verde presentes nos campos, como os animais. Esse fato é perceptível nas canções “Guarda do Pardal”, “Guarda do Corvo” e “Guarda da Galinha-de-Mato”, que, pelo próprio título, apresentam esses animais. Assim sendo, é perceptível características da cultura cabo-verdiana nesses cantos recolhidos.

De acordo com Osório (1980), o oitavo verso do canto “Guarda do Pardal” encerra “um sentido dilemático, pois a guarda do pardal é montada todos os dias, o que

retira a este toda a oportunidade de se regalar na horta”. Ademais, apesar do título, a cantiga “Guarda da Galinha-de-Mato” também é usada para espantar os corvos em toda a ilha. Esse canto também mostra o “bôli”, uma planta da família das curcubitáceas, a qual o fruto é utilizado para bater e transportar o leite.

#### **(d) Cantos marítimos**

Aqui foram recolhidas cantigas cabo-verdianas de trabalho surgidas de atividades ligadas ao mar. Segundo Osório (1980), esses cantos “têm o seu enquadramento sociológico próprio e desempenham uma certa função lúdica dificilmente separável da atividade laboral com que forma um todo rítmico”. Nesse viés, é perceptível um ritmo dos remadores, das ondas do mar, nas canções recolhidas.

O canto “Acalento de pescadores” apresenta características do barco, como o remo da popa e o remo a seguir da proa e o remo seguir ao da proa. Além disso, esse canto também mostra mandamentos ou vozes de comando, como “gia”, “beredera” e “sotagia”, utilizados em navegações com a função de dar o máximo de esforço.

Da mesma forma, o canto “Tolete” também apresenta características do barco, o próprio título traz uma palavra que remete a uma cavilha, na borda do bote, onde se fixa o remo. Ademais, “tolé” (com tradução “tolete”) também é o grito de comando para coordenação de forças no momento que o barco é lançado ao mar. É perceptível também o acréscimo de outros elementos linguísticos relacionados ao mar, como a palavra “karanka”, que significa uma ondulação forte dos meses de setembro a outubro.

#### **(e) Cantos de casamento**

As cantigas de manjuandades são uma manifestação artística dos guineenses, as quais retratam aspectos da vida desse povo. De acordo com Cavacas (1999), “Em caso de festas ou cerimônias de casamento, os elementos participam ativamente quotizando-se a fim de dar o montante obtido ao ou à manjua que festeja, a fim de “djuda cu mon”, isto é, como uma ajuda.”

A manjuandade “Nha Cumbossa” ou “A comborça” retrata uma mulher que sente

seu casamento ameaçado. Comborça significa amante e a canção é um relato da mulher a essa amante, em que na primeira estrofe ela comenta sobre preferir que havia sido roubado um vinho ao marido, na segunda estrofe ela fala sobre como a comborça conseguiu o seu objetivo e na última estrofe ela revela sobre o medo que tem da comborça.

Por outro lado, a manjuandade “Padida \_ ata raiba” ou “Um pai não deve se zangar” retrata uma situação em que a filha aparece grávida na casa dos pais antes de se casar, assim é uma cantiga cantada geralmente em festas de casamento. E, na canção, pede-se que o Sr. Lopes dê o seu perdão e a sua benção ao casamento, pois um pai e uma mãe de família devem conceder o perdão ao filho.

#### **(f) Cantos de ninar**

De acordo com Guerra (2010), “Com origem na tradição oral anônima, atravessando o tempo dos cantos ancestrais, e com objetivo de embalar o sono infantil através da maternagem, os Acalantos surgiram no mundo todo, nas mais diversas línguas.”. No contexto histórico brasileiro, era comum nas fazendas de engenho a prática das famílias dos senhores de engenho entregarem os filhos para serem amamentados e cuidados pelas amas de leite africanas. Esse fato contribuiu para a miscigenação da cultura africana com a cultura portuguesa.

Dessa forma, os personagens de origem africana passam a ser internalizados nas cantigas de ninar. Como é exemplificado no canto popular “Bicho Tutu”. Segundo Lopes (2004), “Tutu é o mesmo que ‘Bicho-Papão’ da tradição afro brasileira”. Logo, na referida canção, o Bicho Tutu é o Bicho-Papão, personagem macabro que dá medo nas crianças.

Um dos cantos mais populares do Brasil, “Boi da Cara Preta”, também tem origem africana. O boi é um personagem conhecido por ser bravo e forte. Apesar da presença do boi para pegar o menino nessa canção, esse acalanto é usado para embalar crianças até dormirem. Esse fato pode ser explicado por Guerra (2010), a qual afirma que “Parece contraditório vermos que a maioria dos acalantos para acalmar as crianças costuma ter temas tão ameaçadores, no entanto, uma justificativa para este

fato é que é a tal ameaça que potencializaria a proteção dada pela figura materna.”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

*“Entrou por uma porta, saiu pela outra, quem quiser, que conte outra!”*

*(Ditado popular)*

O Português Brasileiro e o Crioulo Cabo-verdiano se encontraram ao longo da história, apresentando semelhanças, diferenças e marcas de resistência. Esse encontro possibilitou uma relação de línguas e culturas entre ambos países, Brasil e Cabo Verde. Dessa forma, este trabalho teve o objetivo de verificar a contribuição dos contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos para a formação de aspectos linguísticos e culturais do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano.

No presente estudo, acredita-se que a situação de escravidão a que foram expostos os africanos em Cabo Verde e no Brasil, nas diferentes Ilhas do Arquipélago cabo-verdiano e nos diferentes estados brasileiros, resultou na criação de línguas e culturas assemelhadas em muitos aspectos, especialmente linguísticos e culturais, e esses aspectos podem ser resgatados num estudo sócio-histórico e estrutural contrastivo acurado como o que se desenvolveu. Assim, é perceptível algumas semelhanças e diferenças entre os cantos e contos recolhidos.

Os personagens, o espaço, o conflito, a tipologia, a forma como terminar o texto e algumas palavras dos contos escolhidos foram analisados a fim de se estabelecer essa relação de semelhança e diferença. Da mesma forma, os cantos encontrados também foram analisados por meio das suas tipologias, no entanto apenas com os cantos agrícolas foi possível ter material do Brasil e de Cabo Verde, o que dificultou estabelecer uma relação entre as demais tipologias.

As histórias contadas nos contos foram passadas de geração em geração com o fito de educar as crianças, transmitir valores, costumes e tradições, mostrando a importância do conto para a preservação cultural e linguística de um povo. Da mesma forma, as cantigas cantam a história dessas comunidades, sendo um registro histórico da cultura, dos costumes, das línguas, dos saberes que é transmitido entre gerações. Logo, apesar das diferenças encontradas, é possível afirmar que os contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos contribuem para a formação cultural e linguística do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano.

É válido ressaltar que esse estudo foi possível por meio da interdisciplinaridade de algumas áreas. Dessa maneira, a interface da Sociolinguística Histórica, da Crioulística, da Antropologia e da Literatura foi de suma importância para potencializar esse trabalho, tendo em vista que, foi necessário o entendimento teórico da Antropologia e da Literatura para verificar a importância dos contos e cantos para a formação cultural de um povo. Do mesmo modo, para compreender a importância linguística desses contos e cantos, foi preciso ter como base estudos Sociolinguísticos e Crioulísticos.

A relação dos contos e cantos brasileiros e cabo-verdianos é extensa e profunda, no entanto, devido ao contexto em que este trabalho foi produzido, essa relação foi estudada por meio de referência bibliográfica. Com a pesquisa de campo, pode-se descobrir muitos mais contos e cantos os quais ficam guardados na memória dos anciões desses povos e, assim, aprofundar ainda mais no estudo acerca da sua contribuição para a formação de aspectos linguísticos e culturais do Português Brasileiro e do Crioulo Cabo-verdiano. Portanto, este trabalho foi apenas o começo de uma longa jornada contada e cantada que virá pela frente e que eu, com certeza, irei trilhar.

## APÊNDICES

### I. Contos Brasileiros

#### a. Titi Maruê

Um homem era casado e tinha uma filha. Enviuvando, foi morar em casa de uma irmã que não gostava nada da sobrinha. O homem saía todos os dias para trabalhar. Depois de algum tempo, a mulher deu para se virar num bicho enorme, todo preto cabeludo, quando calculava que o irmão estava longe de casa. Botava-se para a menina, que começava a gritar pelo pai, dizendo:

*Muzambê, muzambê,  
Titi Maruê quer me comê.*

Gritava, gritava, até ele ouvir e voltar. Quando o irmão ia chegando perto da casa, a mulher se desencantava muito depressa e dizia que era mentira da sobrinha. O homem então ralhava muito com a filha e até lhe dava pancada.

Um dia, já meio desconfiado, disse:

- Eu hoje hei de ver se isso é verdade ou não, desta menina...

Saiu com a espingarda carregada e escondeu-se no mato, perto de casa. No mesmo dia a mulher dissera consigo: "Eu hoje te como, haja o que houver".

Deixou passar uma porção de tempo, depois da saída do irmão, que era para, quando a menina o chamasse, ele não ouvir, e virou-se naquele bichão, dando um pulo para pegar a pobrezinha; mas esta, que vivia prevenida, correu pela porta afora, gritando nos termos do costume. E o bicho atrás, danado para passar-lhe o dente.

