Yeda Pessoa de Castro

Africanias em terras brasílicas

FALE/UFMG

Belo Horizonte

2022

Diretora da Faculdade de Letras
Sueli Coelho

Vice-Diretor
Georg Otte

Coordenadora
Emília Mendes

Comissão editorial
Elisa Amorim Vieira
Emília Mendes
Fábio Bonfim Duarte
Luis Alberto Brandão
Maria Cândida Trindade Costa de Seabra
Sônia Queiroz

Capa e projeto gráfico
Glória Campos
(Mangá Ilustração e Design Gráfico)

Pesquisa e organização dos textos
Olívia Almeida
Sônia Queiroz

Preparação de originais
Maria Alice Del Rio

Diagramação
Lorrany Cristina da Silva

Revisão de provas
Isabella Guedes
Lorrany Cristina da Silva
Vitória Roscoe

ISBN
978-65-87237-56-5 (digital)
978-65-87237-57-2 (impresso)

Endereço para correspondência
LABED – Laboratório de Edição
FALE/UFMG
Av. Antônio Carlos, 6.627
sala 4083
31270-901
Belo Horizonte/MG
Tel.: (31) 3409-6072
e-mail: originais.labed@gmail.com
site: www.letras.ufmg.br/vivavoz

Sumário

Ensaios

7 Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros
29 África descoberta: uma história recontada
37 Os falares africanos na interação social do Brasil colônia
65 Das línguas africanas ao português brasileiro (1983)
97 Dimensão dos aportes africanos no Brasil
111 Das línguas africanas ao português brasileiro (2020)
119 E por falar em samba, uma forma de oração
127 Camões com dendê
133 A invisibilidade das línguas negro--africanas no português brasileiro
143 A língua banguela, território de identidade negro-africana em Minas Gerais
157 Nossa língua brasileira

Entrevistas

173 Yeda Pessoa de Castro
181 Nossa língua africana

Ensaios

Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros

Se o maior ponto de resistência oferecido às culturas europeias pelas culturas africanas transplantadas para o Novo Mundo se acha na religião, por ser ela o "ponto central" dessas últimas culturas – como salientou Herskovits[1] –, nas sobrevivências e orientações religiosas preservadas pelos negros nas Américas, observa-se a persistência de um *corpus* linguístico de origem africana como meio de transmissão simbólica dos seus valores religiosos.

O chamado *culto afro-brasileiro*, a exemplo dos de Cuba e do Haiti, figura como a mais notável derivação de tal contato multicultural. Cada qual é um tipo de organização sociorreligiosa, baseada em padrões comuns de tradições africanas, em crenças, adoração e língua – *língua* aqui entendida como desempenho, na acepção de Chomsky, mais do que como competência linguística; ou na designação de Malinowski, como um modo de ação mais que de reflexão[2] – de tal maneira estruturalmente associados que, na Bahia, um dos critérios marcantes na divisão dos candomblés em *nações* que se denominam de jeje, ou de nagô, ketu, ijexá, ou de congo, angola, está nas diferenças de procedência meramente formais, fon ou jeje, yorubá ou nagô – ketu – ijexá, banto ou congo – angola, representadas por um repertório linguístico específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral. Observa-se, por exemplo, que

[1] HERSKOVITS, The process of cultural change, 1945, p. 168.
[2] MALINOWSKI, The problem of meaning in primitive language, 1953, p. 296-336.

as divindades são nomeadas genericamente por *vodum*, de étimo fon, entre as nações jeje; por *orixá*, de étimo yorubá, entre as nações nagô-ketu-ijexá; e por *inquice*, de étimo kikongo e kimbundo entre as nações congo-angola[3].

A *língua de santo* na Bahia, como a língua dos serviços *loa* do Haiti e a *lengua de santeros* de Cuba[4], compreende um vocabulário específico de evidente origem africana e de aspecto mágico semântico. São palavras que descrevem a ordem social do grupo, objetos ritualísticos e sagrados, cozinha ritualística; cânticos e expressões referentes a crenças, a costumes específicos, cerimônias e ritos mágicos, todos apoiados num tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos participantes desses cultos por experiência pessoal.

Em tal desempenho linguístico, importa saber a adequação semântica mais do que a tradução verbal de cada palavra ou expressão, coisa que geralmente poucos são capazes de fazer. O seu conhecimento, que se acha guardado entre os segredos, ou *fundamentos* ritualísticos, é fator determinante de ascensão sociorreligiosa dentro do grupo e do domínio apenas dos mais antigos e hierarquicamente superiores nas *casas de culto*. Importa saber, por exemplo, para que *santo* está sendo cantada esta ou aquela *cantiga* no momento devido, e não o que significa literalmente a *cantiga*, dentro do que Jakobson considerou de aspecto conativo e não referencial da mensagem, neste caso também para a divindade, desde quando a orientação da mensagem para o destinatário encontra a sua forma mais pura no vocativo e nas sentenças imperativas que diferem fundamentalmente das sentenças afirmativas, porque, do ponto de vista lógico, estas podem e aquelas não podem ser submetidas à prova de verdade[5].

Sendo assim, mesmo que se considerem essas manifestações como realidades brasileiras, na medida em que foram recriadas e remoldadas no Brasil, o repertório linguístico específico das suas cerimônias ritualísticas é preservado estranho ao domínio da língua portuguesa, porque nele

[3] A propósito do conceito de *nação* nos candomblés da Bahia, com esse mesmo título, veja-se a comunicação de Vivaldo da Costa Lima ao Colóquio Negritude e América Latina (Dacar, 1974).

[4] Cf. HERSKOVITS, *Life in a Haitian Valley,* 1937; CABRERA, *El monte*, 1968; *Anagô*, *vocabulario Licumi*, 1941.

[5] JAKOBSON, *Linguística e comunicação*, 1964, p. 127.

se acha implícita a noção maior de segredo dos cultos. E se a língua não relata a realidade, mas cria-a, subjetivamente, qualquer mudança que se opere no sistema linguístico acarretará necessariamente uma mudança na imagem dessa realidade.

Vale lembrar, de passagem, que a mudança do uso do latim para as várias línguas pátrias nas cerimônias da Igreja Católica Romana fez-se acompanhar da mudança de alguns dos seus cerimoniais litúrgicos, como no caso da função conativa para mais referencial durante a celebração da missa, comportamento esse que chegou a ser interpretado popularmente como uma *dessacralização* da Igreja. Por outro lado, convém ainda notar que as manifestações folclóricas de influência africana, como a *capoeira* e o *maculelê*, por estarem de certa forma associadas aos aspectos de caráter religioso afro-brasileiro, conservam também um repertório linguístico estranho ao domínio da língua portuguesa como meio de expressão simbólica[6].

Consequentemente, como se tratam de palavras e expressões para as quais dificilmente se encontram equivalentes em línguas europeias – diferentemente do que sucedeu na equivalência de atributos entre divindades africanas e santos católicos no chamado *sincretismo religioso*[7] –, enquanto a tarefa elementar de tradução de cada uma delas terá de ser feita através de sua descrição etnográfica e dentro do que Malinowski chamou de *contexto situacional*[8]; o entendimento total do fenômeno a que elas estão associadas vai depender de uma análise etnolinguística, isto é, de uma abordagem integradora de implicações etnológicas e linguísticas, além do necessário conhecimento das línguas africanas em questão.

Podemos então presumir que adeptos e membros dos cultos afro-brasileiros são os responsáveis não só pela preservação das palavras e expressões de origem africana no *corpus* linguístico dos candomblés, como também pela eventual ocorrência delas nos hábitos linguísticos da comunidade mais ampla de que eles fazem parte. Refiro-me ao *falar* cotidiano do *povo de santo*, como essa gente é conhecida na Bahia, como

[6] REGO, *Capoeira Angola*, 1968; LEAL, *Vida e passado de Santo Amaro*, 1950.

[7] HERSKOVITS, *Life in a Haitian Valley*, 1937. Observa-se, na Bahia, que *Ogum* corresponde a Santo Antônio, *Oxóssi* a São Jorge, Iemanjá à Nossa Senhora da Conceição etc.

[8] MALINOWSKI, The Problem of Meaning in Primitive Language, 1953, p. 296-336.

a principal fonte de interferência linguística africana do tipo léxico-cultural e semântico-cultural que ainda se observa no português do Brasil em geral, e, particularmente, nos falares daquelas áreas onde condições etno-históricas e sociológicas mais favoráveis concorrem para manter esses tipos de interferência em processo de trânsito contínuo.

Em contraposição, na transferência de um contexto sociolinguístico a outro, ocorrem não só adaptações maiores aos modelos fonologizantes da linguagem corrente em português, como ainda ocorrem casos de transferência de sentido do termo africano a um termo português já existente, o que não implica necessariamente no desaparecimento do primeiro, embora, neste caso, tratando-se de manter duas ou mais variedades linguísticas servindo às mesmas funções sociais de comunicação usual, "torna-se necessário ou deslocar uma delas ou encontrar uma nova distinção funcional entre elas"[9], como observa Joshua Fishman. Decorrem daí empréstimos tóxicos ao português do Brasil, como *ialorixá, ibeje, ebó, peji*, itens da terminologia religiosa e de étimo africano preciso, que se encontram na linguagem corrente ao lado dos correspondentes empréstimos semânticos, *mãe de santo, dois-dois, despacho, quarto de santo*; e ainda exemplos de empréstimos híbridos como *jogo de Ifá, limo da Costa, cão da Costa, espada de Ogum* etc. em que um dos elementos é termo já existente em português.

De acordo com dados obtidos através de pesquisa etnolinguística na *língua de santo*, no *falar* cotidiano do *povo de santo*, na linguagem popular da Bahia – a linguagem das camadas humildes da sociedade, em que se encontra um número considerável de membros e adeptos, dos chamados *cultos afro-brasileiros* – e no *falar* mais educado, de pessoas que de uma forma ou de outra têm ligações com essa *gente de santo* (empregados domésticos, motoristas, costureiras, cabeleireiros etc.), aqueles africanismos léxicos e semânticos ultrapassam a casa dos cinco mil, predominando entre eles étimos do yorubá-nagô, da Nigéria Ocidental e Daomé Oriental; do fon (ou jeje, no Brasil), do planalto central do Daomé; do kimbundo da Angola, e do kikongo, também de Angola e dos atuais territórios do Zaire e da República Popular do Congo, respectivamente.

[9] FISHMAN, A sociologia da linguagem, 1974, p. 36.

Embora se trate de resultados provisórios, pois essas pesquisas ainda estão em andamento para o Departamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, essa evidência linguística já é bastante significativa, mostrando que traços culturais daqueles povos africanos tradicionalmente chamados no Brasil de *nagô, jeje, angolas* e *congos*, ainda estão bem vivos na Bahia, e entre diferentes *nações* de candomblés, como se teve oportunidade de observar durante as pesquisas de campo que se estenderam pelo Recôncavo, até Feira de Santana, no interior do estado[10].

A simples verificação de fatos como esse vai nos obrigar a uma reavaliação nos estudos afro-brasileiros, a partir da posição que antropólogos e linguistas têm assumido, separadamente, quanto à interferência africana no português do Brasil e à contribuição de diferentes etnias africanas à realidade brasileira de hoje.

Como os povos de língua banto eram numericamente superiores no Brasil até princípios do século XIX, em consequência do tráfico intensivo e contínuo com a África ter sido feito principalmente com Angola, era teoria aceita de que seriam de língua banto todos os povos africanos trazidos para o Brasil, quando Nina Rodrigues iniciou, na Bahia, entre 1890 e 1903, os estudos de antropologia afro-brasileira. De tal maneira, Nina Rodrigues deve ter se deixado impressionar pela predominância numérica e cultural dos yorubá, notadamente os nagô, entre aqueles africanos de diferentes etnias ainda vivos na cidade de Salvador – pelos seus cálculos, cerca de dois mil em 1890, mas reduzidos a 500 em 1903 –, que terminou por afirmar categoricamente, em seu livro *Os africanos no Brasil*[11], que os nagô eram "os africanos mais numerosos e influentes neste Estado", embora suas pesquisas nunca tivessem ido além do âmbito da Capital, chamada por ele simplesmente de *Bahia,* e da observação dos mais importantes candomblés de *nação* ketu ou nagô, aí localizados, na pressuposição,

[10] Estes dados foram tirados do fichário já organizado pela autora para a elaboração do livro *Falares africanos na Bahia*.

[11] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945.

segundo ele próprio declara, de que "depois da Abolição, em 1888, os africanos afluíram todos para esta cidade e nela concentraram-se"[12].

Com a publicação da obra de Nina Rodrigues em 1933, 27 anos após a sua morte, a revelação desse fato, novo para a época, isto é, a influente presença dos povos de cultura yorubá e dos seus bem estruturados candomblés ketu ou nagô na Bahia, despertou um interesse maior pelo estudo das influências africanas no Brasil. Entretanto, as pesquisas mais cientificamente orientadas que se sucederam, em grande parte feitas por investigadores estrangeiros de categoria internacional como Herskovits, Donald Pierson, Roger Bastide, Ruth Landes e, mais recentemente, Pierre Verger, foram todas elas centralizadas unicamente em torno dos mesmos candomblés de *nação* ketu ou nagô, ainda hoje, os mais proeminentes da cidade de Salvador.

Esses candomblés gozam do maior prestígio sociológico na Bahia, inclusive porque algumas de suas mais destacadas personalidades sempre cuidaram de manter contato direto com a zona de cultura yorubá da Nigéria, ou através de viagens individuais ou por intermédio de pesquisadores, alguns deles, como aconteceu a Nina Rodrigues, ocupando posições de destaque na hierarquia sociorreligiosa dos cultos[13].

Consequentemente, essas pesquisas, que nunca passaram de Salvador, embora deem a impressão contrária, em virtude do hábito tradicional de descuidadamente dizer-se *Bahia* quando, na verdade, se está falando de *Salvador*, criou um consenso generalizado, mas inadequado, de que a influência da cultura yorubá no Brasil só foi importante na Bahia e, como tal, observada somente entre alguns candomblés ditos "os mais puros" de *nação* ketu ou nagô encontrados na cidade de Salvador, conforme pode-se ler no seguinte trecho de Bastide, em *O candomblé da Bahia (rito nagô)*:

[12] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 109.

[13] Nina era *ogã* no candomblé do Gantois. Lembramos ainda de Edison Carneiro e Roger Bastide. Presentemente entre os nomes internacionais temos Jorge Amado, Caribé e o próprio Pierre Verger. Além disso, têm sido cada vez mais frequentes as viagens de alguns chefes e membros importantes desses cultos, não só à Nigéria, como a Dacar e ao Daomé, inclusive com passagens pagas pelo Governo Brasileiro. Ver ainda LIMA, *Os obás de Xangô*, 1966.

> Todavia a influência dos Yoruba domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Dahomeanos, a Bantos. É, porém, evidente que só os candomblés Nagô, Queto e Ijexá são os mais puros de todos e só eles serão estudados aqui. Por outro lado, "nações" Yoruba são encontradas noutras regiões do Brasil: em São Luis do Maranhão, no Recife, no Rio Grande do Sul. O grupo de São Luis, assaz isolado, sofreu influência da Casa das Minas, dahomeana, que é o grupo dominante da cidade. Deixamo-lo, por essa razão, inteiramente de lado[14].

Sem levar em consideração que povos de cultura yorubá, como os ketu e nagô, também se encontram no Daomé; que, apesar de Salvador ser conhecida como o maior centro de irradiação cultural africana no Brasil, os yorubá foram trazidos em grande número para outras cidades brasileiras, sem ser "via Bahia", mas, aqui, eles também entraram em contato direto e permanente com diferentes povos africanos; que há outros candomblés ditos nagô e de *nações* jeje-nagô ou nagô-vodunce no interior do estado da Bahia e na própria cidade de Salvador e que a influência dos yorubá se estende a diferentes aspectos da vida baiana – ao folclore, à música, à arte, aos vários níveis de falares regionais, à literatura oral e escrita. Limita-se, assim, a cultura yorubá à Nigéria e à sua contribuição no Brasil a simples "sobrevivências" religiosas preservadas por alguns poucos candomblés na cidade de Salvador, com evidente prejuízo para o entendimento melhor da própria história dos povos yorubá e dos yorubá no Brasil, por não se poder observar, sem diversificar as pesquisas, o que se modificou e preservou aqui e lá, tanto no Brasil quanto em África, desde os primeiros momentos, e os fatores atrás dos processos de integração e não integração.

Essa atitude inadequada, aliada ao tratamento elementar, de caráter simplesmente etnográfico, do *corpus* linguístico do candomblé, terminou por manter o critério arbitrário da divisão do Brasil em duas áreas culturais de influência africana, subentendidas como se estivessem colocadas em dois compartimentos limítrofes, mas estanques, para os pesquisadores – yorubá na Bahia; banto no resto do Brasil, *grosso modo* – determinando a negligência da importância entre nós da cultura fon do

[14] BASTIDE, *O candomblé da Bahia*, 1961, p. 24.

Daomé e da própria cultura yorubá em regiões do Brasil onde yorubá e nagô tenham sido numericamente inferiores em relação ao seu contingente na Bahia, embora igualmente influentes, para não falar dos estereótipos geralmente aceitos quanto à pretensa inferioridade das culturas do grupo banto no Brasil, em geral.

Acontece, porém, que em *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues, além de reconhecer a influência culturológica dos jeje na Bahia, quando admitiu que "apesar de se encontrarem em extremo reduzidos no Estado, depois da mitologia yorubana é a mais complexa e elevada, e antes se deve dizer uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil"[15], mencionou o seu desinteresse pela investigação dos povos do grupo banto em Salvador, ao dizer que sabia da existência de alguns angolas e congos nas vizinhanças da cidade, mas que não havia chegado a estender suas pesquisas até eles.

Na época de Nina Rodrigues, a evidente predominância numérica dos povos de cultura yorubá em Salvador devia-se à sua chegada maciça e recente, nos começos do século XIX, quando o comércio começou a ser feito em intensidade crescente, entre a Baía de Benim e a cidade de Salvador, até 1860, já durante o período da ilegalidade do tráfico negreiro, decretado no Brasil a partir de 1830[16], o que facilitou, sem dúvida alguma, a concentração dos yorubá e nagô em trabalhos domésticos e urbanos naquela cidade, como dão prova os gráficos 7 e 8 de "Frequência de Ofícios Grupados", encontrados no estudo de Maria José de Souza Andrade sobre *A mão de obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*, todo ele baseado em inventário do século XIX[17]. Nina Rodrigues ainda conta que esses africanos possuíam os mais numerosos *cantos* ou sítios especiais de reuniões em várias ruas e praças principais da cidade – onde um crioulo de base nagô era correntemente falado entre a população negra e mestiça – e que muitos nagô islamizados participaram ativamente com os hauçás nas chamadas *revoltas dos Malês na Bahia*, principalmente entre 1826 e 1835[18]. A consequência de tudo isso, podemos presumir, foi

[15] RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil,* 1945, p. 193, 365.

[16] Cf. VERGER, *O fumo da Bahia e o tráfico de escravos do Golfo de Benim,* 1966.

[17] ANDRADE, *A mão de obra escrava em salvador de 1811 a 1860,* 1988.

[18] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 79.

o prestígio de que começaram a gozar os yorubá entre e sobre os africanos da cidade de Salvador e adjacências, até onde sua fama e influência pudessem alcançar.

Quanto aos povos de língua banto e jeje – principalmente os banto que foram os primeiros a chegar para o desbravamento da terra, em camadas mais numerosas e sucessivas – aconteceu-lhes exatamente o contrário durante os dois séculos precedentes à chegada maciça dos yorubá. Desembarcados em Salvador, mas como se destinavam sobretudo para os trabalhos rurais, terminaram sendo reagrupados e misturados indistintamente entre si e com escravizados aborígenes, a fim de evitar-se uma concentração maior de africanos de uma mesma procedência étnica nas senzalas próximas às fazendas e aos engenhos que se encontravam espalhados, aqui e acolá, em áreas interioranas, isoladas e de difícil acesso. Esse motivo se deve a rebeliões que pusessem seriamente em perigo a segurança dos seus proprietários, numericamente inferiorizados.

Do outro lado, em África, enquanto na zona sul da Costa Ocidental a organização do tráfico orientou a busca de mão de obra escravizada para as aldeias isoladas do interior, onde, por isoladas, as culturas do grupo banto permaneciam arcaizantes, conservadoras, sem grandes influências mútuas. No Golfo da Guiné, as condições em que o tráfico se estabeleceu, posteriormente, permitiu a vinda para o Brasil de um contingente de povos que se achavam concentrados em territórios mais próximos entre si e da Costa Atlântica, o que lhes facilitava os permanentes contatos interétnicos e com diferentes europeus, comerciantes, viajantes e missionários[19].

O estímulo de novas experiências que, segundo Montagu, "dentre a multiplicidade de condições de que depende o grau da mudança cultural, é a condição indispensável e necessária para produzir essa mudança"[20], fez com que os povos do Golfo do Benim já apresentassem uma longa tradição de urbanização extensiva quando chegaram ao Brasil no século XIX. As condições socioeconômicas do Brasil na época – a partir da transmigração da Família Real Portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, e a abertura dos portos brasileiros para o comércio com o mundo exterior

[19] JOHNSON, *The History of the Yorubas*, 1969; ARGYLE, *The Fons of Dahomey*, 1966.
[20] MONTAGU, *Man in Process*, 1961, p. 24.

– demandavam uma concentração grande de mão de obra nas cidades, e os povos da Costa Ocidental, que já tinham uma tradição de vida urbana, não tiveram muita dificuldade para se adaptar, sem quebra violenta de seus padrões culturais, à realidade da nova situação num país onde se desenvolvera uma sociedade que havia assimilado e integrado elementos culturais africanos, sobretudo em Salvador, núcleo historicamente mais importante da América Portuguesa, e sua capital até 1763, durante mais de dois séculos.

Um fato digno de nota é a publicação em 1852, em Londres, de *Grammar and vocabulary of yoruba language*, da autoria de um religioso dessa cultura, o Reverendo Samuel Ajayi Crowther. Nina Rodrigues faz referência a esse livro e diz que "a língua nagô possui entre nós uma feição literária, e muitos negros que aprenderam a ler e a escrever corretamente esta língua em Lagos, nas escolas dos missionários, têm estado na Bahia, e aqui têm ensinado a negros baianos que já a falavam"[21], como foi o caso, entre outros, do *Babalaô* Martiniano do Bonfim, contado por Edison Carneiro em *Candomblés da Bahia*:

> Martiniano do Bonfim foi a figura masculina mais impressionante das religiões do negro brasileiro. Filho de escravos, estudou em Lagos, esteve na Inglaterra, conhecia algumas cidades do país e falava inglês fluentemente. Podia passar horas inteiras a conversar em nagô, que conhecia não *de ouvido*, mas por tê-lo aprendido nas escolas dos missionários na Nigéria. Conheceu a maioria dos grandes nomes das seitas africanas, podia cantar e dançar como ninguém e merecia o respeito e a confiança universais dos negros da Bahia. Pedreiro e pintor de profissão, abandonou a colher e a brocha para ensinar inglês aos negros remediados da Cidade. Morreu com mais de 80 anos (1943) e fez mais de vinte filhos em diversas mulheres[22].

Não se está negando nem querendo minimizar a importância da cultura yorubá e da sua reconhecida e marcante influência na Bahia, a partir do século XIX. Pelo contrário. É exatamente em decorrência de ser essa influência um fato tão notório e de fácil observação empírica na cidade de Salvador e, presentemente, devido à propaganda turística, em

[21] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 220.
[22] CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, 1948, p. 102.

quase todo o Brasil, a que se pode atribuir uma certa tendência popularizada entre nós de avaliar a contribuição das diferentes etnias africanas ao nosso processo de formação etno-histórica em termos da superioridade dessa ou daquela cultura, e não em termos de uma predominância numérica ou culturológica no Brasil desse ou daquele povo, considerado dentro de uma perspectiva sócio-histórica da sua adequação a diferentes contextos socioantropológicos. Ou, nas palavras de Montagu, "para analisar as manifestações culturais apropriadamente, deve-se avaliá-las pelas suas medidas de atuação, em um contexto temporal"[23].

Uma grande parte desses equívocos poderia ser evitada se ao menos os fatos linguísticos tivessem merecido um tratamento mais adequado, o que permitiria acrescentar a noção fundamental de *língua* à noção de *segredo dos cultos* e ao conceito de *nação* de candomblé, aproximando a *língua de santo* das *casas de santo* da Bahia ao *hungbe* dos *hunkpame* entre os fon, isto é, à *língua de santo* das *casas de santo* ou *convento*s daomeanos, entre os quais se pode observar que nas diferenças de procedência meramente formais da terminologia religiosa também se acha a diferença entre as várias *nações* de *vodum*, quer dizer, de *santos*. Sabe-se, por exemplo, que durante o período de recolhimento nos *hunkpame*, cada iniciando finge não entender a sua língua nativa, porque, daquele momento até a cerimônia pública de sua consagração, eles "falam" somente uma *língua* que se supõe ter sido aquela da nação do *santo* de que está possuído, não importa qual seja essa língua ou essa *nação*[24]. Semelhantemente, na Bahia, durante as cerimônias festivas do candomblé, canta-se para os orixás em nagô, para os voduns em fon, para os inquices em kikongo ou kimbundo, para os caboclos ou espíritos ameríndios, português, misturado com termos indígenas brasileiros em geral.

Mas a discussão desse assunto ainda exige uma pesquisa etnolinguística mais detalhada aqui e em África, principalmente na Nigéria e no Daomé, cujos resultados podem esclarecer o que Nina Rodrigues quis dizer por "mitologia jeje-nagô" no Brasil, e se essa aculturação se

[23] "to evaluate cultural events properly one must judge them by the measure of experience viewed through the framework of time". MONTAGU, *Man in Process*, 1961, p. 24. Tradução nossa.

[24] HERSKOVITS, *Dahomey*: an Ancient West African Kingdom, 1938, p. 188; GORER, *African Dances*, 1949, p. 154.

processou de fato na Bahia, sobre o que também põe dúvidas Vivaldo da Costa Lima quando discute o conceito de *nação* no candomblé[25].

Voltando de novo ao problema na Bahia, bastava que os pesquisadores, durante as suas descrições etnográficas, estivessem atentos para as diferenças de procedência formais da terminologia religiosa dos cultos afro-brasileiros, ao terem em mente que o candomblé pode compreender elementos de diversas origens. Neste caso, descobririam que a terminologia e estratificação dos grupos de iniciação ou *barcos* na Bahia, mesmo em *nações* que se dizem *ketu puro*, é de origem fon e não yorubá, bem como os nomes dos instrumentos musicais sagrados: os três atabaques (*rum, rumpi, lé* ou *runlé*) e o *gã*, idiofone de uma só campânula de ferro; o nome do *santuário*, ou *peji*; o nome do quarto de recolhimento dos iniciandos, ou runcó; algumas evidências linguísticas, entre tantas outras, que, por si só, permitiriam encontrar, sobretudo, o modelo de organização religiosa dos *conventos* daomeanos[26].

Por outro lado, o conhecimento empírico da língua yorubá por parte de alguns – a única língua africana que mereceu até agora duas pequenas publicações na Bahia, *O yorubá tal qual se fala*, de autoria de um importante membro de uma das maiores *casas de santo* de *nação* ketu da cidade de Salvador[27], e também a *Introdução ao estudo gramatical da língua yorubá*[28], esta em segunda publicação em 1975, além de um curso regular de yorubá ministrado no Centro de Estudos Afro-Orientais, de 1961 a 1963 – contribuiu para distorcer mais ainda o entendimento das influências africanas na Bahia.

Diferentemente das línguas europeias, ditas de acento intensivo, o yorubá, além de se prestar à formação das mais complexas frases nominais e verbais, de que não vamos falar agora, é uma língua tonal de três registros musicais, *alto, baixo* e *médio*, que se combinam de maneira

[25] LIMA, *O conceito de "Nação" nos candomblés da Bahia*, 1974.

[26] HERSKOVITS, *Dahomey*: an Ancient West African Kingdom, 1938; GORER, *African Dances*, 1949; AKINDÉLÉ; AGUESSY, *Contribution a l'etude de l'histoire de l'ancien Royaume de Porto-Novo*, 1953; CASTRO, *Terminologia religiosa e falar cotidiano de um grupo de culto afro-brasileiro*, 1971.

[27] *Açobá* do Axé Opô Afonjá. SANTOS, *O yorubá tal qual se fala*, 1946. Ver ainda LIMA, *Os obás de Xangô*, 1966; LIMA, *O conceito de "Nação" nos candomblés da Bahia*, 1974.

[28] SILVA, *Introdução ao estudo gramatical da língua yorubá*, 1958.

variada[29]. A troca de posição em qualquer um desses registros, numa única palavra, acarreta a modificação do significado dessa palavra, do mesmo modo como acontece com a troca de timbre das vogais. Este caso também se pode observar em português nos pares mínimos do tipo *sêde*/*séde*, *rêis*/*réis* etc. Compare-se, em yorubá, wò (leia-se com ô, fechado), "olhar para" e wó (leia-se com o, aberto), "entrar". Ou ainda, *ilú*, cidade e *ilù*, "tambor", entre as quais a diferença de significado se estabelece apenas pela diferença no tom com que é pronunciada a vogal final **– u**: em tom alto (representado na escrita do yorubá pelo sinal diacrítico **– Í**) quando quer dizer cidade, e em tom baixo (indicado na escrita do yorubá pelo sinal diacrítico **–** `), quando quer dizer *tambor*.

Sendo assim, a acomodação de tons e de timbre numa mesma palavra permite chegar-se a qualquer étimo a que se queira induzir, embora ele seja completamente falso ou fantasioso, como atribuir a ebó, "oferenda", que vem do yorubá ebo (com o mesmo significado e pronunciado também com as vogais abertas), o mesmo étimo da palavra ebô – "iguaria de milho branco" entre os candomblés – que vem do yorubá ègbo, "pasta de milho", mas, como na Bahia, pronunciado com as vogais fechadas; ou, então, ir também buscar para ebó, "oferenda", um outro étimo egbò que em yorubá significa "raiz" e difere de ègbo, "milho triturado", porque esta tem a primeira e não a última vogal em tom baixo, sob a alegação de que tanto milho quanto raízes são encontrados em oferendas ou despachos.

De erros iguais a esses – o primeiro tirado de *O elemento afro-negro na língua portuguesa*[30], de Jacques Raymundo, e o segundo de *A Influência africana no português do Brasil*[31], de Renato Mendonça, livros publicados pela primeira vez em 1933, no mesmo ano de *Os africanos no Brasil*[32] – não faltam exemplos recentes entre os vários autores de estudos afro-brasileiros e africanistas no Brasil, apesar de todo o volume de informações científicas de que se dispõe hoje sobre África e línguas

[29] Ver a discussão de língua tonal e não tonal em nosso artigo "Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil", 1968, p. 63-82.

[30] RAYMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, 1933.

[31] MENDONÇA, *A influência africana no português do Brasil*, 1935.

[32] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945.

africanas. De sua parte, linguistas e filólogos brasileiros apresentaram sempre uma tendência a minimizar a influência das línguas africanas no português do Brasil, considerando esse capítulo da história de nossa língua como praticamente estudado e encerrado – embora criticando os erros metodológicos dos poucos que se dedicaram episódica ou romanticamente a tratar do assunto – ao limitar aquela influência a alguns empréstimos léxicos que, como declara Arlindo de Souza, "a bem da ciência filológica vão se tornando cada vez mais reduzidos"[33].

O fato é que o livro de Mendonça reaparece já em quarta edição, em 1973, 40 anos depois da primeira edição, dessa vez publicado pela editora Civilização Brasileira, em convênio com o Instituto Nacional do Livro (INL), sem uma revisão sequer, ainda trazendo a divisão tradicional das línguas africanas em dois grupos distintos, *sudanês* e *banto*, uma noção completamente superada desde 1955 com os estudos de Joseph Greenberg, que coloca todas num grupo por ele denominado de *Congo-Cordofaniano*[34]. Além do mais, no livro de Mendonça se encontra também um mapa da "Distribuição do Elemento Negro no Brasil Colonial e Imperial", mapa esse frequentemente citado e reproduzido em obras publicadas sobretudo no exterior, no qual se repete o mesmo engano consagrado a partir de Nina Rodrigues: os *sudaneses* (leia-se *yorubá*) concentrados maciçamente em todo o estado da Bahia, e, fora daí, os banto, o que não mais causaria espécie se não tivéssemos também em mente as seguintes palavras de Edison Carneiro em *Candomblés da Bahia*, publicado em primeira edição em 1945:

> Apesar dessa maioria sudanesa, pude ainda encontrar rastros muito vivos do negro bântu na Bahia, e as minhas investigações provam que esses negros conservam, no Estado, melhor do que em qualquer outro ponto do país, as suas tradições de cultura[35].

Percebe-se ainda, entre nós, um desinteresse generalizado em conhecer as línguas africanas, pelo menos as que aqui foram mais faladas, desinteresse que parte do ponto de vista etnocêntrico de não considerar que línguas sem escrita pudessem interferir na estrutura de uma

[33] SOUZA, *A língua portuguesa no Brasil*, 1960, p. 116.
[34] GREENBERG, *Studies in African Linguistic Classification*, 1955.
[35] CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, 1948, p. 25.

língua de reconhecido prestígio literário como a portuguesa, mesmo que o número de falantes das primeiras chegasse a ser, em determinados momentos, superior ao de falantes do português no Brasil, como na cidade de Salvador, durante o século XIX, quando havia uma média de quatro a cinco negros para cada branco, enquanto no Recôncavo Baiano contavam-se seis brancos e pardos para cem negros[36].

A propósito, já Nina Rodrigues fazia o seguinte comentário:

> Não nos consta que, dentre os que por natural inclinação ou dever de ofício, se ocupem no Brasil da língua vernácula, tivesse algum buscado no estudo do conjunto das línguas africanas introduzidas no país, com a origem dos vícios do nosso falar, a determinação de influência por elas exercidas na antiga metrópole. Os que têm explicado o assunto partem do erro sistemático de que só as línguas bantus foram faladas no Brasil, ou pelo menos, só elas tiveram valor e merecem a atenção[37].

Do ponto de vista da contribuição africana à dialetologia brasileira, essa declaração de Nina Rodrigues é atualíssima, embora ele próprio, sem que o quisesse, tenha concorrido de certa forma para manter essa impressão. Preocupado em documentar o vocabulário de uma centena de palavras de cinco línguas africanas – grunce, jeje, hauçá, kanúri, tapa – que ainda eram lembrados por alguns nativos na cidade de Salvador, Nina Rodrigues não chegou, contudo, a fazer o mesmo para o dialeto nagô, provavelmente porque se tratava, segundo ele, de "uma espécie de *patois* abastardado do português e de outras línguas africanas"[38]. Por outro lado, na sua obra, as palavras e expressões do yorubá aparecem frequentemente associadas aos aspectos etnográficos das manifestações de religiosidade popular.

Como os estudos de antropologia afro-brasileira que se seguiram têm tratado geralmente da influência cultural yorubá na Bahia em termos quase de "sobrevivência" e, ao falarem dos candomblés ketu ou nagô, consideram-nos como "os mais puros", isto é, os que mais zelosamente preservaram o seu modelo ancestral, guardando, com a língua, o segredo

[36] AZEVEDO, *Povoamento da cidade do Salvador*, 1949, p. 191-192; OTT, *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*, 1957.

[37] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 210.

[38] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 221.

do culto. Concluiu-se forçosamente pela noção errada de que o yorubá no Brasil seria uma língua de aspecto sagrado, e de uso restrito aos candomblés da Bahia. Neste caso, interessaria mais a antropólogos e aos estudos de dialetologia africana, porque, ao contrário das línguas do grupo banto, o yorubá não havia chegado a se "profanizar" a ponto de contribuir significativamente com empréstimos léxicos ao português falado no Brasil.

No entanto, a interferência africana no Brasil não se limita tão só aos empréstimos léxico-culturais nem às manifestações dos candomblés, embora possamos hoje sobrepor a influência religiosa àquelas influências por *ação urbana* e por *ação rural* de que fala Serafim da Silva Neto, *ações* essas que, segundo o mesmo autor, deixaram "cicatrizes da tosca aprendizagem que da língua portuguesa, por causa de sua mísera condição social, fizeram os negros e os índios"[39].

Restam-nos, então, as perguntas: que cicatrizes são essas, e como chegaram a ser o que são hoje? A influência africana no português popular do Brasil "foi mais profunda que a do Tupi, embora menos extensa", como afirma Gladstone Chaves de Melo?[40]

São questões ainda em aberto nos estudos brasileiros. Obviamente, em se tratando de problemas de aculturação e de empréstimos culturais, toda matéria de estudos da influência africana no Brasil tem de ser interdisciplinar, o que significa estar sujeita ao concurso de diferentes técnicas e ao exame de outros tipos de dados. Cada vez aumenta mais o interesse pelos estudos afro-brasileiros e pelo conhecimento maior da língua no Brasil nos vários níveis de seus diferentes falares regionais. No entanto, se continuar a faltar ao antropólogo um embasamento linguístico e noções de línguas africanas, pelo menos daquelas que foram faladas pelas etnias numérica ou culturalmente superiores no Brasil, e, aos linguistas, um embasamento antropológico e o conhecimento, mesmo que teórico, de línguas africanas, dificilmente encontraremos respostas adequadas para essas questões, a não ser através da literatura em língua estrangeira, se esses autores estrangeiros não se deixarem levar por informações distorcidas da bibliografia afro-brasileira disponível, sem

[39] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 110.
[40] MELO, *A língua do Brasil*, 1943, p. 59.

falar da dificuldade posta pela falta de domínio da língua portuguesa por parte desses autores estrangeiros.

Não estamos insinuando que antropólogos "se convertam" à linguística ou linguistas "se convertam" à antropologia, tampouco que linguistas e antropólogos se tornem especialistas em línguas africanas para então se dedicarem ao estudo das manifestações culturais brasileiras de influência africana ou à investigação de certos falares dialetais do Brasil. Digo apenas que tanto uns quanto outros falam de universais de linguagem e de cultura, e ambos estão a lidar com evidências empíricas subjacentes às quais interagem fatores de ordem socioantropológica e etnolinguística; por isso mesmo lembro a lição que nos dá Nina Rodrigues, ao compreender a complexidade do problema e a limitação de suas conclusões sem o recurso da linguística, quando diz textualmente no capítulo que ele dedica a línguas e dialetos africanos no Brasil:

> Não sou filólogo nem possuo infelizmente em linguística os conhecimentos indispensáveis para apontar, no rico material de estudos fornecidos pelas línguas africanas no Brasil, todo o proveito que nele se deve encerrar. Nem a isso me proponho, e tão somente neste particular me limitarei a coligir documentos destinados a estudo e oportunamente trabalhados pelos hábeis na especialidade. Mas aos cientistas pátrios, o interesse do estudo das línguas africanas faladas no Brasil se oferece sob aspectos diversos, entre os quais se salientam o do conhecimento científico dessas línguas, e da indução que elas permitem tirar para o conhecimento das nações negras que as falavam, o da influência por elas exercida sobre a língua portuguesa falada no Brasil[41].

Esta posição, não sendo nova, como se vê, tem sido reiterada através dos tempos com frequência cada vez maior, o que lhe empresta uma legitimidade indiscutível, não só pelo número de pronunciamentos, como pela categoria dos que os têm feito.

Na reunião da Associação Brasileira de Linguística, realizada em Belo Horizonte, em julho de 1975, Yonne de Freitas Leite, do Museu Nacional e da Universidade Federal do Rio de Janeiro, proferiu uma conferência sobre "Linguística e Antropologia" na qual reafirma as declarações que fizera em Florianópolis por ocasião da reunião da Associação

[41] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 206.

Brasileira de Antropologia (dezembro de 1974) quanto à falta de diálogo que se observa entre linguistas e antropólogos no Brasil, declarações essas que foram então secundadas pelas de Vivaldo da Costa Lima, da Universidade Federal da Bahia.

Naquela conferência, Yonne de Freitas Leite considera curioso o fato de antropólogos e estudantes de pós-graduação em Antropologia, acharem a linguística importante para o seu trabalho, mas não sabem, contudo, precisar em que nem porque, enquanto, entre os linguistas, ela declara jamais ter encontrado "um que se mostrasse interessado em saber o que é antropologia", apesar de a linguística ter se popularizado na década de 1950 no Brasil pela possibilidade de oferecer um método rigoroso de trabalho à antropologia, e não pelo interesse maior em conhecer as estruturas linguísticas em si e por si. Depois de avaliar as possibilidades de colaboração entre esses dois campos do conhecimento humano, terminou por concluir textualmente:

> Essa colaboração, a meu ver, seria muito mais profícua se antropólogos e linguistas passassem a dialogar em termos de se conhecerem quais as perguntas que cada campo está se fazendo, que tipos de evidência empírica se está usando[42].

Ainda na mesma reunião, Nelson Rossi, do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, em seu relatório sobre a "Situação da Linguística nos Currículos de Letras", apresentado durante o simpósio O ensino de Linguística nos Cursos de Licenciatura, destaca entre os fatores concorrentes para a defasagem, segundo ele, que se observa nas universidades brasileiras entre o ensino de línguas e o de uma linguística extremamente formal, a ausência nos programas curriculares de Línguas/Linguística de qualquer uma das línguas representativas das minorias linguísticas no Brasil, entre elas as línguas africanas de que falamos aqui. Comparando a situação como ele a vê, nos Estados Unidos e no Brasil, o ex-presidente da Associação Brasileira de Linguística faz o seguinte comentário:

> Enquanto no Brasil os mecanismos institucionais dificultam e desestimulam o acesso até mesmo aos elementos culturais das etnias com que o passado próximo ou remoto assegurou nossa condição

[42] LEITE, Linguística e Antropologia, 1975.

> de país multicultural, condição de que nos deveríamos orgulhar, mas que não parece gozar das simpatias de uma sociedade global, que, ao invés de preservá-la, dá a impressão de procurar ignorá-la, quando não dizimá-la. Quem se perguntar, já não digo pelo que existe em nosso currículo de línguas ou linguísticas eslava(s), nórdica(s), orientais latu-sensu, mas apenas de línguas ou linguísticas indígenas ou africanas, me entenderá sem dificuldade[43].

Presentemente, devido à orientação do programa de ensino e de pesquisa que vem sendo desenvolvido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, ali se encontram pesquisadores brasileiros e estrangeiros, sobretudo de universidades africanas, entre os quais aquele diálogo profícuo de que fala Yonne de Freitas Leite já se transforma em um trabalho comum de integração do aparato simbólico-descritivo da linguística gerativa e transformacional e da antropologia social e cultural na investigação dos problemas afro-brasileiros.

Finalmente, é a Universidade Federal da Bahia que vem de retomar os estudos afro-brasileiros, e com toda propriedade, uma vez que, como nos lembra o ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia, Thales de Azevedo, ao falar sobre "cultura africana e cultura baiana" durante o I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador:

> [...] aqui, ao contrário de outros meios, o que a aculturação tem produzido não é a formação de subculturas distintas embora inevitavelmente caldeadas, porém separadas e autônomas, nem a completa substituição de uma cultura por outra das que convivem mas, muito ao contrário, uma síntese em que, descontada a relativa menor contribuição atual das etnias aborígenes, interagem e buscam unificar-se a tradição africana e a europeia[44].

Referências

AKINDÉLÉ, Adolphe; AGUESSY, Cyrille. *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*. Dacar: IFAN, 1953.

ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. Salvador: Editora Corrupio, 1988.

[43] ROSSI, *Situação da linguística nos currículos das Letras*, 1975.

[44] Conferência realizada para o I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador, organizados pela Prefeitura Municipal do Estado da Bahia em junho de 1975.

ARGYLE, Wilson J. *The Fons of Dahomey*: a History and Ethnography of the old Kingdom. [*S. l.*]: Claredon Press Oxford, 1966.

AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, 1949.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Tradução de Maria Isaura de Queiroz. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1961.

CABRERA, Lydia. *Anagô, vocabulario Lucumi*. [*S. l.: s. n.*], 1941.

CABRERA, Lydia. *El monte*. Miami, Flórida: [*s. n.*], 1968.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 8. ed. Salvador: Museu do Estado da Bahia, 1948.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 6-7, 1968.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Terminologia religiosa e falar cotidiano de um grupo de culto afro-brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1971.

FISHMAN, Joshua. A sociologia da linguagem. *In*: FONSECA, Maria Stela; FACURE, Moema. *Sociolinguística*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974. p. 25-38.

GORER, Geoffrey. *African Dances*: A Book About West African Negroes. London: John Lehmann, 1949.

GREENBERG, Joseph. *Studies in African Linguistic Classification*. New Haven: The Compass Publishing Company, 1955.

HERSKOVITS, Meville Jean. *Dahomey*: an Ancient West African Kingdom. New York: [*s. n.*], 1938. v. 2.

