Yeda Pessoa de Castro

Africanias em terras brasílicas

2ª edição revista e ampliada

Fale/UFMG
Belo Horizonte
2026

Diretora da Faculdade de Letras
Sandra Gualberto Bianchet

Vice-Diretor
Lorenzo Teixeira Vitral

Coordenação editorial e administrativa
Emilia Mendes

Comissão editorial
Carolina Fenati
Elisa Amorim Vieira
Emilia Mendes
Maria Cândida Seabra
Sônia Queiroz

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

Preparação de originais
Alex Mendes
Fellipe Carneiro

Revisão
Fellipe Carneiro
Thaíssa Neves

Diagramação
Ana Rafaela de Sena

Revisão de provas
Allana Esther
Beatriz Alves
Bianca Maria Vieira

ISBN
978-85-7758-395-9 (digital)
978-85-7758-394-2 (impresso)

Endereço para correspondência
Labed – Laboratório de Edição
Fale/UFMG
Av. Antônio Carlos, 6.627
1° andar
31270-901
Belo Horizonte/MG
e-mail: originais.labed@gmail.com
site: https://labed-letras-ufmg.com.br/
Instagram: @labed_ufmg

Sumário

Ensaios

7 Notícia de uma pesquisa em África

25 A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia

37 Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil

63 Antropologia e linguística nos estudos afrobrasileiros

85 África descoberta: uma história recontada

93 Os falares africanos na interação social do Brasil colônia

121 Das línguas africanas ao português brasileiro

153 Dimensão dos aportes africanos no Brasil

167 A influência das línguas africanas no português brasileiro

183 E por falar em samba, uma forma de oração

191 Camões com dendê

195 Marcas de africania nas Américas, o exemplo do Brasil

209 A língua banguela, território de identidade negro-africana em Minas Gerais

Entrevistas

225 Yeda Pessoa de Castro
231 Nossa língua africana

241 Bibliografia da autora
243 Sobre a autora

Ensaios

Notícia de uma pesquisa em África

Em 1962, na cidade de Lagos, capital da Nigéria, juntamente com o prof. Guilherme de Souza Castro, então leitor de língua portuguesa e literatura brasileira na Universidade de Ifé[1], conhecemos os membros da *Brazilian Community*, assim denominada por ser constituída em sua quase totalidade por descendentes de brasileiros, restando ainda agora um pouco mais de meia dúzia de brasileiros natos que retornaram à Nigéria nos fins do século passado[2].

> E tanto quanto os portuguêses de outrora – os que, tendo enriquecido no Brasil, voltaram, novos-ricos a Portugal – foram, e ainda são êsses africanos desvirginados ou alterados na sua africanidade pela América Portuguêsa – chamados "brasileiros". "Brasileiros" que, quando novos-ricos, levantaram em África casas um tanto arrevesadas – o barroco baiano levado a extremos – mas, nas linhas principais, quase sempre, das velhas casas portuguêsas. Que levaram para a África o gôsto pela farinha de mandioca, pelo doce de goiaba, por comidas brasileiras, por hábitos brasileiros. Que

[1] A atual República da Nigéria, na África Ocidental, na época da nossa pesquisa possuía três outras universidades além da de Ifé, instaladas nas cidades de Ibadan, Zaria e Nsukka. Os professores Vivaldo Costa Lima e Guilherme de Souza Castro, ambos da Universidade da Bahia, foram os únicos leitores brasileiros, até quando saímos de lá, em junho de 1963, a lecionar português em universidades nigerianas, o que não chegou a influenciar a língua portuguesa falada pelos "brasileiros" desde quando Ibadan, cidade onde se exerceram os leitorados, dista 150 km de Lagos. Além disso, a Universidade de Lagos, embora naquela época já houvesse sido oficialmente criada, não possuía ainda uma "Faculty of Arts", onde poderia haver um leitorado de língua. Afastemos, portanto, a possível influência que teria trazido o ensino da nossa língua aos "brasileiros".

[2] FREYRE. Problemas brasileiros de antropologia, p. 236; VERGER. Influence du Brésil au Golfe du Bénin; LAOTAN. *The Torch Bearers*: or, Old Brazilian Colony in Lagos.

> prolongaram na África devoções brasileiras como a de Nosso Senhor do Bonfim. Além de festas com cantigas e danças brasileiríssimas. Isto é, mestiças (*sic*)[3].