A menina não teve outro jeito senão subir num pé de pau para não cair nas unhas da fera, que se abraçou ao tronco da árvore, furiosa, embalando-a com toda a sustância, para ver se a criança caía. Porém, ela estava segura lá em cima, que nem carrapato. Vendo que a pequena não se despencava no chão, começou a cavar a terra ao redor do pé da árvore, cortando-lhe as raízes com unhas e dentes.

O homem, ouvindo os gritos desesperados da filha, veio vindo pé ante pé. Foi quando enxergou aquele bicho medonho, assanhado como uma cobra, que até ele mesmo ficou com os cabelos arrepiados. Meteu-lhe a espingarda em cima, que foi uma só.

#### **b. O bicho Ponguê**

Era uma vez uma menina que não parava em casa. Se sua avozinha a mandava a algum lugar, demorava-se pelas estradas, distraída a brincar.

Um dia saiu a um mandado, e por lá ficou horas esquecidas.

Mal se precatou, apareceu-lhe o bicho Ponguê que por força queria comê-la.

A menina começou a chorar:

– Não me mates, não. Deixe-me chegar à porta de minha madrinha.

O bicho consentiu. E lá foram os dois. Chegaram, e a menina cantou batendo à porta:

*Me abre a porta,  
Candombe-serê,  
Minha madrinha,  
Candombe-serê,  
Que o bicho Ponguê,  
Candombe-serê,  
Quer me comer,  
Candombe-serê.*

E a madrinha respondeu:

*Não te abro a porta,  
Candombe-serê,  
Minha afilhadinha,  
Candombe-serê,  
Eu bem te dizia,*

*Candombe-serê,  
Que o bicho Ponguê,  
Te havia de comer.*

O bicho Ponguê quis, de novo, matar a menina. Mas ela pediu-lhe que a deixasse ao menos chegar à porta de sua irmãzinha casada. Foram. Lá chegando, a coitadinha cantou:

*Me abre a porta,  
Candombe-serê,  
Minha irmãzinha,  
Candombe-serê,  
Que o bicho Ponguê,  
Candombe-serê,  
Quer me comer,  
Candombe-serê.*

A irmã respondeu-lhe, pela mesma toada, que não.

O bicho avançou para a menina, que lhe rogou para que a deixasse chegar à porta da tia. Novo canto e nova negativa da tiazinha. A menina pede para bater à porta da sua avozinha. Chegam. O bicho já estava impaciente, e a menina pôs-se a cantar. A avó respondeu-lhe que bem lhe dizia que o bicho Ponguê a havia de comer. O bicho deu então um salto para devorar a menina. Ela chorando, ainda lhe pediu que a deixasse chegar à porta de sua mãezinha. Caminharam. Chegando, a menina cantou, com as lágrimas nos olhos e soluçando que fazia dó:

*Me abre a porta,  
Candombe-serê,  
Minha mãezinha,  
Candombe-serê,  
Que o bicho Ponguê,*

*Candombe-serê,  
Quer me comer,  
Candombe-serê.*

A mãe ouvindo a vizinha de sua filhinha correu a abrir a meia folha da porta, por onde entrou a menina. O bicho deu um salto. Ainda arranhou-a num dos ombros, deixando-a muito ferida. Mas teve de recuar, porque a porta se fechou.

Quando os irmãos da menina se levantaram, de madrugada, para o trabalho, deram com o bicho Ponguê dormindo debaixo de uma árvore, em frente da casa, à espera da menina. Foram muito devagarzinho apontaram as armas e o mataram.

A menina, daí por diante, nunca mais se demorou, quando ia aos mandados de sua mãezinha ou da avozinha.

### **c. O macaco e o Aluá**

Um macaco, querendo uma vez fazer um aluá, mas não tendo dinheiro, foi à casa do amigo galo e pediu-lhe para este vender-lhe meia mão de milho, que ele o pagaria em tal dia e a tal hora. Obtendo a compra do milho, despediu-se e foi à casa da amiga raposa e pediu-lhe para esta vender-lhe a mesma quantidade de milho, marcando para pagamento do mesmo, o dia em que tinha também de pagar ao galo, sendo porém meia hora depois da marcada para este.

Da casa da raposa dirigiu-se o macaco para a morada do amigo cachorro, onde fez a mesma compra de milho, marcando para pagamento o mesmo dia designado para o galo e a raposa, porém meia hora depois.

Ainda não se achando satisfeito, foi à casa da onça, a qual por sua vez também vendeu-lhe o milho fiado, tendo o macaco dito antes de sair que ela fosse buscar o dinheiro no mesmo dia em que marcou para o galo, a raposa e o cachorro, porém meia hora depois.

Daí saiu o macaco muito satisfeito e foi para casa onde fez uma grande quantidade de aluá, guardando-o em um pote. Fez também de uns jiraus uma cama muito alta de deitou-se nela, amarrando a cabeça com um pano, fingindo estar doente.

No dia do pagamento bateu-lhe o galo na porta e, quando entrou, encontrou o macaco gemendo muito e dizendo que estava muito doente. Logo que o amigo galo descansou, mandou o macaco um menino servi-lo de aluá, do qual muito gostou o amigo galo.

Nisto bateu na porta a amiga raposa. O galo ficou muito assustado e com medo, então disse-lhe o macaco: “Não tem nada, compadre, esconda-se aí debaixo da cama.” O galo escondeu-se, e entrou a raposa, dizendo-lhe o macaco que estava muito doente e gemendo muito. Descansando a raposa, ofereceu-lhe o macaco o aluá de que ela se serviu, perguntando-lhe depois que tal o achava. Ela respondeu que estava muito bom, ao que disse o macaco: “Assim o achou o compadre galo.” Aí diz a raposa: “Oh! E este homem andou por aqui?” Respondeu-lhe o macaco: “Não, há muito que ele já foi”, e apontava para debaixo da cama mostrando o galo. Trava-se uma grande luta da raposa com o galo, sendo este comido por ela. Quando o macaco viu o barulho dos dois, gritava: “Ai, minha gente, não me acabem de matar.”

Nisto bateu na porta o amigo cachorro. Repetiu-se a mesma coisa, acabando ele por comer a raposa. Nesta ocasião entrou a amiga onça, que também serviu-se do aluá, e que depois, sabendo que o cachorro estava debaixo da cama, avançou para ele e o devorou. Acabada esta cena, foi a onça ajustar contas com o macaco, o qual negou-se a pagar-lhe, alegando que ela já lhe tinha comido o aluá, e que além disto estava mais com três animais na barriga.

A onça ficou muito furiosa e quis avançar para o macaco, mas este deu um pulo e trepou-se numa árvore. Ela, vendo que não o pegava, foi embora jurando vingar-se, e para isso preveniu todas as onças e reuniu-as perto de uma fonte, dizendo que não deixassem o macaco ir ali beber água. Este já estava morto de sede e, não podendo ir à fonte beber água, atirou-se sobre uma cabaça que um carreiro trazia em um carro, mas que em vez d'água vinha cheia de mel.

O macaco não desanimou; lambuzou-se todo de mel, foi adiante onde tinha muitas folhas secas e esfregou-se nestas. Ficando completamente transformado, dirigiu-se para a fonte, passando por todas as onças que o saudaram deste modo: “Adeus, amiga folhagem!”, ao que ele não respondeu. Chegando à fonte bebeu água a fartar-se e depois sacudiu todas as folhas que tinha no corpo e passou na carreira pelas onças

gritando: “Piticaú, piticaú!...”

A onça, ainda mais furiosa com esta astúcia do macaco, abriu um grande buraco no lugar por onde ele sempre costumava passar, entrou para o tal buraco e mandou as outras cobri-la de terra, deixando apenas os olhos e os grandes dentes de fora. O macaco, que desconfiou da história, munuiu-se de uma grande pedra e atirou com ela em cima dos dentes da onça, dizendo: “Nunca vi chão ter dentes”.

A onça morreu e o macaco continuou a fazer suas artes e estripulias.

#### **d. O Velho e o Tesouro do Rei**

Havia em um lugar um homem velho, muito pobre, tão pobre que não tinha o que comer.

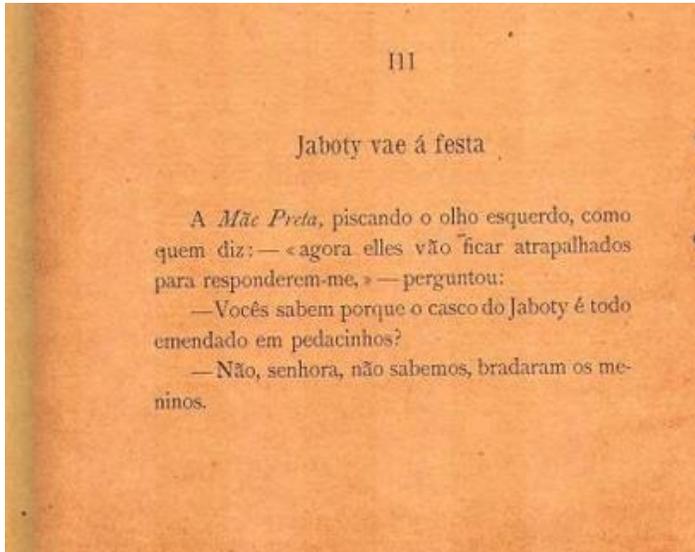
Um dia, roubaram o tesouro do rei e este disse que quem adivinhasse a pessoa que o tinha roubado ganharia uma grande soma de dinheiro. Levantaram um falso ao velho muito pobre e foram dizer ao rei que ele tinha dito que sabia quem havia roubado o tesouro. O rei mandou-o chamar e deu-lhe três dias para adivinhar, sob pena de morte. Ficou o pobre homem em palácio, com ordem de comer do bom e do melhor. Logo no primeiro dia, apareceu um criado que o serviu de muitos bons manjares e o homem comeu até não poder mais. Quando acabou, virou-se para o criado e disse: “Graças a Deus, que já vi um.” Isto foi referindo-se ao bom passado, pois na sua vida era aquele o primeiro dia que tinha comido melhor.