HERSKOVITS, Meville Jean. *Life in a Haitian Valley*. New York; London: Alfred Knopf, 1937.

HERSKOVITS, Melville Jean. The Process of Cultural Change. *In*: LINTON, Ralph. *The Science of Man in the World Crisis*. New York: [*s. n.*], 1945. p. 143-170.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. 2. ed. rev. São Paulo: Cultrix, 1964.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Lagos: CSS Bookshops, 1969.

LEAL, Herundido. *Vida e passado de Santo Amaro*. [*S. l.*: *S. n.*], 1950.

LEITE, Yonne de Freitas. Linguística e Antropologia. In: ABRALIN, 1975, Belo Horizonte.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "Nação" nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, n. 12, p. 65-90, 1976.

LIMA, Vivaldo da Costa. Os obás de Xangô. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 2-3, p. 5-36, 1966.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. The Problem of Meaning in Primitive Language. *In*: OGDEN, Charles Kay; RICHARDS, Ivor Armstrong. *The Meaning of Meaning*. 9. ed. New York: [s.n.], 1953. p. 296-336.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1943.

MONTAGU, Ashley. *Man in Process*. New York: New American Library, 1961.

OTT, Carlos. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, 1957. t. 2.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola*. Salvador: Itapoan, 1968.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

ROSSI, Nelson. *Situação da linguística nos currículos de Letras*. Belo Horizonte: O ensino de linguística nos cursos de licenciatura, 1975. Relatório.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *O yorubá tal qual se fala*. Salvador: Editora e Livraria Moderna, 1946.

SILVA, Edson Nunes da. *Introdução ao estudo gramatical da língua yorubá*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1958.

SILVA NETO, Serafim da Silva. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

SOUZA, Arlindo de. *A língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.

VERGER, Pierre. O fumo da Bahia e o tráfico dos escravos do Golfo de Benim. *Afro-Ásia*, Salvador, 1966.

Esse texto foi apresentado na X Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, de 22 a 25 de fevereiro de 1976.

África descoberta: uma história recontada

O que temos para contar está fundamentado em resultados de pesquisas que, há cerca de 10 anos, desenvolvemos no Brasil e em África. Esses resultados permitiram fazer uma reavaliação no que diz respeito à presença negro-africana no Brasil e já divulgados, de uma maneira mais ou menos completa, em diferentes oportunidades. Diante disso, a nossa história de hoje poderá ser chamada de "África descoberta: uma história recontada" para também não fugir à semântica do título proposto para esta mesa-redonda.

Para começar, o nosso trabalho é basicamente voltado para o estudo da integração de influências negro-africanas no processo cultural brasileiro, e um dos seus objetivos pode ser definido como uma tentativa de restabelecer uma realidade científica que tem sido negligenciada no Brasil.

Essa tentativa teve como ponto de partida elementos novos só agora revelados, em virtude de uma reorientação metodológica em campos de pesquisa então esquecidos ou não cuidados nos estudos afro-brasileiros, por motivo de ordem histórica e epistemológica[1].

A Bahia foi escolhida para estudo de caso, primeiro, por ser a Bahia reconhecidamente o maior centro de irradiações culturais africanas no Brasil, e, segundo, porque todos nós temos mais ou menos consciência de que os estudos sobre influências africanas no Brasil estão centralizados, na

[1] Cf. CASTRO, *Antropologia e lingüística nos estudos afro-brasileiros*, 1976.

sua grande maioria, nos aspectos mais notáveis do domínio religioso e na observação de determinados *terreiros* localizados na cidade de Salvador.

Por essa razão, a pesquisa de campo foi além desses *terreiros*, do domínio religioso e da cidade de Salvador, enquanto a abordagem levou em consideração os dados linguísticos manifestados ou subjacentes aos fatos de natureza socioantropológica como fatores de interação sociocultural dos fenômenos que foram observados em vários níveis. Por sua vez, as evidências linguísticas, encontradas nos empréstimos lexicais africanos em uso nos falares da Bahia e o português do Brasil em geral, serviram como fonte suplementar de informação histórica na identificação dos grupos étnicos africanos que foram introduzidos no Brasil durante o regime da escravidão. Identificados os étimos prováveis ou precisos de tais empréstimos, chegamos à identificação dos seus falantes africanos.

Entre 1969 e 1972, enquanto nos encontrávamos na Universidade de Ifé (Nigéria), os dados levantados na Bahia foram submetidos à verificação na região do Golfo do Benim, na África Ocidental. Aí, a pesquisa foi realizada entre os povos do grupo ewe do Daomé, atual Benim, e entre os yorubafones, da Nigéria Ocidental, e também no Benim atual. Quatro anos mais tarde, em 1976, já na Universidade Nacional do Zaire, estendemos a verificação desses dados no domínio banto, que, ao contrário da região yorubafone, tem sido pouco explorado para estudos comparativos Brasil-África.

Convém lembrar que os povos do grupo ewe ficaram conhecidos no Brasil pela denominação genérica de jeje ou mina e, entre eles, o grupo *fon* ou *daomeano* se destacam como o grupo étnico majoritário. Já os yorubafones, são tradicionalmente chamados no Brasil de nagô, um apelido que lhes foi dado pelos vizinhos daomeanos e depois usado pelos próprios yorubafones para distinguir, entre eles, os que vivem em territórios do Benim atual, como é o caso do grupo ketu.

Em consequência, portanto, da descentralização das pesquisas na Bahia e em África e de uma abordagem interdisciplinar (estamos tratando de empréstimos culturais), os resultados obtidos permitiram desenvolver e alargar uma informação acurada em campos de pesquisa antes deixados de lado – o linguístico ou etnolinguístico e o domínio banto – e rever

posições ainda hoje tomadas em torno da avaliação de influências do grupo banto e oeste-africanas no Brasil.

Essa controvérsia contribuiu para popularizar, no Brasil, a tendência de se compreender as diferentes línguas e culturas africanas, em termos de uma única cultura e língua, a *yorubá*, principalmente no contexto dos candomblés, e terminou por estabelecer a divisão do Brasil em duas áreas de influências africanas-yorubá, na Bahia, e os banto, em outros estados – como se essas duas supostas áreas de influências estivessem em dois compartimentos limítrofes, mas estanques entre si. Em outros termos, a influência do grupo banto supostamente não deveria ser encontrada na Bahia, enquanto a influência yorubá teria sido relevante apenas na Bahia.

Para melhor entendermos as razões que determinaram esse tipo de orientação parcial e de tendência etnocêntrica, desenvolvida pelos estudos brasileiros, é preciso voltarmos um pouco atrás e relembrar que as primeiras pesquisas sobre línguas e religiões africanas no Brasil foram realizadas por Nina Rodrigues, em fins do século XIX, na Bahia.

Naquele momento, a cidade de Salvador estava povoada de oeste-africanos, o que contrariava a teoria então aceita da quase exclusividade da presença do grupo banto no Brasil. Devido a isso, Nina Rodrigues concentrou seu estudo entre esses oeste-africanos e terminou por afirmar que "os nagô eram os africanos mais influentes no Estado", embora sua pesquisa não passasse da cidade de Salvador, na suposição, segundo ele mesmo declara, de que "após a abolição, os africanos afluíram todos para essa cidade e aí se concentraram"[2].

Em 1933, 27 anos após a morte de Nina Rodrigues, é publicado *Os africanos no Brasil*[3]. Esse livro despertou o interesse de diferentes pesquisadores, alguns de fama internacional, para os aspectos do candomblé, então revelados. Entretanto, as pesquisas mais cientificamente bem orientadas que se seguiram foram, com raras exceções, centralizadas nos *terreiros* que se dizem nagô-ketu na cidade de Salvador, os mesmos observados por Nina Rodrigues.

[2] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945.
[3] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945.

Esses *terreiros* apresentam traços notáveis da religião dos yorubá-nagô e continuam a gozar de grande prestígio sociológico na Bahia – presentemente em outros estados – em consequência da propaganda turística e do fato de muitas de suas personalidades importantes manterem contato direto com a Nigéria iorubafone, através de viagens individuais ou através de seus pesquisadores, muitos deles, como o próprio Nina Rodrigues, ocupando posições de destaque na hierarquia sociorreligiosa de tais *terreiros*.

Além da centralização das pesquisas na cidade de Salvador, e entre os mesmos *terreiros*, o hábito tradicional de chamar a cidade de Salvador pelo seu antigo nome de Bahia, sem, no entanto, esclarecer que se trata da capital e não do estado da Bahia, terminou consequentemente popularizando a concepção, também inadequada, de que os yorubafones foram os africanos mais influentes no Brasil. Essa atitude reforçou, por um lado, os estereótipos existentes quanto à pretensa inferioridade das culturas do grupo banto no Brasil em geral e, por outro lado, relegou o segundo plano a importante presença dos povos ewe-daomeano entre nós, inclusive na Bahia.

É preciso notar que Nina Rodrigues não só reconheceu a presença do grupo banto na cidade de Salvador e demonstrou o seu desinteresse em estudá-la, ao mencionar o fato de que sabia da existência de congos e angolas pelos arredores daquela cidade, mas que não havia estendido as suas pesquisas até eles, como também admitiu a influência ewe-daomeana nos candomblés que ele observou, ao declarar textualmente que "antes se deve dizer uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil"[4].

Na verdade, não obstante os estudiosos do candomblé, como Roger Bastide, entre outros, considerarem esses determinados *terreiros* nagô-ketu de Salvador, como "os mais puros", talvez querendo dizer os que mais zelosamente preservam os seus modelos ancestrais, o modelo de sua estrutura religiosa aproxima-se muito mais dos *terreiros* ou *hunkpame* entre os ewe-daomeano, do que de qualquer um dos cultos religiosos encontrados entre os yorubafones, principalmente os da Nigéria.

[4] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 363.

Basta citar, como exemplo, que tanto a organização desses *terreiros* em espécie de conventos, quanto à estratificação e terminologia dos grupos de iniciação, ou *barcos* na Bahia são de origem ewe-daomeana e não yorubá. Esse fato ainda se denuncia pelos nomes daomeanos para o santuário ou *peji* para o quarto de recolhimento dos iniciados ou *runcó*, para o altar ou assento; para o espírito guardião ou *ajuntó*; para os três atabaques sagrados ou *rum*, *rumpi* e *iê*, entre outras evidências.

Na época de Nina Rodrigues, a predominância cultural, por também numérica, dos yorubá-nagô entre os africanos ainda vivos na cidade de Salvador, devia-se à sua introdução maciça e tardia, entre 1813 e 1851, na última fase do tráfico e no momento em que o Brasil passava por um processo de desenvolvimento urbano que exigia um grande contingente de mão de obra africana nas cidades localizadas principalmente no litoral.

A concentração maciça de povos de uma mesma procedência étnica no centro urbano, que lhes oferecia, ao contrário do meio rural, unia relativa liberdade, foram fatores que permitiram ao oeste-africano, recém-trazidos para o Brasil, de se organizarem em sociedades fechadas, ligadas por tradições comuns de língua e de religião. Acrescente-se ainda a esses fatores favoráveis o fato de os yorubafones já trazerem uma longa tradição de empréstimos culturais mútuos com os daomeanos, sobretudo no campo da religião, e, depois de cessado o tráfico para o Brasil, continuarem a manter vivas relações com seus territórios de origem, através do comércio dos chamados "produtos da costa" (*obis*, *orobós* etc.). Esse comércio de produtos necessários à manutenção dos cultos estabeleceu-se entre as cidades de Salvador e Lagos, capital da Nigéria, até os primeiros anos deste século, segundo o testemunho do próprio Nina Rodrigues[5].

Quanto aos povos do grupo banto, que ocupam territórios ao sul da Linha do Equador e ficaram conhecidos como *congos*, *angolas* etc., foram introduzidos no Brasil na condição de escravizados rurais, para o desbravamento e povoamento da terra, desde o primeiro século da colônia.

Consequentemente, os povos banto encontraram-se isolados, confinados nas senzalas, misturados etnicamente entre si e a contingentes

[5] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 160.

de indígenas numa condição que não lhes permitia adaptar-se à realidade de uma nova situação sem quebra violenta de seus padrões culturais, e cujo único recurso de liberdade era a fuga para os quilombos.

Em contraposição, o processo mais prolongado de contatos interétnicos e interculturais e a predominância numérica banto em todo o Brasil colonial terminaram por fazer a influência do grupo banto tão profunda e penetrante em determinados elementos da língua, religião e folclore que o brasileiro de hoje não se percebe que esses elementos determinados são de origem africana. Quando essa identificação chega a ocorrer, sobretudo nos aspectos mais notáveis do domínio religioso, há uma tendência de lhes atribuir uma origem yorubá, mesmo quando não o são, como é o caso da palavra *candomblé*, cuja origem banto é indiscutível[6]. Essa atitude, por si só, já denuncia o fato de a influência yorubá ser mais localizada e de mais fácil observação empírica, por ser mais recente e menos integrada.

Como exemplo da penetração do grupo banto no domínio da religião, ao lado da palavra *candomblé* e das *macumbas* e *umbandas*, basta indagar as razões por que Cosme e Damião são cultuados por brasileiros de todas as camadas sociais, inclusive pelos que se dizem católicos mais autênticos, como se fossem crianças e gêmeos, quando para a Igreja Católica se tratam de médicos e amigos, dois adultos que nem sequer eram irmãos. Entretanto, nas regiões do Brasil em que lhes são oferecidas comidas à base de azeite de dendê, esse traço é imediatamente reconhecido como de influência africana, e mais acertadamente da África Ocidental, onde o *dendê* é condimento muito mais frequente na comida diária do africano, a mesma comida que todos os africanos oferecem ritualmente às suas divindades. Já nas regiões do Brasil onde não se usa o *dendê*, a Cosme e Damião são oferecidos doces, bombons, cartuchos da doçaria portuguesa, sem a menor consciência de que esse tipo de comportamento é o resultado da transferência para os santos católicos do culto africano às crianças gêmeas.

Tal tipo de dado tanto denuncia uma penetração de valores religiosos africanos no domínio do catolicismo no Brasil em geral – a contraface

[6] Cf. CASTRO, *Antropologia e lingüística nos estudos afro-brasileiros*, 1976, p. 117.

do chamado *sincretismo das religiões africanas com a religião católica no Brasil* – quanto evidencia a profundidade e extensão, por ser mais antiga, da influência do grupo banto no processo cultural brasileiro.

No domínio da língua portuguesa do Brasil, observa-se melhor a profundidade e extensão da influência do grupo banto através do número de empréstimos lexicais em uso no português do Brasil em geral, sem que haja consciência de sua origem africana por parte do falante comum brasileiro. Esses empréstimos estão de tal maneira integrados ao sistema linguístico do português que já demonstra uma antiguidade maior, que formam diferentes derivados portugueses a partir de uma mesma raiz banto. É o caso, entre outros, de *corcunda*, *caçula*, *maconha*, *umbanda*, *tanga* etc.

Quanto ao domínio do folclore, as manifestações tradicionais brasileiras de influência africana portam nomes que denunciam banto. Ao lado do samba, temos os congos, os moçambiques, a capoeira de Angola etc., todos falando de Aruanda ou Luanda, mas no sentido de toda a África Negra, a África mítica, morada dos deuses e povoada de entes fantásticos, como os *tutus*, os *zumbis*, as *calungas* que vivem no mundo banto e nos acalantos e contos populares brasileiros[7].

Para finalizar, convém deixar bem claro que não estamos querendo fazer a exaltação das culturas do grupo banto para minimizar a notável influência dos yorubá-nagô no Brasil. Pelo contrário, nosso propósito é mostrar que os dados que levantamos no Brasil e em África contrariam certas concepções generalizadas pelos estudos brasileiros, por ressaltar o seguinte:

- O maior ou menor grau de resistência que foi oferecido à mudança e à interação pelos diferentes povos africanos, introduzidos no Brasil durante a escravidão decorrente de fatores sociais e históricos mais ou menos favoráveis, e não devido à superioridade de uma determinada cultura;
- A presença yorubá-nagô não só foi marcante na Bahia, como em outros estados do Brasil, em que seu contingente foi menor do que o da Bahia, mas igualmente influente, como no Maranhão e em Pernambuco;
- A presença ewe-daomeana ou jeje-mina no Brasil foi também marcante no domínio religioso, a exemplo do que se observa no modelo de candomblé urbano da Bahia e na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão;
- Os banto, por mais de três séculos, estiveram sempre presentes em todas as regiões do Brasil em que se exigiu a mão de obra africana.

[7] Cf. CASTRO, *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de Silva Campos, 1976.

Referências

CASTRO, Yeda Pessoa de. Antropologia e lingüística nos estudos afro-brasileiros. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 12, p. 221-227, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Antropologia e lingüística nos estudos afro-brasileiros. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 1, p. 117, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de Silva Campos. Salvador: Prefeitura da Cidade de Salvador, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *De l'integration des apports africains fans lês parles de Bahia au Brésil*. 837 f. Tese (Doutorado em Línguas e Literatra africana) – Universidade Nacional do Zaire, 1976. 2 v.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1945. (Brasiliana, série 5, v. 9)

Esse ensaio é resultado do trabalho apresentado na 31ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizada em Fortaleza, Ceará, em julho de 1979. Constituiu a mesa-redonda "A África revisitada: o Cafundó e outras histórias" organizada pela ABA/ABRALIN, sob a coordenação de Carlos Vogt e Peter Fry (UNICAMP). Foi publicado na *Revista de Antropologia*, do Centro de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, v. 23, no ano de 1980.

Os falares africanos na interação social do Brasil colônia

Datam, dos anos seguintes à Abolição, os primeiros estudos que tratam de influências africanas no Brasil, do negro não como uma máquina econômica, mas como um elemento formador da cultura nacional.

No entanto, são poucas as contribuições relativas aos aspectos linguísticos dessas influências em geral e, em particular, aos falares africanos na interação social dos primeiros séculos. Não por falta de interesse de nossos pesquisadores, mas, primordialmente, por uma ampla falta de conhecimento daqueles povos africanos que foram introduzidos no Brasil para o trabalho escravizado.

Isto se deve, por um lado, à insuficiência de documentação histórica, de bibliotecas especializadas, de documentos linguísticos da época da escravidão, e, por outro lado, à tendência de esse conhecimento ser considerado mais como objeto de pesquisa do que como uma possível contribuição à pesquisa, e que desperta o interesse exclusivo dos africanistas e dos especialistas em estudos afro-brasileiros.

Tal tendência foi desenvolvida em consequência mesmo da orientação teórico-metodológica que tomaram esses estudos no Brasil, sobretudo no que diz respeito à problemática de influências africanas no domínio religioso, hoje contando com uma bibliografia considerável, inclusive em língua estrangeira. A controvérsia está em torno da avaliação da influência nagô-yorubá na Bahia, e banto, mais propriamente kimbundo, em outros estados do Brasil.

Em geral, a repercussão no meio científico dessas contribuições linguísticas no domínio dos estudos afro-brasileiros corresponde a menos do seu valor real, pois se trata de obras pioneiras dos anos 30 e 40, hoje consideradas como clássicas, e que têm visto reedições sem a necessária apresentação crítica.

No que se refere ao português do Brasil, a controvérsia concerne à avaliação da parte de arcaísmos e de regionalismos face à parte de interferência africana ou ameríndia na linguagem popular e nas diferenças que o afastam, na fonologia, do português de Portugal, embora não tenha sido preocupação maior da parte de nossos especialistas o conhecimento de línguas africanas.

Em 1888, quando Sílvio Romero, em *Estudos sobre a poesia popular do Brasil (1879-1880)*[1], taxava como uma vergonha para os cientistas brasileiros que nenhum de nossos trabalhos tivesse sido dedicado ao estudo das línguas e das religiões africanas, é publicado, também no Rio de Janeiro, o *Dicionário gramatical*[2], de João Ribeiro.

Sob a entrada "Negro, elemento", João Ribeiro considera "toda sorte de alterações produzidas na língua do Brasil pela influência de línguas africanas", afirmando que essas alterações, ao contrário do que se pensava – referia-se aos trabalhos pioneiros de Macedo Soares –, eram bastante profundas tanto no léxico quanto no sistema gramatical do português. Entre essas alterações, ele atribui a redução das formas verbais e a simplificação das flexões de plural na fala popular à influência de línguas africanas ou da língua tupi. Sob a mesma entrada, na edição de 1906, João Ribeiro, depois de esclarecer que iria tratar da influência do kimbundo por falta de outros documentos especializados, traz um inventário de 57 empréstimos lexicais africanos no português do Brasil, entre os quais, que precisamos hoje, quatro são de origem oeste-africana e não do grupo banto (*abadá*, *malê*, *abará* e *acaçá*)[3].

Essa limitação bibliográfica reforçava a teoria vigente até 1933, ano da publicação de *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, da

[1] ROMERO, *Estudos sobre a poesia popular do Brasil (1879-1880)*, 1888.

[2] RIBEIRO, *Dicionário gramatical*, 1906.

[3] Para os itens lexicais africanos mencionados neste trabalho e seus étimos, cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1, cap. 3.

exclusividade das influências do grupo banto no Brasil, ainda mais porque o Rio de Janeiro, onde foram feitas as primeiras observações sobre o assunto, era uma região marcada pela presença de africanos importados da costa de Angola.

Em 1890, dois anos após aquela advertência formulada por Sílvio Romero, Nina Rodrigues inicia os estudos de antropologia afro-brasileira na cidade de Salvador, no momento em que essa cidade estava povoada de oeste-africanos. Devido a isso, Nina Rodrigues concentrou suas pesquisas entre esses povos e demonstrou o seu desinteresse pela população do grupo banto que também vivia em Salvador, ao declarar que sabia da existência de alguns congos e angolas nos arredores da cidade, mas não havia estendido suas pesquisas até eles[4].

Preocupado em documentar um vocabulário (cerca de uma centena de palavras) de cinco línguas do oeste-africano – grunce, jeje (mahi), canuri e tapa – de que ainda se lembravam alguns de seus representantes na cidade de Salvador, Nina Rodrigues não chegou a fazer o mesmo para a língua yorubá nem para o que denominou de *dialeto* nagô.

Em primeiro lugar, ele deve ter se deixado impressionar pelo fato, segundo o seu testemunho, de os nagô-yorubá terem sido tão numerosos e influentes em sua época que o yorubá chegou a ser ensinado a negros baianos por outros negros que aprenderam a ler e a escrever essa língua nas escolas dos missionários em Lagos, capital da Nigéria. Entre outros, está o caso do *Babalaô* Martiniano do Bonfim contado por Edison Carneiro em *Candomblés da Bahia*[5]. Em segundo lugar, provavelmente porque o chamado *dialeto* nagô, em suas palavras, "uma espécie de *patois* abastardado do português e de outras línguas africanas"[6], era a linguagem de comunicação usual entre a população negra e mestiça da cidade de Salvador, uma população hoje calculada aproximadamente em 75% do seu total. No entanto, em sua obra, as palavras de língua yorubá, ele as registra ao longo da descrição dos aspectos religiosos dos candomblés que se dizem de *nação* nagô-ketu, os únicos que mereceram a sua

[4] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 193.
[5] CARNEIRO, *Negros bantos*, 1937, p. 102.
[6] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 261.

atenção. Esses candomblés ainda se valem de uma terminologia religiosa de larga procedência africana, mais aparentemente yorubá.

O capítulo VII – "Sobrevivências africanas, as línguas e as belas-artes nos colonos pretos" – é dedicado a mostrar a importância do conhecimento de línguas africanas por parte dos estudiosos brasileiros. Pela primeira vez, é invocado o princípio metodológico que afirma como indispensável o conhecimento dessas línguas para a determinação dos povos que as falavam e para a compreensão melhor de suas influências no Brasil.

Procurando suprir essa deficiência, Nina Rodrigues compara os dados de suas pesquisas com os resultados dos trabalhos do Coronel Ellis sobre os povos yorubá e ewe da antiga Costa dos Escravos e também com a gramática e vocabulário yorubá do Rev. Samuel Ajayi Crowther. Ao final, ele termina por concluir pela quase exclusividade das influências yorubá na Bahia, embora as suas pesquisas não tivessem passado do âmbito urbano da capital, na suposição, segundo ele mesmo declara, de que, "após a Abolição, os africanos afluíram todos para essa cidade e aí se concentraram"[7].

A partir daí, a literatura especializada que se seguiu, com raras exceções, fundamentada na observação dos mesmos candomblés estudados por Nina Rodrigues, terminou por consagrar a divisão do Brasil em duas supostas áreas de influências africanas – yorubá na Bahia, e banto em outros estados – como se essas duas áreas estivessem colocadas em dois compartimentos limítrofes, mas estanques entre si, sem levar em consideração que os yorubá chegaram na última fase do tráfico e que foram concentrados maciçamente na cidade de Salvador. Como essa geralmente é tratada pelo seu antigo nome de *Bahia*, não foi difícil a generalização da influência yorubá a todo o estado, da mesma maneira que nagô passou a ser sinônimo de *africano* ou de qualquer *língua africana* na Bahia. Exemplo disso é Arthur Neiva considerar como nagô dois versos de evidente origem do grupo banto que foram registrados pelo poeta Gregório de Matos e Guerra na cidade de Salvador durante o século XVII[8].

[7] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 172.

[8] São estes os versos: "Que mengui colo moambundo/mazanha, malunga e má". Cf. NEIVA, *Estudos da língua nacional*, 1940, p. 69.

Descontadas as teorias rácico-biológicas que eram vigentes em sua época, e hoje superadas, o livro de Nina Rodrigues é da maior importância para a historiografia brasileira pelos elementos etnográficos que encerra e como precursor dos estudos africanistas no Brasil.

Em 1933, no mesmo ano da primeira edição de *Os africanos no Brasil* – a quarta edição é de 1976, com intervalo de 31 anos para a terceira – saem publicados *O elemento afro-negro na língua portuguesa* e *A influência africana no português do Brasil*.

Em *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, Jacques Raymundo faz uma sistematização dos fatos que, segundo ele, constituíram "a língua dos escravizados no Brasil, uma linguagem própria, mesclada do idioma natal e do português, a que se ajuntou a contribuição vocabular do indígena, e que determinou as alterações ainda hoje notadas no fonetismo, no ritmo e na sintaxe de nossa fala popular"[9].

Em nível de vocabulário, pela primeira vez é feita uma tentativa de classificação e de análise linguística dos empréstimos lexicais africanos no português do Brasil ou, na sua definição, "palavras africanas que entraram para a língua portuguesa". Essas, ele as classifica em *primárias* e *secundárias*. As *secundárias* são os derivados portugueses a partir de uma mesma raiz africana, como dendezeiro < dendê, incluindo entre elas os "compostos de um segundo elemento português" que hoje chamamos de *empréstimos* híbridos, como é o caso de *azeite de dendê*, por exemplo[10].

Ao final do trabalho, Jacques Raymundo faz um inventário de 309 palavras consideradas por ele como de origem africana no *falar* brasileiro e mais 132 topônimos. Em 1936, em *O negro brasileiro e outros estudos*[11], o mesmo autor transcreve uma outra relação de termos tidos como africanos. Como no trabalho anterior, há uma tendência abusiva de buscar etimologias nas línguas yorubá ou kimbundo.

A influência africana no português do Brasil[12], de Renato Mendonça, tem uma segunda edição, aumentada e ilustrada, em 1935. O autor

[9] RAYMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, 1933, p. 75.

[10] Os empréstimos ainda podem ser: lexicais (*dendê*, *corcunda* etc.) e por decalque ou tradução (*pai de santo, despacho* etc.). Cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1, p. 142-145.

[11] RAYMUNDO, *O negro brasileiro e outros estudos*, 1936.

[12] MENDONÇA, *A influência africana no português do Brasil*, 1935, p. 112-124.

procura sistematizar os fatos de nossa linguagem popular que se lhe afiguram como resultado direto do contato de línguas africanas com o português europeu antigo. Com ligeiras alterações, ele reproduz o mesmo estudo em *O português do Brasil*[13], publicado em 1936.

A obra de Mendonça teve uma quarta edição em 1974, ainda com o mapa da "Distribuição do elemento negro no Brasil colonial e imperial" pondo em destaque a divisão do Brasil naquelas duas supostas áreas de influências africanas. Convém notar que ela traz uma classificação das línguas africanas já superadas pelos estudos de Greenberg desde 1955.

O glossário encerra 375 termos, entre os quais alguns são de origem africana, e outros são analisados a partir de étimos discutíveis ora do yorubá, ora do kimbundo. Fato positivo do seu glossário é a indicação das áreas geográficas de ocorrência de cada termo e daqueles que se encontram entre os candomblés, o que já deixa entrever o seu uso associado a diferentes contextos socioculturais.

Em 1936, Dante de Laytano publica, em Porto Alegre, *Os africanismos no dialeto gaúcho*, um estudo de 173 vocábulos, na sua maioria de procedência do grupo banto, em uso no Rio Grande do Sul, e alguns também no Uruguai e na Argentina. Na introdução, ele admite que "a geografia linguística dos falares negros no Brasil, vista pelas suas origens no continente africano, serve para informar da procedência de nossos povos pretos"[14]. Estudo semelhante é o de A. Tenório de Albuquerque, *Gauchismos, a linguagem do Rio Grande do Sul*, de 1954, e sobre a influência do negro na geografia linguística brasileira, em que há um capítulo em *Ensaios de geografia linguística* de Eugênio de Castro, datado de 1941.

Em 1938, é publicado *Africanos no Brasil*, de Nelson de Senna, um pequeno estudo que pretende ser sobre a influência "na linguagem e nos costumes do povo brasileiro", com alguns termos de evidente origem do grupo banto associados em geral às manifestações folclóricas brasileiras.

Já em *O negro e o garimpo em Minas Gerais*[15], de 1944, segunda edição de 1964, Aires da Mata Machado Filho nos dá notícia de um dialeto de base banto na localidade de São João da Chapada, ao norte de

[13] MENDONÇA, *O português do Brasil*, 1936, 183-194.

[14] LAYTANO, *Os africanismos no dialeto gaúcho*, 1936, p. 19.

[15] MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1944.

Minas Gerais, com um léxico de 219 palavras africanas em uso no *falar* da população negra local. Precisamos todas como de origem do grupo banto, principalmente umbundo e kikongo.

Fora esses trabalhos, hoje considerados como clássicos, foram publicados no Brasil, em estudos não especializados no assunto, alguns léxicos de palavras africanas encontradas em diversos falares regionais brasileiros e na terminologia religiosa dos candomblés da Bahia.

No que se refere ao domínio dos estudos do português do Brasil, em 1946, Gladstone Chaves de Melo, em *A língua do Brasil*[16], começa o capítulo III – "A influência africana" – chamando a atenção dos homens de ciência brasileira para o fato da bibliografia sobre a questão de línguas africanas no Brasil ser bastante pobre e que geralmente a paixão tem obscurecido o senso crítico de nossos pesquisadores.

Depois de fazer uma avaliação crítica das obras de Jacques Raymundo e de Renato Mendonça, salientando alguns fatos linguísticos que encontrariam explicação na própria deriva da língua portuguesa, Gladstone Chaves de Melo admite que a influência mais profunda das línguas africanas no português brasileiro se fez sentir "na morfologia, na simplificação e redução das flexões de plural e das formas verbais na fala popular"[17].

Além desse tipo de influência que ele chama de *vertical* e a considera "mais profunda que a do tupi", reconhece ainda uma influência *horizontal*, a da contribuição africana ao léxico, nas suas palavras, "menos extensa que a do tupi, mas igualmente significativa para o enriquecimento da língua portuguesa". Ao final, termina por admitir ter havido "duas línguas gerais de negros no Brasil, de acordo com a procedência desses: o nagô ou yorubá na Bahia, e o kimbundo em outras regiões"[18].

Em 1963, em segunda edição, revista e aumentada pelo autor, é publicado *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*[19], de Serafim da Silva Neto. Trata-se de um estudo apoiado na etnografia e na história social do povo brasileiro.

[16] MELO, *A língua do Brasil,* 1946.
[17] MELO, *A língua do Brasil,* 1946.
[18] MELO, *A língua do Brasil*, 1946, p. 61-62.
[19] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963.

Depois de pôr em evidência que o português brasileiro não é um todo, um bloco uniforme, mas um conceito coletivo que se pode desdobrar em vários níveis de acordo com as ocasiões, as regiões e as classes sociais, Serafim da Silva Neto declara que "no português brasileiro não houve, positivamente, influência de línguas africanas ou ameríndias", considerando a simplificação e redução das formas verbais e das flexões de plural na fala popular como "cicatrizes da tosca aprendizagem que da língua portuguesa, por causa de sua mísera condição social, fizeram os negros e os índios"[20].

Quanto à influência africana, ele admite que essa se fez sentir por *ação urbana* e por *ação rural* naquelas áreas onde outrora houve grande concentração de mão de obra escravizada. E esclarece: "A primeira foi exercida nas cidades do litoral pelas mucamas e negros de serviços domésticos. A segunda operou-se nos campos do interior em face da numerosa escravaria carreada para as fainas agrícolas". Mais adiante, acrescenta que "no tocante aos índios, que cedo saíram da cidade, só podemos falar em influência rural"[21].

Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil é um estudo voltado para salientar que o fundo dialetal dos falares brasileiros, no que a língua do Brasil se diferencia da de Portugal, é de caráter arcaizante e conservador, sobre o qual a ação de aloglotas, neste caso os indígenas brasileiros e os africanos, se fez sentir sobretudo no vocabulário, desde quando o português nunca deixou de ser modelo linguístico ideal no Brasil. No entanto, Serafim da Silva Neto termina por admitir textualmente: "Não somos daqueles que veem interferências linguísticas a todo preço e a todo risco, mas em ambientes linguísticos e sociais como no Brasil dos séculos XVI, XVII e XVIII, é preciso não perder de vista essa possibilidade, ao menos para exame, como hipótese de trabalho"[22].

Os organizadores do I CONSEL não perderam de vista essa possibilidade. O convite que nos foi formulado já determinava o tema da exposição: os falares africanos na interação social dos primeiros séculos.

[20] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 107.
[21] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 111 e 118.
[22] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 187.

A escolha desse tema reflete uma abertura nos "estudos de linguística afro-negra no Brasil e em relação aos contatos e influências dos falares africanos com/na língua portuguesa da fase colonial", como o definiu o Professor Sílvio Elia, em carta pessoal que nos fez. E essa abertura vem no momento preciso. Enquanto em África aumenta o volume de trabalhos científicos sobre os povos e as línguas africanas, no Brasil, esse conhecimento tende a aumentar na medida em que se estreitam as relações no campo da pesquisa e do ensino com diversas universidades africanas através de programas de cooperação e intercâmbio culturais. Sobre outro plano, cada vez tem sido maior o volume de trabalhos científicos no domínio da língua portuguesa e dos falares brasileiros.

Essa reunião é interdisciplinar como interdisciplinar é a matéria de estudos daquilo que, dentro de uma ótica histórica relativa às origens, poderemos chamar de *sobrevivências africanas no Brasil*.

Como, porém, chegar às origens de aproximadamente 12 milhões de africanos de várias procedências étnicas que foram introduzidos no Brasil durante mais de três séculos, se faltam os documentos oficiais relativos ao tráfico, queimados para obedecer a Circular Governamental de 13 de maio de 1891, e a documentação existente, como os raros testemunhos que ficaram da época quanto à maneira como vivia a massa escravizada não levam em consideração a variedade étnica do negro? Restam as evidências linguísticas para suprir a deficiência da informação histórica. Essas evidências se encontram basicamente nos empréstimos lexicais africanos no português do Brasil.

No estágio atual, em que se acham as pesquisas relativas ao assunto no Brasil[23], as evidências linguísticas denunciam a predominância de povos procedentes de duas regiões subsaarianas: a região do oeste-africano, ao norte da Linha do Equador, e o domínio banto, na extensão sul da Linha do Equador.

O domínio banto compreende hoje centenas de línguas faladas aproximadamente por 80 milhões de pessoas, em um território relativamente maior e menos densamente povoado do que aquele onde foi estabelecido o tráfico na África Ocidental.

[23] Cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1.

A principal característica das línguas do grupo banto é o seu sistema classificatório de prefixos nominais que, a depender da língua, varia entre 18 e 19. Esses se organizam em pares para marcar o singular e o plural de cada classe (Classe 1/2, 3/4 etc.), que frequentemente corresponde a um determinado valor semântico, como 'animal', 'locativo', 'aumentativo' etc. como no exemplo da própria palavra *ba-ntu*, plural de *mu-ntu*, 'homem' (Classe 1/2) ou *ka-nlunga*, 'calunga', com prefixo diminutivo classe 12 *ka-*.

As línguas do grupo banto possuem entre cinco a sete vogais orais e desconhecem as vogais nasais. A sua estrutura silábica é **{N, (C) V}**, ou seja, N (nasal silábica), CV ou V (consoante e vogal ou vogal). O proto-banto, reconstruído pelos bantuístas que lhe atribuem uma existência de mais de três milênios, é a língua mãe de todos os falares do grupo banto[24].

Até agora, as evidências linguísticas encontradas nos empréstimos lexicais africanos no português do Brasil apontam as línguas das zonas H e R, na classificação de Guthrie[25], como as mais impressivas, destacando-se entre elas as línguas étnicas majoritárias kimbundo e kikongo da zona H, e umbundo da zona R. É importante notar que em umbundo é atestado, diante dos prefixos classificatórios, exceto na classe 5, um artigo demonstrativo **o-** que os bantuístas chamam de *aumento*. Esse *aumento* pode-se ver no próprio etnônimo ovimbundo, povos de língua umbundo (R 11), geograficamente concentrados na região de Benguela, na costa sul de Angola.

O kimbundo (H 21) é falado pelos ambundo, concentrados maciçamente na região central de Angola, entre Luanda e Malanje, compreendendo também Ambriz, ao norte, zona mais ou menos equivalente aos territórios do antigo Reino de Ndongo, conhecido pelos traficantes como *Angola*, nome tomado ao título do soberano ou *Ngola*.

O kikongo (H 16), falado pelos bakongo, engloba diversos dialetos geograficamente localizados ao sul da República Popular do Congo, no enclave de Cabinda, no Baixo-Zaire (foz do rio Congo) e ao norte de Angola, zona correspondente ao antigo Reino do Congo.

[24] Cf. MEEUSSEN, Bantu Grammatical Reconstructions, 1967.

[25] GUTHRIE, *Comparative Bantu*: an Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages, 1971.

Quanto às línguas do oeste-africano, tradicionalmente incluídas entre as línguas ditas *sudanesas*, destacam-se como majoritárias as línguas da grande família kwa, na classificação de Westermann e Bryan[26], confirmada por Greenberg[27]. Seus principais representantes no Brasil foram os yorubá ou nagô, e os povos de língua ewe, esses últimos genericamente conhecidos entre nós por minas ou jeje.

Os povos de língua yorubá encontram-se geograficamente concentrados na Nigéria Ocidental e nos territórios limítrofes do antigo Reino de Ketu (Ketu), hoje na República Popular de Benim, ex-Daomé, onde são conhecidos pela denominação de nagô.

O grupo de línguas ewe compreende diversos subgrupos (mina, ewe, gun, fon etc.) falados em territórios da República Popular do Benim e no Togo. Entre elas, destaca-se como língua majoritária o fon, falada pelos fons ou daomeanos, concentrados geograficamente no planalto central de Abomé, capital do antigo Reino do Daomé, no Benim atual.

Essas línguas da família kwa possuem sete vogais orais mais as nasais correspondentes, e sua estrutura silábica em geral é {N, (C)V),} como nas línguas do grupo banto[28].

Nessa multiplicidade de línguas, como se processaram as comunicações interétnicas nos primeiros séculos do Brasil, ou seja, como se comunicavam aqueles africanos entre si e com o grande número de colonos portugueses, estrangeiros, traficantes, comerciantes, militares etc., com os quais, por essa ou por aquela razão, entravam em contato direto ou permanente?

Essa é outra questão lógica, cuja resposta vai depender da teorização de possibilidades extralinguísticas que interagiram em diferentes situações e graus variados de contatos linguísticos e culturais no intercurso de três séculos[29]. Essas possibilidades facilitaram a emergência dos falares africanos sob certas formas presumíveis, mais ou menos permanentes, que chamaremos de *dialeto das senzalas*, *dialeto rural*, *dialeto*

[26] WESTERMANN; BRYAN, *Languages of West Africa*, 1953.
[27] GREENBERG, *Studies in African Linguistic Classification*, 1955.
[28] Cf. HYMAN, *Nasals and Nasalization in KWA*, 1972.
[29] Cf. WEINREICH, *Languages in Contact*, 1953, p. 2-3.

das minas e *dialetos urbanos.* Ao longo desse processo de emergência, em linhas gerais, temos de considerar:

- As condições em que se estabeleceu o tráfico ao sul e ao norte do Equador;
- Os acontecimentos políticos e econômicos que orientaram o tráfico entre uma determinada região africana e da colônia;
- A condição social do escravizado do eito face ao escravizado doméstico, das minas e urbano;
- O prestigio sociológico do escravizado ladino e do crioulo face ao escravizado liberto.

Iniciado o tráfico entre Brasil e África, já na primeira metade do século XVI, observou-se a confluência do português europeu antigo e de línguas africanas ao encontro de línguas indígenas brasileiras.

Aqueles primeiros contingentes de africanos foram introduzidos no Brasil como *negros da Guiné*, ou seja, da Costa da Guiné. Esta, na época, podia significar toda a extensão da Costa Atlântica do continente africano que vai do Cabo Branco, no oeste-africano (Senegal), até a embocadura do rio Congo, no domínio banto, ao longo da qual os portugueses haviam se instalado em busca de ouro e de escravizados desde o século XV.

Daí também foram extraídas, para Lisboa, levas de escravizados que se multiplicaram a ponto de surgirem, na literatura portuguesa do século XVI, imitações do *falar* crioulizante do negro em Portugal[30]. Do outro lado, em África, o português do século XV e XVI tinha se desenvolvido como língua veicular nos estabelecimentos da costa e na corte do Reino do Congo, onde os portugueses fizeram uma desastrosa tentativa de evangelização[31].

No Brasil recém-descoberto, a inadaptabilidade do indígena ao trabalho escravizado, agrícola e sedentário, mais a proteção que logo cedo começaram a gozar dos jesuítas contra a sua escravidão, resultaram no aumento do volume do tráfico com África nos fins do século XVI, a fim de atender à demanda crescente de mão de obra nas plantações da cana-de-açúcar e nos trabalhos de engenhos estabelecidos sob o regime de *casa-grande* e *senzala*[32].

[30] Cf. VICENTE, *O Clérigo da Beira*, 1965, p. 68.
[31] DUFFY, *Portuguese Africa*, 1961, p. 68-87.
[32] Cf. FREYRE, *Casa-grande e senzala*, 1964.

Em consequência disso, a partir do século XVII, as línguas indígenas perderam a sua razão de ser como língua veicular nos estabelecimentos da costa e começaram, sem dúvida nenhuma, a ser substituídas pelas línguas africanas nas senzalas.

Nessas se misturavam africanos de diferentes procedências étnicas a um contingente de indígenas, a fim de evitar rebeliões que pusessem seriamente em perigo a vida de seus proprietários numericamente inferiorizados e localizados em áreas interioranas, isoladas e de difícil acesso, sem grandes comunicações umas com as outras. Essa mistura étnica numa mesma senzala era a principal salvaguarda dos proprietários contra as revoltas de escravizados que não deixaram de eclodir em diferentes lugares e épocas, como a que deu origem ao Quilombo dos Palmares, em Alagoas do século XVI ou, ainda, às Insurreições dos Malês, escravizados islamizados, durante a primeira metade do século XIX, na Bahia.

Nas senzalas, a necessidade de comunicação entre povos linguisticamente diferenciados deve ter provocado a emergência de uma espécie de língua franca ou *dialeto das senzalas*. O desenvolvimento desse dialeto pode ter sido em parte facilitado pelas tendências internas de desenvolvimento não só das línguas do grupo banto, como de certas línguas do grupo banto e kwa, o que levou Greenberg a classificá-las em uma só família por ele denominada de *Congo-Cordofaniano*[33].

Também é compreensível se o processo de nivelamento – consequência do isolamento tanto quanto do contato direto e permanente de numerosos grupos linguisticamente diferenciados nas senzalas – tivesse sido induzido pela língua do grupo etnicamente majoritário ou de maior prestígio sociológico.

Pelas cifras existentes para o tráfico com o domínio banto durante três séculos consecutivos[34], os dialetos das senzalas de base banto provavelmente foram os mais numerosos e extensos no Brasil. Da mesma maneira, Serafim da Silva Neto pensa em relação ao dialeto que necessariamente se desenvolveu nos quilombos, como nas senzalas, acrescentamos nós, sobretudo no Quilombo dos Palmares[35].

[33] GREENBERG, *The Languages of Africa*, 1966.

[34] Cf. GOULART, *A escravidão negra no Brasil*, 1975.

[35] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 119.