E ainda, ajuntamos, a língua portuguesa do Brasil que chegou a ser, até mais da metade do século XIX, uma espécie de língua franca entre boa parte da população de Lagos, onde o iorubá é a língua geral e o inglês a língua oficial, determinando mesmo que as práticas religiosas, geralmente exercidas por missionários franceses e italianos, fossem feitas em português, para melhor edificação dos fiéis…

Convém esclarecer também ter sido a religião católica o meio mais eficiente de defesa com que contaram os expatriados brasileiros para evitar uma reabsorção pela cultura africana. Ao contrário, foram eles os responsáveis pela formação do primeiro núcleo da Igreja Católica na Nigéria e pelos traços marcantes de influência brasileira que se observam não só em Lagos, mas espalhados por todo o resto do país, notadamente na arquitetura[4].

Com o etnólogo francês Pierre Verger fomos ao *Brazilian Quarter*, onde conhecemos Mariana Ojelabi, baiana de Nazaré das Farinhas. E ela nos apresentou a seus irmãos Nicolau e Luíza; a Isabel, carioca; a Romana da Conceição e seu irmão Manuel, brasileiros de Recife; ao velho Jorge Borges da Silva, nigeriano filho de baiana; aos Rochas, aos Pereiras, aos Sousas… Todos ainda guardavam lembrança da língua portuguesa e uns poucos falavam português correntemente.

De imediato sentimos a necessidade de fazer um levantamento o quão completo possível do vocabulário da língua portuguesa que falava aquela gente, um português evidentemente "arcaico", pois a linguagem corrente nada mais era do que a linguagem do português do Brasil de fins do século passado, conservada dentro de si mesma graças ao isolamento completo em que viviam até a nossa chegada, sem contato direto

[3] FREYRE. *Problemas brasileiros de antropologia*, p. 268.

[4] ENGLISH. *An Outline of Nigerian History*, p. 127; VERGER. *Nigeria Magazine*; FREYRE. *Problemas brasileiros de antropologia*, p. 277.

nenhum com o Brasil, antes mesmo de ser estabelecida uma embaixada brasileira na Nigéria[5].

Sabendo-se ser a língua um fato social, um instrumento de intercâmbio humano, como tal sujeita às modificações trazidas por influências externas, pelo contato, a falta deste, consequentemente, provoca um isolamento maior que condiciona uma vida arcaizante e uma linguagem mais conservadora[6]. Acrescentando-se a isso que, depois do patacho Aliança, em 1889[7], no qual viajaram Mariana Ojelabi, Romana da Conceição e respectivos irmãos, quase todos os contatos diretos entre Brasil e Nigéria se perderam por mais de meio século, compreende-se facilmente por que a língua portuguesa de lá, transplantada do Brasil, não chegou a sofrer alterações apreciáveis, vindo a tornar-se assim uma fonte a mais de informações para os estudos comparativos de folclore e dialetologia brasileira, em particular, que, como bem acentua Gladstone Chaves de Melo, tanto se ressentem da falta de informações obtidas através de pesquisas *in loco*[8].

Fazer o seu levantamento era uma tarefa urgente e necessária pelo fato não só de estarem paulatinamente desaparecendo os "brasileiros" natos, os que falam português correntemente, como até perdendo as suas características de brasilidade em consequência de se acharem desde fins do último século em permanente interrelação com outras culturas. Mais ainda: tratava-se de uma pesquisa deslocada no tempo e no espaço, cujos resultados possivelmente viriam a interessar aos estudiosos de cultura brasileira.

Infelizmente a pesquisa, da qual também participou o prof. Souza Castro, só pôde ser feita na Nigéria. Esperamos que um dia haja

[5] Após a instalação da Embaixada Brasileira na Nigéria, em agosto de 1962, oito meses após a nossa chegada a Lagos, achamos por bem suspender as pesquisas do vocabulário e da pronúncia, devido à proximidade e consequente influências recentes e externas de brasileiros recém-chegados que logo entraram em contato com os membros da *Brazilian Community*, pois o nosso objetivo principal era recolher o que aquela gente guardava do Brasil antigo, de quando se foram.

[6] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 209.

[7] Notícias dessa viagem estão nos jornais nigerianos da época, como *The Lagos Standard*, de agosto de 1889. Cf. RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 209.

[8] "Aliás é esta a nossa grande carência: falta de pesquisas. Para a linguagem do interior temos alguma coisa, embora muito pouca e muito imperfeita, mas para o linguajar da costa nada". MELO. *A língua do Brasil, p. 75.*

possibilidade de estendê-la ao resto da África Ocidental onde existem comunidades brasileiras semelhantes à de Lagos[9], complementando, portanto, os dados já recolhidos.