O criado, que era um dos cúmplices do roubo, ficou muito espantado e foi dizer aos outros dois companheiros o que tinha ouvido do velho. Então, assentaram que no outro dia iria outro criado servir ao velho para ver o que ele dizia. Com efeito, depois de ter comido e bebido bem no segundo dia, diz o velho para o criado: “Graças Deus que já vi dois.” O criado muito desconfiado disse aos outros: “Não há dúvida, o homem sabe que fomos nós que roubamos o rei.” Então, o terceiro criado para mais acreditar, foi servir o velho no terceiro dia. Este, depois que comeu bem, repetiu: “Graças a Deus que já vi três.” Aí o criado ajoelhou-se aos pés do pobre homem e declarou que com efeito tinham sido eles que tinham roubado o tesouro do rei, mas que ele guardasse segredo, que eles prometiam de entregar toda a quantia.

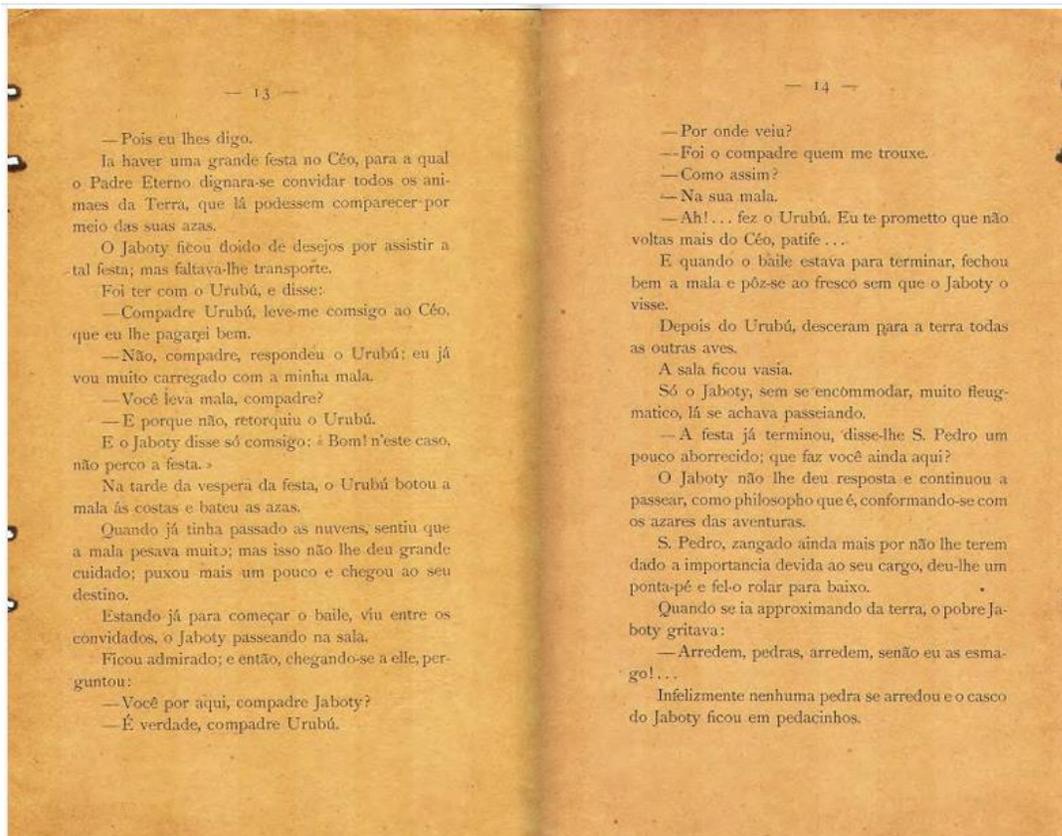
O velho, que estava condenado à morte, assim que se viu senhor do segredo, jurou não declarar quem tinha feito o roubo e foi logo entregar o tesouro ao rei. Este ficou muito contente e recompensou o velho com uma grande soma de dinheiro.

Os criados, por sua vez, não fizeram mais roubo, com medo de serem descobertos.

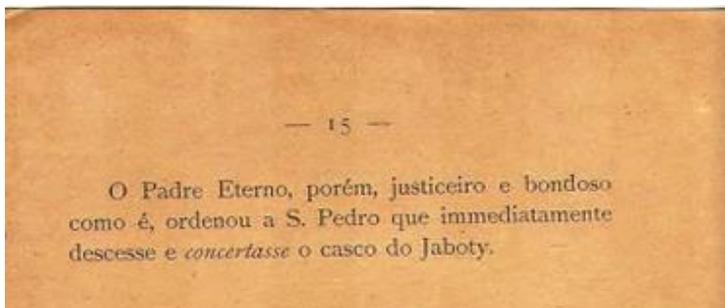
**e. O Jaboty vae à festa**



Cópia da obra “Serões da Mãe Petra”, uma tipografia de Alfredo Silva disponível em <http://www.fcp.pa.gov.br/obrasraras/seroes-da-mae-preta/>



Cópia da obra “Serões da Mãe Petra”, uma tipografia de Alfredo Silva disponível em <http://www.fcp.pa.gov.br/obrasraras/seroes-da-mae-preta/>



Cópia da obra “Serões da Mãe Petra”, uma tipografia de Alfredo Silva disponível em <http://www.fcp.pa.gov.br/obrasraras/seroes-da-mae-preta/>

## II. Contos Cabo-verdianos

### a. Pedru, Palu i Manel (Crioulo de Santiago)

Storia, storia, un bes nun família sinplis, la di fora, compostu pa pai, mai i três fidju, so rapazis, adultus ku ses dos katxor. Di acordu ku ses idadi, un traz di kubpanheru, kes três miniz li es ta txomaba Pedru, Palu e Manel.

Un belu dia, Manel ke kode di família komesa ta fika triste, ka ta papia ku ninguen ki pais propi komesa ta priokupa a pontu di pidil pe fla e ku se ki tinha el a si ton tristi. Manel di tantu isistidu kol, e risolvi papia:

- In kre ba konxi mundi!

Ai kanadja! Era bitxinhu di aventura e di imigrason ki sa ta mordeba mas rixu.

E axta txeu risistensia pa parti di pais pamodi es tinha lugar pa cltivaba, apisar di inserteza di txuba. Manel go komesa ta fika cada bes mas triste ki pais fika ku medu pa ka contise otu kusa kol, ki era propi morti, pamodi rapaz, di tantu pensa, dja nen e kasa ta kumeba. Presionadu dês manera li, pais kaba pa otorizal si viagi, i logu e ba sela si midjor cabalu.

Kantu ke purguntadu pa pais se ta prifiriba, pa viagem, ses benson o kufongu, ki e kumida di kaminhu, Manel ka perdi tenpu:

-pake benson si e kata farta bariga e nen e kata mata fomi?

- “Na, ka ten pon, ka ten benson. Dexan n ton ku nha kufongu ki ta dan pan mata fomi na nha viagi kunplikadu ki ‘n sta bai pa el.

Na kaminhu, Manel ta kruza ku txeus alguen na diferentis mumentus di viagi, ki ta pidil si djuda, ker pe tra un bokadinhu d’agu di un posu, ker pa mata fomi ku un padas di pon, ker inda pes vensi risistensia di un inkosta mutu altu.

Nunhun suplika, pur mas comoventi ki staba, ka konsigui abri kurason rixu di nos rapaz nobu aventureru. Tudu kes alguen ki pidil zimola, ba ta amaldisoal manenti, dividu a si maltratus. Kantu Manel txiga un terra distanti, Manel odja un kasa grandi, pa undi e dirigi, a fin di e splora local e talvez atxa lugar di pasa un noti. Kel casona era ezatamenti kasa di Brucha malvada, ki txomaba Nha Bedja Fetisera. E ta atraiba alguen nosenti pa si kasa, e ta konbidaba es gentilmente pes pasa un noti i discansa un bocadinhu, mas e ta dispistaba me sta mostraba kasa pa visitantis, e ta inpuraba es pa un alsapon, undi dipos vítima era ingordadu pa sirbil di alimentason na prósimu rifeson.

Ku Manel kusas ka muda nada. Dipos ki Bruxa abri tudu portas, un pur un, na un monti kuartus ke tinha, txiga bes di kel kuartu gaiatu ondi staba alsapon. Nha Bedja pidi Manel

pa abri porta e Manel abril. Tanbe antis di xuxu ferga odju, dje staba na fundu di abismu, undi e ba atxa mas un munti vitimas ki dja botada la antis del.

Passadus alguns dias, kel sena li volta a ripiti ku fidju di meu, izatamenti ku Palu. Tanbe kontisi kol tudu kusa sima si irmon mas gradi. Na dispidida e toma si kufongu, kantu e inkontra ku kes alguen ki ta pidi zimola na kaminhu, nunhun e ka djuda, e resebi kes mesmas maldison ki si irmon dja risebeba, e txiga kel kasona di fitisera i finalmenti, kel impuron pa dentu di masmoras di Bruxa.