Por sua vez, as evidências linguísticas parecem atestar esses fatos. Primeiro, os empréstimos lexicais africanos no português do Brasil, associados ao regime da escravatura, são em geral de étimo do grupo banto (quilombo, senzala, mucama); depois, *Zumbi* ou *Ganga Zumba*, nome dos líderes dos Palmares, título tradicionalmente atribuído a chefes locais no domínio banto. Sobre um outro plano, os folguedos tradicionais brasileiros que portam nomes denunciando uma influência do grupo banto, tais como *Quilombos*, *Congos*, *Moçambiques*, são atestados em diferentes zonas rurais do Brasil[36]. Em geral, eles se referem ao *Manicongo*, título do Rei do Congo, e cantam para a *Rainha Jinga* do Reino de Matamba, este em territórios de Angola atual.

No entanto, nessa extensão de três séculos, houve vários graus de influências mútuas nas senzalas, de acordo com a mudança do tráfico na zona do grupo banto, do aumento do seu volume com o oeste-africano, a partir do século XVIII, e da direção que esse tráfico tomou no Brasil.

Ao findar o século XVI, em consequência do declínio do Reino do Congo, os traficantes se voltaram para o porto de Luanda, na costa norte de Angola, em territórios de língua kimbundo e kikongo. Luanda transformou-se no mais importante porto para o tráfico com o Brasil em geral, e sua importância histórica ainda hoje se reflete em diferentes manifestações tradicionais brasileiras. Canta-se para Aruanda, em "vir de Aruanda", isto é, Luanda, mas no sentido de África mítica, distante, do outro lado do mar, morada de todos os ancestrais.

Como Luanda não podia suportar o volume do tráfico, pois também fornecia escravizados para outras colônias das Américas, o porto de Benguela, na região dos ovimbundo, passou a ser o segundo porto mais importante para o tráfico a partir dos fins do século XVII. Nessa época, o tráfico também se dirigiu para Moçambique, na chamada *Contra-Costa*, em região do grupo banto da zona linguística *P*, na classificação de Guthrie[37], onde se destacam como representativas as línguas *macua* (P 31) e *maconde* (P 23).

[36] Cf. LIMA, *Geografia do folguedo popular*, 1968.

[37] GUTHRIE, *Comparative Bantu*: an Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages, 1971.

Parece, no entanto, que Moçambique nunca chegou a alcançar cifras proveitosas para o tráfico devido ao custo das viagens transatlânticas feitas em um percurso mais longo, principalmente no que diz respeito ao nordeste brasileiro. Uma evidência disso é a relativamente menor ocorrência de folguedos tradicionais denominados de *Moçambique* no Nordeste, em comparação com São Paulo e Minas Gerais, por exemplo[38].

Também o tráfico da Bahia, devido ao comércio de exportação de fumo para a chamada *Costa da Mina* que se estabeleceu no século XVIII, parece não ter tido a mesma importância com Benguela como teve com Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. A análise linguística assinala, nos falares baianos, um número relativamente maior de empréstimos atestados como de origem kimbundo e kikongo em comparação com aqueles que poderiam ser identificados como de origem umbundo[39]. Ao contrário, se observa no vocabulário recolhido por Aires da Mata Machado Filho[40], em Minas Gerais, por Viotti[41], no Rio de Janeiro; recentemente, por Vogt e Gnerre (1978)[42], no chamado *dialeto do Cafundó*, próximo à cidade de São Paulo, e por Zágari (1978)[43], na região de Diamantina, em Minas Gerais.

Em Pernambuco, segundo relatório de Henrique Dias[44], no batalhão sob seu comando, durante as guerras holandesas, além de escravizados denominados de angola, estavam mina e arda, povos de línguas ewe, o que nega qualquer afirmação quanto à exclusividade dos povos de língua banto no Brasil já naquele período, século XVII, ou dos povos oeste-africanos na Bahia em geral.

Possivelmente, nos dois primeiros séculos, o kikongo e o kimbundo, seguidas pelo umbundo, foram as línguas numericamente predominantes na maioria das senzalas ou as de maior prestígio sociológico. Primeiro, devido ao volume do tráfico na foz do rio Congo durante o século XVI, em territórios linguisticamente compreendidos na *zona H*.

[38] Cf. CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, 1962.

[39] Cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1, p. 162.

[40] MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1944.

[41] VIOTTI, *Novo dicionário da gíria brasileira*: vocabulário kimbundo, 1957.

42 Comunicação apresentada, em 1978, em Recife, na X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, intitulada "Uma língua crioula de base banto no Estado de São Paulo". Não publicado.

[43] Comunicação apresentada por Mário Zágari, em 1978, no I Congresso Nacional de Sócio-Etnolinguistica, realizado em João Pessoa, intitulado "Falares negros em Minas Gerais".

[44] Cf. CARNEIRO, *Antologia do negro brasileiro*, 1958, p. 75.

Segundo, porque o kikongo e o kimbundo são mais próximas entre si do que com o umbundo, de introdução mais tardia. Terceiro, por ter sido, presumivelmente, uma ou outra, a língua dos primeiros escravizados ladinos, os que, logo cedo, aprenderam a falar português, e a que era entregue a disciplina nas senzalas.

Entre esses ladinos, precisamos distinguir os que já vinham de África falando rudimentos de português e os que aprenderam português no Brasil.

Acreditamos que os primeiros nunca chegaram a desempenhar o papel de importância que, em geral, se lhes têm atribuído quanto à aquisição do português por parte dos africanos nos primeiros séculos[45]. Embora a língua portuguesa tivesse sido língua veicular na Costa Atlântica africana, ela era falada em nível de contatos comerciais e não atingia as populações isoladas do interior de onde os pombeiros, mulatos e mestiços traziam levas de escravizados para os barracões situados nos portos de embarque sobre a costa de Angola. Depois porque, provavelmente, nem todos os escravizados aprendiam português antes do batismo obrigatório ou enquanto trabalhavam nas plantações circunvizinhas aos barracões onde ficavam à espera da viagem transatlântica. Com a crescente demanda de mão de obra para o Novo Mundo, podemos calcular que muitas dessas levas permaneciam por pouco tempo nos barracões. Finalmente, como veio a acontecer no Brasil, os ladinos eram os preferidos para os trabalhos domésticos e da colonização. De tudo isso, conclui-se que o número de ladinos embarcados era relativamente menor do que o número total dos que não falavam português e também em relação ao número de ladinos que aprenderam a falar português no Brasil.

No caso do *escravizado ladino*, a sua introdução tem de ser considerada juntamente com o processo de socialização linguística dos "escravos boçais" e dos "africanos novos", os recém-chegados e os que não falavam português, e dos chamados *crioulos*, filhos de escravizados ou de mãe escravizada, nascidos no Brasil, também na condição de escravizado.

Os *crioulos*, negros, mulatos, cafuzos etc., por terem nascido na colônia como resultado de vários graus de diferentes mestiçagens

[45] Entre outros, cf. REINECKE, *Trade jargons and creole as marginal languages*, 1964, p. 545.

biológicas que cedo se desenvolveram no Brasil, presumivelmente, já se achavam mais desligados de sentimentos nativistas e mais suscetíveis à adoção e aquisição da língua de dominação econômica, com a qual entravam em contato ainda quando criança.

Ladinos e *crioulos* gozavam de grande prestígio sociológico na sua situação de bilíngues, isto é, na condição de poder participar de duas comunidades linguisticamente diferenciadas: a da casa-grande e a da senzala. Enquanto na casa-grande eram os preferidos para os trabalhos domésticos, privando da sua intimidade, nas senzalas, lhes era confiado o poder da disciplina e do comando que se estendia às plantações e aos engenhos, na qualidade de *capitães do mato* e guardas pessoais de seus proprietários, com os interesses dos quais eles se identificavam.

Como os bilíngues "visivelmente podem falar a um número maior de ouvintes, e influenciá-los, resulta daí que os bilíngues adaptam uma língua a outra e terminam por estimular a difusão de certos fenômenos entre os não bilíngues"[46], lembrando uma afirmação de Jakobson. Nesse processo de dupla interação, *ladinos* e *crioulos* – esses que já eram a maioria da população escravizada no Brasil, nos fins do século XVIII – desempenharam um papel vital no processo de aportuguesamento dos africanismos e de africanização do português, com a emergência de um novo *falar* que chamaremos de *dialeto rural*.

Esse novo *falar* foi uma consequência necessária do desenvolvimento do dialeto das senzalas, presumivelmente a língua franca disponível para servir a uma escala maior de necessidades de comunicação, no contato direto e mais prolongado, ao mesmo tempo com o colono português e com diferentes escravizados, no convívio diário e nos trabalhos das plantações e engenhos.

Hipótese que nos parece razoável é que, nesse momento, começasse a se definir o que Serafim da Silva Neto admitiu como influência africana por *ação rural* no português do Brasil, e Gladstone Chaves de Melo chamou de *influências horizontal* e *vertical*.

Nesses dois primeiros séculos (XVI e XVII) de interação social, as senzalas não cessavam de receber novas ondas linguísticas de África, na

[46] JAKOBSON, *Linguística e comunicação*, 1965, p. 25.

sua maioria do domínio banto, o que necessariamente facilitava um nivelamento maior do dialeto das senzalas e a expansão dos falares africanos em uma direção, a do português. Esses, influenciados em graus variáveis pelo padrão de prestígio, menos abertos à mudança na sintaxe do que na pronúncia e com o vocabulário aumentado por empréstimos aos itens lexicais e traduções diretas da língua dominante. Esta, por sua vez, tinha aumentado o seu uso recebendo também a contribuição vocabular das línguas africanas como meio de expressar objetos novos tangíveis, certos aspectos da vida familiar, de trabalho, de sistema de crenças e tradições, em contato direto com um ambiente, cujo isolamento facilitava a difusão de empréstimos culturais mútuos e de tendência conservadora e arcaizante.

Se assim for, datam desse período os empréstimos lexicais africanos que se acham de tal maneira integrados ao sistema linguístico do português que formam diferentes derivados portugueses a partir de uma mesma raiz africana, geralmente do grupo banto. Visto por outro plano, sincronicamente, a constatação desse fato já denuncia a maior antiguidade e integração de culturas do grupo banto no Brasil, explicando as razões subjacentes à classificação, feita por Jacques Raymundo, dos empréstimos lexicais de base banto em *vivos* e *arcaicos*, ou seja, "os que sobrevivem por necessários ao uso, e os que se tornaram obsoletos por ter sua existência na escravatura"[47].

As palavras africanas, nesse processo de integração morfológica e fonológica, sofreram a perda da tonalidade[48] – sabemos que as línguas negro-africanas são tonais – e viram os seus limites morfológicos desaparecerem, como no caso das palavras banto, todas compostas de um conjunto prefixal, de um radical e eventualmente de um sufixo, reinterpretadas como se fossem formadas de um radical único, inanalisável. Assim:

ka.N.DOMB.ele # → # kandombele # → *candomblé*, daí candomblezeiro, candomblezista;

[47] RAYMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, 1933, p. 77.

[48] Cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1, p. 163-173, em que há um estudo da integração fonológica do sistema tritonal das palavras do yorubá no sistema bi-acentual do português.

ka.N.KUND.a # → # kakunda # → *cacunda* → *corcunda*, daí corcundinha, corcundona, corcundazinha etc[49].

Por sua vez, as palavras do português, de estrutura silábica **{(C) C)V(C)}** passam a **{(C)V}** por influência do sistema **{N, (C)V}** das línguas africanas. Por exemplo: #sal. var# → #sa. la. vá # → *saravá*, ou seja, # CVC : CVC # → # CV. CV. CV#.

Esse fato, que já fora atestado por Gil Vicente (em *O Clérigo da Beira*, por exemplo), na imitação da fala de africanos em Portugal do século XVI[50], ainda hoje se encontra na linguagem popular do Brasil, nos falares das camadas sociais mais humildes dos centros urbanos e do meio rural, em zonas onde se concentra um grande número de negros e apresenta elevado índice de analfabetismo.

A emergência do *dialeto rural* como uma forma permanente foi mais do que o simples resultado de línguas que entraram em contato e se influenciaram reciprocamente; foi o nascimento de outro novo *falar*, mais influenciado pelos padrões do português colonial do Brasil, na fonologia, no léxico, na sintaxe, tendendo a se desenvolver e expandir na medida em que o escravizado ascendesse socialmente e fosse livre, até que se encontrou, da maneira como se encontra, com os falares rurais brasileiros, em certas zonas de população predominantemente negra, unificadas em torno de uma atividade de trabalho, como na zona das plantações e dos garimpos.

Tais falares, de aspecto arcaizante e conservador, consequência do relativo isolamento em que vivem as suas populações, apresentam uma característica comum: a redução das distinções relativas ao número, ao grau e à concordância, e um variado vocabulário de procedência africana, em geral para expressar atividades especificas locais, sistema de crenças e tradições, sob aquela forma que Nelson Rossi[51] chamou de "um mal disfar-

[49] A # indica limite de palavra e o ponto (.) limite de morfema. Para um estudo detalhado, cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1, cap. 3; e a comunicação apresentada por Angenot e Jacquemin na X Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, em fevereiro 1976, intitulada "Identificação de critérios linguísticos que permitem precisar a origem dos empréstimos banto no português do Brasil".

[50] Cf. VICENTE, *Obras de Gil Vicente*, 1965; e a análise feita por RAYMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, 1933.

[51] Comunicação apresentada em Salvador durante a X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em 1976, intitulada "Um mal disfarçado traço de continuidade linguístico-cultural".

çado traço de continuidade linguístico-cultural", em um estudo de caso fundamentado na palavra *biatá* ("joeirar"), de étimo do grupo banto, ouvida em versos cantados durante a colheita de feijão no interior da Bahia.

Aqui, de passagem, temos de considerar, com os falares africanos, a confluência dos falares de base indígena que foram introduzidos pelas entradas e bandeiras em certas zonas rurais da colônia, o que, presumivelmente, deu origem ao aparecimento, no interior de São Paulo, do *dialeto caipira* estudado por Amadeu Amaral[52] e considerado por Gladstone Chaves de Melo como de base tupi-kimbundo[53]. Sobre um outro plano, a terminologia religiosa dos candomblés da Bahia, que se dizem de *nação* congo ou angola, está apoiada em um sistema lexical de larga procedência do grupo banto e em alguns termos tomados por empréstimo às línguas indígenas brasileiras. De sua parte, os *caboclos*, indígenas divinizados, são cultuados entre todos os candomblés quaisquer que sejam as *nações*[54].

Ao final do século XVII, o comércio de fumo do Recôncavo Baiano e a descoberta das minas no Brasil provocaram o aumento do volume do tráfico com a então denominada *Costa da Mina*, na região de línguas kwa do Golfo da Guiné.

Convém assinalar que, na época, a Bahia não só tinha necessidade de um grande número de trabalhadores para as suas plantações de fumo e para as minas recém-descobertas, mas também devia criar um mercado maior de consumo para colocar o excesso da produção de fumo classificado de terceira qualidade, cuja exportação era proibida pela Coroa Portuguesa. Esse tipo de fumo, embebido em melaço de cana e feito em rolos, foi introduzido na Costa da Mina com tal aceitação a ponto de ser a mercadoria mais valiosa para a troca de escravizados, o que, ao contrário da zona do grupo banto, era feito diretamente pelos régulos locais, sem mediação de pombeiros. Em consequência, durante todo o século XVIII, a Bahia não só teve mão de obra escravizada em abundância, como manteve quase que o monopólio do tráfico externo com aquela região africana e do tráfico interno dos denominados *negros minas* para a região dos garimpos, que parece ter absorvido a maioria deles. Era crença geral

[52] AMARAL, *O dialeto caipira*, 1920.
[53] MELO, *A língua do Brasil*, 1946, p. 62.
[54] Cf. CARNEIRO, *Negros bantos*, 1937.

que se tratava de mão de obra especializada desde quando os denominados minas provinham de regiões auríferas de África[55].

A concentração de povos africanos, de uma mesma procedência étnica e linguisticamente pouco diferenciados, nos núcleos urbanos das zonas de mineração e na zona dos garimpos, deve ter necessariamente facilitado o desenvolvimento de uma língua veicular que foi atestada na primeira metade do século XVIII, na região de Vila Rica.

A *Obra nova de língua geral de Mina*[56]*,* traduzida ao nosso idioma por António da Costa Peixoto, só publicada em 1945, em Lisboa, é o documento linguístico mais interessante que temos do tempo da escravidão. Trata-se de um caderno redigido na intenção de ensinar um vocabulário africano que era comumente usado entre escravizados da região. Esse vocabulário precisamos como de base ewe e, dentre os 831 termos que ele contém, 80% podem ser identificados como fon, enquanto 20% são mahi, gun, mina e ewe, embora observando que do grupo de línguas ewe, o mahi, o gun e o fon são muito próximas entre si.

A esse dialeto de base ewe, juntamente com outros que podem ter surgido no mesmo século, em diferentes localidades e pelos mesmos motivos, chamaremos de *dialeto das minas*. Ele emergiu como língua veicular de uma comunidade socioeconomicamente diferenciada daquela sob o sistema de casa-grande e senzala, que oferecia mais possibilidade ao escravizado de ser livre e ascender socialmente, através de um processo semelhante ao que deu lugar à emergência, durante o século XIX, de alguns *dialetos urbanos*, bem localizados e presumivelmente de base nagô, como parece ter ocorrido na cidade de Salvador e em Pernambuco, onde foi atestado por um desconhecido, na primeira metade do século, com um vocabulário nagô[57].

O *dialeto das minas* veio ao encontro dos falares africanos de base do grupo banto já estabelecidos nas zonas rurais e do padrão português colonial do Brasil, que, por sua vez, recebia novas ondas linguísticas

[55] Cf. VIANA, *O negro na Bahia*, 1946.

[56] PEIXOTO, *Obra nova de língua geral de Mina*, 1945.

[57] Cf. RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil*, 1945, p. 261; GARCIA, *Vocabulário nagô*, 1934. Tomo I. Cf. ainda comentário sobre o chamado *dialeto nagô*, na Bahia, em CASTRO, *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de Silva Campos, 1978, p. 22.

de Portugal e via o vocabulário aumentado por empréstimos dos grupos banto e kwa. Hipótese que nos parece razoável porque, se, por um lado, a descoberta das minas logo cedo provocou o aumento do volume do tráfico que já existia com o domínio banto há quase dois séculos, por outro lado, intensificou o tráfico interno de escravizados, ladinos e crioulos da zona rural e seu consequente deslocamento para a região dos garimpos. Entre eles, alguns por conta própria, e outros acompanhando os seus antigos proprietários ou o grande número de colonos recém-chegados de diversas regiões de Portugal, atraídos pela perspectiva de fortuna imediata. Além disso, o fato de esses aventureiros migrarem sozinhos deu lugar a uma ampla margem de mestiçagens biológicas, ainda mais porque havia se popularizado a crença de que o minerador, para ser bem-sucedido, devia ter uma escravizada mina para si[58].

Do ponto de vista da interação social, a condição de *escravizado da mineração*, como a do *escravizado doméstico* e *urbano*, não se mostrava a mesma do *escravizado do eito*. Enquanto nas plantações o trabalho da massa escravizada era anônimo e coletivo, sua situação social parecia mais definida, por serem mais rígidas as relações casa-grande e senzala, na região das minas; como nos serviços urbanos e domésticos, o trabalho do escravizado se destacava por ser fruto de seu esforço individual, o que lhes davam mais possibilidades de comprar ou adquirir a liberdade, tornando-se ele próprio comerciante, traficante, minerador, negro de ofício, a bem dizer, estabelecido em um trabalho autônomo.

Também pela natureza do seu trabalho na prospecção de ouro, se acreditamos no comentário de Boxer[59], era-lhe relativamente fácil conseguir ouro em pó ou em pequenas pepitas, sem contar que certos proprietários autorizavam o escravizado a trabalhar para si mesmo, depois de ter trabalhado um determinado número de horas para seus patrões. Da mesma maneira agiriam alguns proprietários em relação aos escravizados de serviços urbanos.

Convém observar, por exemplo, que, na tradição oral da zona das plantações do Recôncavo Baiano, a figura do negro é frequentemente

[58] Cf. VIANA, *O negro na Bahia*, 1946, p. 109.
[59] BOXER, *A idade do ouro no Brasil*, 1963.

metamorfoseada em *bichos-papões* ou *feiticeiros sanguinários*, enquanto, em Minas Gerais, correm lendas sobre escravizados que conseguiram angariar fortuna, como a de Chico Rei, de quem se diz *negro angola*, e a de Chica da Silva, *negra mina*[60].

Nos fins do século XVIII, começava a decadência das minas. De outro lado, os acontecimentos políticos na Europa terminaram por fazer migrar a Corte Real Portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, quando os portos do Brasil foram abertos para o comércio mundial. Em consequência, o Brasil entrou em processo de desenvolvimento urbano e socioeconômico, com a criação de centros de cultura e a divulgação maior de uma educação formal.

Esses fatores de ordem extralinguística interagiram, durante o século XIX, para o nivelamento daquelas formas presumíveis de dialetos crioulizantes do português e para a expansão dos falares africanos em uma só direção. Ao longo disso, o crescimento da habilidade para marcar as distinções gramaticais, diferenças sintáticas e semânticas na língua padrão, com o vocabulário aumentado por um número maior de casos de empréstimos híbridos e empréstimos por tradução, estes denunciando um impacto total dos íntimos contatos linguístico e cultural em um estágio mais avançado, como na expressão *pai de santo*, decalque de *tata dya nkisi* (banto) e *babalorisha* (yorubá)[61].

Em 1851/52, foi definitivamente extinto o tráfico negreiro com África. De acordo com estimativas da época, o negro era a maioria da população, 2/3 dos habitantes do país, e o impacto de suas influências se fazia sentir, de maneira mais ou menos profunda, por todas as regiões do Brasil.

Depois de 300 anos de interação social e linguística dos falares africanos em contato direto e permanente com a língua dominante, o nivelamento daqueles dialetos no Brasil pode ter sido acelerado pelo português ele mesmo, especialmente por causa das semelhanças casuais, mas notáveis, entre o sistema linguístico do português de uma parte, e das línguas africanas dos grupos banto e kwa, de outra parte. Assim,

[60] Cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1. Um estudo sobre os contos do Quibungo, espécie de *lobo comedor de crianças*.

[61] Cf. HAUGEN, The Analysis of Linguistic Borrowing, 1950, p. 232. Detalhes em CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1.

encontramos as razões subjacentes aos fatores de ordem extralinguística para explicar o fato de não haver sucedido, no Brasil, uma língua crioula do tipo que se encontra nas demais ex-colônias das Américas, onde a presença africana também foi marcante.

Como essa discussão implica em uma descrição da língua portuguesa, nos limitaremos unicamente a pôr em destaque duas das semelhanças de modelos estruturais entre o português e as línguas africanas em questão:

- O sistema vocálico de sete elementos do português do Brasil coincide praticamente com os do yorubá e do grupo de línguas ewe, que também conhecem as nasais correspondentes, e com as sete vogais orais (reconstruídas no protobanto) de um bom número de línguas do grupo banto atuais, entre elas, no plano fônico, o kimbundo, o kikongo e o umbundo;
- Com exceção da nasal silábica (N) para as línguas africanas, a vogal (V) é sempre centro de sílabas.

Considerando Serafim da Silva Neto, não se pode falar de influências indígenas por ação urbana no português do Brasil, e são os centros urbanos que irradiam novas ondas linguísticas e culturais para as populações rurais que, por isoladas, conservam aspectos arcaizantes de vida e de língua também, como de resto aconteceu, mais ou menos, com os estabelecimentos da costa no Brasil colônia, o português do Brasil, descontada a relativamente menor influência de línguas indígenas, por menos extensa e mais localizada é, antes de tudo, naquilo que se afastou da fonologia do português de Portugal, o resultado de um compromisso entre duas forças dinamicamente opostas e complementares: uma imantação dos sistemas fônicos africanos em direção ao sistema do português e, em sentido inverso, um movimento do sistema fônico português em direção aos sistemas africanos.

Em outros termos, os empréstimos africanos estão mais ou menos completamente integrados ao sistema do português, segundo os níveis de linguagem socioculturais, enquanto o português de Portugal (arcaico e regional) foi ele próprio africanizado de certa maneira pelo fato de uma longa convivência.

A complacência ou resistência face a essas influências recíprocas é uma questão de ordem sociocultural, e os graus de mestiçagem

linguística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagens biológicas.

Para terminar, queremos deixar bem claro que esta é uma hipótese de trabalho fundamentada em dados de pesquisas realizadas no estado da Bahia, reconhecidamente o maior centro de irradiação de influências africanas no Brasil. Esses dados foram obtidos no estudo do processo de integração dos empréstimos lexicais africanos no português do Brasil, através de diferentes níveis de linguagem socioculturais nos falares baianos[62].

Os níveis identificados foram:

- N1 - *A terminologia religiosa dos candomblés*, baseada em um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil e, pela sua própria natureza, de aspecto conservador;
- N2 - *A linguagem de comunicação usual de membros e adeptos dos candomblés*, em nível intergrupal e intragrupal;
- N3 - *A linguagem popular da Bahia*, os falares das camadas sociais mais humildes, entre as quais se encontra um grande número de negros, mestiços e de pessoas tradicionalmente ligadas aos candomblés;
- N4 - *O falar cuidado e de uso corrente*, familiar na Bahia;
- N5 - *O português do Brasil,* em geral.

Referências

ALBUQUERQUE, Arcy T. *Gauchismos*: a linguagem do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1954.

AMARAL, Amadeu. *O dialeto caipira*. São Paulo: Casa Editora O Livro, 1920.

BOXER, Charles R. *A idade do ouro no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1963.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1958.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948.

CARNEIRO, Edison. *Negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1962.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de Silva Campos. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador/DAC, 1978.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Tese (Doutorado em Línguas africanas) – Universidade Nacional do Zaire, 1976. 2 v.

CASTRO, Eugenio de. *Ensaios de geografia linguística*. São Paulo: Editora Nacional, 1941.

CROWTHER, Samuel Ajayi. *Grammar and Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.

[62] Cf. CASTRO, *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976, v. 1, cap. 2.

DORNAS FILHO, João. *A influência social do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

DUFFY, James. *Portuguese Africa*. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1961.

ELLIS, Alfred B. *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. Michigan: University of Michigan Library, 1890.

ELLIS, Alfred B. *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast*. London: Champman and Hall, 1894.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964. 2 t.

GARCIA, Rodolfo. Vocabulário nagô. *Estudos Afro-Brasileiros*, Rio de Janeiro, v. 1, 1934.

GOULART, Maurício. *A escravidão negra no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

GREENBERG, Joseph. *Studies in African Linguistic Classification*. New Haven: The Compass Publishing Company, 1955.

GREENBERG, Joseph. *The Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.

GUTHRIE, Malcolm. *Comparative Bantu*: an Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages. Fambourough, Hants, England: Gregg International Publishers LTD, 1971.

HAUGEN, Einar. The Analysis of Linguistic Borrowing. *Language*, v. 26, n. 2, p. 208-240, 1950.

HYMAN, Larry M. Nasals and Nasalisation in Kwa. *Studies of African Linguistics*, v. 3, n. 2, p. 167-205, 1972.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1965.

LAYTANO, Dante de. *Os africanismos no dialeto gaúcho*. Porto Alegre: Oficinas Livraria do Globo, 1936.

LIMA, Rossini T. de. *Geografia do folguedo popular*. Rio de Janeiro: MEC /Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1968. (Cadernos de Folclore, 6)

MACHADO FILHO, Aires M. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1944.

MEEUSSEN, Achille E. Bantu Grammatical Reconstructions. *Africana Linguistica*, Tervuren, v. 3, p. 79-121, 1967.

MELO, Gladstone Chaves de. *A Língua do Brasil*. São Paulo: Agir, 1946.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1935.

MENDONÇA, Renato. *O português do Brasil*: origens, evolução, tendências. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

NEIVA, Arthur. *Estudos da língua nacional*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. (Brasiliana, Série 5, v. 178)

PEIXOTO, António da Costa. *Obra nova de língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1945.

RAYMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença Editora, 1933.

RAYMUNDO, Jacques. *O negro brasileiro e outros estudos*. Rio de Janeiro: Record, 1936.

REINECKE, John E. Trade Jargons and Creole as Marginal Languages. *In*: HYMES, Dell (ed.). *Language in Culture and Society*. New York: Harper and Row, 1964. p. 534-546.

RIBEIRO, João. *Dicionário gramatical*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1945. (Brasiliana, Série 5, v. 9)

ROMERO, Silvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil (1879-1880)*. Rio de Janeiro: Typ. Laemmert & C., 1888.

SENNA, Nelson de. *Africanos no Brasil*. Belo Horizonte: Officinas Graphicas Queiroz Beyne, 1938.

SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

VIANA FILHO, Luis. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

VICENTE, Gil. *O Clérigo da Beira*. Porto: Lello e Irmãos, 1965.

VICENTE, Gil. *Obras de Gil Vicente*. Porto: Lello e Irmãos, 1965.

VIOTTI, Manuel. *Novo dicionário da gíria brasileira (Vocabulário kimbundo)*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1957.

WEINREICH, Uriel. *Languages in Contact*. New York: Linguistic Circle, 1953.

WESTERMANN, Dietrich; BRYAN, M. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1953.

Esse artigo foi inicialmente apresentado como conferência no I Congresso Brasileiro de Sócio-Etnolinguística, realizado de 31 de julho a 5 de agosto de 1978, na Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa. Posteriormente, em 1980, foi publicado pela UFBA, em Salvador, na série Centro de Estudos Baianos (v. 89).

Das línguas africanas ao português brasileiro (1983)

São bem conhecidas as diferenças que afastam, na fonologia, o português do Brasil e o português de Portugal. A discussão dessas diferenças continua parcialmente aberta e não deixa de preocupar filólogos e linguistas. A controvérsia diz respeito à avaliação da parte de arcaísmos e regionalismo portugueses face às influências africanas e ameríndias.

O objetivo deste trabalho é fornecer um ponto de vista em que se possa observar a questão a partir de elementos novos, revelados em consequência de uma reorientação metodológica em campos de pesquisa, como o linguístico ou etnolinguístico, que, por motivos de ordem histórica e epistemológica, haviam sido até então esquecidos ou não devidamente cuidados nos estudos afro-brasileiros.

A análise apresentada é bastante preliminar. Situa-se no vocabulário de base africana ocorrente em diferentes níveis socioculturais de linguagem dos falares da Bahia, reconhecidamente o maior centro de irradiação de influências africanas no Brasil, e na estrutura morfofonológica de certas línguas africanas, daquelas que a evidência linguística, encontrada nesse mesmo tipo de vocabulário, revelou, até agora, como línguas ou grupo de línguas que foram faladas no Brasil durante o regime da escravidão.

Devido a essa limitação, a hipótese de trabalho levantada fica ao menos para exame, o que talvez possa suscitar novas hipóteses e, pelo seu caráter interdisciplinar, fornecer subsídios de análise em outras direções no campo dos estudos afro-brasileiros, entre elas, como fonte

suplementar de informação histórica na questão relativa às origens étnicas dos africanos introduzidos no Brasil pelo tráfico transatlântico.

Os níveis de linguagem propostos representam elos de uma cadeia ininterrupta situada entre as línguas africanas outrora faladas no Brasil e o português europeu antigo e colonial com o qual os falares africanos foram obrigados a entrar em contato direto e permanente desde o primeiro século da ocupação portuguesa nas Américas.

Nosso enfoque é sincrônico, centrado nos aspectos dos mecanismos de integração progressiva, através de diferentes contextos sociolinguísticos dos falares baianos em sua direção ao português, do vocabulário de base africana tomado como empréstimo. Diacronicamente é preciso ter em conta a influência de línguas ameríndias do Brasil, o que será feito apenas quando necessário às conclusões.

Tomamos, como modelo de análise, as modalidades de falares baianos do Recôncavo e da cidade de Salvador, duas regiões que sempre estiveram interligadas por uma linha histórica contínua. Nelas, se desenvolveu uma sociedade que tem assimilado e integrado elementos culturais africanos e europeus durante quatro séculos, apresentando, hoje, um elevado índice de população de descendência negra, aproximadamente 75% da sua população total. O Recôncavo, zona rural, de plantações de cana-de-açúcar, de engenhos, dos princípios da colonização no século XVI, é a região que circunda a Baía de Todos os Santos e a cidade de Salvador, primeira capital do Brasil e da América Portuguesa, por mais de dois séculos.

A delimitação dos níveis propostos não é definitiva nem absoluta. Existem, entre eles, interações e inter-relações, mas onde se situam as fronteiras que diferenciam uma classe de situações que, de maneira geral, exige uma variedade ou outra de nível, consideramos empiricamente como "a linguagem popular da Bahia ou LP", ao observarmos Edison Carneiro, "aí se encontra certo número de vocábulos, frases-feitas e provérbios comuns à conversação baiana de todas as classes"[1].

A partir da LP, o produto da observação de duas situações socioculturais distintas e da escolha sistemática entre a mudança ou não de

[1] CARNEIRO, *A linguagem popular da Bahia*, 1951, p. 3.

variedade linguística que elas revelaram, resultou na identificação de mais quatro níveis de linguagem e na divisão desses níveis em função do menor ou do maior grau de integração fonológica e morfológica dos empréstimos lexicais africanos atestados nos falares da Bahia e, em grande parte, no português do Brasil. Nesse último caso, consideraremos Serafim da Silva Neto que afirma que "muitas vezes a palavra normal no português é empréstimo a alguns dos falares regionais ou a alguma das línguas ameríndias ou africanas"[2].

Os cinco níveis identificados foram:

- N1 ou TR – a terminologia religiosa dos candomblés da Bahia;
- N2 ou PS – a linguagem de comunicação usual do *povo de santo*, membros e adeptos dos candomblés, considerada nos contextos inter e intragrupais;
- N3 ou LP – a linguagem popular da Bahia;
- N4 ou BA – a linguagem mais educada e de uso corrente regional na Bahia;
- N5 ou BR – a linguagem do português do Brasil em geral.

Os chamados *cultos afro-brasileiros* ou *candomblés* na Bahia, cada qual é um tipo de organização sociorreligiosa, ou comunidade *terreiro*, baseadas em padrões de tradições africanas em crenças, modo de adoração e língua, *língua*, aqui, entendida como desempenho mais do que simples competência linguística, ou, para utilizar a terminologia de Malinowski, mais como um *modo de ação* que de reflexão[3].

Esses elementos do sistema – crença, modo de adoração e *língua* – estão de tal maneira estruturalmente associados que um dos critérios de categorização marcante na divisão dos candomblés em *nações*, que se dizem jeje, mina, nagô, ketu, ijexá, congo ou angola, está nas diferenças de procedência meramente formais de um repertório linguístico de origem africana específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral e de cada *nação* de culto em particular, ou seja, ewe ou jeje, mina4; yorubá ou nagô, ketu, ijexá, banto ou congo, angola. Em outras palavras, no sistema lexical africano sobre que se baseia a TR específica de cada uma dessas *nações*, há predominância de um vocabulário de base ewe, principalmente das línguas fon e ewe do Benim (ex-Daomé) e Togo, entre as

[2] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da Língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 165.

[3] MALINOWSKI, The Problem of Meaning in Primitive Language, 1953, p. 296-336.

[4] WESTERMANN; BRYAN, *The Languages of West Africa*, 1953. *Ewe*, no sentido de grupo de línguas.

que se denominam de jeje e mina, de base yorubá do Benim e da Nigéria entre as que se dizem nagô, ketu e eijexá; de base banto entre as conhecidas por congo e angola.

Como as palavras de origem kwa, do Golfo da Guiné, no oeste-africano, provêm principalmente de dois grupos de língua distintas, ewe e yorubá, faladas em área geográfica relativamente pequena e de introdução mais recente no Brasil, são mais fáceis de identificar por meio da análise linguística do que as do grupo banto. Essas, além do fato de estarem mais integradas ao sistema linguístico do português, o que demonstra a sua maior antiguidade, podem ter sua origem numa área geográfica mais ampla, teoricamente em toda a região ao sul do Equador, como é o caso, entre outras, das palavras *candomblé*, *senzala*, *quilombo* e *miçanga*. Por essas razões, preferimos indicar as denominações brasileiras de congo e angola como banto, em geral, observando, porém, que entre as *nações* assim chamadas na Bahia parece haver, no caso preciso da TR, uma predominância de termos de três línguas litorâneas: o kikongo, o kimbundo e o umbundo, sobretudo das duas primeiras. Da mesma maneira, para as *nações* conhecidas por jeje e mina, o fon, dentre as línguas do grupo ewe a que pertence, mostra-se a mais impressiva, embora não devamos esquecer que, nesse grupo, fon, gun, e mahi são línguas muito próximas entre si, segundo Westermann e Bryan já citados.

O termo *candomblé*, averbado em todos os dicionários portugueses para designar os chamados *cultos afro-brasileiros* na Bahia (como *macumba* no Rio de Janeiro, e *xangô* em Recife), vem do étimo do grupo banto "kà-h-dómb-íd-é > kà-ó-dómb-éd-é > kà-ó-dómb-él-é", derivado nominal deverbal de "kü-lómbà" > kü-dómb-á, ('louvar', 'rezar', 'invocar') analisável a partir do protobanto "kà-dómb-éd-á", ('pedir pela intercessão de')[5]. Logo, *candomblé* é igual a 'culto', 'louvor', 'reza', 'invocação', sendo o grupo consonantal **-bl** uma forma brasileira, uma vez que não existe

5 Cf. comunicação apresentada por Angenot e Jacquemin na X Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, em fevereiro 1976, intitulada "Identificação de critérios linguísticos que permitem precisar a origem dos empréstimos do grupo banto no português do Brasil". Para simplificar a leitura, deixaremos de marcar os tons das palavras africanas.

nenhum grupo consonantal (CC) no grupo banto (Cf. em espanhol sul-americano, *candombe*, com o mesmo significado)[6].

Candomblé é aqui empregado com o sentido corrente que toma entre seus membros e adeptos. Designa os grupos sociorreligiosos dirigidos por uma classe sacerdotal cuja autoridade suprema é popularmente chamada de *mãe de santo* ou *pai de santo*, mas que recebe o título genérico de *humbondo* ou *humbono* (étimo ewe–fon, entre as *nações* jeje-mina; respectivamente, de *ialorixá* ou *babalorixá* (étimos yorubá) entre as *nações* nagô-ketu-iejaxá; e de mameto/nêngua ou tateto/tata (étimos do grupo banto) entre as *nações* congo-angola. Esses grupos se caracterizam por um sistema de crenças associadas ao fenômeno de possessão ou transe místico provocado por divindades popularmente chamadas de *santos*, mas que recebem o nome genérico de *vodum* (étimo ewe-fon) entre as *nações* jeje-mina; de orixá (étimo do grupo yorubá) entre as *nações* ketu-nagô-ijexá de inquice (étimo do grupo banto) entre as *nações* congo-angola[7]:

Nação	Jeje-mina	Nagô-ketu-ijexá	Congo-angola
Mãe de santo	Humbono	Ialorixá	Mamento/nêngua
Pai de santo	Humbondo	Babalorixá	Tateto/tata
Santo (divindade)	*vodum*	*orixá*	*inquice*
Étimos	Fon-ewe	Yorubá	Banto

A característica fundamental no aprendizado das práticas rituais nos candomblés é o processo iniciático e participante. Durante o período de reclusão em *terreiros* ou *roças*, o iniciado passa por uma série de ritos esotéricos (banhos rituais, raspagem da cabeça etc.), ao mesmo tempo em que começa a adquirir um complexo código de símbolos materiais (substâncias, folhas, frutos, raízes etc.) e de gestos associados a um

[6] Cf. ODERIGO, *Calunga*: croquis del candombe, 1969.

[7] Cf. CASTRO, *De l'intégration des apports africains dans les parles de Bahia au Brésil*, 1976. Todos os empréstimos lexicais mencionados neste trabalho poderão ser encontrados no Vol. II que é um inventário de 3.025 itens lexicais de base africana analisados através dos níveis socioculturais de linguagem atestados na Bahia. Para suas etimologias e integração fonológica, tonológica e morfológica, cf. Vol. 1.

repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam nos contextos sagrados em geral e em cada *terreiro* em particular.

Esse repertório linguístico, genericamente chamado de *língua de santo* na Bahia, compreende uma terminologia religiosa operacional, de caráter mágico-semântico e de aparente forma portuguesa, mas que repousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que provavelmente foram faladas no Brasil durante a escravidão, vindo a constituir uma língua ritual, mítica, que se acredita pertencer à nação do *vodum*, do *orixá* ou do *inquice* e não a determinada nação africana política atual. Dessa maneira, durante as cerimônias litúrgicas dos cultos em geral, canta-se para os *voduns* em jeje-mina, para os *orixás* em nagô-ketu-ijexá, para os *inquices* em congo-angola. Tal repertório, do domínio religioso comum, torna-se lenta e inconscientemente diferenciado pelos membros e adeptos dos cultos entre várias *nações* pelo fato de ser habitualmente usado por essa ou por aquela *nação* do candomblé.

São palavras que descrevem a organização sociorreligiosa do grupo, objetos ritualísticos e sagrados, cozinha ritualística, cânticos, saudações e expressões referentes a crenças, costumes específicos, cerimônias e ritos mágicos, todas apoiadas em um tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos participantes desses cultos por experiência pessoal. Nesse vocabulário, de estrutura ligada a certas formulações simbólicas, não há metáforas, sinonímia precisa, pois cada *palavra de santo* é mantida dentro da fidelidade ritual do apelo, da denominação dos referentes.

Durante tal desempenho, ou competência simbólica que reflete a variedade na unidade e a unidade na variedade, importa saber mais a adequação semântica do que a tradução verbal de cada palavra ou expressão, coisa que geralmente poucos fiéis são capazes de fazer. Eles podem compreender o sentido denotativo de certos termos, expressões, trechos de cânticos e saudações, mas ignoram as alusões e implicações mais profundas que eles contêm. Esse conhecimento, que faz parte dos segredos ou fundamentos rituais, é fator determinante de ascensão sociorreligiosa no interior do grupo e do domínio exclusivo dos membros mais antigos e hierarquicamente mais elevados nos *terreiros*. Importa saber, por exemplo, para que *santo* e em que momento deve ser cantada tal *cantiga* e não o que essa *cantiga* significa literalmente. Da mesma

maneira durante a prática familiar de cultos católicos populares no Brasil, como nas trezenas em louvor a Santo Antônio ou no "mês de Maria", em maio, a tradição de entoar ladainhas em latim é preservada por pessoas, na sua maioria, sem ciência sequer da existência de uma língua chamada *latim*. Em ambos os casos, encontramos a ideia *jakobsoniana* de aspecto conativo e não referencial da mensagem, a partir do momento em que a orientação dessa mensagem encontra seu destinatário na sua forma mais pura do vocativo e das fórmulas imperativas que diferem fundamentalmente das sentenças afirmativas, porque, do ponto de vista lógico, essas podem e aquelas não podem ser submetidas à prova de verdade[8].

Sendo assim, mesmo considerando essas manifestações como realidades brasileiras, na medida em que foram recriadas e remoldadas no Brasil, a terminologia específica das práticas rituais entre os candomblés se conserva estranha ao domínio da língua portuguesa, porque nela se encontra a noção maior de segredo dos cultos.

E se a língua não relata a realidade, mas a cria subjetivamente, qualquer mudança que se opere no sistema linguístico dessa língua refletirá necessariamente uma mudança na imagem dessa realidade.

Vale lembrar, de passagem, que a mudança do latim para as várias línguas nacionais nas cerimônias da Igreja Católica Romana fez-se acompanhar da mudança de partes do cerimonial litúrgico. Por exemplo, no caso da celebração da missa, o aspecto conativo para mais referencial, uma atitude que chegou a ser interpretada popularmente como *dessacralização* da Igreja. Talvez nesse caráter hermético e sagrado do antigo ritual cristão esteja para ser encontrada uma explicação subjacente aos fatores de ordem diversa que determinaram a aceitação de orientações religiosas europeias pelos africanos introduzidos no Novo Mundo, no chamado *sincretismo religioso* que então se produziu com o catolicismo.

Do outro lado, em África, as sociedades secretas de caráter religioso possuem, cada qual, uma *língua especial*. Essa língua, segundo os que a estudaram, é um *falar* esotérico que integra formas de diferentes falares da região onde cada sociedade exerce sua influência, parecendo,

[8] JAKOBSON, *Linguística e comunicação*, 1946, p. 127.

no entanto, prevalecer o *falar* de onde se atribui a proveniência mítica da divindade cultuada, ou, como no candomblé da Bahia, da *língua de nação*.