Às entrevistas iniciais com os membros da *Brazilian Community*, seguiu-se a aplicação do Questionário Linguístico Experimental, esboço n. 3, do Laboratório de Fonética da Universidade da Bahia, cuja cópia nos fora gentilmente cedida pelo seu organizador, o prof. Nelson Rossi[10].

Como havia condições de a pesquisa ir além do vocabulário "brasileiro" daquela gente, foram introduzidas no questionário mais algumas perguntas com o objetivo de obterem-se também informações paralelas do *modus vivendi* do Brasil de fins do século XIX. Uma pesquisa consequentemente linguística e etnográfica.

Das 4.260 perguntas, distribuídas pelas quatro áreas semânticas de que se compõe o questionário – 1) terra; 2) vegetais; 3) homem biológico e social; 4) pecuária – além de uma parte introdutória com dados sobre o informante (idade, filiação, local de nascimento, profissão, nível de instrução, data de saída do Brasil e de chegada à África etc.) –, obtivemos 2.983 respostas, algumas registradas em transcrição fonética[11].

Dos informantes selecionados, apenas dois foram inqueridos regularmente[12]. O critério de escolha não pôde ser baseado na idade, desde quando todos tinham mais de sessenta anos, logo estariam dentro das condições exigidas para uma pesquisa dessa natureza, nem pelo grau de instrução, isto é, dando-se preferência aos analfabetos, pois ao nosso objetivo interessava também informações dos alfabetizados para ter-se melhor uma visão das diferenciações de linguagem dentro das classes humildes do Brasil do século passado. E todos vinham de classe humilde – doceiras, modistas, domésticas, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, padeiros etc. E em Lagos, na época recém-saída de anos consecutivos de guerras intertribais, já então

[9] No Baixo Benim (Porto Novo, Cotonu e Uidá), como tivemos oportunidade de verificar, e em Acra, capital de Gana, em meio à comunidade brasileira conhecida com o nome de tabons.

[10] Deste esboço resultou o questionário aplicado nas pesquisas para o *Atlas prévio dos falares baianos*, publicado em 1964.

[11] O sistema de transcrição empregado é fundamentalmente o do Sistema de Transcrição Fonética Internacional.

[12] Os 150 km a nos separarem de Lagos e a falta de ajuda financeira foram as razões que nos impediram de aumentar o número de informantes.

sob o domínio de Sua Majestade Britânica, empenhada na reconstrução de uma cidade, nova colônia em África, essa gente recebeu todo o apoio dos ingleses e até gozou de grande prestígio entre os nativos diante da comprovação de os *agudá*[13] conhecerem "letras". Graças a isso houve uma sensível mudança na sociedade nativa de Lagos[14]. Os "brasileiros" passaram a formar a burguesia intelectual da África Ocidental, e a religião católica arrebanhou novos fiéis dentre os africanos que viam como meio certo de ascensão social o fato de se tornarem *agudá*, isto é, católicos[15].

Restaram, assim, Romana da Conceição e Mariana Ojelabi, as selecionadas para o inquérito e aplicação do questionário.

Procediam de pontos diferentes do Brasil; chegaram a Lagos na mesma época; falavam português correntemente; e conservavam uma consciência tão viva de brasilidade que diziam falar o iorubá, aprendido em Lagos, como gringos! Mas a "sua língua" falavam como autênticas brasileiras, com a preocupação constante, principalmente Romana, talvez por ter noção de "erro" que lhe foi dada pela escola, de "falar certo", isto é, sem deixar-se confundir pelo iorubá ou pelo inglês. Além disso tudo, eram mulheres, e, como sabemos, as mulheres representam a última linha de resistência da tradição[16].

Neta de africanos, Mariana de Câncio nasceu no ano de 1872, em Nazaré das Farinhas, zona rural do interior baiano, de onde também eram seus pais. Aos dezessete anos de idade deixou a Bahia acompanhando a avó numa viagem de passeio à Nigéria, onde chegou em setembro de 1889, segundo ela mesma informou. Ali viveu até 13 de novembro de 1963, quando veio a falecer.

[13] *Agudá* é o nome por que são conhecidos na Nigéria os brasileiros e os católicos. "Aguda: (a) Catholics. (b) Portuguese. (c) Brazilians (i.e., African returned from slavery in Brazil)". ABRAHAM. *Dictionary of Modern Yoruba*, v. *aguda*.

[14] Cf. CASTRO. *Jornal da Bahia*.