Na fin, primogenitu di familia toma mesmu rumu. Diferensa e ki Pedru prifiri benson di pais, en vez di kumida di kaminhu, mas kusa kumi ka faltal oki fomi ta pertaba el.

E djuda tudu alguen nisisitadu ultrapasa si dificultadiz, ovi altura ke txiga di ofresi garupa di si cabalu pa un bedju ki kre subiba un inkosta íngrimi, mas ki perna go ka sa ta daba. A midida ki Pedru ba ta fazi bem, e ba ta risebi pikenas ofertas comu pagamentu i, comu rimati final, un benson di tudu kes alguen ki ta pidiba zimola. E di kel manera li ke ricebi un mo di sal di kuzinha, un mo di sinza i un simenti.

Kantu Bruxa konvidal pe bai visita si manson, e aseita, mas e ka kai na nosentesa di abri ultimu porta. Puriso kel kuartu la ka vizitadu, Noti altu, Pedru da Brucha volta na kabesa ti ke konsigui inganal y e afastal di kasa, através di un agu di mar ke pidil pe podi toma banhu y asi, pe podia konsiguiba durmiba, ma so ki kel agu li tinha ki serba trazidu nun bindi.

Enquantu malvada y stupida Bruxa ba tenta satisfazi es dizeju di si ospedi mas gaiatu, Pedru abri masmoras di Bruxa, e liberta si dos irmon y tudu restu di prisionerus.

Kanto Bruxa da conta di logru y di fuga di si prisionerus y e komesa logu ku un inplacavel persiguison, foi kes tizorus ki Pedru akumulaba, enquantu e sa ta fazeba bondadi durante viagi, ki sirbil pe skapa di morti serta. Na verdadi, un mo di sal, oras ke lansadu na bentu e ta transfoma nun grandi mar ki ta sipara pirsiguidora di pirsiguidus. Enquantu Bruxa ta perdi tempu na seka mar, pe podi continua si pirsiguison, prisionerus dja anda un munti milhas.

Kantu Brucha kaba di seka agu di mar i e aproxima otu bes ku si veloz korcel, Pedru largal un mo di sinza na bentu ki trasnfoma logu nun densu nebua ki tapal si vista kompletamenti y e pirmite novus avansus a kes prisionerus ki staba en fuga. Entritantu, Bruxa ta perdi tempo na bana nebua ti ke linpal. Oras ke ta kre aproxima otu bes, tudu

prisionerus dja ka skapaba na bedju di si Reinu Malvadu, So e ta odja Pedru que, nun manobra di diverson, ta fika pa traz pe podi trava ultimu kombati. Mas un bez, oferta ki un di kes alguen ki ta pidi zimola daba el, ta tanda sirbil – un simplis simenti, ta dizenpenha papel fulkral pa libertason di Pedru, di si irmoms e di tudo restu di prisionerus.

Oras ki simenti lansadu, e ta transforma nun gigantesku arvori ki Pedru ta subi nel, ti txiga kopa, enquanto ki Bruxa ta tenta improviza un matxadinho pe tenta dirubal y pega Pedru, mata Pedru e oferesi si kadabra comu manjar para si cursel balenti. Ali ta entra na Sena kes dos catxor di Pedru ki, a distansia es tinha xintidu txeru di prigu ki ses donu staba nel.

Dipos di tantu gani y ladra, pais di Pedru lenbra di ricumendasons di fidjus ki dja flaba es ma na dia ki kes amigus li di homi konportaba di kel manera li, ma era un sinal di prigu sertu. 'Nton animais devia serba soltu di korenti ki tenez prezu. Ditu i fetu. Logu ki catxoris largadu, es dirigi na direson di lugar undi Malvada Brucha tinha Pedru tudu incuraladu, es bua na el, ku tudu raiba, es pical padaz padaz.

Sapatinha rubera riba, sapatinh rubera baixu, ken ke más pikinoti, pa ba panha un sacu di dinheru, la na rubera ta kori pa mar!

#### **b. Pedru, Palu e Manel (Tradução)**

Estória, estória, numa pacata família do meio rural, pai, mãe e três filhos, rapazes, adultos e os indispensáveis cães, em número de dois. Os três filhos dão pelo nome de Pedru, Palu e Manel, por esta ordem também de idades.

A determinada altura, o codê da família, o Manel, entristece e cai numa melancolia profunda. Interrogado pelos pais para explicar tão profundo abatimento, responde:

- “Quero ir conhecer o mundo!”

Era o bichinho da aventura e da emigração a morder mais forte.

Encontrando resistência da parte dos pais, já que possuíam campo para cultivar, apesar da incerteza das chuvas, o Manel apresenta-se cada vez mais abatido, que os pais receiam o pior, isto é, a própria morte, isto porque, de tanto pensar, o rapaz já nem comia. Pressionados desta forma, lá os pais autorizaram a partida do filho que logo se

preparou a selar o melhor cavalo.

Quando perguntado pelos pais se preferia, para a viagem, a bênção dos pais, ou o kufongu, a comida para o caminho, o Manel não hesitou:

- “Para quê a bênção, se ela não farta barriga e nem mata fome?”

- “Antes o kufongu para matar fome na difícil viagem que se avizinha. Para isso nem pão, nem bênção dão jeito.” Pelo caminho, Manel cruza com várias pessoas em momentos distintos da viagem, que solicitaram sua ajuda, quer para tirar um pouco de água de um poço, quer para matar a fome, com um pedaço de pão, quer ainda para vencer a resistência de uma encosta mais íngreme.

Nenhuma súplica, por mais comovente que fosse, conseguiu abrir o coração empedernido do nosso jovem aventureiro. Os pedintes iam amaldiçoando o cavaleiro, quando eram maltratados por este. Chegado a uma terra distante, o Manel avista um casarão para onde se dirige a fim de explorar o local e, talvez, encontrar abrigo por uma noite. A mansão era nada mais e nada menos, residência da feroz Bruxa, a Nha Bedja Fitisera. Ela atraía os incautos para a sua casa, convidando-os gentilmente para passar a noite e descansar um pouco, mas, a pretexto de mostrar a casa ao visitante, empurra-os para um alçapão, onde depois a vítima é engordada para servir de repasto numa próxima refeição.

Ao ingénuo Manel, não foi diferente. Depois de a Bruxa ter aberto as portas dos numerosos quartos, uma a uma, chegou a vez do fatídico quarto onde se situava o alçapão. A Velha pediu ao Manel que abrisse a porta e o imprevidente rapaz assim o fez para só parar no fundo do abismo, onde se foi juntar às numerosas vítimas anteriores que tinham tido a mesma sorte.

Passados dias, a cena se repete com o filho do meio, isto é, com o Palu. A despedida com o inevitável kufongu, o encontro com os necessitados, a recusa de ajuda e as maldições, a mansão da feiticeira e finalmente, a queda nas masmorras da Bruxa.

Finalmente, o primogénito da família toma o mesmo rumo. A diferença é que Pedru prefere a bênção dos pais à comida de caminho, mas não lhe faltou o que comer quando a fome apertou. Aos desvalidos da sorte ajudou a ultrapassar dificuldades, chegando a oferecer a garupa do seu cavalo a um velho que pretendia subir uma encosta íngreme, mas cujas pernas não aguentavam. À medida que Pedru ia fazendo o

bem, recebia pequenas ofertas como pagamento e, como remate final, uma bênção da parte dos mendigos. É assim que Pedru recebe um punhado de sal de cozinha, uma mão cheia de cinza e uma semente.

Ao ser convidado para visitar a mansão da Bruxa, aceitou, mas não caiu no logro de abrir a última porta. Por isso, esse “quarto” ficou por visitar. Noite alta, Pedru consegue afastar a Bruxa da casa, pedindo-lhe água do mar para tomar banho e assim conciliar o sono, mas essa água teria de ser trazida num binde.

Enquanto a malvada e estúpida Bruxa tenta satisfazer esse desejo do seu hóspede mais difícil, Pedru abre as masmorras da Bruxa, liberta os dois irmãos e os restantes prisioneiros.

Quando a Bruxa se dá conta do logro e da fuga dos seus prisioneiros e inicia uma implacável perseguição, são os “tesouros” acumulados por Pedru, enquanto fazia as bondades, que lhe vão servir para escapar à morte certa. Na verdade, o punhado de sal, quando lançado ao vento transforma-se num imenso mar que separa a perseguidora dos perseguidos. Enquanto a Bruxa se entretém a secar o mar para poder continuar a perseguição, os prisioneiros já andaram muitas milhas.

Quando a Bruxa acaba de secar a água do mar e se aproxima novamente no seu veloz corcel, o punhado de cinzas é lançado ao vento e transforma-se num denso nevoeiro que tolda a vista à Bruxa e permite novos avanços aos prisioneiros em fuga. Entretanto, a Bruxa perde tempo abanando o nevoeiro até este se dissipar. Quando a Bruxa se aproxima novamente, o grosso dos prisioneiros tinha conseguido escapar ao Reino da Malvada, ficando Pedru, que, numa manobra de diversão, ficara para trás, a fim de travar o último combate. Mais uma vez, a oferta recebida, em tempos, de um dos mendigos – uma simples semente, vai desempenhar o papel fulcral para a libertação de Pedru, dos seus irmãos e de todos os prisioneiros.