Entre os bakongo (sul do Congo, região do Baixo-Zaire e norte de Angola), Laman e Galland falam do *indembo*, enquanto Segurola define o *hungbe* ('língua da divindade'), entre os fon do Benim, como língua ritual que resulta da mistura convencional de vários dialetos africanos, com predominância da língua que se acredita ser da competência nativa do *vodum*, ou, como no candomblé, da *nação* do *santo*[9]. Herskovits também conta que entre os fon, durante o período de reclusão no *hunko* (Cf. *huncó*, na Bahia, quarto de reclusão nos *terreiros* em geral), os candidatos aprendem uma língua ritual e fingem não mais compreender fon, porque, até o momento da sua consagração pública final como iniciado nos segredos do culto, cada qual fala a língua de competência da presumível nação de origem da divindade africana pela qual aquele indivíduo determinado está possuído[10].

Segundo Carlyle May, os casos especiais desse fenômeno de *glossolalia*, conhecidos por *xenoglossia*, são muito frequentes nas religiões, africanas, com larga distribuição geográfica em África. Alguns estudiosos sugerem que a *xenoglossia* em África é parcialmente facilitada pelo fato de os glossolalistas falarem também outros dialetos próximos ou vizinhos. Na Bahia, observa-se que, em casos de *glossolalia*, os iniciados "falam a língua de outra nação".

Entre os candomblés, os casos mais frequentes de *glossolalia* encontram-se nas manifestações de possessão ou de transe místico dos chamados *erês, pretos-velhos, santos* e *caboclos*.

- *Erês* são espíritos infantis cujo *falar* é considerado de qualidade inferior, primário, associado ao uso por crianças, mas com emprego frequente de palavras do *falar* corrente em português e de itens da TR carregados de conotações ofensivas ou obscenas, entre os quais o termo do grupo *banto xibungo*, no sentido de *pederasta passivo*, que também ocorre no N4 e já se acha dicionarizado em português;
- *Pretos-velhos* são ancestrais africanos, antigos escravizados divinizados, que falam um português crioulizante, considerado como aquele que era falado pelos africanos durante a escravidão. Esse *falar* tem certas particularidades

[9] *Indembo*. LAMAN, *Dictionnaire fon-français*, 1963; SEGUROLA, *Dictionnaire fon-français*, 1968. Ver ainda o apêndice de GALLAND, *Lexique français-kikongo*, 1914.

[10] HERSKOVITS, *Dahomey*: an Ancient West African Kingdom, 1938, p. 363.

linguísticas atestadas no *falar* corrente do próprio *povo de santo* e na LP. Entre elas, destacam-se a redução relativa a distinções de número e ao emprego de *ideofones*. Esses, de uso geral nas línguas do grupo banto, podem ser descritos como formas de substituição para exprimir certos sentidos de uma maneira diferente dos da linguagem corrente, um tanto próxima das onomatopeias no que diz respeito ao aspecto fônico, mas que exprimem ideias bem delimitadas, como as outras categorias de palavras, e não simples imitações de ruídos[11]. Quanto ao vocabulário, observa-se a ocorrência frequente de étimos do grupo banto (Cf. *cacunda*, N2, N3, *corcunda*, N2 > N5), de certos termos ameríndios conhecidos pelo grupo e de elementos lexicais portugueses assinalados pelo acréscimo de um morfema inicial **|zi|** que talvez possa ser considerado como um caso de retenção do que os bantuístas chamam de *aumento*, como veremos em seguida (Cf., p. ex., *zifiu, zirimão* ou *filho*, *irmão*)[12];

- *Santos* ou divindades africanas (orixás, voduns e inquices) falam também um português crioulizante intercalado de sons desprovidos de sentido, próximo ao que Carlyle May chamou de "frustos de fonação, múrmuros que variam de sílabas gaguejadas a sílabas sem sentido"[13].
- *Caboclos*, espíritos ameríndios divinizados, cujo *falar* se diferencia do *falar* dos *pretos-velhos* e dos *santos* no que diz respeito ao vocabulário. Esse costuma ser entremeado de termos de línguas indígenas brasileiras conhecidas pelo grupo e de itens banto tomados por empréstimos à TR das *nações* congo, angola, como *marafo*, *cachaça*, já dicionarizado em português.

O vocabulário dos glossolalistas, em geral, além de ser intercalado pelos ideofones, apresenta ainda estas particularidades comuns:

- Certo número de itens da TR da *nação* do *terreiro* a que pertencem ou da divindade pela qual estão possuídos;
- Algumas expressões em relação com incidentes locais conhecidos;
- Certo número de palavras e expressões sem sentido denotativo ou de sentido indeterminado, mas que possuem uma função de comunicação largamente intencional. Aqui, observa-se a combinação de palavras que foram manufaturadas para expressar algum sentimento do grupo ou para ajudar alguma prática ritual ou para denominar algum objeto sagrado.

[11] SAMARIN, Survey of Bantu Ideophones, 1971.

[12] Observe-se que o mesmo fenômeno ocorre na imitação da fala de *escravos* e *pretos-velhos* em representações teatrais.

[13] "phonation frustes, mutterings that vary from gurgling to meaningless syllables". MAY, *A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in non-christian Religions,* 1956, p. 75-96. Tradução feita por Maria Alice Del Rio.

Os itens mais frequentes da TR são:

- Nomes de divindades;
- Nomes iniciáticos;
- Nomes que se referem a objetos, lugares, flora, fauna, cozinha;
- Nomes de parentesco religioso;
- Expressões de exorcismo, saudação, bendição, pedido, permissão, interdição, negação, reverência;
- Nomes e expressões referentes a diversas funções sexuais, fisiológicas, à gravidez e a doenças.

Nesse nível, os itens da TR apresentam certas características, algumas que denunciam tal conservantismo e maior resistência a inovações sob a interferência do sistema linguístico do português, mostrando-se, assim, mais próximas dos seus possíveis modelos originais:

- Marca de plural (morfemas) não incidente nos itens (idem N3 ou LP);
- Grau de instabilidade em uma categoria de gênero;
- Poucos casos de adição de morfemas de gênero (masc. **–o**, fem. **–a**) e de sufixos a uma mesma raiz africana; os casos observados foram de derivados portugueses formados a partir de raízes do grupo banto (idem N2 > N5);
- Formas inanalisáveis que perderam limite de morfema (.) ou de palavra (#), como # ku.ne.na# + # kunena#, o verbo *defecar* em banto assinalado pelo prefixo nominal classe 15 (**ku-**) do infinitivo (Cf. *fazer nena*, N2); casos de retenção do *aumento*, um morfema preso, antigo demonstrativo reconstruído a partir do protobanto e, embora atestado atualmente em um bom número de línguas do grupo banto, o mais frequentemente reduzido a uma vogal diante dos prefixos classificatórios, como em umbu; **-adu** (Cf. *omenga* x *menga*, *sêmen*), em kimbundo central e em kikongo subsiste opcionalmente sob a forma **zi/ji,** apenas diante do prefixo nominal classe 10 (**n-**)[14]. Na Bahia, observa-se o morfema **|zi|** no falar dos *pretos-velhos*, em termos como *zingoma*, *atabaque*, do étimo do grupo banto *ngoma* (idem N2, *ingoma*), já dicionarizado em português; conservação de algumas particularidades fonológicas dos sistemas linguísticos africanos que casualmente coincidem, de um modo geral, com certas derivas românicas da própria língua portuguesa:

  - Passagem de uma obstruinte nasal a uma homorgânica soante, reconstruído no protobanto e atestado em um bom número de línguas do grupo banto atuais[15]. Ex. "kibandu > kiba<u>nu</u>", peneira (Cf. o mesmo fenômeno na LP);

[14] MEEUSSEN, Bantu Grammatical Reconstruction, 1967.

[15] Aqui se aplica a regra de Mainhoff: "Numa palavra, uma sequência nasal + oclusiva sonora é representada por uma nasal dupla da mesma articulação de uma sílaba seguinte onde existe uma nasal (simples ou fazendo parte de um complexo NC)". Assim *saldo*, *mb*, e > *mm*, *nn*. Cf. MEEUSSEN, *Bantu Grammatical Reconstruction*, 1967.

- Palatalização da dental e da velar surda diante da vogal palatal (i), reconstruído no protobanto e atestado em um bom número de línguas do grupo banto atuais. Ex. "kipoke > tipoke > cipoke", *feijão* (Cf. a palatalização das dentais na LP)[16];
- A africada sonora **|j|** (Cf. a transcrição léxica *adjá*, nos dicionários brasileiros, para significar "sino de uma só campânula de ferro").

- Conservação de certas particularidades fonológicas dos sistemas linguísticos africanos:
  - Tonalidade em alguns itens, isto é, incidência de tons vocálicos distintivos; uma característica das línguas negro-africanas que na língua de santo parece ter-se conservado de certa forma nos cânticos litúrgicos graças à coincidência de ritmo e tons musicais[17];
  - Os fonemas labiovelares |kp| e |gb|.

Convém observar que os casos de ocorrência das labiovelares e da conservação de tonalidade são isolados e aparecem em itens lexicais do yorubá e do fon, devendo-se, aqui, considerar a possibilidade de uma introdução recente (cursos de yorubá na cidade de Salvador e viagens de pessoa do candomblé à zona iorubafone da Nigéria e do Benim)[18]. Por outro lado, não se pode deixar de considerar também com Einar Haugen que uma palavra tomada por empréstimo terá a sua forma original reforçada se ela for aprendida na mesma fonte por certo número de indivíduos que falam o mesmo dialeto e tenham o mesmo grau de bilinguismo[19].

A vida religiosa dos candomblés está centrada em *terreiros* ou *roças* ainda hoje localizados, na maioria, em sítios afastados do centro urbano ou de difícil acesso, sobrevivências prováveis de antigos mocambos ou quilombos. Alguns deles tiveram tal dimensão e importância que terminaram por denominar o bairro onde se encontram, como *Bogum*, de *nação* jeje, ou *Engomadeira* (ngoma, '*tambor*'), de *nação* angola, na cidade de Salvador.

Cada *terreiro* não só congrega uma comunidade sociorreligiosa negra que é dirigida por uma classe sacerdotal submetida apenas à autoridade suprema dos *santos*, como pertence a uma *nação* determinada,

[16] Leia-se *Ci* como em inglês *ch* de burch.

[17] CASTRO, *Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil*, 1968, p. 63-81.

[18] O primeiro curso de yorubá prático foi ministrado no *CEAO*, em 1961. Quanto às viagens de pessoas do candomblé à Nigéria, essas têm sido feitas há muito tempo e cada vez com mais frequência, O Babalaô Martiniano do Bonfim, por exemplo, chegou e estudar ne escola dos missionários em Lagos e a ensinar yorubá em Salvador, por volta dos anos 1930.

[19] HAUGEN, *The Analysis of Linguistic Borrowing*, 1950.

isto é, obedece a uma norma de comportamento religioso formal criado para si mesmo, mas idealizado a partir de arquétipos africanos comuns, segundo o padrão ideológico e ritual tradicionalmente atribuído à nação mítica das divindades africanas. Esse padrão pode ser o da *nação* da divindade protetora do terreiro ou de seus sacerdotes supremos ou de ambos. Em consequência disso, há candomblés que se dizem de *nação* jeje-nagô, ketu-angola etc. em que diferentes denominações se combinam, mas cada qual querendo denunciar práticas ritualísticas de origens diversas, culturalmente postuladas e assinaladas pelo uso de uma terminologia específica de base africana como fator de integração sociorreligiosa e identidade do grupo.

Dentro dos *terreiros* há diferentes graus de hierarquia sociorreligiosa, cada grupo constituindo-se no que se chama na Bahia de *família de santo*, isto é, comunidade ligada por filiação religiosa e mítica. Entre eles, os hierarquicamente mais graduados são chamados de *pai* ou de *mãe*, enquanto os seus iniciados são *filhos* ou *filhas*, e tanto os iniciados em um mesmo grupo ou barco quanto os que cultuam o mesmo santo são *irmãos* ou *irmãs*, todos eles sujeitos às mesmas proibições de incesto acarretadas pelo parentesco comum de uma família ligada por laços biológicos e consanguíneos.

A linguagem cerimonial dos membros e adeptos do terreiro, neste contexto intragrupal, destaca-se pelas seguintes particularidades de vocabulário:

- Casos frequentes de *ideofones*;
- Especialização do sentido de termos do *falar* corrente em português, como na terminologia classificatória de parentesco religioso ou em formas que substituíram certos itens da TR considerados *tabus*, a exemplo da expressão *o velho* em lugar do substantivo próprio *Omulu* (já nos dicionários brasileiros), nome yorubá da entidade protetora contra varíola e doenças da pele, a quem as *pipocas*, pelo seu aspecto mágico-simpático, são consagradas como oferendas sob a denominação simbólica de *flor do velho*;
- Tabus linguísticos, como no caso anterior;
- Emprego de itens da TR habitualmente usados pela *nação* do *terreiro*;
- Empréstimos híbridos e casos de decalque (Cf. adiante).

Os itens da TR são:

- Expressão de saudação, reverência, permissão, bendição, autorização;
- Formas de exorcismo, interdição, consentimento, negação;

- Nomes referentes a objetos, substâncias, locais, flora, fauna, cozinha ritual, à hierarquia sociorreligiosa do grupo;
- Nomes iniciáticos ou nome de santo;
- nomes de divindades e saudações respectivas.

Esses itens caracterizam-se:

- Pela tendência à categorização de gênero que é manifestada por um modificador, em geral o artigo definido português (masc. **o**, fem. **a**);
- Pela tendência à categorização de número assinalado pelos mesmos modificadores no plural (idem LP);
- Pela tendência à categorização de tempos verbais de acordo com o sistema linguístico do português: presente = passado (Cf. adiante).

A linguagem de comunicação usual do *povo de santo* é a linguagem de um grupo inclusivo que estabelece larga e sistematicamente a diferenciação das variedades linguísticas do seu repertório em diferentes situações. Na categoria de *povo de santo*, cada membro do *terreiro* está ligado por fidelidade religiosa a uma *nação* determinada que emprega uma TR particular; como membro da comunidade linguística mais ampla, ele participa do repertório linguístico do domínio religioso comum em geral.

Essa consciência linguística reflete-se na atitude habitualmente tomada por, não importa qual, dentre eles, diante de um termo, uma expressão, um trecho de cântico pertencente a uma TR que ele finge não compreender sob o pretexto de "minha nação não pega". Em outras palavras, o fato mesmo de saber que se trata do repertório linguístico de *outra nação*, referente a divindades com outras apelações, representando uma variante do culto, implica exatamente numa conscientização da realidade social, linguística e cultural de que ele faz parte como membro da sociedade que o engloba.

Nessa situação intergrupal, o vocabulário do PS apresenta ainda ou traz particularidades:

- Especialização do sentido de termos e expressões do *falar* corrente relacionados com situações do N1, como *fazer santo* = passar pelo processo de iniciação (Cf. casos de decalque);
- Troca rápida e não recíproca de uma variedade de itens da TR considerados de outra *nação*, habitualmente por ênfase e contraste ou também por eufemismo[20].

[20] Cf. FISHMAN, A sociologia da linguagem, 1974, p. 25-38.

Nesse caso temos os seguintes exemplos:

- O emprego de *guzo* ou de *gunzo* (étimo do grupo banto) em lugar de *axé* (étimo dos grupos fon-yorubá), de uso mais corrente no PS e já dicionarizado em português, para intensificar o sentido de *força, poder mágico*: ou, então, o emprego de *euó* (étimo do grupo yorubá) em lugar do termo do grupo banto *banto quizila*, interdição religiosa, *tabu*, também dicionarizado em português, com o objetivo de pôr em evidência e, ao mesmo tempo, estabelecer a diferença de filiação religiosa ou de dessacralização do contexto a que ele se aplica, como ocorre na LP sob a forma aportuguesada de "é um *ó*";
- Itens que se referem aos órgãos sexuais, a diversas funções fisiológicas, à gravidez, à homossexualidade; entre os casos assinalados por eufemismo, a maioria foi de étimo banto, como *nena*, *fezes*, ou *fazer nena, defecar* (Cf. *kunena*, N1);
- Certos itens de conotação obscena e ofensiva como os que se encontram no falar dos *erês*.

Os itens da TR caracterizam-se:

- Pela categorização de gênero dos nomes, em geral manifestada pelos artigos em português como modificadores, independente da concordância que possa haver com a vogal temática final do item africano, como em *o samba* (N1 > N5); em casos de itens lexicais do grupo banto com retenção da vogal de aumento, essa vogal é frequentemente confundida com o artigo português (ex. *ajira*, N1 > a jira, N2 > N3, *rumo, caminho*, do étimo *njila*, com o mesmo sentido);
- Pela tendência à categorização de número dos nomes manifestada pelos mesmos modificadores no plural (**os, as**) como na LP;
- Pela ocorrência frequente de derivados nominais portugueses de um mesmo item lexical, isto é, a partir de uma mesma raiz africana, geralmente do grupo banto (id. N1 > N5); nesse caso, os nomes do grupo banto, todos compostos de um conjunto prefixal, de um radical e eventualmente de um sufixo, veem seus limites morfológicos desaparecerem e são reinterpretados como formados unicamente de uma radical enlarguecido, indecomponível, como "Kà.ń.dómb. íd.é" > *candomblé* > *candomblezeiro*, "mà.kómb.á" > *macumba* > *macumbeiro*;
- Pela categorização dos itens verbais de origem banto na primeira conjugação do sistema linguístico do português, com a vogal temática final **|-a|** e o morfema **|r|** do definitivo no nível da pronúncia reduzido a zero (Ø), isto é, sem realização (Cf. *babatá* (r), *tatear*, já integrado no BR); em alguns casos, a exemplo dos derivados nominais, encontramos a integração de formas verbais do grupo banto inanalisáveis, como *cufar*> "ku.fa", *morrer* (Cf. *kunena*, N1);
- Pelo emprego desses mesmos itens verbais na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito, com a vogal temática final **|-ô|**>**|-ou|**, de acordo com o sistema verbal da primeira conjugação em português dialetal e popular (LP). Assim: "ku.fa", *morrer* = "cufô", *morreu.*

Os itens verbais de origem kwa, menos frequentes que os de origem banto, são integrados sem a vogal temática final **(-a)**. Observa-se que o yorubá e as línguas do grupo ewe não possuem um sistema classificatório

como as línguas do grupo banto, e a vogal final dos verbos pode ser qualquer vogal pertencente ao seu sistema vocálico. Já nas línguas do grupo banto, o afixo final de maior parte dos infinitivos é a vogal **(-a)**[21].

As adaptações dos itens africanos aos modelos fonológicos e morfológicos do N3 são ainda maiores quando da passagem do N2 para o N3. Entre elas:

- Labiais em lugar das labiovelares correspondentes

[gb, kp] → [b, p]

1 2 1 2

Ex. (Yorubá) "egba" → *ebá*, *pirão*, "ekpo" → *epô, dendê*.

- Tendência das africadas palatais passarem a fricativas correspondentes

[j, c] → [Z, S]

1 2 1 2

Ex. "cibungos" → *xibungo*, "cibamba" → *xibamba*, *entes fantásticos* (étimos banto).

- Poucos casos de retenção do aumento (Cf. adiante).

Essa mudança de níveis também concorre para o aparecimento, no N4, de diferentes tipos de empréstimos lexicais africanos com ou sem substituição morfêmica que se encontram também no N5, ou seja, no português do Brasil em geral. Para esclarecer a questão, tomaremos as definições propostas pelo *Dictionnaire de linguistique*[22]:

- *Empréstimo* (Fr. *emprunt*)

  Há empréstimo linguístico quando um falar *A* (aqui, o português) utiliza e termina por integrar uma unidade ou um traço linguístico que existia antes num falar *B* (aqui, cada língua africana em questão) e que *A* não possuía. Exemplo: *orixá, samba, dendê*;
- *Decalque* (Fr. *calque*)

  Há decalque linguístico quando, para denominar uma noção ou um objeto novo, uma língua *A* (aqui, o português) traduz uma palavra simples ou composta pertencente a uma língua *B* (aqui, as línguas africanas)

Quando se trata de uma palavra simples, o decalque se manifesta pela adição ao sentido corrente do termo, de um "sentido" tomado

[21] MEEUSSEN, Bantu Grammatical Reconstructions, 1967.

[22] DUBOIS, *et al*. *Dictionnaire de linguistique*, 1974.

emprestado à língua *B*; assim, a palavra *despacho*, cujo sentido de envio tomou talvez aquele de oferenda (= envio às divindades) por decalque dos itens africanos *bozó* (banto) e *ebó* (kwa).

Quando se trata de uma palavra composta, a língua *A* frequentemente conserva a ordem dos elementos da língua *B*. No entanto as palavras compostas, decalcadas a partir de palavras compostas africanas, respeitam a estrutura do português.

Já Haugen[23], dentro de uma análise sincrônica, propõe a seguinte classificação para os empréstimos lexicais:

- *Loanwords* – sem substituição morfêmica (em nosso caso, *empréstimos lexicais p.d.*);
- *Loanblends* ou *hybrids* – com substituição morfêmica parcial (em nosso caso, os *híbridos*);
- *Loanshifts* ou *loan-translations* e *semantic loans* – com substituição morfêmica completa (em nosso caso, *decalques* ou *empréstimos* por tradução)[24].

Weinreich[25], no entanto, precisa:

> As maneiras pelas quais um vocabulário pode interferir em outro são várias. Dadas duas línguas A e B, morfemas podem ser transferidos de A para B (em nosso caso, empréstimos lexicais p.d.) ou B – morfemas podem ser usados em novas funções designativas no modelo A – morfemas (aqui, decalques) com o conteúdo dos quais eles são finalmente identificados; no caso de elementos lexicais compostos, ambos os processos podem ser combinados (aqui, casos híbridos).
> No caso dos elementos lexicais simples (não compostos), o tipo mais comum de interferência é a transferência direta das sequências fonêmicas de uma língua para outra (aqui, por exemplo, orixá, samba). Simples, nesta conexão, deve ser definido a partir do bilíngue que desempenha a transferência mais do que da linguística descritiva. Dessa maneira, a categoria de palavras "simples" também inclui compostos que são transferidos numa forma inanalisável (aqui, ialorixá, candomblé).

[23] HAUGEN, The Analysis of Linguistic Borrowing, 1950.
[24] Preferimos hoje essas denominações a *empréstimos semânticos*.
[25] WEINREICH, *Languages in Contact*, 1953, p. 47.

Tipos de empréstimos:

- *empréstimos lexicais p.d:*

1. itens simples: *bozó*, *ialorixá*, *babalorixá*, *corcunda* etc;
2. itens compostos: *Nanã Burucu*, *nêngua-de-inquice* etc.

- *decalques ou empréstimos por tradução*:

1. itens simples: *despacho*, *terreiro* etc;
2. itens compostos: *mãe de santo*, *pai de santo* etc.

- *casos híbridos*:

1. itens simples: *candomblezeiro*, (raiz africana + sufixo português); *esmolambar* (prefixo português + raiz africana + sufixo português);
2. itens compostos: *despacho de Exu* (decalque + empréstimo lexical *p.d.*), *lim da costa* (empréstimo lexical *p.d*. + português).

Exemplos de empréstimos lexicais p.d. e de decalque (simples e compostos) através dos níveis:

	Empréstimos				Decalques
	(Yorubá) "orisha"	(Fon) "vodu"	(Banto) "nkisi"		Português *divindade*
N1 TR	orixá	= vodum	= inquice	=	_____
N2 PS	orixá	= vodum	= inquice	=	santo
N3 LP	orixá	_____	_____	=	santo
N4 BA	orixá	_____	_____	=	santo
N5 BR	orixá	_____	_____		_____

	Empréstimos				Decalques
	(Yorubá) "ibeji"	(Fon) "hoho"	(Banto) "mapasa"		Português *gêmeos*
N1 TR	"ibeji"	hoho	mabaça	=	dois-dois
N2 PS	"ibeji"	hoho	mabaça	=	dois-dois
N3 LP	"ibeji"		mabaça	=	dois-dois
N4 BA	_____	_____	mabaça	=	_____
N5 BR	_____	_____	mabaça	=	_____

	Empréstimos			Decalques
	(Yorubá/Fon) "ebó/,,vo"	(Banto) "mbozo"		Português *oferenda*
N1 TR	ebó	= bozó		
N2 PS	ebó	= bozó	=	despacho
N3 LP	ebó	= bozó	=	despacho
N4 BA	ebó	= bozó	=	despacho
N5 BR	___	___	=	despacho

As transformações semânticas que se produzem a partir do N2 são evidentemente determinadas pela mudança de contexto sociocultural. Os casos mais frequentes são os de *polissemia*[26], uma extensão lógica e gradual do sentido do termo emprestado, como no exemplo seguinte.

Seja ebó (kwa) e bozó (banto), oferenda propiciatória enviada aos deuses, e *despacho* (português), o envio. Como essas oferendas (*pipocas*, *farofa*, *cachaça* etc.) são geralmente enviadas ou despachadas para

[26] WEINREICH, *Languages in Contact*, 1953, p. 47.

encruzilhadas de ruas ou logradouros públicos, gradativamente, no N3, ebó, bozó e despacho começam a tomar também o sentido de *feitiçaria*. Nesse momento, como se trata de manter mais de uma variedade linguística servindo às mesmas funções sociais de comunicação usual, uma delas (aqui, *ebó*, de introdução mais recente) termina necessariamente por ser deslocada, e uma nova distinção funcional se estabelece para bozó e despacho[27]. No N4, as duas passam a significar *feitiçaria*, tomando o termo *bozó* conotação pejorativa e antirreligiosa no parâmetro sociologicamente postulado pelo cristianismo ocidental.

Já os casos de *homonímia*[28], quando se produz um pulo (ing. *leap*) no sentido do empréstimo, parecem ocorrer com menor frequência. Podemos talvez trazer, como exemplo, o caso do termo *xibungo*, pederasta passivo (N1 > N4), e de quibungo (N2, N3), uma espécie de lobo fantástico, com enorme buraco nas costas em que costuma comer crianças que encontra acordadas durante suas incursões noturnas pela região do Recôncavo Baiano, espécie de *bicho-papão* ou *cuca*, dos acalantos infantis. Xibungo e kibungo provêm do étimo do grupo banto *mbungu*, a hiena, o cão selvagem, com prefixo nominal classe sete, dialetalmente **(ki-)** ou **(shi-)**, e tanto um termo quanto o outro denominam um animal com as mesmas características e propósitos do quibungo baiano, muito embora deva ser acrescentado que o prefixo **(shi-)** pode dar uma ideia pejorativa ou aumentativa ao sentido da palavra[29].

A linguagem popular da Bahia ou LP é a de comunicação usual das camadas sociais de baixa renda, entre as quais se verifica um elevado índice de analfabetismo. Trata-se de grande parte da população negra e mestiça, da maioria do *povo de santo* e de pessoas que não são membros nem adeptos de candomblés, mas que, no entanto, de uma maneira ou de outra, mantém ligações com *povo de santo* (empregados domésticos, pequenos funcionários públicos, artesãos, feirantes, vendedores ambulantes etc.).

A LP apresenta certas particularidades linguísticas que são comuns aos falares populares brasileiros em geral, destacando-se entre elas:

[27] FISHMAN, A sociologia da linguagem, 1974, p. 25-38, p. 31.
[28] WEINREICH, *Languages in Contact*, 1953, p. 47
[29] CASTRO, *Contos populares da Bahia:* aspectos da obra de Silva Campos, 1978, p. 50.

- A marca do plural **|s|** não incidente no nome. Neste caso, a categoria de número é manifestada pelo plural (PI) dos seus modificadores (mod.), permanecendo o nome no singular (Ns), da maneira como se verifica para os itens africanos nos N1 e N2;

  PI → **|s|** / mod. – + Ns

  Exs. **os menino*, **essas casa*, **duas mesa* etc.

- Tendência de reduzir a zero o **|r|** em posição final, como se observa, nos N1 e N2, na integração dos itens verbais africanos no infinitivo;

  r → Ø/ – #

  Exs. fala(r), dize(r), etc. ou do(r), calo(r) etc.

- Vocalização da lateral velar em posição final (Cf. também no N4).
  1 → w/ – #

  Exs. "Brasiw" > *Brasil*, "maw" > *mal*, "tonéw" > *tonel* etc.

Esses casos que Serafim da Silva Neto[30] trata como vulgarismos encontrados em todas as partes do Brasil, sobretudo nas baixas classes, são devido a relaxamentos articulatórios imputáveis a aloglotas (africanos e ameríndios), os quais, de modo geral, precipitam a deriva da língua, podemos historicamente considerar, em áreas onde houver grande concentração de africanos – e poucas foram as regiões do Brasil colônia onde isso não aconteceu – como resultado provável de influência de línguas africanas.

Em linhas gerais podemos dizer que, iniciado o tráfico entre Brasil e África no século XVI, observa-se a confluência do português europeu antigo e de falares africanos ao encontro de línguas indígenas brasileiras[31].

A partir do século XVII, com o aumento do volume desse tráfico, exigido pela agropecuária implantada sob o regime de casa-grande e senzala, a que os indígenas brasileiros não se adaptaram, as línguas ameríndias, até então empregadas como língua veicular, perderam a sua razão de ser nos estabelecimentos da costa e começaram, sem dúvida nenhuma, a ser substituídas pelos falares africanos nas senzalas.

Nessas, em que se misturavam africanos de diferentes procedências étnicas a um contingente de indígenas, a fim de evitar rebeliões que pusessem seriamente em perigo a vida de seus proprietários

[30] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 196.
[31] CASTRO, Os falares africanos na interação social do Brasil colônia, 1970.

numericamente inferiorizados e estabelecidos em áreas interioranas e isoladas, a necessidade de comunicação entre povos linguisticamente diferenciados deve ter provocado a emergência de uma espécie de língua franca que chamaremos de *dialeto das senzalas*. O desenvolvimento desse dialeto pode ter sido facilitado, em parte, por certas tendências internas de desenvolvimento não só das línguas do grupo banto como de certas línguas dos grupos banto e kwa, o que levou Greenberg a classificá-las num grande grupo por ele denominado de *Congo-Cordofaniano*[32].

Também é compreensível se o processo de nivelamento – consequência do isolamento tanto quanto do contato direto e permanente de numerosos grupos linguisticamente diferenciados nas senzalas – tivesse sido induzido, pela língua do grupo etnicamente majoritário ou de maior prestígio sociológico.

Pelas cifras existentes para o tráfico com o domínio geográfico banto durante três séculos consecutivos, principalmente com o porto de Luanda (a Aruanda dos cânticos populares brasileiros, mas no sentido de *África mítica*), os dialetos presumivelmente correntes nas senzalas ou na zona das plantações, esses que chamaremos de *dialetos rurais*, devem ter sido provavelmente de base banto. Da mesma maneira Serafim da Silva Neto[33] pensa para o dialeto que se desenvolveu nos quilombos, como nas senzalas, sobretudo no *Quilombo dos Palmares*, em Alagoas do século XVI (Cf. também o *falar* dos *pretos-velhos* e dos caboclos no N1).

Podemos imaginar que a emergência dos dialetos rurais foi uma consequência necessária do desenvolvimento dos dialetos das senzalas, presumivelmente a língua franca disponível para servir à necessidade maior de comunicação dos diferentes escravizados com o colono português, no convívio diário dos trabalhos domésticos, das plantações e dos engenhos.

Durante o século XVIII, no entanto, o aumento do volume do tráfico com a então denominada *Costa da Mina*, na região de língua ewe do Golfo do Benim, que negociava o fumo para o Recôncavo Baiano por escravizados transportados principalmente para as minas recém-descobertas no interior da Bahia, Minas Gerais, depois Goiás e Mato Grosso, resultou na concentração

[32] GREENBERG, *The Languages of Africa*, 1966.

[33] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 119.

de povos africanos da mesma procedência étnica e linguisticamente pouco diferenciados, nos incipientes núcleos urbanos da zona de mineração e na zona dos garimpos. Tal concentração deve ter necessariamente facilitado a emergência de uma língua veicular que chamaremos de *dialeto das minas* por ter vindo servir a uma comunidade socioeconomicamente diferenciada daquela sob o sistema de casa-grande e senzala.

Essa língua foi atestada, na primeira metade do século XVIII, na região de Vila Rica, em a *Obra nova de língua geral de Mina,* traduzida ao nosso idioma por António da Costa Peixoto, só publicada em Lisboa, em 1945[34]. Trata-se de um caderno redigido na intenção de ensinar um vocabulário africano que era comumente usado entre escravizados da região. Esse vocabulário precisamos como de base ewe, e dos 831 termos que ele contém, 80% podem ser identificados como fon.

Presumivelmente o *dialeto das minas* veio ao encontro dos dialetos de base banto já estabelecidos nas senzalas e nas zonas rurais, enquanto, por sua vez, o padrão português colonial brasileiro também recebia novas ondas linguísticas de Portugal devido ao afluxo de aventureiros portugueses recém-chegados em busca de fortuna imediata na mineração.

Durante o século XIX, com a migração da Corte Real Portuguesa para o Rio de Janeiro, a abertura dos portos brasileiros para o comércio mundial e o consequente processo de desenvolvimento urbano pelo que passou o Brasil, acrescido da criação de centros de cultura e divulgação maior de uma educação formal, o nivelamento dessas formas presumíveis de dialetos crioulizantes do português pode ter sido acelerado pelo português ele mesmo (a língua de denominação econômica que os africanos tinham de falar de qualquer jeito), especialmente por causa das semelhanças casuais, mas notáveis, entre o sistema linguístico do português de uma parte e, de outra parte, das línguas africanas que o mestiçaram. Nessa proximidade relativa talvez possamos encontrar as razões subjacentes aos fatores de ordem extralinguística que terminaram por determinar a falta de resistência dos antigos falantes africanos no Brasil à adoção da língua portuguesa e a consequente aceitação desta por eles,

[34] PEIXOTO, *Obra nova de língua geral de Mina*, 1945.

não obstante a opinião corrente que falantes de qualquer língua são mais conservadores fonologicamente do que lexicamente[35].

Se assim for, nessa proximidade relativa, é possível encontrar a explicação para os fatores de ordem linguística que determinaram, por um lado, o maior conservantismo da terminologia religiosa dos candomblés em relação aos seus modelos originais africanos, e, por outro, contribuíram para o fato de não haver sucedido no Brasil uma língua crioula do tipo que se encontra nas demais ex-colônias americanas onde a presença do africano também foi marcante, muito embora haja sido registrada a existência, até começos deste século, de um *falar* de base banto na zona mineira de Minas Gerais e de outro, provavelmente de base nagô, que parece ter sido corrente entre a população negra e mestiça da cidade de Salvador, em consequência da concentração maciça de povos iorubafones naquela cidade durante a segunda metade do século XIX[36]. Presentemente Vogt e Gnerre[37] registraram um *falar* de base banto na localidade de Cafundó próxima à cidade de São Paulo e Zágari, dois falares[38], também de base banto, na região de Diamantina, em Minas Gerais.

Como essa discussão implica numa descrição de língua portuguesa e das línguas dos grupos banto e kwa, o estágio atual das pesquisas nos limita a pôr em destaque duas das semelhanças de modelos estruturais entre o português e as línguas africanas em questão:

- O sistema vocálico de sete elementos do português do Brasil coincide praticamente com os do yorubá e do fon, que também conhecem as vogais nasais correspondentes ($\bar{V}$), e com as sete vogais orais (V) de um bom número de línguas banto atuais, entre elas, no plano fônico, o kimbundo, o kikongo e o umbundo[39];
- Com exceção da nasal silábica (N) para as línguas africanas, a vogal (V) é sempre centro de sílabas.

[35] HAUGEN, Problems of Bilingualism, 1949.

[36] Cf. MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1964; RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945.

37 Comunicação apresentada em 1978, em Recife, na X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, intitulada "Uma língua crioula de base banto no Estado de São Paulo". Não publicado.

[38] Apresentação realizada no I Congresso Brasileiro de Sócio-Etnolinguística na cidade de João Pessoa em 1978, intitulada "Dois falares banto em Minas Gerais". Não publicado.

[39] Cf. MUSSAMBA, *Essai de grammaire mvundu*, 1969.

Se tomarmos, de uma parte, uma estrutura silábica *A*, própria aos grupos yorubá e banto, **< N, (C) V, >**, e, de outra parte, uma estrutura silábica B, própria ao português padrão, correspondendo ao N5, **< (C) C) V (C) >**, observa-se, no N3, para as palavras portuguesas, uma adaptação do sistema silábico B em um sistema silábico C sob a influência do sistema *A*. Em outros termos: **< (C) C) V (C) >** → **< ((C) V)** sob a influência de **< N, (C) V >**.

Exs. ne.gra → ne.ga, ou seja, **CV.CCV** → **CV. CV**.

flor → fu.lô, ou seja, **CCVC** → **CV. CV**.

sal.var → sa.la.vá, ou seja, **CVC.CVC-+ CV.CV.CV**[40].

No mesmo N3, constata-se igualmente, para os empréstimos africanos, a adaptação do sistema *A*, em sua integração progressiva no sistema *B*.

N → < V̄N > / # –

‘ Ø

Em termos léxicos, a nasal silábica, em começo de palavras, é realizada como uma vogal protética, que em alguns casos pode ser retenção do aumento, ou é reduzida a zero.

Exs. *nkisi* → *inquice*, ou seja, N̥ → V̄N (N1 > N3).

ndende → *dendê*, ou seja, N̥ → Ø (N1 > N5).

Por outro lado, se tomarmos a estrutura silábica **< V (:) + C̄ >** própria das línguas do grupo banto, e < V̄ + C̄ > própria das línguas kwa, veremos a sua absorção progressiva numa estrutura silábica única (V̄N + C̄) própria ao português do Brasil.

Exs. *sa:mba* → *sã:mba* → *sãmba* → *sãmmba* (N1 > N5).

nde:nde → *dẽ:nde* → *dẽnde* + *dẽnndê* (N1 > N5).

Câmara Jr.[41] esclarece que a "observação objetiva do foneticista depreende uma consoante nasal reduzida depois da vogal e homorgânica com a consoante que se lhe segue"[42], mas ele não afirma que em português pode haver consoante nasalizadas (isto é, obstruintes nasais, no sentido

[40] Aqui, convém notar que Gil Vicente, em *O clérigo da Beira*, 1965, representado em 1526, coloca *furunando* e *pari*, por exemplo, em lugar de Fernando e *parir*, na fala de um africano em Lisboa (Cf. Obra completa, p. 766).

[41] Agradecemos essa observação ao Prof. Jean-Pierre Angenot, nosso orientador de tese.

[42] CÂMARA JR., *Para o estudo da fonêmica portuguesa*, 1977, p. 31.

que lhe dá James McCawley, citado por Chomsky e Halle em *The sound pattern of english)*[43], da mesma maneira que as línguas do grupo banto e kwa. Enquanto as obstruintes nasais (C̄) alongam a vogal precedente em banto (V:), elas a prolongam de uma soante nasal, (V̄N) em português.

Considerando Serafim da Silva Neto[44], não se pode falar de influências indígenas por ação urbana no português do Brasil, pois os indígenas logo cedo saíram dos centros urbanos, e se são os centros urbanos que irradiam novas ondas linguísticas e culturais para as populações rurais que, por isoladas, conservam aspectos arcaizantes de vida e de língua também, como, de resto, aconteceu, mais ou menos, com os estabelecimentos da costa do Brasil colônia, podemos presumir que o português do Brasil, descontada a relativamente menor influência de línguas indígenas, por menos extensa e mais localizada, é, antes de tudo, naquilo em que se afastou na fonologia do português de Portugal, o resultado de um compromisso entre duas forças dinamicamente opostas e complementares: a priori, uma imantação dos sistemas fônicos africanos em direção ao sistema do português e, em sentido inverso, um movimento do sistema fônico português em direção aos sistemas africanos.

Em outros termos, os empréstimos africanos estão mais ou menos completamente integrados ao sistema linguístico do português segundo os níveis de linguagem socioculturais, enquanto o português de Portugal (arcaico e regional) foi ele próprio africanizado, de certa maneira, pelo fato de uma longa convivência. A complacência ou resistência em face de essas influências recíprocas é uma questão de ordem sociocultural, e os graus de mestiçagem linguística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagens biológicas que se processam no Brasil.

Consequentemente, podemos também presumir que os falares regionais brasileiros, a depender de onde se exigiu um contingente maior ou menor de africanos, são mais ou menos africanizados. Destacam-se, entre eles, os falares da Bahia onde ainda se observa a interferência do tipo lexical que teria necessariamente se desenvolvido no intercurso de

[43] CHOMSKY; HALLE, *The Sound Pattern of English*, 1968, p. 317.

[44] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 118.

três séculos de interação social e linguística dos falares africanos com a língua de dominação econômica. Esse tipo de interferência decorre do vocabulário de base africana, compreendido na TR dos candomblés, que é preservado pelo *povo de santo* e ocasionalmente transferido para a LP. Em muitos casos, a palavra transferida tem uma forma que fonologicamente parece uma palavra em potencial ou já existente em português (Cf. *assento* (port.) e 'assento' (fon), lugar onde se assenta ou coloca o assém, objetos consagrados a uma divindade entre os candomblés, e *jira* (de 'girar', port.) e *njila/nijira* (banto), 'rumo', 'caminho', usada nas expressões 'abrir ou fazer a jira', isto é, iniciar uma cerimônia religiosa, abrindo os caminhos para o transe de possessão.

O vocabulário do N3 caracteriza-se pela ocorrência de empréstimos africanos dos três já classificados. Em geral, são empréstimos que decorrem da influência religiosa dos candomblés. Trata-se, principalmente, de casos de decalque (*mãe de santo*, *terreiro* etc.), de polissemia (*despacho*) e de itens provenientes da TR nagô, ketu, ijexá, destacando-se aqueles associados às manifestações religiosas tradicionais dos povos yorubafones da Nigéria e do Benim, alguns dos quais já popularizados no Brasil em geral. Entre eles, os nomes dos orixás (*Xangô*, *Iemanjpa*, *Oxóssi* etc.), títulos hierárquicos (*ogã*, *ialorixá* etc.), termos referentes a crenças e cerimônias rituais (Cf. *ebó*). Consequentemente, podemos presumir que a TR é a fonte atual de empréstimos africanos nos falares da Bahia e daquelas áreas onde também se observam condições históricas e sociais favoráveis que concorrem para manter esses empréstimos em processo de trânsito contínuo para o português do Brasil. A observação desse fato de natureza sincrônica permite superpor a influência religiosa africana no Brasil à influência africana por *ação urbana* e por *ação rural* de que fala Serafim da Silva Neto[45].

O português de uso regional corrente, familiar na Bahia ou *BA*, é o *falar* educado de pessoas, em geral, das camadas sociais economicamente privilegiadas, entre as quais se encontram membros e adeptos de candomblés em número que vem aumentando, em consequência mesmo da própria mobilidade social de indivíduos tradicionalmente ligados ao

[45] SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 118.

candomblé (escolaridade maior, níveis profissionais mais bem remunerados etc.). Além disso, os candomblés atraem sempre mais intelectuais, artistas, profissionais liberais, políticos de todas as classes sociais da Bahia e de outros estados. Por outro lado, a propaganda turística, comercial e os meios de comunicação têm ajudado a popularizar os candomblés no Brasil e no exterior.

Entre os mais divulgados estão os grandes *terreiros* Ketu (ketu), localizados na cidade de Salvador. Essas casas gozam de grande prestígio sociológico, inclusive porque algumas de suas destacadas personalidades sempre cuidaram de manter contato direto com a zona iorubafone da Nigéria, ou através de viagens individuais ou por intermédio de pesquisadores, na sua maioria, ocupando posições de destaque na hierarquia sociorreligiosa dos *terreiros*[46].

Observa-se, no N4, a popularização cada vez maior dos *orixás*, cujas figuras e nomes servem à exploração de empresas comerciais e turísticas, públicas ou privadas (bancos, hotéis, lojas, construtoras, imobiliárias, etc.) e também se encontram na música popular brasileira, na literatura de ficção, nas artes plásticas etc. Além disso, os candomblés vêm sendo, com frequência, prestigiados pelas autoridades públicas, tendo sido liberados da vigilância policial a que estavam sujeitos até recentemente.

É evidente que, nesse nível, os empréstimos lexicais africanos apresentam as mesmas particularidades fônicas que caracterizam o português regional baiano como um todo[47].

- Tendência à abertura das vogais pré-tônicas (TR > BA);
- Nasalização das vogais que precedem uma consoante nasal (TR > BA);
- Tendência à vocalização da lateral velar em posição final (TR > BA);
- Sistema de sete vogais (Cf. número maior em Portugal) e conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona (TR > BR).

O português do Brasil é uma unidade formada pelo complexo de variedades dos falares regionais. O português regional da Bahia é o conjunto dos falares locais. Desta maneira, se considerarmos, de um lado, os N1 e N2 de nosso esquema como níveis de interferência em relação ao N5,

[46] Cf. LIMA, *Os obás de Xangô*, 1966, p. 5-36.