[15] "The Brazilians were Catholics. In Brazil, apart from providing farm-hands, many of them had been taught carpentry, building construction, smithing and diverse other crafts. The artisan class was strongly represented amongst them. It is to them that Lagos owed the strong Brazilian influence in its architecture – an influence which not only has spread over most of Nigeria but which had also remained dominant until quite recently". MABOGUNJE. *Nigeria Magazine*, p. 153.

[16] "Tia" Romana nunca vestiu trajes nativos africanos. Era brasileira! No entanto, na visita que fez ao Brasil em 1963, a conselho, como ela mesma confessou, veio de "buba", "lapa" e "gele". (Cf. *O Cruzeiro*, de 8 jun. 1963). Mariana Ojelabi, ao contrário, mais humilde, mais pobre, passaria sem dúvida por uma nigeriana autêntica.

Em 1962, época da pesquisa, morava ela em Lagos, já viúva, com um menino a quem criara desde recém-nascido. Apesar dos seus oitenta anos, perfeitamente lúcidos aliás, vivia de criar galinhas para vender em uma feira nativa próxima a Oke-Suna Street, no Brazilian Quarter, o "bairro dos brasileiros", a alguns passos de onde residia Romana a quem conhecera a bordo do patacho Aliança, durante a viagem de volta à África. Nas horas vagas, "Tia" Maria, como nós a chamávamos, ainda se dedicava a "pegar menino" (partejar). Mal sabia assinar o nome, embora houvesse frequentado, em Lagos, uma escola primária por dois anos. Deixou os estudos, segundo ela, para casar-se com um africano. Daí o sobrenome Ojelabi.

Romana da Conceição, "ricifiana", nasceu na capital de Pernambuco em 1877. Neta de africanos e filha de pernambucanos, morou em Recife na antiga Rua dos Caldeireiros. Em 1887 mudou-se para a Bahia, onde viveu dois anos, durante os quais frequentou uma escola primária em Salvador. Chegou a Lagos com a avó e os irmãos, a fim de visitar os parentes de África. E lá está "Tia" Romana até hoje, rodeada de filhos e netos. Reside em Bangboshe Street e vive de negociar numa vendola que ocupa uma sala de frente da sua casa. Em 1963 realizou o seu grande sonho: veio ao Brasil, a convite do Itamarati, graças ao trabalho de Antônio Carlos de Souza Tavares, então Encarregado de Negócios da Embaixada Brasileira na Nigéria.

Ambas nunca perdoaram às avós tê-las levado numa viagem de passeio da qual jamais regressariam.

Alarmadas com o grande número de mortes registadas durante a travessia de seis meses rumo à Nigéria, ao chegar a Lagos, as autoridades britânicas só permitiram o desembarque dos passageiros do patacho Aliança sob a condição de abandonarem a bordo todos os seus pertences, inclusive roupas[17]. E assim não puderam voltar mais ao Brasil.

Em linhas gerais esses são os dados biográficos das nossas informantes. O conhecimento prévio dos mesmos julgamos ser indispensável para melhor avaliar-se a autenticidade das informações obtidas que se acham registradas nos questionários em nosso poder.

[17] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 153.

Dentre elas, selecionamos apenas as três que se seguem para ilustrar este artigo, pretexto para darmos a notícia de um estudo mais detalhado do português do Brasil ainda falado na Costa d'África.

Para a pergunta n. 740, parte 3 do questionário – CICATRIZ –, em Maria ocorreu *caranguejo*, enquanto em Romana *ficha* (evidentemente por *fístula*) ao lado de *caranguejo*.

Dos dicionários consultados[18], só em Bluteau *caranguejo* figura como "apostemas, ulcerados, fístulas; câncer", coincidindo, pois, com as sinonímias dadas pelas informantes.

O fato de figurarem apenas em Bluteau, o mais antigo dicionário da língua[19], vem confirmar, portanto, tratar-se de dois arcaísmos léxicos possivelmente correntes na linguagem popular da Bahia no último século, lugar de onde procederam as informantes.

O haver Romana nascido em Pernambuco não afasta esta possibilidade se levarmos em consideração os dois anos de infância vividos na Bahia, período em que o seu vocabulário ainda em formação deve ter-se enriquecido substancialmente pelo falar baiano. E mais: a circunstância de em África ter ela estado sempre em contato direto com a *Brazilian Community*, comunidade esta constituída em sua maioria de brasileiros, nascidos na Bahia, ou "abaianados"[20] de cuja influência ela não pôde fugir pela razão evidente de encontrar-se em um grupo pequeno e isolado onde a interpenetração é fator atuante de nivelamento e conservantismo linguístico[21].