Lançada a semente, ela se transforma numa gigantesca árvore, subindo Pedru para a copa, enquanto que a Bruxa improvisa um machadinho para tentar derrubar a árvore, e assim, capturar Pedru, e oferecer seu cadáver como manjar para o seu valente corcel. Nisto entram em cena os dois cães de Pedru que, à distância, tinham farejado o perigo em que seu dono se encontrava.

Depois de tanto ganir e latir, os pais do Pedru lembraram-se das recomendações do

filho em como no dia em que esses amigos do homem tivessem esse comportamento, que era sinal de perigo certo. Então os animais deviam ser soltos da corrente que os prendia. Dito e feito.

Soltos os cães, estes dirigem-se em alta velocidade ao sítio onde a Malvada Bruxa tinha o Pedru encurralado e, lançando-se ferozmente sobre a infeliz mulher, estilhaçam-na, fazendo-a em picadinhos.

Sapatinho ribeira arriba, sapatinho ribeira abaixo, quem é o mais pequeno, que vá apanhar um saco de dinheiro, ali na ribeira a correr em direção abaixo!

### **c. Lobu ku Xibinhu (Crioulo de Santiago)**

Un bes, Lobu ku Xibinhu, resolvi ba fazi Nossenhör un visita na Ceu e pa keli, ez konbina, kada un dez ez leba Deos un garafa di mel, di presentí. Apizar di tudu fomi ki Xibinhu xinti na kaminhu, e suportal tudu, ate ki e konsigui leba Deos si presentí intatu. Enkuantu ki Lobu, armadu sempri en mas spertu, e opta pe fazi un kusa mas simplis: 'ngana Deos kun batota. Lobu, komu e ka konsigui suporta fomi provocadu pa longu jornada, e bebi si mel fepu, ti ki garafa fika limpu y, na lugar di mel, e intxil di xixi pe tenta 'ngana Deos.

Kantu kes txiga Ceu, Xibinhu tomadu si presentí y e podu dentu, el go, nen e ka tomadu si presentí, kaba go, e botado la pa rua, e tonda bem pa terra, undi e morri tudu dispadaçadu. Sapatinha riba sapatinha baxu, ken ke mas pikinoti pa ba panha un saku di dinheru la ta bai pa mar.

### **d. O Lobu e o Xibinho (Tradução)**

Certa vez o Lobu e Xibinhu vão fazer uma visita ao Céu e levam uma garrafa de mel de presente para Deus. Xibinhu suporta a fome todo o caminho e consegue chegar com o seu presente intacto. Enquanto que o Lobu opta pelo mais simples: fazer batota. Não suportando a fome provocada pela longa jornada, bebe todo o conteúdo da garrafa e, em seu lugar, urina, para tentar enganar Deus.

Quando chegaram ao Céu, Xibinhu foi permitida a entrada, e o presente que levava

consigo para Deus foi bem recebido. Ao Lobu não foi permitida sequer a entrada. Seu presente foi ignorado e ele próprio lançado por terra, onde veio morrer todo despedaçado.

Sapatinha arriba sapatinha abaixo. Quem é o mais pequeno, que vá apanhar um saco de dinheiro ali a correr para o mar.

#### **e. YAYANI I BIKU BERDI (Crioulo de Santiago)**

Un bes ta viveba nun sertu sositadadi un homi di nomi Biku Berdi. E ta txomada si, pamodi e nasi nun terá undi ta reinaba un sinhor malvadu ki txomaba Yayani ki ta poba tudu alguen medu, e ta spezinhaba, e ta mutilaba, e ta atosidaba, y e ta mataba. Logu ki e sai di bariga di si mai, dja ku un kamunga pitxinoti na mo, e papia. E prumeru kuza ke fla, foi purgunta pa Yayani Biku Berdi, pau un duelu. Yayani, pa dizprezal, logu ke odjal, e xuxa kol, kaba, go, kel ora me, e ingulil, interu, sima sta. So ki, pitxinoti sima Biku Berdi era, e konsigui di la undi ke staba, dentu di tripa di malvadu Yayani, pruvokal stragus ku si kamunga pitxinoti.

Yayani kexa me teni dor di bariga, ki sa ta tornaba kada bez mas gudu y insuportável, ate ki Biku Berdi kaba pa cortal tripa y e kai morto na txon. Grandi herói, Biku Berdi kaba pa sai livri pa fora, prontu e san di saudi, libradu non so di si kabesa, ma tanbe tudu vizinhansa, aldeia yi si propi paíz di un grandu tiranu.

Sapatinha riba sapatinha baxu, ken ki sabi mas, konta midjor.

#### **f. YAYANI e BIKU BERDI (Tradução)**

Era uma vez, vivia numa certa sociedade um homem chamado Biku Berdi. Era assim chamado, porque nasceu numa terra onde reina um malvado senhor de nome Yayani que a todos atemorizava, espezinhava, mutilava, atrocitava e matava. Logo que ele saiu do ventre materno, já com uma pequena camunga na mão, fala. E a primeira coisa que diz, é perguntar por Yayani, para um duelo. Este zomba dele e engole-o imediatamente. Só que o pequeno Biku Berdi, das entranhas do malvado vai provocar estragos com a sua pequena camunga.

Este queixa-se de dores de barriga que se tornava cada vez mais aguda e insuportável, até que Biku Berdi acaba por lhe cortar as vísceras e cai morto por terra. Sai livre para fora o grande herói Biku Berdi a sã e a salvo, livrando assim não só a si próprio, como também toda a vizinhança, aldeia e o seu próprio país de um grande tirano. Sapatinha arriba, sapatinha abaixo. Quem souber mais que conte melhor.

### **g. Os Rapazes, o Velho e o Burro**

Era uma vez, um homem que tinha três filhos e moravam no cume de uma serra. Certo dia, o pai morreu e os três rapazes ficaram sem saber para onde ir. Do alto da serra os rapazes viram as festas de São João, que acontecem todos os anos na região, onde todos faziam uma fogueira e saltavam três vezes dizendo: “Sarna no lume e saúde no corpo!”

Quando os rapazes viram aquilo em todas as casas, disseram entre si: Vamos até lá! Fizeram três feixes de lenha e levaram com eles.

As pessoas da aldeia ficaram encantadas com a presença deles, abraçaram-nos, deram-lhes de comer e de beber. Quando os rapazes iam se retirar, as pessoas perguntaram:

– Já se vão embora, e não dão uma festa?

Os rapazes responderam:

– Vamos dar sim senhor! E garantimos que arranjam os ingredientes para festa mesmo sem dinheiro para comprar!

Um deles disse:

– Eu dou o grogue!

O outro disse:

– Eu arranjo a carne!

E o terceiro disse:

– Eu arranjo a mandioca!

E assim, eles comprometeram-se a dar a festa. Isto se passou no tempo do finado João Henrique, um antigo comerciante que residia na cidade de São Filipe, na ilha do Fogo.

O que se comprometeu com o grogue, agarrou no garrafão, lavou-o muito bem, encheu

com água do mar, foi à porta do tal comerciante e disse:

– O Senhor tem grogue aí?

O comerciante foi buscar um garrafão cheio de grogue e pousou ao lado do garrafão cheio de água.

O rapaz destapou-o, cheirou-o e disse ao comerciante:

– Estou à espera de umas pessoas que ficaram de vir buscar-me.

E por isso ficou um bocado na loja a fingir que estava à espera. O pobre comerciante acabou por se esquecer da presença do rapaz, que de repente diz:

– Bem, acho que vou andando e não vou poder levar este grogue.

E antes que o homem desse por isso pegou no garrafão com grogue verdadeiro e o deixou o cheio de água para ser guardado pelo comerciante. Chegou em casa e disse aos irmãos:

– Meninos, já tenho o grogue!

O outro irmão, esperou amanhecer e disse:

– Eu também vou!

Pegou a estrada e encontrou um homem com doze galinhas e disse a ele:

– Essas galinhas são para vender?

O homem disse que sim! São para vender!

E o rapaz respondeu:

– O senhor padre encomendou-me doze galinhas porque o senhor bispo vem hoje jantar, vou levar o senhor vendedor até ao padre.

Quando chegaram à igreja, ele disse ao homem para esperar lá fora, entrou na igreja, voltou-se para o padre e disse:

– Senhor padre, vim até aqui com um homem que tem o demónio no corpo, é para o senhor tirar!

O padre respondeu que quando acabasse a missa tirava o demónio do corpo do homem. O rapaz foi lá fora e disse ao homem para esperar que o padre iria pagar depois da missa, agarrou nas doze galinhas e foi-se embora.

Quando acabou a missa o homem foi ter com o padre exigindo o pagamento pelas doze galinhas. O padre surpreso disse que não sabia de pagamento nenhum, o homem ficou furioso e começou a berrar, o padre como achava que de um demónio se tratasse,

benzeu-o, rezou-o, açoitou-o e correu com ele!

Quando o irmão chegou em casa com as doze galinhas o terceiro disse:

– Vou à procura da mandioca!

Chegou à Ribeira de Montinho e escondeu-se. Depois de um tempo viu um homem já de uma certa idade a vir devagar com um burro que carregava um saco de mandioca às costas.

O burro vinha atrás do velho. O rapaz, encostou-se ao burro devagar, tirou a corda do pescoço do burro e colocou no seu próprio pescoço e deu um pequeno jeito ao burro que foi descansar no arvoredado.

O rapaz veio silencioso atrás do velho, com a corda ao pescoço. Numa certa altura, o rapazinho que se fingia de burro parou, o velho puxou a corda e como o burro não vinha, falou:

– Mas o que se passa?