[47] Para as áreas de ocorrência dessas particularidades fônicas, cf. ROSSI, *Atlas prévio dos falares baianos*, 1963.

e, se por outro lado, considerarmos os N5 e N4 como níveis de interferência em relação ao N1, no começo as línguas africanas (LA) e o português europeu antigo e regional (PO) ao encontro das línguas indígenas brasileiras (IND), obteremos o presente quadro de integração dos empréstimos africanos no português do Brasil:

LA→ ←PO

Crioulos desaparecidos	TR N1	PS N2	LP N3	BA N4	BR N5
- IND -					

N1 _____X_____

N2 _____X_____

N3 _____X_____

N4 _____X_____

N5 _____X____

Em outros termos, considerando N1, N2, de um lado, e N4, N5, do outro, como duas forças dinamicamente opostas e complementares convergindo para o N3. O N3 será, então, o resultado de uma dupla interação: a africanização do português e o aportuguesamento dos africanismos, enquanto N1, N2 e N4, N5 serão, respectivamente, mais e menos africanizados.

Exemplos de particularidades fônicas através dos níveis:

- (TR): conservação da tonalidade em algumas palavras (como *àmàzí, água benta*), e certos fonemas africanos (como *aKPe, búzios*);
- (PS/LP): conservação parcial do fonema africado **J** (*aja*) e ocorrência da palatalização da dental diante da vogal palatal **(ti > ci)**; vocalização da lateral velar na posição final **(1 > w)**;
- (BA/BR): atenuação progressiva da palatalização desta dental **(ci > ti)** e da vocalização da lateral velar em posição final;
- (TR/PS/LP): passagem da obstruinte nasal **nd** a uma soante nasal **(n)**;
- (TR/BR): sistemas de sete vogais e conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona.

Os dados até agora levantados nos deram um total de 1950 empréstimos de base banto (B) e oeste-africano (0) em uso nos cinco níveis identificados nos falares da Bahia, assim distribuídos de acordo com sua

ocorrência em contextos especificamente religiosos (R1, considerando-se apenas o N1, e, por oposição, profanos (P)):

	R						P					Total
	TR	PS	LP	BA	BR	TOTAL	PS	LP	BA	BR	TOTAL	B/O
B	301	67	9	14	40	431	45	68	79	344	536	967
0	460	235	16	13	102	826	65	20	26	46	157	983
TOTAL	761	302	25	27	142	1257	110	88	105	390	693	1950

Ou seja:

	R	P		R/P
	N1	N2 > N3	N4 > N5	Total
B	34,3%	68,3%	71%	49,6%
0	65,7%	31,7%	29%	50,4%

Na medida em que se torna admissível que a profundeza sincrônica revele uma antiguidade diacrônica, esses dados nos levaram às seguintes conclusões:

- No que concerne à influência africana nos falares brasileiros, em geral é a influência do grupo banto a mais profunda e extensa. Isto se revela pelo grande número de empréstimos completamente integrados ao sistema linguístico do português (71%) e de derivados portugueses formados de uma mesma raiz do grupo banto. São palavras correntes no português de uso padrão no Brasil, correspondente ao nosso N5, mas que o locutor brasileiro em geral é incapaz de discernir se são de origem africana ou ameríndia, ou até mesmo não portuguesa. Exs.: *jiló*, *dendê*, *tanga*, *maconha*, *coringa*, *dengo*, *fubá*, *muamba*, *sunga*, *samba*, *banguela*, *bunda* etc.

Em alguns casos, a palavra do grupo banto chega a substituir completamente a palavra portuguesa equivalente, como *caçula* em lugar de *benjamim* ou *corcunda* em lugar de *jiba*. Apesar dessa penetração banto, convém considerar que, historicamente, o português do Brasil é o resultado global da interferência de diversas línguas africanas e indígenas no português europeu regional e antigo.

Entre os empréstimos lexicais atestados encontram-se:

- Aqueles associados ao regime da escravidão, os empréstimos arcaicos (Cf. *senzala*, *quilombo*, *mucama*, *mocambo*, *banzo* etc.), alguns também de uso corrente no português europeu (Cf. *moleque*, *carimbo*, *miçanga*);
- Aqueles de uso corrente no Brasil em geral (Cf. *macumba*, *umbanda*, *caçamba* etc., além dos já citados e dos empréstimos arcaicos);
- Aqueles de uso corrente regional (Cf. *bozó*, *babatar*, *cessar* (peneirar), *quenga*) na Bahia;
- Aqueles de uso corrente no PS em geral (Cf. *dijina*, *pemba*);
- Aqueles de emprego específico na TR dos cultos em geral (Cf. *Pombajira* ou *Bambojira*, *jira*);
- Topônimos (Cf. *Catete*, *Cabango*, *Guandu*, *Caquende* etc.);
- Antropônimos (Cf. *Cuíca*, *Dunga*, *Cafuringa*, *Cazumbá* etc).

No campo das influências religiosas explica-se melhor o termo *candomblé* na Bahia e as manifestações de macumba e umbanda, mais integradas no processo de síntese pluricultural brasileiro, por isso mesmo menos ortodoxos no uso de um vocabulário de base africana. No campo das manifestações folclóricas brasileiras, a maior frequência de nomes do grupo banto (Cf. C*ongos*, *Moçambiques*, *Quilombos*, *capoeira de Angola*, *samba*, *lundu* etc.).

- No que diz respeito à influência oeste-africana, mais recente, ela se observa mais facilmente no domínio religioso (66%), sendo a TR dos chamados *cultos afro-brasileiros*, em geral, a fonte atual de empréstimos africanos no português do Brasil. Sem ignorar os povos de língua ewe, mais propriamente as culturas daomeana, neste campo destaca-se, particularmente, a influência cultural yorubá.

Apesar dessa preponderância yorubá, é preciso considerar que nem todos os empréstimos lexicais africanos de influência religiosa no Brasil são de origem yorubá, lembrando ainda que os chamados *cultos afro-brasileiros* são o resultado global da interferência de orientações religiosas ameríndias e europeias em diversas religiões africanas (Cf. *a umbanda*).

Finalmente, não é preciso dizer que para ultrapassar o estágio atual do nosso conhecimento quanto à avalização de influências africanas no português, é necessário, antes de mais nada, conhecer as línguas africanas e determinar as que foram faladas no Brasil. Essa é uma tarefa que poderá ser realizada através de um esforço conjunto de pesquisa

interdisciplinar e interuniversitária em que se somem informações obtidas no Brasil e na África[48].

Referências

CÂMARA JR., Joaquim M. *Para o estudo da fonêmica portuguesa*. Rio de Janeiro: Padrão, 1977.

CARNEIRO, Edison. *A linguagem popular da Bahia*. Rio de Janeiro: [*s. n.*], 1951.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de Silva Campos. Salvador: DAC/Prefeitura Municipal do Salvador, 1978.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. 1976. Tese (Doutorado em Línguas Africanas) – Lubumbashi, Université Nationale du Zaire. 2 v.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 6-7, p. 63-81, jun./dez. 1968.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Os falares africanos na interação social do Brasil colônia. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1970.

CASTRO, Yeda Pessoa de; CASTRO, Guilherme de Souza. Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 13, p. 27-50, jan. 1980.

CHOMSKY, Noam; HALLE, Morris. *The Sound Pattern of English*. New York, Evanston, London: Harper & Row, Publishers, 1968.

DUBOIS, Jean; *et al*. *Dictionnaire de Linguistique*. Paris: Larousse, 1974.

FISHMAN, Joshua. A sociologia da linguagem. *In*: FONSECA, M. S. V.; NEVES, M. F. (org.). *Sociolinguística*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974. p. 25-38.

GALLAND, Henri. *Lexique françaís-kikongo*. Bordeaux: [*s. l.*], 1914.

GIL, Vicente. *O clérigo da Beira*. Porto: Lello, 1965.

HAUGEN, Einar. Problems of Bilingualism. *Língua*. Wisconsin: University of Wisconsin, 1949.

HAUGEN, Einar. The Analysis of Linguistic Borrowing. *Language*, v. 26, n. 2, p. 208-240, 1950.

HERSKOVITS, Melville. *Dahomey*: an Ancient West African Kingdom. New York: JJ Augustin, 1938.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1946.

LAMAN, Karl. *Dictionnaire fon-français*. Bruxelas: Van Campember, 1963.

LIMA, Vivaldo da Costa. Os obás de Xangô. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 2-3, p. 5-36, nov. 1966.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

MALINOWSKI, Bronislaw. The Problem of Meaning in Primitive Language. *In*: OGDEN, C .K.; RICHARDS, I. A. (ed.). *The Meaning of Meaning.* New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1953. p. 296-336.

[48] Cf. CASTRO, *Culturas africanas nas Américas*: um esboço de pesquisa conjunta de localização dos empréstimos, 1980.

MAY, Carlyle. A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in non-christian Religions. *American Anthropologist*, v. 58, n. 1, p. 75-96, 1956.

MEEUSSEN, A. E. Bantu Grammatical Reconstructions. *Africana Linguistica III*, Tervuren, p. 79-121, 1967.

MUSSAMBA, Vicente. *Essai de grammaire mvundu*. Lubumbashi: Université Nationale du Zaire, 1969.

ODERIGO, Nestor. *Calunga*: croquis del candombe. Buenos Aires: Eudeba, 1969. (Cuadernos, 178)

PEIXOTO, António Costa. *Obra nova de língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1945.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1945.

ROSSI, Nelson. *Atlas prévio dos falares baianos*. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1963.

SAMARIN, W. Survey of Bantu Ideophones. *African Language Studies*, London, n. 12, p. 130-168, 1971.

SEGUROLA, R. P. B. *Dictionnaire fon-français*. Cotonou: Procure de l'Archidiocese, Centre Catechetique, 1968. 2 v.

SILVA NETO, Serafim da Silva. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

WEINREICH, Uriel. *Languages in Contact.* New York: Linguistic Circle of New York, 1953.

WESTERMANN, D.; BRYAN, M. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1953.

Esse artigo foi publicado pela primeira vez no ano de 1983 na revista *Afro-Ásia*, n. 14.

Dimensão dos aportes africanos no Brasil

Na condição de *país-ponte* de extremos socioculturais, o Brasil participa de três espaços legítimos: 1) o espaço ocidental, "eurocêntrico", com predominância no domínio da produção econômica e tecnológica; 2) o espaço sul-americano, devido à sua situação geográfica continental; 3) o espaço africano, com maior incidência no âmbito cultural, em consequência da própria história do Brasil.

Tendo em vista que a cultura, isto é, o sistema de ideias, modos de ser, agir, falar etc., produzido por uma sociedade e representativo dessa mesma sociedade, é o traço fundamental da identidade de um povo, ou seja, do conjunto de pessoas que constituem o corpo de uma nação, conclui-se que o espaço africano é a matriz mais importante na configuração do perfil da nacionalidade brasileira, no que pesa a ancestralidade de seus povos indígenas e a densa influência, neste século, de imigrantes europeus e asiáticos no Sul do país. Ainda sob essa ótica de interpretação, temos de considerar a ação linguística dos seus principais protagonistas, no caso, os falantes africanos e seus descendentes no Brasil.

Explicar o avanço do componente africano nesse processo é uma questão que deve ser encarada sem as reações racistas e classistas que se lhe antepõem. Em outros termos, focalizando o negro como personagem atuante e verdadeiro no desenrolar dos acontecimentos que eventualmente lhe foram favoráveis, para exercer um tráfico de influência de interesses comuns e niveladores, através de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano.

Durante 300 anos de conflitos engendrados por contatos diretos e permanentes entre colonizadores europeus e negros escravizados, a emergência de um processo de interação cultural em estágio mais avançado foi provavelmente facilitada em diferentes graus por alguns fatores de ordem socioeconômica e também de natureza linguística que permitiram o desenvolvimento de um avanço consecutivo naquela direção. Ao longo desse processo, alguns fatores preponderantes devem ser levados em consideração.

A introdução estimada em cinco milhões de africanos durante o período, para substituir o trabalho escravizado ameríndio, originando um contingente populacional de 75% de negros em relação ao número de portugueses e outros colonizadores europeus, conforme o Censo Demográfico de 1822, ano da Independência do Brasil. Essa vantagem em termos de superioridade numérica no confronto das relações de trabalho e na convivência diária determinaria, já no século XVII, o desaparecimento de uma língua veicular de base tupi até então utilizada no Brasil e, em seu lugar, os falares africanos também desaparecidos e os dialetos afro-brasileiros localizados[1].

Na intimidade desse contexto, o isolamento social e territorial em que foi mantida a colônia pelo monopólio do comércio externo brasileiro, feito por Portugal até 1808, condicionou um ambiente de vida de aspecto conservador e de tendência niveladora. Aqui, destaca-se a atuação socializadora da mulher negra servindo de "mãe-preta" no seio da família colonial e o tráfico de influências exercido pelo escravizado ladino (aquele que logo aprendia a falar português) sobre um número maior de ouvintes. Subjacente a esse processo, o desempenho sociorreligioso de uma geração de sacerdotisas negras que sobreviveu a toda a sorte de perseguições e preconceitos.

No século XIX, o processo de urbanização extensiva por qual passava o Brasil, em consequência da instalação da família real portuguesa no Rio de Janeiro e a abertura dos portos em 1808, exigiu a fixação dos escravizados recém-chegados da África na cidade, numa época em que a maioria da população brasileira era constituída de mestiços e crioulos,

[1] CASTRO, Os falares africanos na interação social do Brasil colônia, 1980.

já nascidos no Brasil, por conseguinte, mais desligados de sentimentos nativistas e susceptíveis à adoção de padrões europeus então vigentes. Testemunho atual desse fato é o modelo estético utilizado nos trajes e paramentos sagrados das cerimônias públicas festivas dos candomblés da Bahia, considerados como os mais ortodoxos em relação às suas raízes africanas. Estes aparatos são *anáguas*, *brocados*, *rendas*, *espadas*, *coroas*, *capacetes*, entre outros, de evidente inspiração colonial europeia.

Finalmente, com a extinção do tráfico transatlântico no Brasil, de 1851 até o ano da Abolição em 1888, o tráfico interno foi intensificado, ou seja, escravizados negros das plantações do Nordeste foram levados para outras no Sul e Sudeste do país (depois ocupadas por europeus e asiáticos) e, em direção oposta, do Centro-Oeste, para explorar a floresta amazônica onde os povos indígenas são preponderantes. Em consequência da amplitude geográfica alcançada por essa distribuição, o elemento negro foi uma presença constante em quase todas as regiões do território brasileiro sob regime colonial e escravista. Fenômeno semelhante dessa mobilidade geográfica com sua dinâmica cultural e linguística ocorre presentemente através das migrações de brasileiros negros para os estados industrializados do eixo Centro-Sul do país e para as regiões de mineração do Norte e Centro-Oeste.

Na inevitabilidade desse processo de influências culturais recíprocas e em resistência a ele, o negro terminou impondo, de forma mais ou menos subliminar, alguns dos mais significativos valores do seu patrimônio cultural na construção da sociedade nacional emergente no Brasil. Por sua vez, esses valores determinados foram absorvidos pela sociedade brasileira como símbolos de identidade nacional, mas sem considerar o desempenho consequente de seus verdadeiros autores na modelagem da cultura brasileira.

É evidente o impacto da herança africana nas mais conhecidas manifestações culturais que foram legitimadas como autenticamente brasileiras e são utilizadas para projetar a imagem do Brasil no exterior, seja no *samba*, na *capoeira*, no *traje da baiana*, na *cozinha à base de dendê*, no *candomblé*, com suas danças e seus ritos. Além disso, o legado africano no Brasil tem sido fonte valiosa de criação artística e literária na

promoção internacional de escritores, compositores, artistas plásticos, bailarinos, cineastas, fotógrafos – não só de nacionalidade brasileira.

Apesar da evidência dos fatos e de sua notória exploração em vários meios, o papel do negro como força preponderante de trabalho no estabelecimento da economia de base do país tanto quanto sua participação em movimentos anticoloniais e no processo abolicionista ainda necessitam ser avaliados e devidamente reconhecidos pela historiografia no Brasil. O mesmo deve-se dizer sobre as formas de resistência ao regime de escravidão a que foi submetido no passado e o protesto negro atual contra a sua discriminação social, econômica e política[2].

As mais antigas formas dessa resistência negra emergiram da organização dos quilombos, em vários lugares e em diferentes ocasiões no Brasil. A mais importante por sua magnitude foi a *República de Palmares*, no século XVII em Alagoas, na região Nordeste do país, e que logrou combater as forças inimigas portuguesas por mais de 50 anos[3]. Aquela imensa área ocupada pela república negra, a primeira república instituída no Brasil, encontra-se, agora, sob a proteção do Governo Federal com a fundação do *Parque Nacional de Palmares*.

Mais tarde, sob a supervisão do colonizador português, os escravizados negros, principalmente os libertos, organizaram-se em irmandades católicas, tais como a *Irmandade do Rosário dos Pretos*, ainda hoje existente em diversas regiões do país. No século XIX, associações de caráter sócio filantrópico também foram criadas com o objetivo de amparar a comunidade negra e promover a compra de *cartas de alforria*. A mais antiga de todas é a *Sociedade Protetora dos Desvalidos*, fundada em 1823, na cidade de Salvador e que, até hoje, só admite associados negros[4].

Em toda essa resistência heroica, a mais permanente organização em defesa de seus valores culturais, éticos e estéticos foi solidamente plantada em suas raízes religiosas africanas que deram lugar à emergência das religiões conhecidas como *afro-brasileiras*. Ao longo desse processo e em apoio muito provável a ele, também ficou um repertório

[2] MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO, *1978-1988*: 10 anos de luta contra o racismo, 1988.

[3] MOURA, *Rebeliões da senzala*, 1959; FREITAS, *Palmares:* a guerra dos escravos, 1973.

[4] BRAGA, *A sociedade protetora dos desvalidos*: uma irmandade de cor, 1987.

linguístico de base africana como meio de expressão simbólica de seus valores religiosos.

Nascidas na escravidão, combatidas pela Igreja Católica, perseguidas pela polícia até recentemente, essas religiões conseguiram se estabelecer como uma forma de resistência pacífica, mas não passiva. Assim, elas se tornaram no mais permanente e dinâmico foco de irradiação de aportes africanos no Brasil.

As religiões afro-brasileiras mais conhecidas são genericamente chamadas de *Candomblé* na Bahia, *Xangô* em Pernambuco e *Tambor de Mina* no Maranhão[5]. Cada qual é um tipo de organização sociorreligiosa fundamentada em tradições africanas comuns, em um sistema de crenças, práticas religiosas e *língua*, aqui entendida mais como um modo de ação que de reflexão. Aos fiéis, não importa saber a tradução literal de cada palavra ou expressão que ela contém, mas a sua competência simbólica, ou seja, saber, por exemplo, para que *santo* e em que momento esse ou aquele cântico deve ser entoado, e não o que cada um deles significa literalmente[6].

De acordo com suas raízes africanas, os *candomblés*, por exemplo, estão organizados em *nações* que se denominam congo-angola, jeje, nagô-ketu-ijexá e um dos mais importantes critérios de identificação entre elas está em um sistema lexical diferenciado, seja de base banto, ewe-fon seja yorubá, respectivamente, que é utilizado em suas práticas litúrgicas, mas já modificado pela interferência da língua portuguesa. A característica fundamental de cada grupo de culto é a crença no transe de possessão provocado por divindades chamadas genericamente de *inquice*, *vodum* ou *orixá* conforme a *nação* a que cada uma pertence. Também neste contexto, a palavra *nação* tem uma conotação de teor etnorreligioso, uma vez que cada grupo foi forçado a adaptar e recriar para si um padrão ideal de comportamento religioso no qual elementos ameríndios e influências cristãs foram absorvidos em vários graus de

[5] BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, 1971.

[6] CASTRO, *Língua e nação de candomblé*, 1981, p. 57-74.

superposição e assimilação, um processo que os estudiosos denominam de *sincretismo religioso*[7].

A informação histórica existente, alargada e aprofundada por novos tipos de dados, revelados através de uma reorientação metodológica na abordagem tradicional dos aportes africanos no Brasil, evidencia a presença do grupo banto como a mais antiga em número e em distribuição geográfica no território brasileiro. Eles foram originalmente transladados do Reino do Congo e das regiões de Angola atual que alimentaram o tráfico para o Brasil até a sua extinção.

Importante testemunho deste fato é a *República de Palmares* que, durante o século XVII, congregou vários quilombos tendo como líderes maiores Ganga Zumba e Zumbi, nomes de inegável origem banto, tanto quanto sua toponímia (*Damba, Osenga,* etc.) e a própria palavra *quilombo*[8]. O mesmo vale dizer para os termos *candomblé*, *macumba* e *catimbó*, os dois últimos denominando *cultos de base banto-indígena* muito difundidos no Brasil, assim como *umbanda*, considerada "a religião brasileira deste século", com milhões de adeptos em todo o país[9]. Sobre essa mesma base existe ainda o *candomblé de caboclo*, produto de aportes (*adornos, comidas, bebidas, crenças*) originários do contato direto de negros do grupo banto com povos indígenas brasileiros, ou caboclos, nos primeiros tempos da colonização.

A antiguidade dessa presença, favorecida pelo número superior de população banto na composição demográfica do Brasil colonial, tanto quanto por sua concentração em zonas rurais, isoladas e naturalmente conservadoras, foram importantes fatores de ordem social e histórica que tornaram a influência banto extensa e profunda no Brasil. Basta observar que as mais notáveis manifestações culturais identificadas como brasileiras autênticas são de origem banto.

Essa penetração está no ritmo do *samba*, como símbolo da musicalidade brasileira, e na *capoeira*, dança marcial elevada recentemente à condição de esporte nacional. Suas modalidades – capoeira angola e regional

[7] CASTRO, *As religiões de origem africana no Brasil*: denominações, origens, cultos novos ou pouco conhecidos, 1985.

[8] CASTRO, *De l'intégration des apports africaines dans les parlers de Bahia au Brésil*, 1976.

[9] FREITAS, *Umbanda.*

–, que na Bahia tiveram seus legítimos representantes e divulgadores, respectivamente, Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) e Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), são praticadas em numerosas *academias* e ensinadas em classes de educação física como parte integrante de currículos escolares, inclusive em universidades. De origem banto também é o *berimbau*, arco musical monocórdio que marca o ritmo e os toques da capoeira, assim como é evidente a influência de Angola na temática de seus cantos em louvor a Aruanda, ou seja, Luanda, mas no sentido de África mítica, morada dos ancestrais. Da mesma maneira são características da música no Brasil os vibrafones denominados de *reco-reco* e *cuíca*, instrumentos indispensáveis para a composição das *baterias*: as orquestras de percussão das escolas de samba dos carnavais brasileiros.

A importância histórica do Reino do Congo também se reflete no folclore brasileiro através de autos denominados *congos* ou *congadas* e *quilombos*, que se encontram em numerosas regiões rurais do Brasil, e no candomblé celebrado em Minas Gerais. A figura do Manicongo (Rei do Congo) é sempre lembrada em versos como "Cabinda velha chegou/e Rei do Congo falou". Traços significativos de aportes do grupo banto também estão em canções de trabalho das colheitas ou batas do feijão e do milho, em contos populares e cantigas de ninar, sobretudo no que diz respeito ao sistema lexical de sua estrutura temática povoada de seres fantásticos chamados *tutus*, *calungas*, *kimbundos*, entre outros[10].

Ainda está para ser devidamente estudada a influência de línguas africanas no português do Brasil. Contudo, dados de investigação recente suscitaram a tese de que as diferenças fonológicas que separam a pronúncia do português do Brasil e de Portugal resultam de um prolongado processo de interação social dos falares africanos no Brasil colônia. Ainda hoje, inúmeros dialetos de base banto são falados como línguas especiais por comunidades negras rurais, provavelmente sobrevivências de antigos quilombos, em diversas regiões do território brasileiro[11].

Ao encontro dessa *gente banto* já estabelecida nos núcleos coloniais em desenvolvimento, também é registrada a presença de povos

[10] CASTRO, *Contos populares da Bahia*: aspectos da Obra de Silva Campos, 1978.
[11] CASTRO, Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia, 1980.

ewe-fon originários do Golfo do Benim, dos atuais territórios de Gana, Togo e Benim (ex-Daomé), cujo contingente foi aumentado em consequência da demanda crescente de mão de obra escravizada nas minas de ouro, então descobertas em Minas Gerais, Goiás e Bahia, simultaneamente com a produção de tabaco também na Bahia. Sua concentração, no século seguinte, foi de tal ordem em Vila Rica ou Ouro Preto, Minas Gerais, que chegou a ser corrente entre os negros da região uma língua que identificamos de base ewe-fon, registrada em 1724 por António da Costa Peixoto. A *Obra nova da língua geral de Mina*, só publicada em 1945, em Lisboa, é o documento linguístico mais importante do tempo da escravidão no Brasil[12]. Sob outro ponto de vista, os aportes de origem ewe-fon foram responsáveis pela configuração da estrutura conventual dos candomblés da Bahia e pela organização das religiões denominadas *Tambor de Mina* no Maranhão, onde sua herança também é observada nos ritos agrícolas da colheita do inhame[13]. O mesmo pode-se dizer em relação à cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, que, naquele século, foi o mais importante mercado produtor de tabaco no Brasil, e onde, ainda hoje, predominam os candomblés de *nação* jeje (base ewe-fon).

No século XIX, quando o Brasil passava por um processo de desenvolvimento socioeconômico que exigia a concentração de escravizados em serviços urbanos, a cidade de Salvador começa a receber um grande contingente de povos oeste-africanos, sobretudo procedentes da Nigéria atual, em consequência das guerras étnicas que ocorriam na região. Entre eles, a presença nagô-yorubá foi tão significativa que o termo *nagô* na Bahia continua sendo popularmente usado para designar qualquer indivíduo ou língua de origem africana. Também se tem notícia de um *dialeto* nagô, ou seja, uma espécie de "*patois* abastardado de várias línguas africanas" que era falado pela população negra da cidade de Salvador no século XIX, e de que o yorubá chegou a ser ensinado por negros a outros negros da Bahia[14].

[12] CASTRO, Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia, 1980.

[13] FERRETI, *Querebetan de Zomadonu*: etnografia da Casa das Minas, 1985; VALENTE, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, 1977.

[14] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil,* 1932, p. 261; CARNEIRO, *Negros bantos*, 1937, p. 102.

A concentração de povos oeste-africanos recém-chegados no meio urbano onde, ao contrário das zonas rurais, podiam desfrutar de uma liberdade relativa, foi condição favorável à assimilação de traços culturais mútuos em resistência à aceitação de aportes europeus, sobretudo no domínio da religião. Basta mencionar, por exemplo, as revoltas lideradas por hauçás, nagô e jeje islamizados ou malês que se sucederam na primeira metade do século XIX em Salvador e adjacências[15]. Também é bom lembrar que o modelo prestigioso do candomblé da Bahia – hoje expandido em todo o Brasil e até no exterior, a exemplo da Argentina – é um modelo urbano de estrutura conventual jeje-nagô, mas onde predominam as crenças, os ritos, a cozinha e os mitos nagô-yorubá[16].

Devido a uma introdução tardia e à numerosa concentração do contingente yorubá na cidade de Salvador, seus aportes são mais aparentes, especialmente porque são facilmente identificados nos aspectos religiosos de sua cultura. Por isso, a investigação sobre culturas africanas no Brasil tem sido baseada nos mais proeminentes candomblés de tradição nagô-ketu em Salvador, uma abordagem metodológica que vem sendo observada desde o início dos estudos afro-brasileiros em fins do século XIX. Em consequência dessa orientação etnocêntrica, desenvolveu-se a tendência de interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma ótica yorubá. Por sua vez, cultos menos conhecidos tendem a nivelar sua estrutura original com os padrões que são comuns ao candomblé nagô-ketu, devido à importância e ao prestígio social crescente que o último desfruta no Brasil, principalmente a popularidade dos *orixás*, divindades do sistema religioso tradicional dos povos de língua yorubá. Segundo a *Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro*, existem hoje, na Bahia, cerca de dois mil *terreiros*, dos quais 600 estão registrados como sendo de *nação* ketu[17].

A influência da dança, do ritmo, das cantigas, dos instrumentos sagrados do candomblé e a presença dos orixás marcam com sua ótica peculiar as artes plásticas e a música, tanto popular quanto erudita,

[15] REIS, *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos malês (1835), 1965.

[16] LIMA, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intra-grupais, 1977.

[17] CENTRO de Estudos Afro-Ocidentais, *Encontro de nações de candomblé*, 1984, p. 71.

produzidas hoje no Brasil. O mesmo podemos dizer dos toques do *berimbau* e dos passos da *capoeira*. Um *orixá* ou uma *cena de capoeira* são frequentemente representadas, com sua expressão estética, por artistas das mais diversas tendências e origens. Compositores eruditos adaptam ritmos e melodias afro-brasileiras à instrumentação convencional de origem europeia ou, então, introduzem *atabaques* (membrafones cônicos), *agogôs* (idiofones de duas campânulas de ferro) e *berimbaus* na orquestra sinfônica ou em conjuntos de câmara, compondo danças negras ou *batuques*. Além de Heitor Villa-Lobos, internacionalmente reconhecido, entre os modernos destacam-se os maestros Camargo Guarnieri, Lindembergue Cardoso e Ernst Widmer. Também o *samba de roda* e a *capoeira* são bastante divulgados em documentários ou pela exploração comercial de grupos folclóricos e de empresas oficiais de turismo no Brasil, tanto quanto as danças sagradas dos orixás, suas insígnias e indumentária.

De outro ponto de vista, essa influência se transforma em uma mensagem político-ideológica muito forte. Do *candomblé*, o negro abriu e conquistou espaço no carnaval brasileiro para se organizar em sociedades recreativas e culturais denominadas de *afoxé* e *bloco afro*. Nascidas na Bahia, onde até a década de 1990 existiam cerca de 20 grupos organizados, com a média de mil integrantes cada, elas se ramificaram em vários estados do Brasil. Entre eles, Pernambuco, onde a presença africana no carnaval é marcada pelo *maracatu*, e no Rio de Janeiro, pela *escola de samba*. Os blocos afros, que desfilam nos dias de carnaval com indumentárias e alegorias de temática negra, no passo e compasso da música do candomblé, sob essa aparência lúdica são, ao mesmo tempo, entidades de militância do negro na luta contra a discriminação racial e pela conquista de seus direitos[18].

Subjacente ao desenrolar de todo esse processo histórico, algo deve ser colocado em relevo: a atuação da mulher negra na configuração da matriz da cultura nacional e na formação do perfil da *estrutura mental* do brasileiro, tanto no desempenho do papel que lhe foi imposto como

[18] MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO, *1978-1988*: 10 anos de luta contra o racismo, 1988; RISÉRIO, *Carnaval ijexá*, 1981.

"mãe-preta" da criança branca, quanto através de seu natural comando religioso como *sacerdotisa de culto*.

Em geral, vista por uma ótica distorcida de interpretação, ou seja, como imagem de um conformismo feito de abnegação irracional, quase covarde, diante de sua própria maternidade, a "mãe-preta" exerceu uma influência socializadora no âmbito doméstico da família do colonizador, na qual ela teve a oportunidade de incorporar-se à sua vida cotidiana. Essa condição lhe permitiu interferir no comportamento da criança através de seu processo de socialização linguística e de mecanismos de natureza psicossocial e dinâmicos. Entre eles, os elementos de sua alimentação usual e componentes de seu universo simbólico e emocional que ela introduziu em contos populares e cantigas de ninar, tais como, seres fantasmagóricos, expressões de afeto e de repúdio, crenças e superstições[19].

No presente caso, não apenas da criança branca. Sabemos que a exploração sexual da mulher negra, de preferência *mucamas* e *crias da casa*, logo cedo resultou no processo de miscigenação crescente que ainda prevalece no Brasil. À época, devido não apenas ao número relativamente pequeno de mulheres brancas, mas, sobretudo, como uma forma de dominação, em geral interpretada por este ângulo: o "senhor" é que se torna objeto no qual se realiza a superexcitação provocada pelos atributos físicos da escravizada, que torna inevitável a investida sexual. Exemplo significativo é a imagem da lendária Xica da Silva, *escravizada* mina das Minas Gerais do século XVIII, e que foi veiculada pelo filme do mesmo nome, de Cacá Diegues, em que seu comportamento chega às raias da ninfomania. De qualquer maneira, é preciso observar que a mulher africana, a priori, sem o ensinamento do cristianismo, desconhecia a noção do *pecado original*, não sentindo, por conseguinte, vergonha de mostrar o corpo e exibir a sua sexualidade[20].

Ainda naquele ambiente, a atividade da mulher negra como cozinheira também lhe deu oportunidade de introduzir o gosto por novos ingredientes nos hábitos alimentares do colonizador e enriquecer sua mesa com pratos preparados com a técnica que lhe era familiar. Graças

[19] CASTRO, *No canto do acalanto*, 1990.
[20] CASTRO, *A mulher tem arte do diabo*, 1990.

a ela, a mais famosa e típica de todas as cozinhas do Brasil é a da Bahia, condimentada com *azeite de dendê* e *pimenta malagueta*[21].

Como outra forma de resistência e defesa cultural, a mulher negra assumiu a liderança sociorreligiosa de cultos ancestrais como personagem professoral, ao mesmo tempo temida e venerada por sua comunidade, graças a seu poder de lidar com forças divinas e sobrenaturais. Esse poder é sustentado por uma inviolável sabedoria de códigos e símbolos africanos milenares e sagrados que a intitula ao exercício de práticas médicas e psiquiátricas, através de uma clarividência inata e seu conhecimento adquirido de medicina natural.

Essa geração de mulheres sobreviveu à discriminação racial e sexual, aos preconceitos religiosos e à perseguição policial, além das reações classistas às quais são obrigadas ainda a enfrentar. No entanto, aceitaram o catolicismo e a mítica indígena com que entraram em contato desde cedo no Brasil, também como manifestação de respeito a crenças de outro povo. O *culto aos caboclos* é um ato de reverência aos espíritos indígenas brasileiros respeitados como *os donos da terra* e representa o sentimento nativista do negro[22], enquanto a *Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte* (nome já sugestivo), constituída e fundada por mulheres negras na cidade de Cachoeira, Bahia, realiza, há mais de dois séculos, o mesmo ritual de tradição católica em uma demonstração de fé transcendental e de poder político[23].

Os estudiosos de formação ocidental chamaram esse processo de *sincretismo religioso* graças à sua visão dualista de mundo que não lhes permite conceber o fato de que seres humanos podem compartilhar a prática de mais de uma religião. Contrariando essa concepção, o brasileiro vem aprendendo com aquelas mulheres uma lição que não é nova: não há conflito de fé ao aceitar-se o catolicismo e as religiões africanas, desde quando a essência de Deus é única, apesar dos nomes diferentes sob os quais *Ele* é invocado em todo o mundo. Assim, divindades africanas e santos católicos não passam de expressões culturais da *Sua*

[21] VIANA, *A cozinha baiana, seu folclore e suas receitas*, 1987.

[22] RIBEIRO, *A religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia*: influências africana e europeia, 1983, p. 60-80.

[23] NASCIMENTO; ISIDORO, *A boa morte de Cachoeira*, 1988.

Vontade Suprema. Tudo isso equivale a dizer, nas palavras de ensinamento de uma das mais famosas ialorixás do Brasil, que "Deus é um só, o que muda é seu nome". E a respeito da crença tanto nos santos quanto nos orixás: "Cada favor tem seu merecimento"[24]. Ou seja, são equivalentes, mas não são iguais.

Com a liberação dos candomblés do jugo da polícia em 1976, na Bahia, essas religiões ganham existência socialmente reconhecida e despontam com uma força cultural e política diante do poder econômico e material da Umbanda, muito popular nas regiões mais desenvolvidas do Sudeste e Sul do Brasil. Essa realidade é devida ao fato de que a Umbanda aceita diferentes orientações europeias em seu sistema religioso de base africana.

Finalmente, qualquer acontecimento que tire o brasileiro de sua rotina habitual provoca o aparecimento de grupos espontâneos. Através do ritmo, do canto e da dança, eles expressam seu ânimo, sem diminuir em nada o valor estético de suas tradições. Muito pelo contrário, eles a enriquecem através dos tempos e de seu espaço. Uma correta interpretação da cultura negro-africana, de seus códigos, seu consequente resgate do âmbito meramente folclórico ou lúdico, sua valorização e adequada difusão permitirão que seu avanço, além de subliminar, passe a ser explícito no Brasil.

Referências

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971. v. 2.

BRAGA, Júlio Santana. *A Sociedade Protetora dos Desvalidos*: uma irmandade de cor. Salvador: Ianamá, 1987.

CARNEIRO, Edison. *Negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A mulher tem arte do diabo. *A Tarde*, Salvador, 1990.

CASTRO, Yeda Pessoa de. As religiões de origem africana no Brasil: denominações, origens, cultos novos ou pouco conhecidos. *Sobrevivência das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina*, Salvador, UNESCO, 1985.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: Aspectos da Obra de Silva Campos. Salvador: Departamento de Assuntos Culturais da Prefeitura Municipal, 1978. v. 1.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *De l'intégration des apports africaines dans les parlers de Bahia au*

[24] CENTRO de Estudos Afro-Orientais, *Encontro de nações de candomblé*, 1984, p. 27-32.

Brésil. Tese (doutorado em Línguas africanas) Université National du Zaire, Lumbubashi, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. *África*, São Paulo, *Centro de Estudos Africanos da USP*, n. 4, p. 57-74, 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *No canto do acalanto*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1990.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia. *Centro de Estudos Baianos*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, n. 89, 1980.

CENTRO de Estudos Afro-Orientais. Encontro de nações de candomblé. Salvador: Ianamá, 1984.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Querebetan de Zomadonu*: etnografia da Casa das Minas. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 1985.

FREITAS, Décio. *Palmares*: a guerra dos escravos. Porto Alegre: Movimento, 1973.

FREITAS, João de. *Umbanda*. 17. ed. Rio de Janeiro: Cultura Afroaborígene, [*s. d.*].

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intra-grupais. (Pós-graduação em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. 1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio; ISIDORO, Cristiana. *A boa morte de Cachoeira*. Cachoeira: CEPASC, 1988.

REIS, João. *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos Malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1965.

RIBEIRO, Carmem. A religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia: influências africana e europeia. *Afro-Ásia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 4, p. 60-80, 1983.

RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1932.

VALENTE, Valdemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1977.

VIANA, Hildegardes Catolino. *A cozinha baiana, seu folclore e suas receitas*. São Paulo: Edições GRD, 1987.

Esse ensaio foi publicado na revista *Afro-Ásia*, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, n. 16, no ano de 1995.

Das línguas africanas ao português brasileiro (2020)

Do século XVI ao século XIX, o tráfico transatlântico trouxe para o Brasil de quatro a cinco milhões de falantes africanos extraídos de duas regiões subsaarianas: a região do grupo banto, situada ao longo da extensão sul da Linha do Equador, e a região oeste-africana ou sudanesa, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria.

A região do grupo banto compreende um grupo de 500 línguas muito semelhantes, que são faladas na África subequatorial. Entre elas, as de maior número de falantes no Brasil foram três línguas angolanas: kikongo, também falada no Congo, kimbundo e umbundo. Das línguas oeste-africanas ou sudanesas, seus principais representantes no Brasil foram os povos do grupo ewe-fon provenientes de Gana, Togo e Benim, apelidados pelo tráfico de minas ou jeje, e os yorubá da Nigéria e do Reino de Ketu (Ketu), esses últimos na vizinha República do Benim, onde são chamados de nagô.

No entanto, apesar dessa notável diversidade de línguas, todas elas têm uma origem comum. Pertencem a uma só grande família linguística Niger-Congo[1]. Logo, são todas línguas aparentadas.

Fatos relevantes

Explicar a participação de línguas africanas na construção da língua portuguesa no Brasil é ter em conta a atuação do negro-africano como

[1] GREENBERG, *The Languages of Africa*, 1966.

personagem falante no desenrolar dos acontecimentos e procurar entender os fatos relevantes de ordem socioeconômica e de natureza linguística que favoreceram o avanço consecutivo do componente africano nesse processo.

Inicialmente, o contingente de negros e afrodescendentes era superior ao número de portugueses e outros europeus, durante três séculos consecutivos, num contexto social e territorial cujo isolamento em que foi mantida a colônia pelo monopólio do comércio externo brasileiro feito por Portugal até 1808 condicionou um ambiente de vida de aspecto conservador e de tendência niveladora, mais aberto à aceitação de aportes culturais mútuos e de interesses comuns. Aqui, merecem destaque a atuação socializadora da mulher negra na função de "mãe-preta" no seio da família colonial, e o processo de socialização linguística exercido pelos negros ladinos, aqueles que, aprendendo rudimentos de português, podiam falar a um número maior de ouvintes, e influenciá-los, resultando daí por adaptarem uma língua a outra e estimularem a difusão de certos fenômenos linguísticos entre os não bilíngues[2].

No século XIX, o processo de urbanização que se iniciava no Brasil a partir da instalação da família real portuguesa no Rio de Janeiro e a abertura dos portos em 1808 exigiram a fixação nas cidades da mão de obra escravizada recém-trazida da África, numa época em que a maioria da população brasileira era constituída de mestiços e crioulos. Esses, já nascidos no Brasil, falando português como primeira língua, por conseguinte, mais desligados de sentimentos nativistas em relação à África e susceptíveis à adoção e aceitação de padrões europeus então vigentes.

Finalmente, com a extinção do tráfico transatlântico para o Brasil em 1856 até a abolição oficial da escravatura no país em 1888, o tráfico interno foi intensificado. Negros escravizados nas plantações do Nordeste foram levados para outras nas regiões do Sul e Sudeste (depois ocupadas por europeus e asiáticos) e, em direção oposta, do Centro-Oeste para explorar a floresta amazônica onde os povos indígenas são preponderantes. Em consequência, portanto, da amplitude geográfica alcançada por essa distribuição humana, o elemento negro foi uma presença constante

[2] CASTRO, *No canto do acalanto*, 1990.

em todas as regiões do território brasileiro sob regime colonial e escravista. No entanto, nesse contexto sócio-histórico, cada língua ou grupo de línguas teve sua influência própria.

Os banto

A influência do grupo banto é muito mais profunda em razão da antiguidade do povo do grupo banto no Brasil, da densidade demográfica e amplitude geográfica alcançada pela sua distribuição humana em território brasileiro.

A sua presença foi tão marcante no Brasil no século XVII que, em 1697, é publicada, em Lisboa, *A arte da língua de Angola*, do padre Pedro Dias, a mais antiga gramática de uma língua do grupo banto, escrita na Bahia para uso dos jesuítas, com o objetivo de facilitar a doutrinação dos 25 mil negros angolanos, segundo Antônio Vieira, que se encontravam na cidade de Salvador sem falar português[3].

Os aportes do grupo banto ou *bantuísmos*, ou seja, palavras africanas que entraram para a língua portuguesa no Brasil, estão associados ao regime da escravidão (*senzala*, *mucama*, *banguê*, *quilombo*), enquanto a maioria deles está completamente integrada ao sistema linguístico do português, formando derivados portugueses a partir de uma mesma raiz banto (*esmolambado*, *dengoso*, *sambista*, *xingamento*, *mangação*, *molequeira*, *caçulinha*, *quilombola*), o que já demonstra uma antiguidade maior. Em alguns casos, a palavra banto chega a substituir a palavra de sentido equivalente em português: *caçula* por *benjamim*, *corcunda* por *giba*, *moringa* por *bilha*, *molambo* por *trapo*, *xingar* por *insultar*, *cochilar* por *dormitar*, *dendê* por *óleo de palma*, *bunda* por *nádegas*, *marimbondo* por *vespa*, *carimbo* por *sinete*, *cachaça* por *aguardente*. Alguns já estão documentados na literatura brasileira do século XVII, a exemplo dos que se encontram na poesia satírica de Gregório de Matos e Guerra (1633-1696).

[3] Cf. SILVA NETO, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, 1963, p. 82.

Os oeste-africanos

Ao encontro dessa *gente* banto já estabelecida nos núcleos coloniais em desenvolvimento, é registrada a presença de povos ewe-fon, cujo contingente foi aumentado em consequência da demanda crescente de mão de obra escravizada nas minas de ouro e diamantes, então descobertas em Minas Gerais, em Goiás e na Bahia, simultaneamente com a produção de tabaco na região do Recôncavo Baiano.

Sua concentração, no século XVIII, foi de tal ordem em Vila Rica que chegou a ser corrente entre a escravaria local um *falar* de base ewe-fon, registrado em 1731-1741 por António da Costa Peixoto em a *Obra nova da língua geral de Mina*, só publicada em 1945, em Lisboa. Também Nina Rodrigues, ao findar do século XIX, teve oportunidade de registrar um pequeno vocabulário jeje-mace (fon) de que ainda se lembravam de alguns dos seus falantes na cidade de Salvador, assim como de outras quatro línguas oeste-africanas (*acossa*, *tapa*, *Gramsci*, *flane*)[4].