E Burro, que na verdade era o rapazinho a fingir disse ao velho:

– Julgas que depois de tanto tempo a andar com o senhor eu não posso tornar-me gente?

E deu dois coices ao pobre senhor que, baralhado, fugiu a correr! O rapazinho voltou atrás, agarrou no burro e no saco de mandioca e foi para casa onde fizeram uma grande festa!

Porém o burro era muito magro e estava tão esfomeado que limpou a erva das propriedades de toda a zona, por isso um dia mandaram um recado ao velho para que ele viesse buscar o burro.

O homem, que já havia sido repreendido pela mulher por ter chegado em casa sem a mandioca, sem a corda e sem o burro, aceitou ir até lá e recuperar o animal.

E quando o velho encontrou o burro, disse a ele:

– Mas és tu mesmo burro?

E o próprio burro com raiva, virou-se para o homem e disse:

– Quem você queria que eu fosse?

E então o velho correu, foi-se embora, deixou lá o burro e nunca mais quis saber dele!

#### **h. O Lobo, o Chibinho e a Tia Ganga**

Uma vez havia um Lobo e um Chibinho que há muito tempo não se viam. Todos os dias o Lobo olhava o mar e ia apanhar caranguejos, lagostas para comer.

Um certo dia ele encontrou o Chibinho. De longe, viu-o gordo, rijo e valente. Sentou-se em cima de uma pedra, com as mãos no queixo, tristonho... Quando o Chibinho chegou perto dele, achou-o muito triste e perguntou:

– O que tem o Tio que está triste assim?

E o Lobo respondeu:

– Chibinho, tenho uma coisa trancada nos dentes, que está a doer-me tanto! Graças a Deus aparecete aqui!... Tira-me isto depressa Chibinho!

– Sim, sim, tiro-lhe com um pau!

E o Lobo.

– Não, com pau não, está a doer de mais.

– Meu Tio, é com pau que vou tirar, o senhor é muito esperto!... Se eu puser o dedo, o senhor morde-me.

E o Lobo.

– Não Chibinho, como tenho dor nos dentes não consigo pegar nada com a boca. Mesmo que queira.

– Então Ti Lobo, abra a boca e deixe-me tirar-lhe!

Mal Chibinho meteu o dedo na boca, o Lobo pregou-lhe os dentes no dedo. Chibinho desata aos gritos:

– Uai, uai, uai!... Meu Tio, o senhor não é sério... É assim que se faz?

– Qual sério? Diz Ti Lobo. É assim mesmo que se faz!... Diz-me, já o que andas a comer, que estás gordo dessa maneira, e eu magro deste jeito!

– Meu Tio, Ti Lobo, é somente ovos da Tia Ganga que ando a comer!

– Então diz-me já a que horas vais, para irmos juntos.

– É à noite, ali pela madrugada que eu vou! Responde Chibinho.

Dito isto o Lobo soltou-lhe o dedo, mas não folgou do lado do Chibinho. À tarde, foram a uma achada e fizeram uma cabana para dormirem e não ficarem à noite ao relento. Entraram no mato. Quando a noite já ia alta, diz Ti Lobo:

– Vamos Chibinho! Vamos!

E o Chibinho...

– Meu tio, é cedo de mais! É madrugada dentro, quando a Tia Ganga sair de casa para ir às compras. Então é que vamos. Se formos antes ela estará em casa, e assim não conseguiremos comer os ovos.

– Está bem Chibinho, vamos esperar!

Passou-se mais um bocado, e Ti Lobo insistiu.

– Ó Chibinho vamos! Vamos, vamos...

– Meu Tio vamos dormir mais um pouco... Ainda é cedo. Esperemos madrugada dentro... Quando o galo cantar!

Então, o Lobo saiu foi para trás do mato, parou um bocado, bateu com as mãos no peito e fez assim:

– Có-culé-cóóó, co-culé-cóóó! Chibinho o galo já cantou, vamos agora!

Chibinho respondeu-lhe desconfiado.

– Meu Tio, essa era a sua voz. Vamos mas é quando o galo cantar, quando estiver bem claro, o céu lá em cima do mar.

Passado mais um bocado, o Lobo levou a mão ao bolso, tirou uma caixa de fósforos e pegou fogo ao mato. Vira-se para Chibinho e diz:

– Chibinho, levanta-te e vamos! O sol começa a acordar. Olha só o clarão que está no céu ali!

De um salto Chibinho levanta-se, sai à rua e diz:

– Pronto meu Tio, agora já pegaste fogo ao mato por causa dessa tua barriga larga... Assim vamos ficar na rua até de madrugada.

Quando a madrugada clareou viram a casa da Tia Ganga e foram em direção à porta.

– Porta, abre-te! Ordenou Chibinho.

Para espanto de Ti Lobo a porta abriu-se, e entraram. Lá dentro Chibinho diz à porta:

– Porta fecha-te!

E a porta fechou-se de novo. Sorrateiramente meteram-se debaixo da cama da Tia Ganga, e comeram ovos à vontade. E Chibinho diz ao Tio:

– Meu Tio já chega, já chega. Agora vamos!

O insaciável Lobo responde:

– Oh seu descarado!... Eu nem me fartei ainda, quanto mais para guardar alguns ovos num saco.

Então Chibinho sai do quarto e diz:

– Vou-me embora, vou-me embora. Porta fecha-te!

Fechou-se a porta e o nosso Chibinho foi-se embora. Lá dentro ficou o Lobo a comer ovos, e mais ovos doidamente. Entretanto regressa a Tia Ganga, Ti Lobo ouve-a chegar e de um salto põe-se atrás da porta. A nossa Ti Ganga, de fora ordena:

– Porta abre!

E ti Lobo de dentro:

– Porta fecha!

E assim continuaram horas a fio.

– Porta abre!

– Porta fecha!

– Porta abre!

– Porta fecha!

– Porta abre!

– Porta fecha.

Dentro desse abrir e fechar, enganam-se e dizem:

– Porta abre!

E a porta abriu-se. Então o Lobo, de um salto mete-se debaixo da cama. A Tia Ganga entra, põem as compras em cima da mesa e manda a porta fechar-se. Depois deita-se na cama para descansar. De tão cansada, mexe-se tanto, atrás e à frente, e atrás e à frente, e atrás e à frente, e de repente dá um pum mal cheiroso.

– Oh minha porca, se o teu pum é tão mal cheiroso, quanto mais o teu rabo!

Com surpresa Tia Ganga pergunta:

– Quem é que está dentro da minha casa? Eu vou saber agora mesmo!

Tia Ganga apanha uma espada, levanta o colchão e de um salto o Lobo pôs-se atrás da porta a dizer:

– “Porta, a...”, mas mais rápida, a espada da Tia Ganga não o deixa completar a palavra “abre”!

De um golpe Ti Ganga abre a barriga do Lobo. Os ovos estavam todos inteiros mas já

cozidos. A fome do estômago do Lobo tinha mais calor do que o calor de um fogão.

### **III. Cantos Brasileiros**

#### **a. Vissungo de insulto**

Êêê, jombá lerê ioô  
 Ê jombá lerê iô  
 Que nego calucimba  
 É fio de quem amá  
 É o jombá

#### **b. Vissungo 62 – Cantado por Clementina de Jesus**

Muriquinho piquinino,  
 ô parente  
 muriquinho piquinino  
 de quissamba na cacunda.  
 Purugunta onde vai,  
 ô parente.  
 Purugunta onde vai,  
 pro quilombo do Dumbá.  
 Ei chora-chora mgongo ê de vera  
 chora, gongo, chora.  
 Ei chora-chora mgongo ê cambada  
 Chora, gongo, chora.

#### **c. Canto que arde**

solo  
 quebranta o sol, ai ô

vou quebrantar, auê, a  
quebranta o sol, ai ô  
vou quebrantar, ê,  
nas ondas do mar

coro 1

vou quebrantar, lá me vou eu só  
vou quebrantar, lá me vou eu só

coro 2

quebranto só, ê, o ouro do mar  
quebranto só, ê, o ouro do mar

**d. Bicho Tutu – Domínio Público**

“Bicho Tutu Sai de cima do telhado  
Deixa o menino  
Dormir sossegado”

**e. Boi da Cara Preta – Domínio Público**

“Boi, boi, boi  
Boi da Cara Preta  
Pega este menino  
Que tem medo de careta”

**f. Jongo – Candongueiro (Wilson Moreira e Nei Lopes) – Grupo Batá Cotô**

Eu vou-me embora pra Minas Gerais agora  
eu vou pela estrada afora  
tocando meu candongueiro

Eu sou de Angola, bisneto de quilombola  
 não tive e não tenho escola  
 mas tenho meu candongueiro  
 No cativoiro, quando estava capiongo  
 meu avô cantava jongo pra poder assegurar, ô  
 E a escravaria, quando ouvia o candongueiro  
 vinha logo pro terreiro para saracotear  
 (Eu vou me embora...)  
 Meu candongueiro bate jongo dia e noite  
 só não bate quando o açoite quer mandar ele bater, ô  
 Também não bate quando o seu dinheiro manda  
 isso aqui não é quitanda  
 pra pagar e receber  
 (Eu vou-me embora...)  
 Meu candongueiro tem mania de demanda  
 quem não é da minha banda pode logo debandar, ô  
 Pra vir comigo, tem que ser bom companheiro  
 ser sincero e verdadeiro pra poder me acompanhar

#### **IV. Cantos Cabo-verdianos**

##### **a. Guardã Pardal**

K'ri i!

So! Pardal!

Rbá na top

Ce na kovada!

Manel Gonsal

Mandá pe dze-b

Oz e min  
Mna é bo!

K'ri i!  
So! Pardal!

**b. Tradução: Guarda do Pardal**

Corre aí!  
Xô! Pardal!

Arriba no topo  
Desce na covada!

Manuel Gonçalo  
Mandou para dizer-te

Hoje é (sou) eu  
Amanhã és tu

Corre aí!  
Xô! Pardal

**c. Gardâ Korvu**

E! Mandrião!  
Pasá liz bo bai  
Lum na rób,  
Na bóka d'korvu!

**d. Tradução: Guarda do Corvo**

Eh mandrião!  
 Passa depressa e segue...  
 Lume no rabo,  
 Na boca do corvo.

**e. Ensôta Galina-Matu**

N ba ta pasa na cada kuantu póna  
 N aca kuantu boi na géra,  
 Dos ta dá dos t'anpara,  
 Kel k'inpara e mas valenti,  
 Mas valenti e Nana Rita  
 Nana Rita di Bongolon.

Kujer paduku bukadu grandi  
 Bebi leti na buldi nobu  
 Sagua bóka na kasla d'óbu.  
 U-u-u... so, ó pelada!

**f. Tradução: Guarda da Galinha-de-Mato**

Fui passando na achada de quatro pontas  
 Encontrei quatro bois a lutar:  
 Dois a arremeter, dois a aparar;  
 Aquele que apara é mais valente,  
 Mais valente é Nhanha Rita  
 Nhanha Rita de Bongolão.

Colher curta, bocado grande,  
 Bebe leite em bule novo

Refresca a boca numa casca de ovo.

Uuh... Xô, oh pelada!

**g. Kalent d'peskador**

Ip! Voga!

Ip! Sotavoga!

Ip! Gia beredera!

Ip! Sotagia!

Ip! Proa!

Ip! Mrizula!

Ip! Saia-fina!

Ip! Lens maréla!

Ip! Es kósta ariba!

Ip! Pardalin de sink!

Ip! D'kum na kabsera!

Ip! Kabsera e proa!

Ip! Kum e voga!

Ip! Voga e oz!

Ip! Voga e mana!

Ip! Voga e tud dia!

E banda-banda!

E banda-mina!

E banda-bosa!

**h. Tradução: Acalento de Pescadores**

Hip! Voga!

Hip! Sota-voga!

Hip! Agulha berradeira (berradora)!

Hip! Sota-Agulha!

Hip! Proa!  
 Hip! Maria Júlia!  
 Hip! Saia fina!  
 Hip! Lenço Amarelo!  
 Hip! Essa costa a riba!  
 Hip! Pardalinho de cinco!  
 Hip! Do cume à cabeceira!  
 Hip! Cabeceira é proa!  
 Hip! Cume é voga!  
 Hip! Voga é hoje!  
 Hip! Voga é amanhã!  
 Hip! Voga é todos os dias!  
 É banda à banda!  
 É banda minha!  
 É banda vossa!

#### **i. Tolé**

- Tolé, Tolé, oiá riba! Oiá basu!  
 Oiá riba! Oiá basu!
- Forsa, mininus!  
 Undi karanka, karanka?  
 Tala inda sta tudo saradu, an!  
 O galina gorda! Galina gorda!  
 Oiá riba! Oiá basu!  
 So...
  - Rinka! Ja fuzi di falanka!  
 Ja toma, ja toma falanka?  
 Izatamenti, Tala inda ka staba, ka?  
 Nu ten ki da'l un sala, el ta ciga mas.  
 E avanti k'sta ba mar, e nos forsa tanben,

E nos vantaza

Tolé, Tolé, oiá riba!

Koru:

Oiá riba! Oiá riba!

Oiá riba!

Tolé, tolé, tolé, oiá riba! Oiá basu!

Oiá riba! Oiá basu

Koru:

Oiá riba! Oiá basu

- Rinka! Kavalu! Mordê falanka.

Tolé, tolé, tolé, oiá riba! Oiá riba!

O galina gorda! O galina gorda!

Oiá riba! Oiá riba!

O rino! (koru): - No!

O rino! (koru): - No!

O rino! (koru): - No!

- Rinka! Kavalu onde vai?

## **j. Tradução: Tolete**

Tolete, tolete, olha para cima! Olha para baixo!

Olha para cima! Olha para baixo!

- Força, meninos!

Onde a maré, a maré?

A talha ainda está fechada, hã!

Oh, galinha gorda! Galinha gorda!

Olha para cima, olha para baixo!

Xô...

- Arranca! Escapului-se da alavanca!

Já segurou, a alavanca, já segurou?  
 Exactamente. A talha ainda não estava, não é?  
 Temos de lhe dar um toque para avançar mais.  
 É de avante que ele está a ir para o mar,  
 É a nossa força também, é a nossa vantagem.  
 Tolete, tolete, tolete, olha para cima!

Coro:

Olha para cima! Olha para cima!  
 Olha para cima!

Tolete, tolete, tolete, olha para cima! Olha para baixo!  
 Olha para cima! Olha para baixo!

Coro:

Olha para cima! Olha para baixo!

- Arranca! O cavalo mordeu a alavanca!

Tolete, tolete, tolete, olha para cima! Olha para cima!

Oh, galinha gorda! Galinha gorda!

Olha para cima, olha para cima!

O rinho! (coro): Nho!

O rinho! (coro): Nho!

O rinho! (coro): Nho!

- Arranca! Cavalo aonde vai?

## **V. Cantos Crioulos – Guiné Bissau**

### **a. Nha cumbossa /A comborça**

Ai, cumbossa,

té pa bu robam homi

bam binho.  
 Binho cu ta solfado.  
 Du rouba nha homi,  
 N'fica n'na barça polon oh.  
 Bu roba nha homi,  
 N'jica n'na barça polon.  
 N'medi bô oh.  
 Suma diabu na n'Jernu  
 Assim cu n'medi bô.

Ai, comborça,  
 em vez de me roubar o homem  
 rouba-me o vinho.  
 O vinho é que se rouba.  
 Tu tiraste-me o meu homem,  
 fiquei a abraçar o poilão.  
 Tiraste-me o meu homem,  
 fiquei a abraçar o poilão.  
 Tenho medo de ti.  
 Como do diabo no inferno é assim que tenho medo de ti.

**b. Padida ata raiba/ Um pai não se deve zangar**

L opi, oh purdon,  
 padida ca ta raiba.  
 L opii, purdon,  
 padida ca ta raiba.  
 Pa bem difamilia, purdon,  
 padida ca ta raiba.  
 N'jala, Lopi, purdon,  
 padida ca ta raiba.

Lopes, perdão,  
um pai não se deve zangar  
Lopes, perdão,  
um pai não se deve zangar  
Para o bem da família, perdão,  
um pai não se deve zangar  
Acredite em mim, Lopes, um pai não se deve zangar.

## ANEXOS

### I. Mapa de Cabo Verde



(Mycolors | Dreamstime.com)

### II. Ilhas de Cabo Verde



(Fabrizio Mariani | Dreamstime.com)

### III. Os Griots



(Aventuras na História, 2020)

### IV. Quibungo



(Toda Matéria, 2010)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

----- . *Introdução ao Estudo das Línguas Crioulas e Pidgins*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

----- . *O Crioulo Português da Guiné Bissau*. Hamburg: Buske, 1994.

ALKMIN, Tânia. Sociolinguística; parte I. In: MUSSALIN, Fernanda e BENTES, Anna C. (orgs.) *Introdução à Linguística; Domínios e Fronteiras* – 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2003.

ARRUDA, Kelly de Aguiar; NOGUEIRA, Gabriela Medeiros. Tensões e disputas entre a língua crioula cabo-verdiana e a língua portuguesa desde a independência de Cabo Verde. RELVA, Juara/MT/Brasil, v. 6, n. 2, p. 139-159, jul./dez. 2019.

AZEVEDO, Ricardo. Conto popular, literatura e formação de leitores. Revista Releitura. Publicação da Biblioteca Pública Infantil e Juvenil de Belo Horizonte. Abril, nº 21, 2007. ISSN 1980-3354.

BAPTISTA, Marcelo Quintino Galvão. Ilhas de Cabo Verde: alguns aspectos de sua realidade. Revista olhar - ano 04 – n. 7 – jul/dez, 2003.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem. Rio de Janeiro. 1995.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Para uma antropologia histórica da música popular brasileira. Antropologia em Primeira Mão. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). 2014.

BAXTER, Alan N. e LUCCHESI, Dante. A relevância dos processos de pidginização e criouliização na formação do Português do Brasil. In: *Revista de Estudos Linguísticos e Literários*, no. 19/mar. UFBA, 1997.

BEIRA, Dyhorrani da Silva. L'éloge De La Créolité: Para Uma Tradução Crioula. Universidade de Brasília (UnB). Brasília. 2017.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. Manual de Sociolinguística. Editora Contexto. 2014.  
CALVET, Jean-Louis. *Sociolinguística: uma Introdução Crítica*. 4ª. Ed. São Paulo: Parábola, 2002.

CAMPOLINA, Alda Maria Palhares et ali. Caderno de Arquivos 1, Escravidão em Minas Gerais. Belo Horizonte, Secretaria do Estado da Cultura – Arquivo Público Mineiro/COPASA MG, 1988.