Ao findar do século XVIII, a cidade de Salvador começa a receber, em levas numerosas e sucessivas, um contingente de povos procedentes da Nigéria atual, em consequência das guerras interétnicas que ocorriam na região. Entre eles, a presença nagô-yorubá foi tão significativa que o termo nagô na Bahia começou a ser usado indiscriminadamente para designar qualquer indivíduo ou língua de origem africana no Brasil. Nina Rodrigues mesmo dá notícia de um *dialeto* nagô, que era falado pela população negra e mestiça da cidade de Salvador naquele momento e que ele não documentou, mas definiu como "uma espécie de *patois* abastardado do português e de várias línguas africanas"[5]. Logo, não se tratava da língua yorubá, como muitos ainda se deixam confundir.

Devido a uma introdução tardia e à numerosa concentração dos seus falantes na cidade de Salvador, os aportes do yorubá são mais aparentes, especialmente porque são facilmente identificados pelos aspectos religiosos de sua cultura e pela popularidade dos seus orixás no Brasil (*Iemanjá*, *Xangô*, *Oxum*, *Oxossi* etc.).

[4] CASTRO, *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, 2002.
[5] Cf. RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 261.

O português do Brasil

Depois de quatro séculos de contato direto e permanente de falantes africanos com a língua portuguesa no Brasil, esse processo de interação linguística, apoiada por fatores favoráveis de ordem sócio-histórica e cultural, foi provavelmente facilitado pela proximidade relativa da estrutura linguística do português europeu antigo e regional com as línguas negro-africanas que o mestiçaram. Entre essas semelhanças, o sistema de sete vogais orais (*a*, *é*, *ê*, *i*, *ô*, *ó*, *u*) e a estrutura silábica ideal (CV.CV) (*consoante vogal.consoante vogal*), em que se observa a conservação do centro vocálico de cada sílaba e não há sílabas terminadas em consoante. Essa semelhança estrutural provavelmente precipitou o desenvolvimento interno da língua portuguesa e possibilitou a continuidade da pronúncia vocalizada do português antigo na modalidade brasileira (em que as vogais átonas também são pronunciadas), afastando-a, portanto, do português de Portugal, de pronúncia muito consonantal, o que dificulta o seu entendimento por parte do ouvinte brasileiro, fazendo-lhe parecer tratar-se de outra língua que não a portuguesa (Cf. a pronúncia brasileira **pi.neu*, **a.di.vo.ga.do*, **su.bi.ma.ri.no* em lugar de *pneu*, *a(d).v(o).ga.do*, *su(b).m(a).ri.no*)[6]. Nesse processo, o negro do grupo banto, pela antiguidade, volume populacional e amplitude territorial alcançada pela sua presença humana no Brasil colônia, ele, como os outros, adquiriu o português como segunda língua, tornando-se o principal agente transformador da língua portuguesa em sua modalidade brasileira e seu difusor pelo território brasileiro sob regime colonial e escravista. Ainda hoje, inúmeros dialetos de base do grupo banto são falados como línguas especiais por comunidades negras da zona rural, provavelmente remanescentes de antigos quilombos em diversas regiões brasileiras[7]. Ao encontro dessa matriz já estabelecida assentaram-se os aportes do ewe-fon e do yorubá, menos extensos e mais localizados, embora igualmente significativos para o processo de síntese pluricultural brasileira, sobretudo no domínio da religião.

[6] CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro, 2005.

[7] QUEIROZ, *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga, 1998; VOGT; FRY, *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade, 1996.

Diante dessas evidências, chegamos necessariamente a uma conclusão compatível com as circunstâncias extralinguísticas que foram favoráveis a esse processo: o português do Brasil, naquilo em que ele se afastou do português de Portugal, é, historicamente, o resultado de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano sobre uma matriz indígena pré-existente e mais localizada no Brasil. Assim sendo, o português brasileiro descende de três famílias linguísticas: a família Indo-europeia que teve origem entre a Europa e a Ásia, da qual faz parte a língua portuguesa; a família Tupi, de línguas faladas pelos indígenas brasileiros e que se espalha pela América do Sul; e, por fim, a família Niger-Congo que teve origem na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente. Consequentemente, povos indígenas e povos negros, ambos marcaram profundamente a cultura do colonizador português que se estabeleceu no Brasil, dando origem à uma nova variação da língua portuguesa – mestiça, brasileira.

Regiões de concentração do tráfico para o Brasil

Oeste-africanos:

Ewe-fon (mina-jeje)
1. Gana 2. Togo 3. Benim.

Nagô-Yorubá
3. Reino de Ketu (Benim) e 4. Nigéria.

Banto
5. Gabão 6. Congo 7. Congo-Kinshasa 8. Angola 9. Moçambique.

Referências

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana)

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Topbooks Editora, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *No canto do acalanto.* Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador: Universidade Federal da Bahia, Série Ensaio/Pesquisa, n. 12, 1990.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia. Centro de Estudos Baianos, Salvador: Universidade Federal da Bahia, n. 89, 1980.

GREENBERG, Joseph. *The Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University, 1966.

GÜTHRIE, Malcolm. *The Classification of the Bantu Languages*. London: Oxford University Press, 1948.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1977.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. São Paulo: Agir Editora, 1946.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1935.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RAYMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença Editora, 1933.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1945.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.

WESTERMANN, D.; BRYAN, M. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1953.

Esse artigo (que tem o mesmo título de outro, de 1983) foi publicado em 2020, na *Revista Eletrônica do IPHAN*, do Ministério da Cultura. Está disponível em: http://portal.iphan.gov.br/

E por falar em samba, uma forma de oração

As línguas da família Niger-Congo formam a maior família linguística do continente africano. São mais de 1.400 línguas e de 400 milhões de falantes concentrados na África subsaariana. Englobam dois grupos de línguas: as oeste-africanas, faladas do Senegal à Nigéria, tradicionalmente chamadas de *sudanesas*, e as do grupo banto, ao longo das regiões situadas abaixo da Linha do Equador, com centenas de línguas provenientes de um tronco linguístico comum, o *protobanto*, que se supõe ter sido falado há três ou quatro milênios.

Conforme a documentação histórica existente sobre o tráfico transatlântico e os dados obtidos no estudo dos aportes africanos no português do Brasil, as línguas do grupo banto foram majoritárias em território brasileiro sob regime colonial e escravista. No estágio atual das pesquisas, destacaram-se, até agora, ou por superioridade numérica e/ou por prestígio sociológico dos seus falantes, três línguas litorâneas: kikongo, no Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa e norte de Angola, numa área geográfica correspondente ao antigo reino do Congo; kimbundo, na região central de Angola e Luanda, nos limites do antigo reino de Ndongo; e o umbundo, corrente na região do antigo reino de Benguela no sudoeste de Angola.

Quanto às línguas oeste-africanas ou sudanesas, as mais importantes são as línguas faladas no Golfo do Benim. Seus representantes no Brasil foram os povos do grupo ewe-fon ou gbe, apelidados de minas ou jeje pelo tráfico, e os yorubá concentrados no sudoeste da Nigéria

(*ijexás*, *oiós*, *ifés*, *ondôs* etc.) e no antigo Reino de Ketu (Ketu), no atual Benim, onde são chamados de nagô, denominação pela qual os yorubá ficaram tradicionalmente conhecidos no Brasil.

O ewe-fon denomina um conjunto de línguas (mina, ewe, gun, fon, mahi etc.) muito parecidas, correntes em territórios de Gana, Togo e Benim. Entre elas, a língua fon, numericamente majoritária na região, é falada pelos fons ou daomeanos originários do planalto central de Abomé, capital do antigo Reino do Daomé, também no Benim atual.

Calcula-se que quatro milhões de indivíduos foram transplantados da África subsaariana para substituir o trabalho escravizado ameríndio no Brasil, um contingente superior ao número de portugueses e outros europeus durante três séculos seguidos no total da população brasileira. Consequentemente, essa vantagem numérica no confronto das relações de trabalho e na convivência diária teria dado também a sua parte de contribuição para a constituição daquela *língua geral* que foi usada no Brasil até meados do século XVIII por bandeirantes e catequistas. Essa língua, segundo Mattoso Câmara, "não deve ser confundida com uma suposta persistência dos falares tupis na sociedade europeia do meio americano"[1], e, de acordo com Aryon Rodrigues, já no século XVIII, "não era nada mais do que um tupi-guarani simplificado devido à convivência com diversos povos e respectivas línguas"[2]. Entre essas, acrescentamos nós, as *línguas subsaarianas*, em sua maioria as do grupo banto, devido à introdução em levas numerosas e sucessivas de seus falantes, durante três séculos consecutivos, à amplitude geográfica e densidade da sua distribuição humana em território brasileiro.

Como testemunho documental em vários momentos, o contingente banto-falante era de tal ordem *na cidade da Bahia* do século XVII que instigou o padre Pedro Dias a escrever, em 1663, a gramática *A arte da língua de Angola*[3], publicada em 1697, em Lisboa, como meio de instruir os jesuítas e facilitar o trabalho da catequese. Nesse mesmo século e na mesma cidade, Gregório de Matos também comprovava essa influente presença através dos inúmeros *bantuísmos* que se encontram

[1] CAMÂRA JR., *Princípios de linguística geral*, 1954.
[2] RODRIGUES, As línguas gerais sul-americanas, 1966.
[3] DIAS, *A arte da língua de Angola*, 1697.

na sua poesia satírica, a exemplo de *calundu*, *quilombo*, *cachimbo*, *jimbo*. Duzentos anos depois, em 1890, o lexema do grupo banto *milonga,* com o significado de 'remédio' e 'talismã', é registrado por Barbosa Rodrigues numa história contada em língua geral por uma indígena *munduruku* na região amazônica[4]. Por sua vez, o dialeto caipira, falado no interior de São Paulo, que foi estudado por Amadeu Amaral nas primeiras décadas do século XX, é considerado de base tupi-kimbundo por Gladstone Chaves de Melo[5]. No campo da religião, os *candomblés de caboclo* são provavelmente as mais antigas manifestações de religiosidade afro-brasileira nascidas na escravidão, consequências do contato de orientações religiosas ameríndias e africanas com o catolicismo nos primórdios da colonização.

Ao mesmo tempo e desde o primeiro momento, podemos supor que já se formaram na América Portuguesa os falares afro-brasileiros das senzalas, das plantações, dos quilombos, das minas e, tardiamente, o surgimento de alguns falares urbanos localizados. Na primeira metade do século XVIII, António da Costa Peixoto registra um *falar* de base ewe--fon ou mina-jeje que era corrente entre a escravaria na zona de mineração de Vila Rica (Ouro Preto); e, ao final do século XIX, Nina Rodrigues chama de *dialeto* nagô o que ele define como uma espécie de linguajar do português com línguas africanas que era de uso geral entre a população negra e mestiça da cidade da Bahia àquela época. Não se tratava da língua yorubá, como muitos se deixaram confundir, pelo fato de nagô, o dialeto yorubá falado no Reino de Ketu (Ketu), ser popularmente entendido como uma designação genérica para yorubá ou usado, de maneira também equivocada, para denominar qualquer indivíduo ou língua de origem africana no Brasil[6]. Por fim, esses falares terminaram se estabelecendo em diferentes sistemas lexicais negro-africanos como línguas rituais, a chamada *língua de santo* na Bahia, e, dispondo de um vocabulário menos rico, sob a forma de falares especiais de comunidades negras isoladas de matriz do grupo banto, como as que vivem no Cafundó, em São Paulo, e em Tabatinga, Minas Gerais[7].

[4] RODRIGUES, *Poranduba amazonense, ou kochiyma-uara porandub*, 1872-1887, 1890.
[5] AMARAL, *Dialeto caipira*, 1920; MELO, *A língua do Brasil*, 1946.
[6] CASTRO, *A língua mina-jeje no Brasil*, 2002; RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945.
[7] COELHO, Os de dentro, os de fora e os outros, 1998-1999.

O isolamento social e territorial em que foi mantida a colônia até 1808 condicionou um ambiente de vida propenso à aceitação de aportes culturais mútuos particularmente no âmbito da família colonial pela atuação socializadora do escravizado doméstico – "os *escravos* de Jó que jogavam caxangá", na conhecida brincadeira infantil, é hoje usada por educadores como exercício lúdico para crianças em diversas escolas brasileiras. Nada a ver, portanto, com Jó, personagem bíblico, que nunca teve escravizados e pacientemente, agora, consegue se livrar dessa dúvida que nunca deixou de afligir os pesquisadores do nosso folclore.

Entre esses *escravos de Jó* (em kimbundo njó, pl. jinjó; '*casa*', mais o conjunto dos seus moradores)[8], merece destaque a participação efetiva da mulher negra na vida cotidiana do colonizador servindo-lhe de *mucama* ou de "mãe preta" conjugada ao tráfico de influência exercido pelo escravizado ladino, como ela própria, sobre um número maior de ouvintes. Falando de rudimentos do português, podia participar de duas comunidades sociolinguisticamente diferenciadas, e influenciá-las, a casa-grande e a senzala, o que deu lugar ao ditado popular, "diante de ladino, melhor ficar calado". Vale também lembrar que o *caçula* é *o dengo da família* na voz africana de quem o criou e a palavra *caçula*, outro *bantuísmo*, é a única conhecida por todos os brasileiros para denominar o *mais jovem* ou o *último filho* nascido de uma mesma família.

Na última fase do tráfico externo, no século XX, levas numerosas de jeje e nagô trazidos do Golfo do Benim foram desembarcados na Bahia para trabalhos urbanos e domésticos. Essa concentração no meio urbano, onde podiam desfrutar de uma liberdade relativa, ao contrário do meio rural onde o único recurso de liberdade era *aquilombar-se*, foi condição favorável para a aceitação de traços culturais mútuos, sobretudo no domínio da religião, ainda mais porque jeje e nagô já traziam uma longa tradição na troca de empréstimos nesse domínio, além de haver entre eles personalidades da sua classe sacerdotal, mulheres em sua maioria, que fundaram os mais proeminentes candomblés da Bahia, localizados na cidade de Salvador[9].

[8] QUEIROZ, *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga, 1998; VOGT; FRY, *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade, 1996.

[9] LIMA, *A família de santo jeje-nagô nos candomblés da Bahia*, 2004.

A partir de então, os orixás do povo yorubá, *Iemanjá*, *Ogum*, *Xangô*, *Oxalá* etc., começaram a ser conhecidos no Brasil através da divulgação desses *terreiros* por pesquisadores de várias nacionalidades, enquanto nas ruas da cidade o *tabuleiro da baiana*, uma tradição mantida até hoje, enriquecia-se de *acarajé*, *abará*, *acaçá* e a língua portuguesa se apropriava de novos aportes lexicais, nesse caso, de origem fon-yorubá. Foi assim que o Carnaval do ano de 2007 abriu alas para falar das línguas negro-africanas no Brasil.

No Rio de Janeiro, apesar da *Escola de Samba Mangueira* trazer para o desfile no *Sambódromo* a língua portuguesa, de suas origens no latim e expansão pelo mundo através das navegações portuguesas até a sua chegada ao Brasil no século XVI, não destacou como deveria o fato de que, no Brasil, ela se misturou aos falares indígenas e africanos para tomar uma feição brasileira, mestiça, que a diferencia do português de Portugal, uma omissão que foi alvo da crítica de Péricles Cunha no número anterior deste jornal. Ao final, porém, o samba-enredo da Mangueira menciona, de passagem, o *Museu da Língua Portuguesa* na Estação da Luz, em São Paulo, único em seu gênero no mundo, onde essa história está visualmente contada, dando relevância às línguas indígenas brasileiras e às línguas da família Niger-Congo que contribuíram para a formação do português brasileiro.

Na cidade de Salvador, o afoxé Filhos do Congo, herdeiro dos Congos d'África, criado em 1920, relembra o povo oriundo de um dos mais poderosos reinos africanos com o qual os portugueses entraram em contato na metade do século XV e o afoxé chegou a ser exaltado por Luís de Camões, no Canto V de *Os Lusíadas*. O tema do desfile foi o livro *Falares Africanos na Bahia* em alusão às línguas negro-africanas que contribuíram com palavras do dia a dia para o enriquecimento da língua portuguesa como um todo.

São marcas lexicais portadoras de elementos culturais compartilhados por toda a sociedade brasileira e que comprovam a participação dos falantes africanos na construção do português brasileiro. Entre as centenas de exemplos que transitam livremente em todas as camadas da sociedade brasileira em várias áreas culturais, a grande maioria é de base banto. Além das já mencionadas, temos, entre outras: *mocotó*,

muvuca, *caçamba*, *cochilar*, *xingar*, *bunda*, *corcunda*, *quitanda*, *cachaça*, *tanga*, *canga*, *sunga*, *calunga*, *cacimba*, *berimbau*, *bagunça*, *molambo*, *maracutaia*, *caxumba*, *carimbo*, *moleque*, *cachimbo*, *muamba*, *capoeira*, *quilombo*, *samba*.

E foi o *samba* que o Carnaval baiano de 2007 elegeu para homenagear. Gênero musical dançante, considerado autenticamente brasileiro, foi recriado e reelaborado no século XIX a partir de sua matriz religiosa negro-africana: o *samba*, música-dança em louvor aos deuses e ancestrais, que foi contagiado pelo ritmo dançante mais forte e rápido da *(mas) semba* angolana, antecessora da nossa umbigada.

Quando Noel Rosa, nos anos 30, compôs um samba em *Feitio de Oração* e, três décadas depois, Vinicius de Moraes, em *Samba da Bênção*, afirma que "um bom samba é uma forma de oração", ambos reiteravam algo absolutamente correto do ponto de vista do significado original da palavra *samba*, derivada do verbo *kusamba* que significa 'rezar', 'orar'. Essa escolha lexical sugere um discurso de resistência em que o *samba* funciona como um espaço favorável à dramatização da vida, também lembrado nesse sentido na expressão popular "sambou, tem que rezar". Já em Berlim, a sambista brasileira Genilda Gomes de Souza, em entrevista à *Brazine* de janeiro de 2005, revista bilíngue alemão-português, não hesitou em confessar: "o samba é a minha religião."

Em resposta às nossas preces, o *samba* (palavra, dança/música, prece, estado de espírito) vem demonstrar, de forma emblemática, a força da influência que as línguas negro-africanas exercem sobre o português do Brasil e sobre a identidade brasileira, uma vez que a língua substancia o espaço da identidade como instrumento da circulação de ideias e de informação.

Referências

AMARAL, Amadeu. *Dialeto caipira*. São Paulo: Casa Editora O Livro, 1920.

CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. *Princípios de linguistica geral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1954.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A lingua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação Jõao Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana)

COELHO, Virgilio. Os de dentro, os de fora e os outros. *Fontes & Estudos*, Luanda, 1998-1999, v. 4-5, n. 210.

DIAS, Pedro. *A arte da língua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo jeje-nagô nos candomblés da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2004.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. São Paulo: Agir Editora, 1946.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. As línguas gerais sul-americanas. *Papia*, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

RODRIGUES, J. B. *Poranduba amazonense, ou kochiyma-uara porandub*, 1872-1887. Rio de Janeiro: Typ. De G. Leuzinger & Filhos, 1890.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1945. (Brasileira, Série 5, 9)

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.

Esse texto foi publicado pela *Revista Ìrohìn*, n. 32, 27 jul. 2007.

Camões com dendê

Se as vozes dos quatro milhões de africanos trazidos para o Brasil ao longo de mais de três séculos não fossem abafadas na nossa história, hoje saberíamos que eles, apesar de escravizados, não ficaram mudos. Participaram da configuração do português brasileiro e são responsáveis pelas diferenças que afastaram o português do Brasil do de Portugal.

Aquelas vozes são perceptíveis na pronúncia rica em vogais da nossa fala (*ri.ti.mo*, *a.di.vo.ga.do*), na nossa sintaxe – tendência a não marcar o plural do substantivo (**os menino*, **as casa*), na dupla negação (*não quero não*), no emprego preferencial da próclise (*eu lhe disse*, *me dê*) –, e se revelam de modo inequívoco nas centenas de palavras que enriquecem o patrimônio linguístico do português do Brasil.

São palavras portadoras de elementos culturais compartilhados por toda a sociedade brasileira, no âmbito da recreação (*samba*, *capoeira*), dos instrumentos musicais (*berimbau*, *cuíca*, *agogô*), da culinária (*mocotó*, *moqueca*), da religiosidade (*candomblé*, *umbanda*), das poéticas orais (os *tutus* dos acalantos, o *tindolelê* das cantigas de roda), das doenças (*caxumba*), da flora (*dendê*, *maxixe*, *jiló*), da fauna (*camundongo*, *minhoca*), dos usos e costumes (*cochilo*, *muamba*), dos ornamentos (*miçanga*, *balangandã*), das vestes (*tanga*, *sunga*), da habitação (*cafofo*, *moquiço*), da família (*caçula*, *babá*), do corpo humano (*bunda*, *corcunda*, *banguela*, *capenga*), das relações pessoais de carinho (*xodó*, *dengo*, *cafuné*), dos insultos (*sacana*, *lelé*), do mando (*bamba*, *capanga*), do comércio (*quitanda*, *muamba*, *maracutaia*).

Nesse vocabulário, há os aportes antigos, na sua maioria de línguas angolanas, que entraram no idioma na época colonial e já estão integrados ao seu sistema linguístico, com seus derivados (*esmolambado* de molambo, *sambista* de samba, *encalombado* de calombo, *maconheiro* de maconha). Na mesma categoria, encontram-se os termos associados à escravidão (*senzala*, *quilombo*, *mocambo*), alguns já obsoletos (*banzo*, *mucama*) e poucos também correntes em Portugal (*moleque*, *carimbo*), em meio a centenas de outros para designar elementos novos então introduzidos no trato diário com os escravizados domésticos – "os escravos de *Jó* (do kikongo *njo*, '*casa*') que jogavam *caxangá* ('jogo de tabuleiro')", da conhecida brincadeira infantil brasileira.

O desempenho da mulher negra, ama de leite e criadeira, foi tão marcante no seio da casa senhorial que, até hoje, chamamos o filho mais jovem pelo termo angolano *caçula* em lugar de *benjamim*, como se diz em Portugal. Foi ainda nesse momento que outros termos angolanos deixaram fora de uso no Brasil os seus equivalentes em português (*moringa* em lugar de bilha, *corcunda* por giba, *capenga* por coxo, *cachaça* por aguardente, *cochilar* por dormitar, *xingar* por insultar, *molambo* por trapo, *marimbondo* por vespa, *dengo* por mimo, *caxumba* por trasorelho).

Mas onde ficou a memória dessas vozes, uma vez que nenhuma língua africana é mais falada como idioma pleno no Brasil? Nos falares de comunidades negras rurais, com um vocabulário reduzido de base umbundo, como as que vivem no Cafundó, em São Paulo[1], em Tabatinga, Minas Gerais[2], ou as que dizem falar a *língua de banguela* no cântico dos *vissungos*, também em Minas Gerais, e na linguagem litúrgica dos *terreiros* em que elas ressoam como fator de identidade sociorreligiosa do grupo, seja ele de tradição mina-jeje dos *voduns* daomeanos, nagô-ketu dos orixás yorubanos seja congo-angola dos inquices do grupo banto. Esse repertório litúrgico, transmitido por tradição oral e que faz parte do *falar* cotidiano da *gente de terreiro*, foi popularizado através da mídia por compositores da MPB, de blocos afros e afoxés, de sambas-enredo, e pelas telenovelas.

[1] Cf. VOGT; FRY, *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade, 1996.
[2] Cf. QUEIROZ, *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga, 1998.

Esses *terreiros* têm atraído, além de pesquisadores e intelectuais de fama internacional, compositores brasileiros que terminaram por tornar conhecidos no país os orixás *Iemanjá*, *Xangô, Oxum, Oxóssi, Ogum, Iansã, Oxalá*, bem como termos tirados do contexto sagrado e que têm o seu sentido estendido. A palavra *axé*, o fundamento sagrado desses *terreiros*, foi popularizada como saudação de *boa sorte*, *amém*, e também denomina um estilo de música criado na Bahia na década de 1980, a *axé-music*, com milhares de *axezeiros* e seus admiradores.

Calcula-se que, dos quatro milhões de africanos trazidos para o Brasil, a maioria falava kimbundo e kikongo, e se distribui por todo o território brasileiro. A essa *gente* juntaram-se, em número menor, mas igualmente importante, os de fala umbunda, dirigidos em grande parte para os garimpos de Minas Gerais. A mais antiga gramática do kimbundo, *A arte da língua de Angola*[3], publicada em Lisboa em 1697, foi escrita na Bahia pelo missionário Pedro Dias para uso dos jesuítas, a fim de facilitar a doutrinação dos 25 mil negros. Segundo o padre Antônio Vieira, os africanos se encontravam em Salvador sem falar português, mas acredita-se que eles não tinham necessariamente o kimbundo como língua materna, pois, embora embarcados em Luanda, poderiam ser provenientes de outras regiões da atual Angola. Situação semelhante deve ter ocorrido em Palmares, onde se teria desenvolvido um *falar* de base kimbundo-kikongo, como se deduz dos títulos de seus líderes – Ganga Zumba, Zumbi, Dandara – e dos seus aldeamentos – Osengo, Macaco, Andalaquituxe.

Ainda no século XVII, o poeta Gregório de Matos satirizava o que chamava de *mestres do cachimbo*, liderando cerimônias de "calundus e feitiço em quilombos superlativos". Poderiam ser eles os chamados *pretos-velhos*, os *báculos* de Angola, que teriam, no Brasil, um modo de falar marcado pelo prefixo kimbundo **zi-** (*ziterrero*, *zimenino*, *ziquizila*). São muito populares nos candomblés de caboclo, nos quais os *caboclos*, denominação para os indígenas brasileiros, são reverenciados como os donos da terra – fato que nos leva a admitir que essas são as mais antigas manifestações de religiosidade afro-brasileira, resultado do encontro

[3] DIAS, *A arte da língua de Angola*, 1697.

e da aceitação de crenças ameríndias do tronco tupi e africanas de matriz do grupo banto com o cristianismo. Outra evidência desse antigo contato entre indígenas e africanos está no dialeto caipira falado no interior de São Paulo e tido como de base kimbundo-tupi. Nesse processo de interpenetrações culturais e linguísticas, apesar da presença dos ewe-fon, cuja língua foi registrada entre os escravizados de Vila Rica no século XVIII, e a mais recente influência dos yorubá no campo religioso, as vozes do negro do grupo banto ressoaram sobre todas as outras na construção da língua portuguesa do Brasil.

Qualquer falante de uma língua tende a transferir para uma segunda língua hábitos linguísticos de seu primeiro idioma, e no Brasil isso não foi exceção. Por um lado, no confronto do português com as línguas do grupo banto, em vez de surgir um conflito por falta de inteligibilidade entre seus utentes, ocorreu um movimento de africanização do português; por outro, a imantação pelo português das línguas negro-africanas, em razão das semelhanças estruturais entre o português antigo e as línguas do grupo banto que aqui foram as mais faladas. Entre essas semelhanças estão o sistema de sete vogais orais (*a*, *é*, *ê*, *i*, *ô*, *ó*, *u*) e uma estrutura silábica na qual toda consoante é seguida de uma vogal, provocando o surgimento de uma nova sílaba (*ri.ti.mo* em lugar de *rit. mo*). Logo, não há sílaba fechada por consoante (*falá* por *falar*, *Brasiu* por *Brasil*), fazendo com que se conservasse o centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona, o que ocasionou a continuidade da base vocálica do português antigo na modalidade brasileira, afastando-a do português de Portugal, de pronúncia muito consonantal. O português europeu atual tende a pronunciar apenas a vogal central (*mnin* em vez de *me.ni.no*), criando grupos consonantais impronunciáveis por um brasileiro.

Diante dessa proximidade relativa, e provavelmente de outras ainda encobertas por falta de pesquisas, será possível explicar, de maneira convincente, a importância dos africanos no afastamento do português do Brasil do de Portugal, bem como a ausência de idiomas africanos no país.

Referências

DIAS, Pedro. *A arte da língua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.

Esse ensaio foi publicado pela primeira vez no dossiê África no Brasil, na *Revista de História da Biblioteca Nacional*, v. 7, n. 78, de março de 2012, p. 36-39.

A invisibilidade das línguas negro-africanas no português brasileiro

Introdução

Se as vozes dos quatro milhões de indivíduos trazidos da África subsaariana, ao longo de quatro séculos consecutivos, para serem escravizados no Brasil não tivessem sido abafadas em nossa história, por descaso e preconceito acadêmico, não haveria mais dúvida, por parte de linguistas e filólogos, não só brasileiros, de que a consequência mais direta daquele tráfico foi a alteração da língua portuguesa na antiga colônia sul-americana. Essa alteração se fez sentir em todos os setores: léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada; o que deu ao português do Brasil um caráter próprio, diferenciado do português de Portugal, notado sobretudo pelo vocalismo que contrasta com o consonantismo da pronúncia lusitana.

Resultado da longa convivência entre duas forças, dinamicamente opostas e complementares, de línguas não aparentadas em termos genealógicos, o português arcaico e regional e o grupo de línguas negro-africanas, na maioria de falantes do grupo banto, também em seu aspecto arcaizante, nesse processo de interação linguístico-cultural foi efetiva a interferência sociolinguística, marcada pelas *africanias*, do escravizado ladino, do crioulo e da mulher negra na condição de *escravos de Jó* ('casa', 'domésticos') no seio da família colonial, em que prevaleciam os falantes angolanos pela sua anterioridade no tempo, maior densidade demográfica e larga distribuição humana em território brasileiro sob regime colonial e escravocrata. Subjacente a esses fatores favoráveis de ordem

extralinguística, o incentivo daquelas *africanias* na direção da língua portuguesa, provocado pela similitude casual, mas notável, da estrutura do substrato linguístico do grupo banto com o português de Camões, não dando lugar ao estabelecimento de falares crioulos e do uso de línguas negro-africanas como línguas plenas no Brasil.

A aceitação desse pressuposto, nem mesmo como hipótese de trabalho, encontra resistência em nosso meio acadêmico, em que as línguas negro-africanas costumam ser tratadas como *dialetos*, no sentido depreciativo do termo, por não gozarem do prestígio atribuído à escrita literária face à oralidade, enquanto sua *influência* fica reduzida a *empréstimos* de palavras que foram *aceitas* pelo português. Esse tipo de prejuízo justifica a tese inadequada, defendida por muitos, do crioulismo prévio no português brasileiro, apesar de até agora não se ter provado a existência de qualquer *falar* crioulo no Brasil.

A partir dessa orientação metodológica que dá visibilidade e voz ao elemento negro, apoiada em dados de pesquisas de natureza etnolinguística, levantadas nos dois lados do Atlântico, é a tese que há muito defendemos, sem grande acolhimento da nossa academia, atitude que preferimos atribuir ao fato de implicar em reescrever a história da língua portuguesa no Brasil.

A metodologia: polos norteadores da nossa pesquisa

A advertência de Nina Rodrigues no clássico *Os Africanos no Brasil*, ao afirmar "indispensável o conhecimento das línguas africanas para a determinação dos povos que a falavam"[1], seguida da recomendação de Uriel Weinreich em *Languages in Contact* para quem "outro requisito para uma análise de interferência linguística é ainda a verificação das diferenças e semelhanças das línguas postas em contato"[2]. Sendo assim, retomamos a discussão da interferência dos falares negro-africanos na constituição do português brasileiro confrontando, à luz da análise etnolinguística, os dados levantados nas regiões apontadas pelas pesquisas sistemáticas que continuamos a fazer, por um lado, no Brasil, e, por outro, no Golfo

[1] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1990, p. 25.
[2] WEINREICH, *Languages in Contact*, 1943, p. 77.

do Benim e no domínio banto, com embasamento teórico de renomados pesquisadores africanos e alemães, entre eles, Amélia Mingas, Armindo Ngunga, Perpétua Gonçalves, Eberhard Gärtner e Klaus Zimmermann[3].

Para suprir as dificuldades de se poder identificar as origens dos seus falantes, uma vez que os documentos oficiais relativos ao tráfico foram queimados por ordem governamental em 1889, usamos como recurso metodológico as evidências projetadas pelo estudo diacrônico da inserção dos aportes lexicais de matriz africana no vocabulário da língua portuguesa, tendo em vista que o léxico é o espelho da língua.

Embora de tradição já firmada na linguística moderna, preferimos não falar de *empréstimos* devido ao "seu cunho eufemístico, ou melhor, por sua extraordinária polidez"[4]. O alcance do significado do termo *aporte* vai além do atribuído ao termo *empréstimo*, pois não se trata tão somente de "empréstimos ao vocabulário" resultantes de "troca bilateral de línguas em presença", como quer Bonvini[5], mas da apropriação de termos novos para denominar objetos recém-adquiridos, da necessidade de estender sentidos, de expandir o léxico para descrever e cobrir um fato social que era a presença do africano escravizado em terras brasileiras, enfim, de transformar suas africanidades em nossas *africanias*, introduzindo nesse novo *falar*, adquirido como segunda língua, hábitos linguísticos de suas línguas nativas, no processo que alguns linguistas consideram apenas resultado de "transmissão linguística irregular" no aprendizado imperfeito, sem letramento, de uma outra língua.

Assim, no livro *Falares africanos na Bahia*[6], de 2000, com uma reedição em 2005, alargamos e aprofundamos as premissas da tese de doutoramento defendida na Universidade Nacional do Zaire, no Congo-Kinshasa, em 1976. Criticamos o descaso com que são tratadas as línguas negro-africanas no meio acadêmico brasileiro, ainda ausentes dos seus programas curriculares, e insistimos na importância do seu estudo para pontuar a relevância da participação de falantes negro-africanos na formação do português brasileiro. Discordamos da hipótese de *crioulização*

[3] Cf. referências no final deste capítulo.

[4] ALI, *Dificuldades da língua portuguesa*, 1957, p. 183.

[5] BONVINI, Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração, 2002, p. 148.

[6] CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro, 2005.

do português brasileiro, por este diferir das características dos crioulos falados no Caribe como segunda língua ou língua nacional.

Além disso, adotando essa orientação metodológica diferenciada no estudo do vocabulário analisado e tendo em mente que a profundeza sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, redescobrimos a prevalência do legado do grupo banto no Brasil, até então ocultado ou minimizado face à preponderância do *yorubacentrismo* nos estudos afro-brasileiros. Daí fomos buscar respostas cabíveis para perguntas intrigantes, ainda em aberto, sobre qual seria a dimensão dessas *africanias* na modalidade brasileira da língua portuguesa, em que duas explicações se impõem concernentes aos dois lados do Atlântico:

- Por que essas línguas não são mais faladas como línguas plenas no Brasil se por três séculos consecutivos seus falantes foram numericamente superiores ao contingente de falantes portugueses na antiga colônia sul-americana e se o Brasil hoje concentra a maior população afrodescendente do mundo?;
- Como explicar o fato de não haver sucedido no Brasil, como também em Angola e em Moçambique, onde foram as mesmas línguas que entraram em contato direto e prolongado, um *falar* crioulo adquirido como segunda língua ou como língua nacional, à semelhança dos que emergiram e se estabeleceram em outras ex-colônias portuguesas na própria África?

Esse desafio enfrentamos através de uma abordagem sócio-histórica e da geografia linguística do português brasileiro, introduzindo também os falantes negro-africanos como agentes e difusores desse processo. Por testemunho, as evidências projetadas na análise da profundeza sincrônica da inserção dos aportes de matriz africana no léxico da língua portuguesa, o recurso metodológico para revelar a antiguidade diacrônica, as origens dos seus falantes e entender em que medida "africanizaram" o português de Camões.

Entre os vários exemplos, a atuação sociolinguística da mulher negra angolana no seio da família colonial, a começar da criança de quem era cuidadora e *ama de leite*, revelada no vocabulário de base kimbundo e kikongo, que se encontra corrente em todos os campos semânticos do português brasileiro, sem curso em Portugal.

Babá, cuidadora de criança. *Caçula*, o filho ou filha mais novo/nova. No Brasil, substituiu-se a palavra portuguesa *benjamim*, que passou a ser entendida como *tê*, um interruptor de corrente elétrica. *Escravos* de *Jó*

(Kimb. *dinjó*, 'da *casa'*), os serventes da casa, que na cantiga, muito conhecida pelos brasileiros e usada nas escolas em atividades lúdicas, jogavam *caxangá* (jogo de tabuleiro) e deixavam o *jambelê* jogar (Kimb. *jimbèlè*, 'servente de um senhor').

O português do Brasil

Podemos assim admitir que, na inevitabilidade desse processo de interpenetrações culturais e linguísticas e em resistência a ele, as vozes do grupo banto ressoaram sobre todas ao impor alguns dos mais significativos valores e traços expressivos do seu patrimônio cultural e linguístico na construção da língua portuguesa do Brasil, em razão de uma confluência de motivos favoráveis que já vieram embutidos na língua portuguesa, segundo a teoria *internalista* de Naro e Scherre[7], mas reestabelecidos pela similitude casual, mas notável, do substrato linguístico do grupo banto com o português arcaico. As semelhanças estruturais entre línguas dessas duas famílias não relacionadas são tantas que Cecil da Cat e Katherine Delmuth, linguistas da Universidade de Leeds, na Inglaterra, no estudo *The Bantu-Romance Connection* advertem os pesquisadores desses dois grupos de línguas sobre a importância de iniciarem "um diálogo para melhor entender-se a natureza da estrutura morfossintática e, por fim, a universalidade sintática das línguas faladas no mundo"[8].

- Na fonologia, o sistema de sete vogais orais do português brasileiro coincide com as sete vogais orais reconstruídas no protobanto[9] e em línguas do grupo banto atuais, entre elas, no plano fônico, kimbundo, kikongo, umbundo e algumas moçambicanas[10];
- A estrutura silábica predominante **[consoante vogal (CV)]**, que embora se trate de cânone silábico universal, não podemos deixar de admitir que ela restabeleceu esse modelo silábico no português brasileiro e proporcionou a continuidade do tipo prosódico de base vocálica do português arcaico na modalidade brasileira, afastando-a do português europeu atual de pronúncia muito consonantal.

Submergidas no inconsciente iconográfico daquele contingente humano de quatro milhões de falantes negro-africanos, entre os quais

[7] NARO; SCHERER, *Origens do português brasileiro*, 1993.
[8] CAT; DELMUTH, *The Bantu-Romance Connection*, 2008.
[9] MEEUSSEN, Bantu Grammatical Reconstructions, 1980.
[10] Cf. NGUNGA, *Introdução à linguística bantu*, 2004.

75% do grupo banto, aquelas vozes, ao se mostrarem perceptíveis na fonologia, também o fizeram na estrutura morfossintática do português do Brasil, fenômenos esses que coincidem com os registrados por Irene Marques[11] e Amélia Mingas[12] no português falado em Angola e por Perpétua Gonçalves[13] em Moçambique.

Entre os casos mais evidentes: o vocalismo provocado pelo desmanche dos grupos consonânticos (**rítimo*, **pineu*, **adevogado*); o apagamento do **/-r, -l/** fechando sílaba *(*dizê*, **favô*, **coxão*) ou da vocalização em **/-u/** do **/-l/** (**Brasiu*, **casau*). Na morfossintaxe, apenas os determinantes levam a marca de plural em posição pré-nominal *(*os menino*, **três casa*); o emprego pela próclise (*Eu lhe disse*, *me dê o livro*); o uso da preposição "em" com verbos de movimento (*Fui na escola*); o uso dos pronomes dativos e acusativos com as mesmas formas (*Eu lhe vi*, *Eu lhe dei*).

Considerando que muitas outras proximidades ainda estão encobertas por falta de pesquisas nesse domínio sobre a constituição do português brasileiro, a essa explicação de natureza linguística vêm a somar-se às alegações extralinguísticas de várias ordens vigentes até agora (isolamento territorial, hegemonia da língua portuguesa etc.) para justificar o fato de não haver sucedido no Brasil um crioulo como segunda língua e a razão de nenhuma língua africana ser falada como língua plena em território brasileiro.

Do outro lado, em Angola e em Moçambique, a exemplo do Brasil, foram as mesmas línguas que entraram em contato, apesar da distância no tempo entre o Brasil colônia (sec. XVI ao XVII) e a colonização de Angola e Moçambique (sec. XIX), não se registram falares crioulos do português, ao contrário do que se observa em Cabo Verde e Guiné-Bissau, onde o português entrou em contato com línguas oeste-africanas, tipologicamente diferenciadas das línguas do grupo banto, e de estrutura diferenciada do português, dando lugar à emergência e ao estabelecimento de falares crioulos.

[11] MARQUES, *Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola*, 1985.
[12] MINGAS, *A Interferência do kimbundu no português falado em Lwanda*, 2000.
[13] GONÇALVES, *Situação atual da língua portuguesa em Moçambique*, 1985.

Face a essas circunstâncias, as línguas negro-africanas no Brasil, como uma forma de resistência na reconstrução de uma pertença étnico-cultural dos seus falantes, ficaram resguardadas por diferentes sistemas lexicais que se encontram na linguagem religiosa afro-brasileira como meio de expressão e transmissão simbólica de seus valores tradicionais e dispondo de um vocabulário mais reduzido foram preservadas em falares especiais de base banto de comunidades negras rurais, como as que se encontram no Cafundó, em São Paulo[14], em Tabatinga[15] e no canto dos *vissungos*, na região de mineração em Minas Gerais[16].

Considerando que o português brasileiro é um conceito coletivo que se pode desdobrar em níveis de acordo com as ocasiões, as regiões e as classes sociais; os aportes africanos estão mais ou menos completamente integrados ao seu sistema linguístico segundo os níveis de linguagem socioculturais, enquanto o português de Portugal (antigo e regional) foi ele próprio "africanizado" de certa forma pela longa convivência. A complacência ou a resistência face a essas influências mútuas é uma questão de ordem sociocultural, e os graus de mestiçagem linguística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagem biológicas que ocorrem no Brasil.

Considerações finais

O português do Brasil, portanto, naquilo em que se afastou do português de Portugal, é historicamente o resultado de um movimento implícito e contido do português europeu arcaico e colonial em direção às línguas negro-africanas e, em sentido inverso, do aportuguesamento do africano, sobre uma base indígena pré-existente e mais localizada no Brasil. Em outro termos, consiste no ajustamento de estruturas morfofonológicas e sintáticas transplantadas, por um lado, do português arcaico para as línguas africanas com que entrou em contato no Brasil e, por outro, uma acomodação de traços linguísticos de maioria do grupo banto, também em seu aspecto arcaizante, na constituição do português vernacular no Brasil.

[14] VOGT; FRY, *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade, 1996.
[15] QUEIROZ, *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga, 1998.
[16] CASTRO, *A propósito do que dizem os vissungos*, 2008.

Nesse momento, temos de avaliar também a participação das línguas indígenas brasileiras nesse processo e das línguas africanas na constituição daquela *língua geral* que foi usada no Brasil por bandeirantes e catequistas, mas, no século XVIII, "não era nada mais do que um tupi-guarani simplificado devido a convivência com diversos povos e respectivas línguas"[17]. Entre elas, embora Rodrigues não diga, estão as línguas negro-africanas que foram então faladas no Brasil. Na segunda metade do século XX, o lexema do grupo banto *milonga* ('remédio', 'talismã') foi registrado numa história contada em língua geral por uma indígena na região do alto Amazonas, enquanto o dialeto caipira, no interior de São Paulo, é de base tupi-kimbundo, segundo Chaves de Melo[18]

A partir dessa reorientação metodológica que dá visibilidade e voz aos falantes negro-africanos na formação da modalidade da língua portuguesa no Brasil, podemos, enfim, identificar e nomear as três famílias etnolinguísticas que configuraram o português brasileiro e o seu povo falante:

- A família indo-europeia: da qual fazem parte as línguas românicas, entre essas a língua portuguesa;
- A família das línguas indígenas brasileiras: autóctones, notadamente Tupi-Guarani;
- A família nigero-congolesa: que se originou na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente, da qual faz parte o grupo de línguas do grupo banto, sobretudo das zonas linguísticas H e R na classificação de Güthrie[19], que se destacou no Brasil colônia pela sua ancianidade no tempo, densidade populacional e amplitude geográfica da sua distribuição humana. Ao encontro dessa matriz já estabelecida, assentaram-se os aportes de línguas oeste-africanas de maioria ewe-fon e yorubá, mais localizadas no domínio da religião[20].

Assim sendo, não é possível ignorar as línguas negro-africanas que entraram em contato com o português no Brasil e escamotear a participação de seus falantes na construção do português brasileiro. Renovar, portanto, a visão do mundo e de seus atores é renovar a história, é elaborar um novo vocabulário para acessar as estruturas mais profundas do

[17] Cf. RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1990.

[18] MELO, *A língua do Brasil,* 1946, p. 62.

[19] GÜTHRIE, *The Classification of the Bantu Languages*, 1948.

[20] Cf. CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro, 2005; CASTRO, *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, 2002.

preconceito, a partir do princípio consagrado de que a língua de um povo substancia o seu espaço de identidade.