CARREIRA, António. *O Crioulo de Cabo Verde; Surto e Expansão*. 2ª. ed. Portugal: Gráfica Europam, Mendes Martins, 1983.

CARVALHO, Alberto. Sobre a narrativa (conto) cabo-verdiana. Universidade de Lisboa. v. 1, n. 1, p. 7-14, março 2008.

CARVALHO, Damiana Maria. A importância da leitura literária para o ensino. *Entreletras*, Araguaína/TO, v. 6, n. 1, p.6-21, (ISSN 2179-3948 – online). jan/jun. 2015.

CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música afro-brasileira, Parte 1. Dos Gêneros Tradicionais aos Primórdios do Samba. Brasília. 2000.

CASTELLO BRANCO, Luiza Kátia. As línguas de Cabo Verde – o cabo-verdiano e o português: lugar onde joga o equívoco. UNICAMP. 2008.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*,

14. 1983.

CAVACAS, Fernanda. As manjuandades na tradição oral da Guiné-Bissau. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 227-242, 2º sem. 1999.

CAVALCANTI, Luciano Marcos Dias; PEREIRA, Cilene Margarete. O valor e a importância da literatura para a formação do homem: dois autores, Machado de Assis e Manuel Bandeira. V. 4, n. 3. 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura. V, C. Arte, Contos e Mito: Estudos Sobre o Popular. Editora Universidade de Brasília. 1991.

CEZARIO, Maria Maura; VOTRE, Sebastião. Sociolinguística. Editora Contexto. 2008.

CONTOS TRADICIONAIS DA CPLP. Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). 2014

COSTA, Astrid Masetti Lobo. Tem morna, tem coladera: as raízes cabo-verdianas da música universal de Cesária Évora. *Belo Horizonte*, v. 11, n. 20, p. 155 – 165, 1º sem. 2007.

COSTA, denise Ferreira da. COSTA, Solange Mantanher Maciel e. MOURA, Maria Aparecida da Silva. OLIVEIRA, Maria Ferreira da Silva. Silva vanilda. WATHIER, Juliana Costa. A importância da cantiga de roda como instrumento de aprendizagem na educação infantil. *Revista Científica Semana Acadêmica*. Fortaleza, ano MMXVIII, Nº. 000128, 07/08/2018.

COUTO, Hildo Honório do. *Contato Interlinguístico; da Interação à Gramática*. Inédito. Brasília, 1999.

COUTO, Hildo Honório do. Universidade de Brasília. ISBN: 85-230-0389-4. 1996.

ELIAS, Helena. LIMA, Redy Wilson. 'Nu Kre Brinka': desconstruindo as brincadeiras de crianças em Cabo Verde. 2014.

FARACO, Carlos A. Afinando conceitos. In: A Língua Culta Brasileira; desatando alguns nós. São Paulo: Parábola, 2008.

FERNANDES, Gleicienne; PITHON, Mariana. De Quibungos e meninos: Um apanhado de histórias de bicho-papão em África e Brasil. Viva Voz. Belo Horizonte. FALE/UFMG. 2010.

FERREIRA, Carlota. Remanescentes de um falar crioulo brasileiro; Helvécia- Bahia. In: *Diversidade do Português do Brasil- Estudos de Dialectologia rural e outros*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, pp. 21-32, 1994.

FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia. Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais 3ª ed. revista e ampliada. Viva Voz. Belo Horizonte, FALE/UFMG. 2015.

GOMES, Simone Caputo. Cabo Verde e as pérolas do Atlântico: literatura como meio de resgate e preservação do patrimônio cultural. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 40 (3): p. 1900-1912, set-dez 2011.

GUERRA, Denise. Corpo: Som e Movimento. Acalantos afro-brasileiros. Revista África e Africanidades - Ano 2 - n. 8, fev. 2010 - ISSN 1983-2354

GUY, Gregory R. The Sociolinguistic Types of Language Change. In: *Diachronica VII: 1*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 47-67, 1990.

LANG, Jüergen *et. alii* (orgs). *Cabo Verde; Origens da Sociedade e seu Crioulo*. GNV. Gunter Narr Verlag Tübingen, 2006.

LUCCHESI, Dante; RIBEIRO, Ilza. Teorias da estrutura e da mudança lingüísticas e o

contato entre línguas. Salvador: EDUFBA. pp. 125-153. 2009.

MATEUS, Ana do Nascimento Biluca; SILVA, Andréia Ferreira; PEREIRA, Elaine Costa; SOUZA, Josiane Nascimento Ferreira de; ROCHA, Leticia Grassi Maurício de; OLIVEIRA, Michelle Potiguara Cruz de; SOUZA, Simone Cunha de. A importância da contação de história como prática educativa na educação infantil. PUC Minas. 2014.

MATRAS, Y. Introduction. In: *Language Contact*. Cambridge University Press, 2009. em: <[http://www.beck-shop.de/fachbuch/leseprobe/9780521825351\\_Excerpt\\_001.pdf](http://www.beck-shop.de/fachbuch/leseprobe/9780521825351_Excerpt_001.pdf)> Acesso em: 25 de set. 2017.

MATTOS e SILVA, Rosa Virgínia. Ensaios para uma Sócio-História do Português Brasileiro. São Paulo. Parábola Editorial. 2004.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. Fatores Condicionantes na Formação do Português Brasileiro. In: *Ensaios para uma sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2004.

MELLO, Heliana Ribeiro. Português Padrão, Português Pão padrão e a Hipótese do Contato Linguístico. In: *III Seminário do Projeto "Para a História do Português Brasileiro"*. Campinas: UNICAMP, 1999.

MELLO, Heliana. Formação do Português Brasileiro sob a Perspectiva da Linguística do Contato. In: MELLO, H.; ALTHENHOFEN, Cléo V.; TOMMASO, Raso. *Os Contatos Linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

MENDONÇA, Renato. A Influência Africana no Português do Brasil. Brasília. 2012.

MORAES, Isabella Lígia. A literatura e seu poder de resgate da totalidade humana. UFJF. 2010.

PETTER, Margarida Maria Taddoni. A Linguagem do Cafundó: crioulo ou anticrioulo? In: ZIMMERMANN, K. (ed.). *Lenguas Criollas de Base Lexical Espanhola Y Portuguesa*. Vervuet, Iberoamericana, 1999.

RODRIGUES, Arnaldo de Jesus Lopes. O Papel dos Contos Tradicionais na Identidade do Homem Cabo-verdiano. Cabo Verde. Universidade Jean Piaget de Cabo Verde. 2014.

RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna. As outras línguas da colonização do Brasil. 2006.

RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. *Cienc. Cult.* vol.57 no.2 São Paulo Abr/Jun 2005.

RODRIGUES, Ulisdete R. S. de. A semicrioulização do Português em Mato Grosso. In: *PAPIA- Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico*, vol. 11, no. 1. Disponível em: <<http://revistas.fflch.usp.br/papia/article/view/1853>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

RODRIGUES, Ulisdete. R. S., *Fonologia do Cabo-verdiano; das Variedades Insulares à Unidade Nacional*. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 2007.

ROMERO, Silva. Contos populares do Brasil. Coleção Acervo Brasileiro, volume 3, 2ª edição. Cadernos Do Mundo Inteiro. São Paulo. 2018.

SALGADO, Maria Teresa. O conto cabo-verdiano hoje: narração, memória e ironia.

SCRIPTA, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 163-171, 2º sem. 2009.

SEGATO, Rita Laura. A Antropologia e a Crise Taxonômica da Cultura Popular. Rio de Janeiro, agosto de 1988.

SILVA, Avani Souza. Narrativas orais, Literatura Infantil e juvenil e identidade cultural em Cabo Verde. São Paulo. Universidade de São Paulo (USP). 2015.

SILVA, Bruno Pinto. *Afinal, o que são crioulos e pidgins?* São Paulo: USP. 2019.

SILVA, Edila Vianna da. *A pesquisa sociolinguística: a teoria da variação.* UFF. 2011.

SILVA, Lourenny Eloheny F. da. *Cantigas de roda e sua contribuição para o fortalecimento das identidades culturais nas comunidades campesinas.* In: Congresso Internacional de História. UFG – Regional Jataí. 2016.

SOUSA, Ailma Batista de; OLIVEIRA, Josefa Josimere de Melo; BEZERRA, Mayam de Andrade. *As contribuições do gênero literário conto no processo de alfabetização.* ISSN 2317-661X Vol. 09 – Num. 01 – janeiro, 2016.

SOUZA, Josiley Francisco de. *Do canto da voz ao batuque da letra: a presença africana em narrativas orais inscritas no Brasil.* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte. 2012.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Cachaça, vinho, cerveja: da Colônia ao século XX.* Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 33., p. 56-75. 2004.

SOUZA, Silvio Moreira de. *O papel das bibliografias na História da Crioulística II: Uma reação em cadeia.* PAPIA, São Paulo, 28(2), p. 201-218, Jul/Dez 2018.

TEYSSIER, Paul. *História da Língua Portuguesa.* Martins Fontes, São Paulo. 2007.

THOMASON, Sarah G.; KAUFMANN, Terrence. *Contact- Induced Language Change; Possibilities and Probabilities.* In: *Akten des Essener Kolloquiums Über Kreolsprachen und Sprachkontakte.* Bochum: Brockmeyer, pp. 261-284. 1986.

WEINREICH, U; HERZOG, M.; LABOV, W. *Fundamentos Empíricos para uma Teoria da Mudança Linguística.* BAGNO, M. (trad.) University of Texas Press, Austin, 2006.