Eça de Queiroz disse certa feita que o Brasil açucarou a língua portuguesa e nós podemos dizer que os africanos a *temperaram* com *azeite de dendê* trazido de Angola, vermelho da cor do sangue que derramaram para construir a segunda maior potência de população melano-africana do mundo.

Referências

ALI, Said. *Dificuldades da língua portuguesa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1957.

BONVINI, Emilio. Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração. *In*: NUNES, José Horta; PETTER, Margarida (org.). *História do saber lexical*: constituição de um léxico brasileiro. São Paulo: Humanitas; Pontes, 2002. p. 147-162.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana)

CASTRO, Yeda Pessoa de. A propósito do que dizem os vissungos. *In*: SAMPAIO, Neide Freitas; QUEIROZ, Sônia (org.). *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009. p. 75-80.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks Editora, 2005.

DE CAT, Cécile; DEMUTH, Katherine. *The Bantu-Romance Connection*. Netherlands: John Benjamins Publishing Company, 2008.

GÄTNER, Eberhard. Particularidades morfossintáticas do português de Angola e Moçambique. *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa,* n. 12, p. 27-58, 1996.

GONÇALVES, Perpétua. Situação actual da língua portuguesa em Moçambique. *In*: CONGRESSO SOBRE A SITUAÇÃO ACTUAL DA LÍNGUA PORTUGUESA NO MUNDO, 1985, Lisboa. Actas [...]. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985. v. 1, p. 243-251.

GÜTHRIE, Malcolm. *The Classification of the Bantu Languages*. London: Oxford University Press, 1948.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

MARQUES, Irene Guerra. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola. *In*: CONGRESSO SOBRE A SITUAÇÃO ACTUAL DA LÍNGUA PORTUGUESA NO MUNDO, 1985, Lisboa. Actas [...]. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985. v. 1, p. 205-224.

MEEUSSEN, Achiel E. Bantu Grammatical Reconstructions. *Africana Linguistica*, , v. 3, p. 79-121, 1967.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

MINGAS, Amélia. *A Interferência do kimbundu no português falado em Lwanda*. Luanda: Campo das Letras, 2000.

NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta. *Origens do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

NGUNGA, Armindo. *Introdução à linguística bantu*. Maputo: Imprensa Universitária, UEM. 2004.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. As línguas gerais sulamericanas. *PAPIA,* v.4, n. 2, p. 6-18, 1996.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1990.

SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.

WEINREICH, Uriel. *Languages in Contact*. New York: Linguistic Circle, 1943.

Esse texto foi publicado pela primeira vez na revista eletrônica *KULAMBELA*, n. 12, Universidade de Moçambique, em 2017.

A língua banguela, território de identidade negro-africana em Minas Gerais

Premissas

A partir do pressuposto de que a língua substancia o espaço de identidade de um povo e o léxico é espelho da cultura, para suprir a documentação oficial sobre o tráfico transatlântico que foi queimada por ordem governamental em 1890, na qual poderíamos encontrar mais indícios da procedência do contingente humano africano transladados pelo tráfico para o Brasil, como recurso metodológico, fomos buscar, por meio de uma análise etnolinguística, as evidências projetadas pelo estudo diacrônico da inserção dos aportes lexicais de matriz africana correntes; por um lado, no português brasileiro em geral e, por outro, resguardados em sistemas lexicais por determinados grupos socioculturais como modo de competência simbólica, sem produtividade linguística, numa expressão de resistência e de reconstrução da identidade etnocultural dos seus integrantes. Identificados seus étimos prováveis ou precisos, chegaremos às origens dos seus falantes e, consequentemente, às línguas africanas que foram faladas no Brasil, sua distribuição e regiões de concentração em território colonial e imperial brasileiro.

Embora de tradição já firmada na linguística moderna, preferimos não falar de *empréstimos* devido ao "seu cunho eufemístico, ou melhor, por sua extraordinária polidez"[1]. O alcance do significado do termo *aporte* vai além do atribuído ao termo *empréstimo*. Não se trata tão somente de

[1] ALI, *Dificuldades da língua portuguesa*, 1957, p. 183.

"empréstimos ao vocabulário" resultantes de "troca bilateral de línguas em presença", como quer Bonvini[2], mas da apropriação de termos novos para denominar objetos recém-adquiridos, da necessidade de expandir o léxico para descrever e cobrir um fato social que era a presença do africano escravizado em terras brasileiras. Era a transformação de suas africanidades em nossas *africanias*, a começar por adquirir um novo *falar*, como segunda língua, nele, introduzindo hábitos linguísticos de suas línguas nativas através de um processo que alguns linguistas consideram apenas como resultado de "transmissão linguística irregular no aprendizado imperfeito, sem letramento, de uma segunda língua"; uma explicação que por si só não basta pela invisibilidade da participação das línguas negro-africanas nesse processo[3].

As origens

As fontes históricas existentes, acrescidas das evidências encontradas no estudo dos lexemas, de base africana nos falares brasileiros, tornam evidente que a maioria dos quatro milhões de escravizados trazidos pelo tráfico para o Brasil, ao longo dos séculos XVI ao XIX, era procedente da África subsaariana, região localizada abaixo do deserto de Saara, em territórios da família linguística Niger-Congo[4] com cerca de 1.436 línguas e mais de 400 milhões de falantes[5]. Esses territórios, denominados por alguns estudiosos de *África negra*, concentram a população negra do continente, cujas línguas, aqui intituladas de *negro-africanas*, estão assim distribuídas em duas grandes regiões etnolinguísticas:

- Região do grupo banto, ao longo da extensão sul da Linha do Equador, onde são faladas mais de 500 línguas tipologicamente assemelhadas[6], oriundas de um tronco linguístico comum no passado denominado de *protobanto*. Segundo os dados contidos na documentação histórica existente e nas evidências linguísticas levantadas até agora, dos quatro milhões de negros então escravizados no Brasil, 75% eram banto-falantes, principalmente de três línguas angolanas, das zonas linguísticas H (kimbundo e kikongo) e R (umbundo), na classificação de Güthrie[7]:

[2] BONVINI, Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração, 2002, p. 148.
[3] Cf. CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro, 2005.
[4] GREENBERG, *The Languages of Africa*, 1966.
[5] HEINE; NURSE, *African Languages*: an Introduction, 2000, p. 1.
[6] CRYSTAL, *English as a Global Language*, 1997, p. 316.
[7] Cf. GÜTHRIE, *The Classification of the Bantu Languages*, 1948.

– Kikongo, falado na região do antigo reino do Kongo, no norte de Angola, estendendo-se até o Congo Brazzaville;
– Kimbundo, falado nos territórios dos antigos reinos do Kongo e do Ndongo, denominado pelos portugueses de Angola, de *Ngola*, título do soberano local;
– Umbundo, da região de Benguela, no centro-sul da costa angolana, como a língua nacional angolana com o maior número de falantes em seu território.

- Região oeste africana, tradicionalmente chamada de *sudanesa*, termo já em desuso, abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria, incluindo Burkina-Faso, na África ocidental, ao longo dos quais são faladas mais de 800 línguas tipologicamente diferenciadas, pertencentes a três grandes famílias linguísticas: Niger-Congo, Afro-Asiática e Nilo-Saariana. Não derivam, portanto, de uma língua ancestral única, a exemplo do protobanto em relação às línguas do grupo banto, razão por que não estão denominadas por um termo linguístico que contemplasse todas elas, mas pela sua localização geográfica continental, ou seja, a África do oeste. Seus principais representantes no Brasil, trazidos do Golfo do Benim, foram falantes de yorubá e de línguas do grupo ewe-fon ou gbe:

  – Yorubá é uma língua única, constituída por um grupo de falares regionais correntes no sudoeste da Nigéria, entre eles, ijexá, oyó, ifé, ondô, egbá, e nagô, do Reino de Ketu, no Benim atual, denominação pela qual ficou conhecida no Brasil;
  – Ewe-fon ou gbe é um conjunto de línguas tipologicamente muito próximas, entre elas, mina, ewe, gun, fon, mahi, em territórios de Gana, Togo e entre as quais destaca-se a língua fon, numericamente majoritária na região, falada pelos fons ou daomeanos, concentrados geograficamente no planalto central de Abomé, capital do antigo Reino do Daomé, na atual República do Benim.

O termo *banto*

Na sua escrita original *bantu*, em português *banto*, plural de *muntu*, significando 'povos', 'pessoas'; foi proposto pelo linguista alemão Wilhelm Bleek na obra *Comparative grammar of South African languages*[8], publicada em Londres, em 1862, a fim de nomear um grande grupo de línguas que encontrara ao estudar as línguas sul-africanas e avançou na hipótese de que esse notável número de línguas, com características comuns, teria origem em uma língua única e antiga que denominou de *protobanto*, possivelmente falado há quatro milênios, hipoteticamente reconstruído com

[8] BLEEK, *Comparative Grammar of South African Languages*, 1862.

base nos dados fonéticos recolhidos de algumas línguas atuais[9]. Só mais tarde, as línguas do grupo banto, de termo linguístico, passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar um território com mais de 300 milhões de indivíduos e um número estimado em 500 línguas de substrato linguístico único, faladas em 21 países ao longo de nove milhões de km² na extensão sul do continente, abaixo da Linha do Equador: Camarões, República Centro-Africana, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo, República Democrática do Congo (RDC), Burundi, Ruanda, Uganda, Tanzânia, Quênia, Malavi, Zâmbia, Zimbábue, Suazilândia, Botsuana, Lesoto, Moçambique e África do Sul.

No Brasil, o termo começou a se popularizar no sentido atual a partir de 1976, quando o antigo *Centro de Estudos Afro-Orientais* da UFBA, na direção do professor Guilherme de Souza Castro, inaugurara o ensino de uma língua do grupo banto no Brasil com o curso de *kikongo*, ministrado pelo professor congolês Nlandu Ntotila, da Universidade Nacional do Zaire, com grande procura por parte de membros da comunidade afro-religiosa baiana e de associações de diversos grupos de capoeira angola e regional.

Convém ressaltar que a denominação *banto* só passou a ser usada na história da África a partir do século XIX, após a divulgação da obra mencionada de Wilhelm Bleek. Logo, é um termo relativamente recente que também não faz parte da nossa história colonial, tanto que nunca foi empregado, nem seria o caso, para intitular qualquer uma das manifestações de religiosidade de matriz do grupo banto no Brasil, o que tradicionalmente é feito pela identificação das regiões geográficas de suas origens: *congo*, *angola*, *benguela*. Essa última encontra-se na chamada *língua banguela dos vissungos*, cantos de trabalho na região diamantina de Minas Gerais que foram registrados por Aires da Mata Machado Filho no estudo *O negro e o garimpo em Minas Gerais*[10], publicado inicialmente em 1943, pela Editora José Olympio, no volume 42 de Coleção Documentos Brasileiros.

A propósito, também vale dizer que o emprego do termo yorubá na história da África se deu a partir do século XIX, após a publicação

[9] Cf. MEEUSSEN, Bantu Grammatical Reconstructions, 1967.

[10] MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1944.

do vocabulário de Samuel Ajayi Crowther, *Vocabulary of the Yoruba Language*[11], cuja primeira edição é de 1843. Como testemunho, as *nações* afro-religiosas de matriz yorubá no Brasil nunca foram identificadas como tal, sempre chamadas de nagô, ketu, ijexá, de acordo com as denominações regionais onde se situam na Nigéria e no Benim[12]. Originalmente proposto para nomear a língua, atualmente se aplica a um grupo etnolinguístico constituído por vários milhões de indivíduos concentrados na parte ocidental da Nigéria e em Ketu, nos territórios circunvizinhos da República do Benim. Além de usarem yorubá como língua comum, estão unidos por uma cultura de tradição ancestral, tendo como centro religioso a cidade nigeriana de Ile-Ifé, considerada por eles como o *Berço da Humanidade*. Entre nós, o emprego yorubá em lugar de nagô começou a ser popularizado a partir de 1961, depois do curso ministrado pelo professor nigeriano Ebenezer Lashebikan, no antigo *Centro de Estudos Afro-Orientais* da UFBA, à época sob a direção do seu idealizador e primeiro diretor, o humanista português George Agostinho da Silva. O curso contou com grande afluência de integrantes das comunidades religiosas afro-brasileiras locais.

A presença do grupo banto

Aqueles primeiros contingentes, inicialmente em número reduzido de "duas dezenas de escravizados da Guiné, machos e fêmeas, para servir no Colégio dos Jesuítas", segundo a solicitação do padre Manuel da Nóbrega em carta datada de 1568, dirigida da Bahia à Coroa Portuguesa[13], alcançaram ao longo dos três séculos seguintes a cifra estimada em quatro milhões de indivíduos, entre os quais cerca de 75% transplantados da África subequatorial, do mundo banto-falante, que foram distribuídos por todo o território do Brasil colonial e imperial (o tráfico externo foi extinto em 1850) como mão de obra escravizada nas plantações, na mineração, nas charqueadas, no pastoreio, na pesca; enfim, em todas as atividades braçais exigidas pela colonização[14]. Para o desbravamento do sertão

[11] CROWTHER, *Vocabulary of the Yoruba Language*, 1852.
[12] Cf. CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro, 2005.
[13] SILVA NETO, *Novas cartas jesuíticas*, 1962, p. 83.
[14] Cf. SILVA, *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700, 2002.

a dentro durante as entradas e bandeiras, os negros em maioria e ao contrário dos indígenas, que eram necessários na caminhada por conhecerem a mata, restavam em parte estacionados nos sítios onde antes haviam pousado, a fim de assegurar para a Coroa Portuguesa, com a bênção de missionários católicos, a ocupação e posse da terra. Assim, surgiram aldeias e povoados interioranos que dariam lugar aos mais de três mil quilombos atuais mapeados pela *Fundação Cultural Palmares*, espalhados por todo o país e propugnando, junto ao Estado brasileiro, pelo direito àqueles territórios por eles ocupados desde os tempos coloniais, onde preservam a sua identidade étnico-cultural de prevalência do grupo banto, evidente nos seus topônimos *quilombo*, *kalunga*, *macaco*, *catumbi*, entre outros[15].

Quanto às línguas do grupo banto, a sua principal característica é o elaborado sistema de classes nominais de prefixos constituído, nas zonas linguísticas H e R de Güthrie[16], por 10 pares de prefixos – em algumas línguas chegam a 19 –, que se ordenam para exprimir:

> – A oposição singular e plural dos nomes pelos prefixos **/mu-, ba-/** da classe ½, especificamente para designar seres humanos: *mu.ntu/ba.ntu*, pessoa/s; *mu.leke*, *ba.leke*, garoto/s; *mu.kama*, *ba.kama*, companheira/s;
> – O aumentativo com prefixo **ki**-: *ki.bungo*, lobão; *ki.zomba*, festança; *ki.njo*, casarão;
> – O diminutivo com o prefixo **ka-**: *ka.mundongo,* ratinho; *ka.fofo*, quartinho; *ka-njo,* casinha; *ka.rimbo*, sinete;
> – O locativo com prefixo **mu-:** *mu.nzo*, dentro da casa ou para casa;
> – O infinitivo dos verbos é marcado pelo prefixo **/ku-/**, que funciona à semelhança do marcador *to* do infinitivo verbal em inglês (*to speak* = falar), e finalizado pela vogal **/-a/**, como no sufixo da primeira conjugação **/-ar/** dos verbos em português padrão. Cf. *ku.koxil.a*, cochilar; *ku.xing.a*, xingar; *ku.samb.a*, sambar, rez.ar;
> – Apenas em umbundo os nomes da classe 5 são marcados pelos prefixos **/o-/** singular e **/e-/** plural. Cf. Umb. *ongombe*, *onzo*, ≠ Kik. *ngombe*, *nzo*, tambor, casa.

[15] Cf. SILVA, *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700, 2002.
[16] Cf. GÜTHRIE, *The Classification of the Bantu Languages*, 1948.

Marcas do legado do grupo banto

No século XVII, o contingente do grupo banto era de tal ordem na *cidade da Bahia*, antigo nome da cidade de Salvador, que motivou o padre Pedro Dias a escrever *A arte da língua de Angola*, uma gramática do kimbundo falado na Bahia, publicada em 1687, em Lisboa, com o objetivo de facilitar o trabalho de catequese, ao instruir os jesuítas para falar a língua dos "25 mil etíopes", segundo o testemunho do Padre Antônio Vieira[17], que se encontravam naquela cidade sem, obviamente, falar português. Como Luanda, Aruanda, terra dos ancestrais no imaginário brasileiro, não podia mais suportar o volume do contingente humano exigido pelo tráfico transatlântico, pois também fornecia escravizados para outras colônias das Américas e do Caribe, o porto de Benguela, na região ovimbundo, passou a ser o segundo porto mais importante do tráfico para o Brasil a partir do século XVIII, após a descoberta das minas em Minas Gerais. Dessa época até 1845, mesmo depois da sua proibição para o Brasil em 1830, o tráfico transatlântico também se dirigiu para o porto de Quelimane, no extremo norte de Moçambique, na contra costa, de onde, segundo a documentação histórica existente, entre 1813 e 1820, saíram anualmente para o Brasil cerca de 10 mil escravizados[18]. Essa região do grupo banto está localizada na zona linguística que estudou P de Güthrie[19], onde se destacam as línguas makwa e makonde, mais próximas entre si que das línguas faladas em Angola, geograficamente mais distantes. No entanto, Moçambique nunca chegou a alcançar cifras por demais proveitosas com o tráfico que era dirigido para o nordeste, devido aos custos das viagens transatlânticas com percurso mais longo, em comparação ao volume do contingente estimado em 250 mil escravizados importados naquele período para o Rio de Janeiro e destinados, em sua maioria, para a zona de mineração[20]. Comprovação deste fato é a relativamente menor ocorrência de folguedos tradicionais e de *guardas* (das irmandades do Rosário) denominadas de *moçambique* na região do nordeste, em comparação com Minas Gerais, onde muitas são chamadas de *moçambiques* e *congos*.

[17] SILVA NETO, *Novas cartas jesuíticas*, 1962, p. 82.
[18] UEM, *História de Moçambique*, 1982, p. 102.
[19] Cf. GÜTHRIE, *The Classification of the Bantu Languages*, 1948.
[20] BOXER, *A idade do ouro no Brasil*, 1963, p. 87.

Entre elas, a Guarda de Moçambique e Congo do Reinado 13 de Maio de Nossa Senhora do Rosário, em Belo Horizonte, sob a liderança de D. Isabel Cassimiro das Dores Gasparino, a Rainha Conga de Minas Gerais, falecida em 2015, aos 76 anos.

O tráfico, principalmente para Pernambuco e Bahia, devido ao comércio de exportação do tabaco do Recôncavo Baiano para a chamada *Costa da Mina*, que se estabeleceu no século XVIII, não teve a mesma importância como o de Benguela em direção ao Rio de Janeiro, a ponto do local de desembarque dos milhares de escravizados trazidos para a então Capital da colônia, e, daí, distribuídos por regiões do sul e sudeste, ficar conhecido por *Cais do Valongo*, em que *valongo* significa 'desembarcadouro' em umbundo (*ovilonga*, plural de *ochilonga*)[21]. Hoje, o *Valongo* surge como sítio arqueológico na zona portuária do Rio de Janeiro e recebeu, da UNESCO, o título de Patrimônio Histórico da Humanidade, em 9 de julho de 2017, por ser o único vestígio material do desembarque do africano escravizado nas Américas. Dos 5.700 indivíduos que entravam anualmente pelo *Valongo*, cerca de três mil eram enviados para os garimpos de Minas Gerais, ao encontro de falantes de línguas ewe-fon ou mina-jeje, na denominação brasileira, em tão grande número, que chegou a circular entre a escravaria local um linguajar de base ewe-fon registrado por António da Costa Peixoto, entre 1731-41, em *Obra nova da língua geral de Mina*, o documento linguístico mais importante do tempo da escravidão africana no Brasil, só publicado em 1945, em Lisboa[22]. Provavelmente, com a decadência das minas e da diminuição do tráfico com o Golfo do Benim a partir de 1794, que interrompeu o curso de novas ondas culturais e linguísticas de falantes ewe-fon na região, aquele *falar* desapareceu sem deixar vestígios significativos frente à proeminência numérica da população banto-falante no local, cujas marcas etnolinguísticas permanecem indeléveis no "canto dos vissungos e na língua banguela", em Minas Gerais[23].

[21] Cf. DANIEL, *Dicionário português-umbundo*, 2010.
[22] Cf. CASTRO, *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, 2002.
[23] GNERRE, O corpus dos vissungos de São *João da Chapada (MG)*, 2009, p. 56.

Vissungos, o canto lúdico-ritual

Do substantivo umbundo *ovisungo*, plural de *ochisungo*, canto que ocorre na expressão verbal "imba ovisungo" que significa 'louvar', 'exaltar em cânticos'[24]. Embora considerados como "cantos de trabalho", uma categoria que encontra críticas por parte de pesquisadores, sob a alegação, segundo o etnomusicólogo José Jorge de Carvalho de que "se tivermos em mente que os seus cantantes estavam no exercício de suas atividades sob severa coerção física, ao chamá-los de 'cantos de trabalho' dificilmente estaríamos refletindo o ponto de vista do sujeito que cantava"[25], uma ilação, portanto, contrária ao comentário feito por Aires da Mata Machado Filho quando reconhece "a necessidade universal de trabalhar cantando" ao associar os *vissungos* às manifestações da mesma ordem durante fainas agrícolas em Portugal[26]. Aqui, ainda convém dar ouvidos à sabedoria popular, "quem canta seus males espanta", querendo dizer que a *arte* de cantar é uma terapia de função lúdico-recreativa praticada pelo grupo, não simplesmente por ócio ou diversão, mas pela necessidade de sentir-se livre, no caso em questão, por um instante sequer da escravização.

Assim, portanto, o "canto de trabalho" é uma tradição comum a vários povos do mundo desde sempre, e, no Brasil, servia de marcação para o compasso cadenciado, em tom lamentoso, dos escravizados nos engenhos, moendas, plantações, na garimpagem, da senzala à casa-grande. Nessa, a *babá* (kimb. curadora), nos braços ou na cadeira de balanço, embalava os filhos da casa senhorial com acalantos que espantavam *cucas*, *tutus*, *kibungos*, *bicho pondé*, seres amedrontadores do mundo banto sempre à espreita de criancinhas desobedientes que, à noite, custam a adormecer[27]. Ademais, considerando que a religião é o ponto focal das culturas negro-africanas, em torno da qual suas vidas se centram[28], as denominadas *guardas*, organizações sociorreligiosas de matriz negro-africana em Minas Gerais, como forma de reação e continuidade na opressão, alinharam-se a práticas ritualísticas da Igreja Católica,

[24] Cf. DANIEL, *Dicionário português-umbundo*, 2010.
[25] CARVALHO, *Um panorama da música afro-brasileira*, 2009, p. 23.
[26] MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1964, p. 42.
[27] CASTRO, O protesto no conto do canto do acalanto, 2015.
[28] MALINOWSKI, The Problem of Meaning in Primitive Language, 1953, p. 296.

e Nossa Senhora do Rosário tornou-se a padroeira de todas as *guardas e irmandades dos pretos* em muitas regiões do Brasil, com igrejas erguidas para sua devoção no século XVIII em vários sítios, entre eles, em Minas Gerais, no Rio de Janeiro e no centro histórico do Pelourinho, na cidade de Salvador. Durante sua adoração, principalmente aos domingos, o contingente escravizado, levado para as igrejas, entoava ladainhas, bendições e longos *rosários* repetidos, ainda hoje, à exaustão, o que lhes permitia, então, alongar o tempo disponível para aliviar, nesse intervalo, o sofrimento contido nas suas entranhas pela falta de liberdade e pela volta forçada ao eito, no dia seguinte, em obediência ao ditado popular, "segunda-feira é dia de branco". Aquele momento ocupava um território livre de coação que servia como meio de reconstrução de uma pertença etnocultural dos seus praticantes, no caso presente, substanciado pela língua banguela nos cantos de caráter lúdico-ritual, os *vissungos*, que ganharam reconhecimento nacional em 1982, quando 14 deles foram gravados inicialmente no LP *O canto dos escravos*, nas vozes de Clementina de Jesus, Doca e Geraldo Filme[29].

As 65 cantigas recolhidas em São João da Chapada por Aires da Mata Machado Filho "com letra, música e fundamento", foram por ele divididas em temas – *padres-nossos*, cantos da manhã, do meio-dia *cantigas de multa*, de rede e de caminho. Nelas, o traço subjacente de sentido místico no *fundamento* (teologia), manifesta-se ritualmente em funerais e durante festas religiosas, razão pela qual Sônia Queiroz compreende os *vissungos* como "cantos afro-descendentes de vida e morte"[30]. Machado ainda registra um glossário de 213 itens extraídos dos cantos e da língua banguela ainda em circulação entre seus praticantes. Trata-se de um linguajar local de base portuguesa, lexicalizado por um repertório prefixado pela vogal **/o-/**, de evidente prevalência umbundo.

[29] Cf. SAMPAIO; QUEIROZ, *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais, 2008, p. 34.
[30] SAMPAIO; QUEIROZ, *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais, 2008, p. 33.

Vissungo 33

Oenda auê, a a!

Ucumbi oenda, auê, a...
Oenda auê, a, a!
Ucumbi oenda, auê, no calunga.

CÔRO 1.º:

Ucumbi oenda, ondoró onjó
Ucumbi oenda, ondoró onjó (bis)

CÔRO 2.º:

Iô vou oendá, pu curima auê
Iô vou oendá, pu curima auê (bis)[31].

Fundamento fornecido por Aires da Mata Machado Filho:

> – "O sol está entrando, vamo-nos embora para o rancho".
> – "O sol entrou, vamos para o rancho" – "Eu vou entrar é para minha faisqueira".
> E' admirável a permanência da idéia de mar. Perguntados, todos os informantes traduziram por mar a palavra calunga[32].

Nesse contexto, cada palavra deixa de ser apenas um significante, para tornar-se ela mesma um dos elementos construtivos do tecido de uma nova realidade elaborada como meio de resguardar a herança cultural dos seus falantes. Na interação, ao escolher essa variedade linguística, está valorizando e afirmando sua identidade étnico-cultural, advertida na sentença recorrente em tom proverbial da Rainha Conga D. Isabel: "Quem firmou, firmou; quem não firmou, não firma mais". Esse repertório, memorizado e apreendido por experiência pessoal – as *afrografias* de Leda Martins[33] – embora tenha sofrido interferência da língua portuguesa, tende a se cristalizar em razão do seu domínio ser de uso restrito aos seus participantes, o que ainda lhe confere o aspecto de

[31] MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1964, p. 76.
[32] MACHADO FILHO, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 1964, p. 76.
[33] Cf. MARTINS, *Afrografias da memória*: o reinado do Rosário no Jatobá, 1997.

"secreto" por estar fundamentado em certas formulações simbólicas em que cada palavra proferida – a *palavra-força*, de Zumthor[34] – é mantida dentro da fidelidade ritual do apelo, da denominação dos referentes e se torna mais valorizada do que as palavras do *falar* cotidiano, comum. Consequentemente, durante seu desempenho, elas oferecem maior resistência a mudanças que possam prejudicar a interlocução, a exemplo do que se observa na *língua de santo* dos candomblés da Bahia[35]. Em 2008, Neide Sampaio, no primoroso estudo *Por uma poética da voz africana*[36], dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da UFMG, amplia a área de pesquisa e o número de *vissungos*.

Revertendo estereótipos

Diante do exposto, o pretexto implícito neste estudo é ressaltar a importância dos *vissungos* como patrimônio imaterial negro-africano no Brasil e através da língua banguela reconhecer as línguas africanas na estatura de línguas e não de *dialetos*, no sentido depreciativo do termo como são costumeiramente tratadas entre nós. Enfim, é mais uma tentativa de reverter o estereótipo de que o negro-africano escravizado era "uma coisa só": o africano, sem nome, língua e identidade própria, uma visão equivocada que chega aos umbrais de nossa academia e termina por invisibilizar as línguas negro-africanas no Brasil e escamotear a participação de seus falantes na construção do português brasileiro; consequentemente, a contribuição que seu estudo pode trazer para a historiografia brasileira. Aqui, portanto, está a prova no que dizem "os *vissungos* na língua banguela" em terras brasileiras de Minas Gerais.

Referências

ALI, Said. *Dificuldades da língua portuguesa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1957.

BONVINI, Emilio. Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração. *In*: NUNES, José Horta; PETTER, Margarida (org.). *História do saber lexical*: constituição de um léxico brasileiro. São Paulo: Humanitas; Pontes, 2002. p. 147-162.

[34] ZUMTHOR, *A letra e a voz*, 1993, p. 75.

[35] Cf. CASTRO, *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro, 2005.

[36] SAMPAIO, *Por uma poética da voz africana*, 2008.

BLEEK, Wilhelm. *Comparative Grammar of the South African Languages*. London: Trubner & Co., 1862.

BOXER, Charles R. *A idade do ouro no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1963.

CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música afro-brasileira. *In*: SAMPAIO, Neide Freitas; QUEIROZ, Sônia (org.). *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009. p. 27-44.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana)

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks Editora, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. O protesto no conto do canto do acalanto. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, n. 53, p. 53-70, mar. 2015.

CROWTHER, Samuel Ajayi. *Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1843.

CRYSTAL, David. *English as a Global Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

DANIEL, Rev. H. Etaungo. *Dicionário português-umbundo*. Luanda: Mayamba, 2010.

GNERRE, Maurizio. O corpus dos vissungos de São João da Chapada (MG). *In*: SAMPAIO, Neide Freitas; QUEIROZ, Sônia (org.). *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009. p. 51-64.

GREENBERG, Joseph. *The Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University,1966.

GÜTHRIE, Malcolm. *The Classification of the Bantu Languages*. London: Oxford University Press, 1948.

HEINE, Bernd; NURSE, Derek (ed.). *African languages*: an Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

MALINOWSKI, Bronislaw. The Problem of Meaning in Primitive Language. *In*: OGDEN, Charles K.; RICHARDS, Ivor A. *The Meaning of Meaning*: a Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. 8. ed. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1946. p. 296-336.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo; Belo Horizonte: Perspectiva; Mazza Edições, 1997.

MEEUSSEN, A. E. Bantu Grammatical Reconstructions. *Africana Linguistica*, v. 3, p. 79-121, 1967.

SAMPAIO, Neide Freitas. *Por uma poética da voz africana.* 2008. 334 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

SAMPAIO, Neide Freitas; QUEIROZ, Sônia (org.). *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA NETO, Serafim da. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Editora Nacional, 1962.

UEM. DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA. *História de Moçambique*. Maputo: Tempo, 1982. v. 1.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Esse texto foi publicado pela primeira vez em 2019 na revista *Alpha*, v. 20, n. 1, p. 121-130.

Nossa língua brasileira

Da África

Do século XVI ao século XIX, o tráfico transatlântico trouxe em cativeiro para o Brasil de quatro a cinco milhões de falantes africanos originários de duas regiões da África subsaariana: a região dos povos de língua banto, situada ao longo da extensão sul da Linha do Equador, e a região oeste-africana ou *sudanesa*, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria. Apesar dessa notável diversidade de línguas, todas elas têm uma origem comum, que é o grande tronco linguístico Niger-Congo. Logo, são todas línguas remotamente aparentadas.

A região *bantu*, *banto* em português, compreende um grupo de 500 línguas muito semelhantes, provenientes de um tronco linguístico comum, o protobanto, faladas em 21 países: Camarões, Chade, República Centro-Africana, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Burundi, Ruanda, Uganda, Tanzânia, Quênia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique e África do Sul.

Entre elas, as de maior número de falantes no Brasil colônia foram kikongo, falado na República Popular do Congo, na República Democrática do Congo e no norte de Angola; kimbundo, língua da região central de Angola, e umbundo, do sul de Angola e da Zâmbia.

A principal característica das línguas do grupo banto é o sistema de classes que funciona por meio de prefixos que se ordenam em 10 a 15 pares (classe 1/2, classe 3/4 etc.), para exprimir a oposição singular e

plural dos nomes, o aumentativo, o diminutivo, o locativo, o infinitivo dos verbos, permitindo ainda delimitar o sentido desse mesmo nome, como no caso da classe 1/2, com prefixos **mu-/ba**-, referentes a seres humanos, a exemplo de *muleke, mukama* e *ba.ntu*, plural de *mu.ntu*, 'pessoa'. Da classe **ku-**, a dos termos verbais (**ku-** é semelhante ao *to do* infinitivo verbal do inglês, *to speak*, 'falar'), temos, entre outros, *ku.koxila*, 'dormitar', *ku.xinga*, 'insultar', *ku.samba*, 'rezar', enquanto da classe **ka-**, a dos diminutivos, temos *kamundongo*, 'rato pequeno', e **ki-**, aumentativo, em quilombo, '*grande aldeamento'*.

Quanto às línguas oeste-africanas, chamadas de *sudanesas*, as mais importantes foram as línguas da família ewe-fon, faladas no Golfo do Benim, e o yorubá. O yorubá é uma língua única, constituída por um grupo de falares regionais concentrados no sudoeste da Nigéria (ijexá, oió, ifé, ondô etc.) e no antigo Reino de Ketu, hoje, em Benim, onde é chamada de nagô, denominação pela qual os yorubá ficaram tradicionalmente conhecidos no Brasil. Já o ewe-fon é um conjunto de línguas (mina, ewe, gun, fon, mahi) muito parecidas e faladas em territórios de Gana, Togo e Benim. Entre elas, a língua fon, numericamente majoritária na região, falada pelos fon ou daomeano, concentrados geograficamente no planalto central de Abomé, capital do antigo Reino do Daomé, em Benim atualmente.

No Brasil

Iniciado o tráfico entre Brasil e África, já na primeira metade do século XVI, observou-se a confluência de línguas negro-africanas com o português europeu arcaico, seiscentista e inculto das caravelas, falado por mares nunca dantes navegados, cuja consequência mais direta foi a alteração da língua portuguesa na antiga colônia sul-americana. Essa alteração se fez sentir em todos os seus constituintes, léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada, o que deu ao português do Brasil um caráter próprio, diferenciado do português de Portugal, principalmente pela riqueza da sua pronúncia vocalizada face ao consonantismo da pronúncia lusitana.

Explicar o avanço do componente africano nesse processo é ter em conta a participação do negro-africano como personagem falante no

desenrolar dos acontecimentos, e procurar entender os fatores relevantes de ordem socioeconômica e de natureza linguística que, ao longo de quatro séculos consecutivos, favoreceram a interferência de línguas africanas na língua portuguesa no Brasil.

Fatores determinantes

Como pano de fundo, a densidade populacional estimada era entre quatro a cinco milhões de africanos transplantados para substituir o trabalho escravizado ameríndio no Brasil, que originou, durante três séculos seguidos, um contingente de negros e afrodescendentes superior ao número de portugueses e outros europeus, de acordo com as informações históricas disponíveis e as estimativas demográficas de época, a exemplo do Censo oficial de 1823, que apontava 75% de negros e mestiços no total da população brasileira.

Podemos, então, supor que essa vantagem, em termos de superioridade numérica, no confronto das relações de trabalho e na convivência diária, teria dado também a sua parte de contribuição para a constituição daquela *língua geral*, que foi usada no Brasil até meados do século XVIII por bandeirantes e catequistas e, segundo Câmara Jr.: "não deve ser confundida com uma suposta persistência dos falares tupis na sociedade europeia do meio americano"[1]. Ao mesmo tempo, já se formavam os falares afro-brasileiros das senzalas, das plantações, dos quilombos, das minas. Mais tardiamente, de alguns núcleos da Costa Atlântica, até o seu estabelecimento como línguas rituais, a chamada *língua de santo* na Bahia, que dispunha de um vocabulário menos rico, sob a forma de falares especiais de comunidades negras isoladas, como as que vivem no Cafundó, em São Paulo, e em Tabatinga, Minas Gerais.

O ladino e a mulher negra

Na intimidade desse contexto histórico, o isolamento social e territorial em que foi mantida a colônia pelo monopólio do comércio externo brasileiro feito por Portugal até 1808, condicionou um ambiente de vida de aspecto conservador e de tendência niveladora, mais aberto à aceitação de aportes

[1] CÂMARA JR., *Princípios de linguística geral*, 1954, p. 293.

culturais mútuos e de interesses comuns. Aqui, destacam-se a atuação socializadora da mulher negra no seio da família colonial e o processo de socialização linguística exercido pelos negros ladinos junto à escravaria.

Ladinos eram aqueles que logo cedo aprendiam a falar rudimentos de português e podiam participar de duas comunidades sociolinguisticamente diferenciadas: a *casa-grande* e a *senzala*, para tomar o binômio consagrado pela obra do mesmo nome de Gilberto Freyre.

Na condição de bilíngues, atuavam como uma espécie de intriguistas, de *leva-e-traz*, o que deu motivo ao ditado popular brasileiro "diante de ladino, melhor ficar calado", desde quando podiam falar a um número maior de ouvintes, e influenciá-los, resultando daí por adaptarem uma língua a outra e estimularem a difusão de certos fenômenos linguísticos entre os não bilíngues, no caso, o "escravo novo" e o chamado "escravo boçal", aqueles que não falavam português. Enquanto na casa-grande eram os preferidos para os trabalhos domésticos, privando da sua intimidade, nas senzalas lhes era confiado o poder da disciplina e do comando que se estendia às plantações e aos engenhos, na qualidade de capitães do mato e capangas, guardas pessoais de seus "proprietários", com interesse dos quais eles eventualmente se identificavam.

Entre os *escravos de Jó* (da casa, domésticos), a mulher negra, na função de "mãe-preta", de *babá*, 'criadeira', teve oportunidade de interagir e exercer sua influência naquele ambiente doméstico e conservador, incorporando-se à vida cotidiana do colonizador, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo no comportamento da criança através de seu processo de socialização linguística e de determinados mecanismos de natureza psicossocial e dinâmica. Entre eles, os elementos de sua dieta nativa, com comidas temperadas com óleo de dendê, e componentes simbólicos do seu universo cultural e emocional que ela introduziu em contos populares e cantigas de ninar, tais como seres fantásticos (*tutus, mandus*, *bois da cara preta*), expressões de afeto e carinho (*dengo*, *xodó*, *cafuné*), crenças e superstições (*o homem do saco*, *o bicho ponguê*) e interdições alimentares.

A *língua de santo*

Subjacente a esse processo, é notável o desempenho sociolinguístico de uma geração de lideranças afro-religiosas, que sobreviveu a toda sorte de perseguições e é detentora de uma linguagem litúrgica de base africana, veículo de transmissão simbólica de valores ancestrais religiosos, éticos, estéticos e de integração e ascensão na hierarquia sociorreligiosa do grupo, porque nela se acha guardada a noção maior de segredo dos cultos.

Essa *língua de santo* é a fonte atual dos aportes lexicais africanos que enriquecem o português do Brasil, e a música popular brasileira é, hoje, o seu principal meio de divulgação, em razão de muitos dos seus compositores serem membros de comunidades afro-religiosas, como foi Vinicius de Moraes, Caetano Veloso, Gilberto Gil e tantos outros de igual grandeza, entre os quais os compositores de blocos afros, *afoxés* e escolas de samba dos carnavais brasileiros. Exemplo relevante é a palavra *axé* (de étimo fon/yorubá), os fundamentos sagrados de cada *terreiro*, sua força mágica, usada como termo votivo equivalente a "assim seja", da liturgia cristã, ou então "boa-sorte", que terminou incorporada ao português do Brasil para denominar um estilo de música de sucesso internacional, tipo *world-music*, produzida na Bahia por Luiz Caldas, nos anos 80, e conhecida por todos como *axé-music.*

Crioulos e mestiços

No século XIX, o processo de urbanização que se iniciava no Brasil a partir da instalação da família real portuguesa no Rio de Janeiro e a abertura dos portos em 1808, exigiram a fixação nas cidades da mão de obra escravizada recém-trazida da África, numa época em que a maioria da população brasileira era constituída de mestiços e crioulos. Estes, já nascidos no Brasil, falando português com "sotaque brasileiro" como primeira língua, por conseguinte, mais desligados de sentimentos nativistas em relação a África e suscetíveis à adoção e aceitação de padrões europeus então vigentes. Testemunho atual desse fato são as vestes e os paramentos sagrados das cerimônias festivas do modelo urbano do candomblé da Bahia, que se organizou naquela época. São saias rodadas, tecidos rendados, espadas, coroas, capacetes de evidente inspiração colonial europeia.

Por fim, com a extinção do tráfico transatlântico para o Brasil, em 1856, até a Abolição oficial da escravatura no país, em 1888, o tráfico interno foi intensificado. Negros escravizados das plantações do Nordeste foram levados para outras nas regiões do Sul e Sudeste (depois ocupadas por europeus e asiáticos) e, em direção oposta do Centro-Oeste para explorar a floresta amazônica, onde os povos indígenas são preponderantes. Em consequência, portanto, da amplitude geográfica alcançada por essa distribuição humana, o elemento negro foi uma presença constante em todas as regiões do território brasileiro sob regime colonial e escravista. Fenômeno semelhante dessa mobilidade humana com sua dinâmica cultural e linguística ocorre presentemente através das migrações de brasileiros afrodescendentes para os estados industrializados do eixo Centro-Sul do país, e para as regiões de mineração do Norte e Centro-Oeste, em busca de melhores condições de vida.

Na inevitabilidade desse processo de influências culturais recíprocas e em resistência a ele, o negro-africano terminou impondo, de forma mais ou menos subliminar, alguns dos mais significativos valores e traços expressivos do seu patrimônio cultural e linguístico na construção da sociedade nacional emergente e da língua portuguesa do Brasil. No entanto, nesse contexto sócio-histórico, cada língua ou grupo de línguas exerceu uma interferência própria.

Os banto

No que concerne à interferência do grupo banto, ela é muito mais profunda e extensa em razão da antiguidade do povo banto no Brasil, denominado tradicionalmente de *congo-angola*, da densidade demográfica e amplitude geográfica alcançadas pela sua distribuição humana em território brasileiro.

A sua presença foi tão marcante no Brasil no século XVII que, em 1697, é publicada, em Lisboa, *A arte da língua de Angola*[2], do padre Pedro Dias. Trata-se da mais antiga gramática de uma língua do grupo banto, escrita na Bahia, para uso dos jesuítas, com o objetivo de facilitar a doutrinação dos "25 mil etíopes", segundo Antônio Vieira, que se

[2] DIAS, *A arte da língua de Angola*, 1697.

encontravam na cidade de Salvador sem falar português, mas, acreditamos nós, não necessariamente falando apenas kimbundo, desde quando poderiam ter sido embarcados em Luanda, mas trazidos de várias regiões de Angola. Situação semelhante deve ter ocorrido no *Quilombo dos Palmares,* proporcionando o desenvolvimento de um *falar* de base congo-angola, a deduzir pelos títulos de seus líderes, Ganga Zumba, *Zumbi*, Dandara, dos seus aldeamentos, *osengo, macaco, andalaquituxe* e da própria palavra *quilombo*.

Os aportes banto ou *bantuísmos* estão associados ao regime da escravidão (*senzala*, *mucama*, *banguê*), enquanto a maioria deles está completamente integrada ao sistema linguístico do português, formando derivados portugueses a partir de uma mesma raiz banto (*esmolambado*, *dengoso*, *sambista*, *xingamento*, *mangação*, *molequeira*, *caçulinha*), o que já demonstra uma antiguidade maior. Em alguns casos, a palavra do grupo banto chega a substituir a palavra de sentido equivalente em português: *corcunda* por giba, *moringa* por bilha, *molambo* por trapo, *xingar* por insultar, *cochilar* por dormitar, *caçula* por benjamim, *dendê* por óleo de palma, *bunda* por rabo, *marimbondo* por vespa, *carimbo* por sinete, *cachaça* por aguardente. Alguns já se encontram documentados na língua literária do século XVII, na poesia satírica de Gregório de Matos e Guerra.

Entre os *bantuísmos* léxicos, merece destaque a palavra *caçula*, por ser a única conhecida e usada por todos os brasileiros para dizer "filho mais jovem" no lugar de *benjamim*, que passou a significar 'interruptor de corrente elétrica', fato que vem corroborar a tese da influência sociolinguística da mulher negra na intimidade da família colonial, no desempenho de "mãe preta", a começar da babá, cuidadora das crianças e explica a razão de ser do ditado popular "o caçula é o dengo da família", na voz africana de quem o criou.

Os oeste-africanos

Ao encontro dessa gente do grupo banto já estabelecida nos núcleos coloniais em desenvolvimento, também é registrada a presença de povos ewe-fon, cujo contingente foi aumentado em consequência da demanda crescente de mão de obra escravizada nas minas de ouro e diamantes,

então descobertas em Minas Gerais, Goiás e Bahia, simultaneamente com a produção de tabaco na região do Recôncavo Baiano.

Sua concentração, no século XVIII, foi de tal ordem, em Vila Rica, que chegou a ser corrente entre a escravaria local um *falar* de base ewe-fon, registrado em 1731-1741 por António da Costa Peixoto em *Obra nova da língua geral de Mina*, só publicada em 1945, em Lisboa. Esse documento linguístico, o mais importante do tempo da escravidão no Brasil, era para ser utilizado como um instrumento de dominação, como o próprio autor confessa. Seu objetivo era fazer chegar ao conhecimento dos garimpeiros o vocabulário, frases e expressões correntes entre a escravaria local, a fim de que rebeliões, fugas, furtos e contrabandos pudessem ser a tempo reprimidos e abortados. Nina Rodrigues, ao findar do século XIX, também registrou um pequeno vocabulário jeje-mahi (fon) de que ainda se lembravam alguns dos seus falantes na cidade de Salvador.

Sob outro ponto de vista, os aportes culturais ewe-fon foram responsáveis pela configuração das religiões denominadas *Tambor de Mina*, no Maranhão, e pela estrutura conventual do modelo urbano jeje-nagô do candomblé da Bahia. Entre outras evidências, a orquestra cerimonial composta dos atabaques *rum, rumpi, lé* e do idiofone *gã*, o barco (grupo de iniciação), o *peji*, o *assento*, o *runcó*, o *ajuntó*, o *decá*, o *panã*, denominações de inegável origem ewe-fon.

Ao findar do século XVIII, a cidade de Salvador, então denominada de *Bahia*, passa a receber, em levas numerosas e sucessivas, um contingente de povos procedentes da Nigéria atual, em consequência das guerras interétnicas que ocorriam na região. Entre eles, a presença nagô-yorubá foi tão significativa que o termo nagô, da Bahia, começou a ser usado indiscriminadamente para designar qualquer indivíduo ou língua de origem africana no Brasil. Rodrigues mesmo dá notícia de um *dialeto* nagô, que era falado pela população negra e mestiça da cidade da Bahia naquele momento, que ele não documentou, mas definiu como "uma espécie de *patois* abastardado do português e de várias línguas africanas"[3]. Logo, não se tratava da língua yorubá.

[3] RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, 1945, p. 221.

Devido a uma introdução tardia e à numerosa concentração dos seus falantes na *cidade da Bahia*, os aportes do yorubá são mais aparentes, especialmente porque são facilmente identificados pelos aspectos religiosos de sua cultura e pela popularidade dos seus orixás no Brasil (*Yemanjá*, *Xangô*, *Oxum*, *Oxóssi* etc.). Por isso mesmo, a investigação sobre culturas africanas no Brasil tem sido baseada nos mais proeminentes candomblés de tradição nagô-ketu em Salvador, uma abordagem metodológica que vem sendo observada desde Rodrigues, e que terminou por desenvolver a tendência de interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma ótica yorubá, mesmo quando não o são.

No entanto, Rodrigues também documentou, à sua época, uma dezena de vocábulos das línguas haucá, tapa (nupe), fulani e grunce, entre alguns dos seus falantes que ainda viviam na *cidade da Bahia*. Esses povos islamizados, embora ali numericamente minoritários, encontravam-se num centro urbano que lhes permitia uma relativa liberdade e facilitava suas relações interpessoais, numa condição favorável à promoção de revoltas que se sucederam nas primeiras décadas do século XIX, a princípio lideradas por *hauçás*, povos do grupo linguístico afro-asiático do norte da Nigéria. A mais importante de todas ocorreu em 1835 e ficou conhecida como *Revolta dos Malês*, palavra *fon-yorubá* para dizer *muçulmano*.

O português do Brasil

Depois de três séculos de contato direto e permanente de falantes africanos com a língua portuguesa de feição arcaizante no Brasil, o português do Brasil, naquilo em que ele se afastou do português padrão europeu, descontada a matriz indígena menos extensa e mais localizada, é, em grande parte, o resultado de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano.

Essa interação linguística, apoiada por fatores favoráveis de ordem sócio-histórica e cultural, foi provavelmente facilitada pela proximidade relativa da estrutura linguística do português europeu antigo e regional com as línguas negro-africanas que o mestiçaram. Entre essas semelhanças, o sistema de sete vogais orais (*a*, *e*, *ê*, *i*, *ô*, *ó*, *u*) e a estrutura silábica

ideal (CV.CV) (*consoante vogal.consoante vogal*), em que se observa a conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona. Esse tipo de aproximação casual, mas notável, provavelmente possibilitou a continuidade do tipo prosódico de base vocálica do português antigo na modalidade brasileira, afastando-a, portanto, do português de Portugal, de pronúncia muito consonantal. (Cf. a pronúncia brasileira **pi.neu, *a.di. vo.ga.do, *ri.ti.mo* em lugar de *pneu, ad.vo.ga.do, rít.mo*).

Nesse processo, o negro do grupo banto, pela antiguidade, volume populacional e amplitude territorial alcançada pela sua presença no Brasil colônia, como os outros, adquiriu o português como segunda língua por transmissão irregular, tornando-se o principal agente transformador da língua portuguesa em sua modalidade brasileira e seu difusor pelo território brasileiro sob regime colonial e escravista. Ainda hoje, inúmeros dialetos de base banto são falados como línguas especiais por comunidades negras da zona rural, provavelmente remanescentes de antigos quilombos em diversas regiões brasileiras, a exemplo da *língua banguela* em Minas Gerais. Ao encontro dessa matriz já estabelecida, assentaram-se os aportes do ewe-fon e do yorubá, menos extensos e mais localizados, embora igualmente significativos para o processo de síntese pluricultural brasileira, sobretudo no domínio da religião.

Considerando que o português do Brasil não é um todo, um bloco uniforme, mas um conceito coletivo que se pode desdobrar em níveis, de acordo com as ocasiões, as regiões e as classes sociais, os aportes africanos estão mais ou menos completamente integrados ao sistema linguístico segundo os níveis de linguagem socioculturais, enquanto o português de Portugal (antigo e regional) foi ele próprio africanizado, de certa forma pelo fato de uma longa convivência.

A complacência ou resistência face a essas influências recíprocas é uma questão de ordem sociocultural, e os graus de mestiçagem linguística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagem biológica que ocorrem no Brasil.

Níveis de interferência

- Aportes lexicais *p.d.*, palavras africanas que foram apropriadas pela língua portuguesa em diversas áreas culturais, conservando a forma e o significado originais:
  - Simples: *samba*, *xingar*, *muamba*, *tanga*, *sunga*, *jiló*, *maxixe*, *candomblé*, *umbanda*, *berimbau*, *maracutaia*, *forró*, *capanga*, *banguela*, *mangar*, *cachaça*, *cachimbo*, *fubá*, *gogó*, *agogô*, *mocotó*, *cuíca*;
  - Compostos: *lenga-lenga, Ganga Zumba, Axé Opo Afonjá*.
- Aportes por *decalque*, palavras do português que tomaram um sentido especial:
  - Por tradução direta de uma palavra africana: *mãe de santo* (yalorixá), *dois-dois* (ibêji), *despacho* (ebó), *terreiro* (casa de candomblé);
  - Em substituição a uma palavra africana considerada como *tabu*, a exemplo de: *o Velho*, por *Omulu*, e *flor do Velho*, por *pipoca*.
- Aportes híbridos, palavras compostas de um elemento africano e um ou mais elementos do português: *bunda-mole, espada de Ogum, limo da costa, pó de pemba*, *Cemitério da Cacuia, cafundó de Judas*.

Nessa categoria, estão os derivados nominais em português, a exemplo de *molecote*, *molecagem*, *xodozento*, *cachimbada*, *descachimbada*, *forrozeiro*, *sambista*, *encafifado*, *capangada*, *caçulinha*, *dengoso*, *bagunceiro*.

Interferência na morfologia e sintaxe

- Não há de ser por mero acaso ou seguindo apenas à deriva interna da própria língua portuguesa que, na linguagem popular e descontraída do falante brasileiro, a tendência é assinalar o plural dos substantivos apenas pelos artigos que sempre os antecedem, a exemplo de se dizer **as casa*, **os menino*, **os livro*, segundo o padrão do plural dos nomes, feito por meio de prefixos nas línguas do grupo banto;
- As línguas africanas também desconhecem a marca de gênero, como em português padrão, **a/o** (menina x menino), o que pode contribuir para explicar melhor a instabilidade de gênero dos nomes (**minha senhor*) que por vezes é observada no cancioneiro português antigo e também ocorre na linguagem popular e na fala do *preto-velho*, entidade muito popular na umbanda, tida como negros muito idosos que viveram o tempo da escravidão no Brasil.

Interferência na fonologia, pronúncia

- A tendência do falante brasileiro em omitir as consoantes finais das palavras ou transformá-las em vogais, **falá*, **dizê*, **Brasiu*, coincide com a estrutura silábica das palavras dos grupos banto e yorubá, que nunca terminam em consoante;

- Ainda de acordo com a estrutura silábica dessas línguas, em que não existem encontros consonantais, como ocorre em português, também se observa, na língua brasileira falada, a tendência de desfazer esse tipo de encontro, seja na mesma sílaba seja em sílabas contíguas, pela intromissão de uma vogal entre elas, que termina por produzir outra sílaba, para seguir o padrão CV (consoante+vogal), a exemplo de *pineu* por *pneu*, *ritimo* por *ritmo*.

Referências

CAMARA JR., Joaquim M. *Princípios de linguística geral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1954.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. (Retratos do Brasil, 28)

CASTRO, Yeda Pessoa de. A língua banguela, território de identidade negro-africana em Minas Gerais. *Alpha*, Patos de Minas, v. 20, n. 1, p. 121-130, jan./jul. 2019.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. (Coleção Mineiriana)

CASTRO, Yeda Pessoa de. A propósito do que dizem os vissungos. *In*: SAMPAIO, Neide Freitas; QUEIROZ, Sônia (org.). *Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks Editora, 2001. [2. ed. 2005.]

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. *África*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 57-77, 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa de. O protesto no conto do canto do acalanto. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, n. 53, p. 53-70, mar. 2015.

DIAS, Pedro. *A arte da língua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

FREITAS, Décio. *Palmares, a guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1973.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

GREENBERG, Joseph. *The Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University, 1966.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, UFBA, 1977.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. São Paulo: Agir, 1946.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1935.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco*: A língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

RAYMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

REIS, João. *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1988.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nacional, 1945.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1963.

VIANNA FILHO, Luis. *O negro na Bahia*. São Paulo: José Olympio, 1946.

Texto inédito.

Entrevistas

Yeda Pessoa de Castro

Nesta sua segunda edição, as *Cinzas no Café* traz orgulhosamente para o "Que Figura!" a Professora Doutora Yeda Pessoa de Castro, especialista na área da Etnolinguística, reconhecida mundialmente por seu trabalho, que em mais uma manhã de trabalho no Núcleo de Estudos Africanos e Afro-brasileiros em Línguas e Culturas (Ngealc) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), nos concedeu um espaço em sua agenda, sempre cheia de compromissos, para uma conversa sobre África. Entre reminiscências da infância, relatos de estudos e críticas às formas de se enxergar a África, até mesmo no meio acadêmico, nos foi dada uma verdadeira aula de línguas e culturas africanas.

PERGUNTA: Como se deu sua paixão pelas línguas e culturas africanas?

RESPOSTA: Isso vem desde quando eu era criança, o que quer dizer que já tem muitos anos. Primeiro, eu passava muito tempo em Feira de Santana na fazenda da minha família. Eu nasci em Feira, mas fui criada aqui em Salvador, tanto que eu costumo dizer que tenho dupla naturalidade; eu sou feirense e soteropolitana também. Lá na fazenda, havia muitos *pretos-velhos*, que cantavam cantigas e faziam aquelas mesinhas e aquilo tudo me intrigava; o que aquela gente estava falando? Quando eu tinha entre 11 e 12 anos, recebi de meu pai, de presente, um livro que se chamava *O Aviãozinho Vermelho*, que contava a história de um menino que recebeu de presente de aniversário esse aviãozinho vermelho e à noite, ele dormindo, imaginou que estava viajando

pelo mundo nesse avião e descia em vários lugares e um desses lugares foi em África. Ele desce, no meio de uma floresta, claro, *porque só podia ser em uma floresta*, e, de repente, aparecem vários negros cantando e falando. Eu viajei naquele sonho também, para saber que língua era aquela. Vivi na Barroquinha e, no caminho para a escola, conheci uma figura que me impressionou muito: o Procópio do Ogunjá; ele tinha uma quitanda e sempre que eu parava, ganhava umas frutas e, também, falava umas coisas que eu não entendia. Quando ia passar férias em Feira de Santana, tinha a Nega Fortunata que era a minha portadora. Ela era tida como *feiticeira*, tinha uma casa cheia de folhas e, também, falava umas coisas que eu não entendia. Eu dizia que ainda ia descobrir que língua esse povo falava. No meu último ano de escola, desisti da faculdade de Direito e fiz vestibular para Letras. Na faculdade, conheci o professor Nelson Góes que me colocou nos caminhos da dialectologia. Me interessei por estudar e pesquisar o assunto, mas quando me formei, fiquei um pouco decepcionada com ele, porque disse que queria estudar a questão da influência de línguas africanas no Brasil, e ele disse que não, que isso já estava esgotado. Mas eu queria isso e fui procurar. Queria saber que língua aqueles quatro milhões de negros africanizados falavam; não eram mudos, claro que não eram mudos, eles falavam o quê?

Era isso que eu queria saber. Aí eu tive a oportunidade de ir para Nigéria, para a Universidade de Ifé. Lá me dediquei a estudar as línguas do Golfo do Benim, o yorubá e o fon. Fiz o mestrado nessa área de yorubá e fon e depois fui pro Zaire, atual República Democrática do Congo, para fazer o doutoramento na área de línguas do grupo banto. Fiquei extremamente surpresa, porque redescobri a presença do grupo banto no Brasil, a grande e marcante presença e influência dos povos banto no nosso país, pois até aquele momento só se falava em yorubá; desde os anos 60 tínhamos o curso de yorubá no CEAO, e pensávamos que esta era a língua universal da África. O yorubá é uma língua mais recente, do século XVIII, XIX, para cá. Enquanto o povo banto foi trazido pro Brasil no século XVI, XVII. Outra coisa que temos que corrigir é que

os negros que foram trazidos para cá não eram *escravos africanos*, e sim, *africanos escravizados*. Eles nasciam de ventre-livre e tornavam-se *escravos*, porque o tráfico fazia isso. Resultado, desses quatro milhões trazidos forçosamente para o Brasil, provavelmente ou certamente 75% eram provenientes das zonas do Congo, de Angola e depois de Moçambique.

P: Então, o povo banto foi quem influenciou os diversos níveis do português brasileiro? E o yorubá seria mais utilizado na linguagem litúrgica?

R: Sim, exatamente. E o yorubá é, sim, mais no nível religioso. Trazidos a partir do século XVIII, o povo yorubá ficou mais nas zonas urbanas, na costa, e quem foi levado para o interior foi o povo banto, tanto que todos os quilombos, a começar pelo nome *quilombo* que é um nome do grupo banto; eram todos de origem banto. E essa gente chegando aqui entrou em contato primeiro com os indígenas e, desse contato dos indígenas com o povo banto das senzalas, criou-se uma religião que é autenticamente brasileira: *o candomblé de caboclo*, provavelmente a religião brasileira mais antiga. Já o povo yorubá que aqui chegou foi obrigado a falar português, o qual não era aprendido na escola. Sabe-se que qualquer indivíduo que começa a falar uma segunda língua naturalmente transmite para essa traços linguísticos e articulatórios da sua língua materna. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII, a maioria da população no Brasil era constituída de negros e crioulos, escravizados nascidos aqui. Eles aprenderam a falar português aqui, no contato com os outros. Segundo a minha tese, que vem sofrendo uma resistência grande da academia em aceitá-la, o Brasil africanizou o português de Camões.

P: Scherre e Naro defendem a tese de que o português brasileiro se desenvolveu a partir da *deriva secular*. Já Luchessi encontrou outra explicação teórica, a da transmissão linguística irregular. Qual seu pensamento em relação à posição destes teóricos que advogam a ideia de que a influência das línguas africanas se dá apenas no léxico?

R: Repare só uma coisa: eu nunca disse que a diferença que separa o português brasileiro do de Portugal foi provocada pelas línguas africanas. As pessoas me interpretam mal de propósito. O que eu

digo é: as coincidências estruturais e linguísticas entre o português antigo e as línguas do grupo banto provocaram o quê? A continuidade da pronúncia do português arcaico no Brasil. Então, essa coincidência de estruturas provocou essa continuidade; não foi a sua causa. O português arcaico é muito vocalizado, e o português de Portugal é muito consonantal. Então, por que essa estrutura consoante-vogal permaneceu no português do Brasil e se afastou do português de Portugal? Porque, nas línguas de Angola, a estrutura é essa aí. Eu nunca disse que isso foi provocado pelas línguas de Angola. Apenas, que elas deram continuidade a essa estrutura que Scherre e Naro falam contém essa continuidade por uma confluência de motivos. E qual é essa confluência de motivos? O isolamento que o Brasil viveu durante três séculos, até a abertura dos portos em 1808. Aqui dentro, uma maioria de falantes não-portugueses e falantes africanos, sobretudo, falantes de Angola, com a estrutura muito próxima ao português arcaico, contribuiu para que essa pronúncia do português do Brasil conservasse essa deriva de que eles falam.

P: Acerca do S*eminário Internacional Acolhendo as Línguas Africanas* (SIALA), a senhora acha que seminários como esse vêm quebrando o preconceito e o desconhecimento sobre línguas africanas?

R: Claro que sim. Nós, do SIALA, estamos sempre procurando mostrar que os africanos trazidos para cá não eram mudos; falavam línguas articuladamente humanas. A impressão que dá é que esses milhões de indivíduos largados aqui como *escravos* ficaram tão contentes de serem escravizados no Brasil que começaram a cantar de alegria e a gritar *candomblé, macumba*, saltitando e dizendo palavras a *esmo* só de alegria por estarem sendo escravizados. O que procuramos mostrar no SIALA é isso. Não é um seminário de linguística, é um seminário em que a língua é o centro de tudo, para se discutir história, antropologia, sociologia, linguística e tudo mais; e mostrar aspectos da história de África que são desconhecidos no Brasil.

P: E como as línguas africanas são vistas no Brasil?

R: As línguas africanas são tão mal vistas e estereotipadas no Brasil que são chamadas de *dialetos*, no sentido pejorativo do termo – mas cada língua tem um conjunto de dialetos regionais. O português do Brasil, por exemplo, tem o *baianês*, o *pernambuquês*, o *paulistês*... São os diversos falares, que são essas formas dialetais e regionais de se usar uma língua. E as línguas africanas não fogem a isso, o kimbundo e o yorubá possuem uma série de dialetos; e tem outra coisa, os grupos yorubá e banto são palavras que não fazem parte da nossa história; foram palavras inventadas por linguistas no final do século XIX. Na verdade, não existe uma cultura nem uma língua yorubá; o que existe é um conjunto de línguas, dialetos e falares de denominação yorubá; e um conjunto de línguas que têm uma denominação do grupo banto. Então, grupos banto e yorubá não fazem parte da nossa história.

P: A senhora vem lutando pela implantação da disciplina de Línguas Africanas na grade curricular do curso de Letras da UNEB. Qual a importância que essa disciplina irá trazer para o curso?

R: Primeiro, temos de reescrever tudo o que foi escrito até agora sobre o português do Brasil e para fazermos isso, temos de conhecer as línguas africanas. Principalmente as línguas de Angola. Essas línguas que vamos ensinar aqui: o kikongo, o kimbundo, e o umbundo, também; que vai ser ensinado em Minas Gerais. Segundo, mostrar que as línguas africanas que foram faladas no Brasil são línguas estrangeiras da mesma maneira que são o inglês, o alemão, o espanhol e devem estar na mesma categoria, sem nenhuma distinção. Terceiro, mostrar para a própria Angola que essas línguas merecem crédito e não podem de maneira nenhuma ser aportuguesadas a ponto de desaparecerem. A UNEB se antecipou em introduzir na universidade o estudo dessas línguas, que em Angola ainda não foram introduzidas.

P: Essa resistência do mundo acadêmico com relação aos estudos das questões do negro advém do medo da desforra? Ou seja, esse medo tem a ver, por exemplo, com o acesso dos negros às estruturas de poder, e isso, de certa forma, fomenta o racismo aqui no Brasil?

R: Não é só no Brasil, mas no mundo todo. Porque sobre essa questão de racismo, temos que entender uma coisa: racismo não é só uma questão de branco contra preto, nem de preto contra branco. Por exemplo, na própria Europa, muitas lutas que lá têm são resultado do racismo; é um grupo étnico brigando contra o outro, é um religioso brigando contra o outro. O que precisamos entender é que essas questões de racismo vão muito da dominação econômica. Na própria África, é negro brigando com negro. Isso desde os tempos imemoriais até agora. Então, para acabar com isso é preciso acabar com essa índole humana de competição e de domínio; é preciso que a gente, como ser humano, se modifique; faça outro modelo de *gente*, que Deus ou Zambi, ou quem for, crie outras criaturas que não mais a gente; nós estamos cada vez mais deturpados.

P: O trabalho da senhora é reconhecido em nível mundial. Qual a repercussão desse trabalho na Bahia, sendo que Salvador é a cidade que mais preserva as línguas e culturas africanas fora de África?

R: Ninguém na Bahia quer ser negro, embora todo mundo seja. Eu costumo dizer que não sou uma brasileira branca, sou uma brasileira de pele branca, o que é muito diferente. A reação, então, é a de não querer admitir. Primeiro, por medo de no momento de admitir essa presença, ter que reescrever tudo o que já foi escrito até agora. Segundo, pelas grandes vaidades, na academia, por exemplo. Você é dono do assunto de literatura ou do assunto de antropologia e não quer repartir, nem discutir esse conhecimento com ninguém. Você faz aqueles "guetos" e fica ali dentro discutindo; são incapazes de trabalhar e juntar, por exemplo, a antropologia com a linguística; existem as reuniões de linguistas e as de antropólogos, *separadinhos*, cada um em seu compartimento.

Aí se chega ao ponto de não se conhecer nada do que seja africano, porque está ligado ao que é escravidão, sempre, porque a história do Brasil é a história da escravidão, e antes dela não tinha nada de África, ela surgiu assim de repente; o europeu foi quem descobriu a África. Então, é isso que não queremos saber; por

medo e temor de ter de reescrever tudo e sair dos pedestais, discutir e aceitar essa penetração e essa influência. É difícil.

P: Para terminar, quais as lições que a senhora tirou de suas andanças em África?

R: Aprendi a ter sempre bom humor; o que aprendi em África foi a gostar de tudo. O que aprendi nesse continente extraordinário foi a não ter medo da morte. Quando eu morrer, eu quero voltar uma árvore, pois é o único ser vivo que tem a dignidade de morrer em pé.

Essa entrevista foi publicada pela revista *Cinzas no Café*, v. 2, n. 2, em 2012, p. 20-23.

Nossa língua africana

Em Angola, ela é Yeda Pessoa "Mu.ntu" Castro. Na Nigéria, Yeda Pessoa "Olubumim" Castro. Vem de longe a relação da etnolinguista baiana e professora da Universidade Federal da Bahia (UNEB), hoje aposentada, com as culturas *negro-africanas*. Ainda criança, na cidade de Feira de Santana, onde passava as férias, Yeda viu-se com o desejo de decifrar a incompreensível língua falada pelos negros que conhecia. Desejo que a levou a desbravar um caminho em tudo pioneiro: mestrado na Nigéria, doutorado no Zaire (atual Congo Kinshasa) e a descoberta de uma herança linguística fundamental para o português falado no Brasil. Se nos orgulhamos de falar "cantano", devemos agradecer ao gosto das línguas do grupo banto pelas vogais. Vem da mesma fonte africana o costume de abolir os plurais, como em **as criança* e **os menino*. A conversa de Yeda Pessoa de Castro com a *Revista de História da Biblioteca Nacional* (RHBN) foi cheia de exemplos saborosos assim. Além de suas muitas descobertas acadêmicas a respeito da participação dos falantes africanos na constituição da nossa língua, ela fala de preconceito e intolerância em relação às religiões afro-brasileiras; defende criticamente as cotas raciais e relembra mais de meio século de intensa atuação na área – que a levaram a saias justas como a de ser acusada por parte do movimento negro de ser uma "branca ocupando lugar de negro", ao assumir a direção do *Centro de Estudos Afro-Orientais* da UFBA na década de 80, mesmo quando defendia precocemente a adoção de disciplina obrigatória sobre a cultura

afro-brasileira nas escolas. Omitida durante muito tempo na história oficial brasileira, a afrodescendência venceu a batalha da língua.

PERGUNTA: Todo brasileiro é culturalmente negro, como disse Gilberto Freyre?

RESPOSTA: Não podemos generalizar. A cultura brasileira é em parte negra, mas depende do grau de presença africana pelas várias regiões. Mas a língua portuguesa que falamos, sim: esta é culturalmente negra. Ela é resultado de três grandes famílias linguísticas: a família indo-europeia, com a participação dos falantes portugueses, a família tupi, com a participação dos falantes indígenas, e a família Niger-Congo, com a participação dos falantes da região subsaariana da África.

P: Por que a participação da família africana é tão importante?

R: Durante três séculos, a maior parte dos habitantes do Brasil falava línguas africanas, sobretudo línguas angolanas, e as falas dessas regiões prevaleceram sobre o português. Antes se ignorava essa participação, se dizia que o português do Brasil ficou assim falado devido ao isolamento, à predominância cultural e ao prestígio literário do português de Portugal sobre os falantes negros africanos, cujas línguas desconheciam uma escrita literária. São teorias baseadas em fatores extralinguísticos. Eu introduzi nessa discussão a prevalência e a participação dos falantes africanos, sobretudo das línguas Niger-Congo, que são cerca de 1.530 línguas. As mais faladas no Brasil foram as do Golfo do Benim e da região do grupo banto, sobretudo do Congo e de Angola.

P: São as chamadas de yorubá?

R: Yorubá faz parte das línguas antes chamadas de *sudanesas*. Hoje, as chamamos de *línguas da África ocidental*, ou *línguas oeste-africanas*. Destas, as mais faladas no Brasil foram o yorubá, que geralmente chamamos de nagô e as línguas do grupo ewe-fon, que nós chamamos de jeje.

P: Como se interessou pelas línguas africanas?

R: Desde pequena, na fazenda dos meus tios, em Feira de Santana, eu via aquelas rezas; havia muitos negros na região, via aqueles cantos, benzeduras; quando ficava doente, tomava

daquelas mezinhas que eles faziam com ervas. Em Salvador, eu cresci num bairro popular, de famílias pobres como era a minha, na Barroquinha, no começo da Baixa dos Sapateiros, imortalizada na canção de Ari Barroso. A escola onde estudei, Nossa Senhora de Fátima, na Ladeira da Independência, a diretora, professora Minervina, era uma mulher negra, grande, que me impressionava, e no trajeto de minha casa para a escola encontrava muitos, muitos negros com quem fazia amizade. Não conseguia entender o que eles diziam, aquelas palavras misteriosas. E prometi para mim mesma: "um dia vou saber o que eles estão dizendo". Então fui fazer Letras, para ter a possibilidade de matar essa curiosidade. No curso, fui aluna do professor Nelson Rossi, que influenciou muito minhas pesquisas sobre dialetologia, e me interessei em estudar a participação dos falantes africanos na formação do português do Brasil. Mas era seguidamente desanimada por muitos sob a alegação "Ah, não se preocupe que isso tudo já foi estudado por Jacques Raymundo[1], e Renato Mendonça[2], nos anos 30".

P: Começou sua pesquisa por onde?

R: Comecei em Salvador, levantando esse vocabulário africano daquelas falas e tive a felicidade de poder sair do Brasil. Valia a pena sair do Brasil naquele momento, anos 60, muito conturbados, não é? Fui para a Nigéria, para a cidade de Ibadan; era uma zona de língua yorubá e na vizinhança se falava fon, jeje. Então fiz um trabalho sobre yorubá e fon. Até aquele momento, era concepção vigente que a maior influência que havia no Brasil era a da presença yorubá/nagô.

P: Não se conhecia a influência do grupo banto?

R: Nina Rodrigues[3], quando estudou a influência africana no Brasil, fez um trabalho primoroso com os dados etnográficos que existiam. As pessoas o acusam de racista, mas eram as teorias vigentes na

[1] RAYMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, 1933.

[2] MENDONÇA, *A influência africana no português do Brasil*, 1933.

[3] Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Médico, etnólogo e professor da Faculdade de Medicina da Bahia, é considerado o primeiro brasileiro a preocupar-se com as influências históricas da "raça negra" na cultura brasileira. Autor de *O animismo fetichista dos negros baianos* (1900).

época. Quem garante que amanhã ou depois alguém não irá dizer que nós também somos racistas, e que essa teoria não vale nada? Nina Rodrigues começou a estudar a população negra africana em Salvador no momento em que havia uma grande concentração de falantes yorubá; ficou impressionado e afirmou que a mais importante influência africana no Brasil era yorubá. Mais impressionado ainda ficou com o fato de naquela época yorubá era uma língua escrita, e o prestígio da escrita em comparação com as línguas europeias a fez prevalecer sobre outras línguas negro-africanas que não conheciam escrita literária, até aquele momento. Ele a achou uma língua literária, de uma cultura superior, fez tantos elogios à língua yorubá e aos falantes yorubá que o Brasil terminou dividido em duas grandes áreas de influências: grupos yorubá na Bahia e banto no resto. Para Nina Rodrigues, o resto é o resto, não tem legitimidade; para Pierre Verger[4], também. Nesse meio-tempo, a influência ewe-fon ficou esquecida; meu estudo sobre yorubá e ewe-fon numa comunidade afro-religiosa no Recôncavo Baiano foi a primeira dissertação de mestrado de um brasileiro apresentada numa universidade africana, a Universidade de Ifé, hoje Obafemi Awolowo. Só mais tarde, em 1976, quando voltei a Salvador e fui ao Caribe também, comecei a perceber que havia muito mais coisas que não eram yorubá. Havia banto. Esqueceram que a maioria, 75% dos cerca de quatro milhões de negros escravizados, no Brasil, era de procedência do grupo banto. Por que essa população foi silenciada? Então apareceu a oportunidade de ir para o Zaire, o antigo Congo belga, numa universidade maravilhosa. Mobutu, que era o ditador do país, ele próprio um ignorante, fazia questão de mostrar que havia cultura, que havia uma grande universidade, a Universidade Nacional do Zaire (UNAZA). E lá escrevi meu doutoramento.

P: O que descobriu?

[4] Pierre Verger (1902-1996). Fotógrafo e antropólogo francês que viveu em Salvador. No trabalho fotográfico e na produção escrita, privilegiou a história, os costumes e a religião praticada pelos povos yorubá e seus descendentes, em África e na Bahia. Autor de *Retratos da Bahia* (1980).

R: Nós não temos um *falar* crioulo do português, como no Caribe, na Guiana ou em outras regiões onde os portugueses foram os colonizadores. Mas percebi uma coisa: Angola e Moçambique também não têm um *falar* crioulo. Por quê? Devia haver uma razão encoberta, não só de natureza extralinguística, mas algo de tipo intrínseco, que impediu que emergisse um *falar* crioulo em Angola, em Moçambique e no Brasil. E eu vi que foram as mesmas línguas que entraram em contato: o português arcaico e as línguas do grupo banto, especialmente as do Congo e de Angola, pois o tráfico em Moçambique foi muito menor e posterior. No Congo, descobri o que aconteceu no Brasil: a proximidade que houve por acaso entre as estruturas linguísticas do português arcaico e das línguas do grupo banto, que resultou no português que falamos hoje.

P: No que resultou a combinação dessas línguas?

R: As línguas do grupo banto não têm grupos consonantais, não têm uma sílaba fechada por consoante. O resultado é que nosso português é riquíssimo em vogais, afastado do português lusitano, muito baseado nas consoantes. O baiano fala cantando? Todo brasileiro fala cantando – aliás "cantano", porque a gente sempre evita encontro de consoantes. A parte sonora da palavra é a vogal, e nós fazemos questão de cantar. No futebol, nós dizemos "gou", em Portugal, dizem *golo*, para acentuar a consoante. Nossa língua é vocalizada, nós colocamos vogais até mesmo onde elas não existem. *Pneu*: nós usamos duas sílabas. *Ritmo*: nós dizemos três sílabas. Não sei por que as gramáticas insistem em dizer que *ritmo* tem duas sílabas, quando tem três. Fui ver a estrutura silábica do português arcaico e a formação silábica das línguas faladas em Angola e no Congo, e reparei numa extrema coincidência: prevalece a estrutura silábica; *consoante-vogal-consoante-vogal* o tempo inteiro, o que favoreceu a continuidade da pronúncia rica em vogais do português arcaico na modalidade brasileira afastando-a da pronúncia atual muito consonantal do português lusitano. Houve o mesmo tipo de encontro do português arcaico com essas línguas, que eram faladas majoritariamente no Brasil. Em vez de haver um choque, em vez da necessidade de emergir outro

falar, um *falar* crioulo, não; houve simplesmente uma acomodação, devido às coincidências dessas estruturas linguísticas.

P: Que outras características nosso português herdou?

R: A eliminação dos plurais, por exemplo. Marcamos o plural pelo artigo que antecede o substantivo, mas o substantivo fica no singular: **os menino*, **as criança*, isso é normal no Brasil. Por quê? Porque nas línguas do grupo banto, o plural das palavras se faz por prefixo; a linguagem popular do Brasil, em qualquer região, tem as mesmas características: evitar grupos consonantais; substantivo sempre no singular, além da dupla negação, "eu não sei, não". Isso é africano; o português de Portugal jamais diz isso. Também começar a frase com pronomes átonos: *me diga, me fala*; a gente começa a frase usando próclise. A mesóclise do português desapareceu na linguagem do Brasil: "dir-te-ei"; ninguém diz isso.

P: Em que situações o português do Brasil é mais africano?

R: O nível mais próximo que tínhamos de vestígios de línguas africanas é o das linguagens religiosas: a dos *vissungos*[5] em Minas Gerais; a do *candomblé* da Bahia, a da *umbanda*. A linguagem estava lá, não mais como competência linguística, mas como competência *simbólica*. Essa foi outra descoberta do meu trabalho: a competência simbólica. Quando as pessoas recebem uma entidade, vamos dizer, *Oxum*, rainha das águas (eu também sou filha de Oxum), há a saudação "Olele ô". O que é "Olele ô"? Não interessa, a saudação é aquela. Isso é competência simbólica. No mês de Maria (maio), se reza a ladainha num suposto latim, que não é mais latim: "Regina Coeli, Aleluia, Regina bofetarum", em vez de *prophetarum*. As pessoas estão cantando para a rainha, então não tem importância: é a competência simbólica. Assisti a um caso muito curioso numa cerimônia no Pelourinho. Era uma trezena, porque na Bahia trezena são três dias, não 13, é um tríduo – uma trezena de Santo Antônio, e teve uma cena inteiramente *amadiana* [de Jorge Amado]. Lá, tinha traficantes, prostitutas; tinha tudo.

[5] Cântigos religiosos entoados nas Minas Gerais do século XVIII pelos escravizados trazidos majoritariamente de Angola para o trabalho nas áreas de mineração. Misturavam palavras do português colonial com as línguas africanas.

Primeiro, eles fizeram uma roda de santo para fazer uma feijoada de Ogum e cantaram com sistema lexical africano. Quando terminou, fomos cantar para Santo Antônio: ele estava num cantinho do altar, com aquelas flores azuis e brancas de papel crepom, e eles começaram a cantar a ladainha em latim acompanhada de tambor. O trecho "*Agnus Dei qui tollis peccata mundi*" foi cantado da seguinte maneira: "Agnus dê clitóris peccata mundi"; Agnus passou a ser uma entidade que nos deu clitóris. Dizem que quem não sabe rezar, xinga Deus; eu não concordo. Quem não sabe rezar que continue rezando dentro de sua competência simbólica, a competência linguística não tem nenhuma importância.

P: A língua se transforma segundo o estrato social?

R: O nível que vem depois da linguagem popular é o do *falar* mais cuidado, este que nós estamos usando aqui, e com tom regional. E, enfim, o português literário do Brasil, o português escrito, que obedece aos padrões da norma da língua portuguesa como um todo. À medida que você se aproxima desse nível, a influência africana diminui, devido à escolaridade. Quando somos menos alfabetizados, falamos mais africanizado. Quando somos mais alfabetizados, falamos mais aportuguesado; mesmo assim, não se consegue inibir esses traços, que estão na constituição do português do Brasil.

P: É positiva a mobilização da sociedade e dos estados brasileiros por maior reconhecimento das nossas heranças africanas?

R: Sim, inteiramente. Quando era diretora do *Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia*, em 1982 ou 1983, propus à Secretaria de Educação do Estado – e os movimentos negros me apoiaram nisso – a introdução de uma disciplina obrigatória nos currículos do Ensino Médio: Estudos Africanos (geografia, língua, literatura, história, antropologia, sociologia). A proposta foi aceita; em 1984, 1985, já tinha uma norma do então secretário de Educação da Bahia, professor Edivaldo Boaventura, determinando a introdução dessa disciplina nos currículos. Eu fui a predecessora da lei que seria aprovada bem mais tarde, em 2002, de Lula. E acho as cotas muito positivas, mas não se pode aprovar uma pessoa que se diz

afrodescendente se for ignorante naquilo que pretende fazer. É muito importante que a população negra entre na universidade para abalar a estrutura, trazendo um novo discurso, uma nova visão, um novo colorido; que entre para abalar a concepção de que a universidade é uma instituição branca. Mas não se pode fazer isso indiscriminadamente. Há um tempo, fiz parte de uma banca examinadora que tinha duas candidatas, uma que não era negra e uma negra, e a segunda fez a opção de entrar pelas cotas. Só que o discurso dessa candidata foi pífio e o trabalho que ela escreveu era de uma pessoa quase analfabeta. Quem passou? Ela. Para que haja cotas, é preciso que também haja o mérito.

P: As universidades brasileiras ainda são muito elitistas?

R: Extremamente elitistas. Veja a Universidade Federal da Bahia, por exemplo. Até hoje não existe um curso de línguas africanas. Até hoje, não se estuda a questão das línguas africanas no Brasil numa cidade como Salvador, onde 85% da população são afrodescendentes. Quando assumi a direção do *Centro de Estudos Afro-Orientais*, abri a biblioteca para o público em geral e foi um escândalo: "a biblioteca da universidade é para servir à universidade", diziam. "Não", eu disse, "aqui é um centro de estudo de extensão da universidade, então vou trabalhar com a comunidade". Fui acusada de estar vulgarizando a universidade. Por outro lado, como eram os anos 80, quando o movimento negro foi instalado na Bahia, falaram que eu era uma branca ocupando lugar de negro. Então fiquei entre a cruz e espada. Mas como sou baiana, e todo baiano gosta de *capoeirar*, fui "capoeirando" até o fim, sem nenhum conflito.

P: O que explica a persistência de intolerância contra religiões afro-brasileiras?

R: Primeiro: são religiões que não têm uma bíblia: são baseadas na oralidade. A pedagogia do mundo ocidental é toda baseada na escrita, só é legítimo o que é escrito. Como essas religiões não têm um livro sagrado, são consideradas *folclore*. E, como disse Edison

Carneiro[6], cada candomblé, cada grupo desses, é uma igreja independente em si mesma. Não tem um papa que diga que tem que fazer isso ou aquilo. O segundo preconceito: eram religiões predominantemente praticadas por negros. E a comunidade negra é ainda ligada à escravidão, ao analfabetismo, à falta de *cultura*, a uma série de preconceitos que nós sabemos que existem no Brasil. É uma religião sem proselitismo; ninguém faz sua cabeça para entrar no candomblé. Você vai se quiser, e na hora que quiser sair, você sai. Não oferecem céu, inferno e purgatório; isso não existe para elas. São religiões *livres*, que aceitam os indivíduos como eles são, homossexuais ou não, traficantes ou não; não interessa: não há nenhuma norma para você participar de um candomblé, da umbanda. Isso faz frente à Igreja Católica, que está perdendo fiéis. A Igreja Universal do Reino de Deus, com a força de ter muito dinheiro, quer reconquistar exatamente esse espaço, que o *povo de santo* conquistou e ocupa na sociedade brasileira.

P: Como vê a apropriação de manifestações afro-brasileiras pela indústria cultural?

R: De certa maneira, essa indústria cultural divulga traços da presença negra africana no Brasil. A questão é a maneira como divulga isso. Por exemplo, escola de samba: houve essa questão da Beija-Flor, patrocinada em 2015 pela ditadura da Guiné Equatorial e eu fiquei estarrecida com a entrevista de um dos membros da escola, dizendo "Nós não fazemos política, de onde veio o dinheiro não interessa". Eu me pergunto por que as entidades que geralmente se preocupam com isso não dizem nada. Os carnavais do Rio de Janeiro são a exibição fantástica de comunidades com pessoas pobres que compram suas fantasias para dar dinheiro aos grandes *cartolas* das escolas de samba. Na Bahia, a coisa é mais limitada: os blocos afro e *afoxé*, coitados, lutam para sair no carnaval; têm que competir com Ivete Sangalo, Margareth Menezes, Carlinhos

[6] Edison de Souza Carneiro (1912-1972). Jurista e escritor, dedicou-se ao estudo dos candomblés considerados como "não puros" ou pouco ortodoxos, como chamava os *candomblés* do grupo banto e os de *caboclo*. Ajudou a fundar, em 1937, a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Autor de *Religiões negras* (1936), *Negros bantus* (1937) e *Candomblés da Bahia* (1948).

Brown. São blocos que querem apresentar o carnaval com os traços da cultura que eles preservam. O bloco Olodum recebe muito dinheiro, mas eles trabalham para isso, não recebem de nenhum ditador africano.

P: Os países africanos e caribenhos se interessam pela cultura brasileira?

R: No Caribe, há um interesse muito grande pelos traços de origem africana na formação das religiões. Na Nigéria e no Benim há muita gente da universidade interessada na troca de estudantes e de professores. Em Angola, claro: Bahia é Angola, Angola é Bahia; o interesse é enorme para estudar o que chamamos de *africanias*: todo o legado de matriz cultural africana nas Américas. Há dois anos, a Universidade Estadual da Bahia assinou um acordo com a Universidade Agostinho Neto, a mais importante, a mais antiga de Angola, para ensinar duas línguas africanas no currículo, kikongo e kimbundo, como línguas *estrangeiras*. São as mais faladas, e muito próximas, como se fossem português e espanhol, antes eram uma só. Mas até hoje, a UNEB não tomou nenhuma providência para introduzir esse curso, o que é uma pena. Seria a primeira universidade brasileira a oferecer um curso de línguas africanas como *línguas*, e não como *dialetos*.

Essa entrevista foi realizada por Marcello Scarrone e publicada na *Revista de História*, em maio de 2015, p. 58-63.

Publicações Viva Voz

Brasilidades que vêm da África
Sônia Queiroz (org.)

***Vissungos no Rosário*: cantos da tradição banto em Minas Gerais**
Sônia Queiroz (org.)

***Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais**
Neide Freitas Sampaio (org.)
Sônia Queiroz (org.)

Os livros e cadernos Viva Voz estão disponíveis em versão eletrônica no *site:* www.labed-letras-ufmg.com.br

C355a

Castro, Yeda Pessoa de.
Africanias em terras brasílicas / Yeda Pessoa de Castro; [pesquisa e organização dos textos: Olívia Almeida, Sônia Queiroz]. – Belo Horizonte : Faculdade de Letras da UFMG, 2022.
196 p. : il., grafs., (p&b). (Viva Voz).

ISBN: 978-65-87237-56-5 (digital)

ISBN: 978-65-87237-57-2 (impresso)

1. Língua portuguesa – Africanismos – Vocabulários, glossários, etc. 2. Línguas africanas – Influência sobre o português – Vocabulários, glossários, etc. 3. Negros – Minas Gerais – Usos e costumes. I. Almeida, Olívia. II. Queiroz, Sônia. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. IV. Título. V. Série.

CDD : 469.798

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Priscila Oliveira da Mata - CRB6/2706

viva voz

As publicações Viva Voz acolhem textos de alunos e professores da Faculdade de Letras, especialmente aqueles produzidos no âmbito das atividades acadêmicas (disciplinas, estudos e monitorias). As edições são elaboradas pelo Laboratório de Edição da FALE/UFMG, constituído por estudantes de Letras - bolsistas e voluntários - supervisionados por docentes da área de Edição.

A presente edição foi impressa pela Imprensa Universitária UFMG em sistema digital, papel reciclado 90 g/m^2 (miolo). Composta em caracteres Verdana, acabamento em kraft 420 g/m^2 (capa) e costura artesanal com cordão encerado.