Nossas considerações ficariam por aí se em "Aspectos do léxico regional da Bahia"[22], resultado de uma pesquisa no ano de 1958 em zonas

[18] Foram consultados os dicionários de Morais, Aulete, Figueiredo, Bluteau, além do *Pequeno dicionário da língua portuguesa*, de Aurelio Buarque de Hollanda Ferreira, e do *Dicionário de sinônimos e locuções*, de Agenor Costa.

[19] *Vocabulário português e latino* do padre Rafael Bluteau, publicado no Colégio das Artes da Companhia de Jesus, no ano de 1713, em Coimbra.

[20] "Quase todos os africanos 'brasileiros' voltaram à África da Bahia. Às vezes de outros pontos do Brasil mas 'via Bahia'. *Abaianados*, portanto. Amaciados, urbanizados, polidos pela Bahia". FREYRE. *Problemas brasileiros de antropologia*, p. 269, grifo do original.

[21] "Quanto menor é o grupo, e mais isolado, maiores e mais íntimas são as relações pessoais e, portanto, *interpretação* – o que redunda num conservantismo maior.". SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 212, grifo do original.

[22] Comunicação de Nelson Rossi no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, realizado em 1959 na cidade de Salvador.

rurais do interior do estado da Bahia, não figurassem *caranguejo* e *fístula* como 'cicatriz', o segundo sem comentários, e o outro com a seguinte apreciação: "Poderia tratar-se de uma metáfora recente. Mas o fato de figurar em Bluteau leva-nos a admitir tratar-se de um arcaísmo léxico"[23] .

Este fato novo vem comprovar a autenticidade do português falado pela comunidade brasileira de Lagos, além de levarmos à seguinte conclusão: *caranguejo* e *fístula* como sinônimos de *cicatriz* são arcaísmos léxicos correntes na linguagem popular da Bahia, mas que, no entanto, parecem ter sido banidos do uso urbano há muito, apesar de continuarem correntes ainda entre as populações rurais do interior baiano, zonas em que o isolamento condicionou os aspectos arcaizantes de vida, consequentemente, da língua também[24].

Comparando-se ainda as respostas, nota-se haver Maria respondido apenas *caranguejo*, enquanto em Romana esta metáfora só ocorreu depois da outra sinonímia – *ficha* –, respondida de pronto. Teria sido, então, esta palavra corrente também em Pernambuco, onde nascera Romana, ou ela a teria ouvido na escola, daí a razão de não ocorrer em Maria que só veio a estudar já em África, em inglês, portanto? Ou seria ainda *fístula* de uso corrente urbano na época, daí a razão de não haver ocorrido na informante procedente de zona rural, enquanto Romana viveu sempre nas capitais?

Depois do "Boi, boi da cara preta", o acalanto mais popular na Bahia é o "Menino mandu", que se ouve com inúmeras variantes, uma das quais, por sinal das mais divulgadas, é exatamente a mesma cantada em África por "Tia" Maria:

Su, su, su,
Menino mandu,
Quem te pariu
Que te dê caruru. (Parte 3)

[23] Cf. CARANGUEJO. *In*: BLUTEAU. *Vocabulario portuguez e latino*.

[24] "Estou que a nossa língua rústica, falando-se de um modo geral, é substancialmente o português arcaico, deformado, ou se quiserem, transformado em certo aspecto da morfologia e em alguns da fonética pela atuação dos índios e dos negros. Um *substrato* constituído pela língua arcaica, estabelecido por grande contingente de portugueses vindos de várias regiões de Portugal indistintamente, com predomínio talvez dos do Norte, e um *superstrato* constituído por alterações desse fundo português, determinado pelo grande número de silvícolas e principalmente africanos que entraram a falar a língua românica". MELO. *A língua do Brasil*, p. 73-74, grifos do original.

Fato talvez acidental, mas que nos parece bastante significativo neste caso, é o de haver a quadra ocorrido somente na informante procedente da Bahia e de ter-se encontrado documentada apenas por Herundino Leal, num livro sobre Santo Amaro da Purificação[25], e num trabalho de Hildegardes Vianna sobre acalantos, também na Bahia[26]. Essa coincidência leva-nos a pensar na possibilidade de tratar-se de uma quadra antiga, mas popularizada na Bahia[27].

Não vamos, porém, aqui traçar a origem desse acalanto, desde quando a nossa atenção está voltada para a forma *su* que se encontra repetida no primeiro verso.

No verbete *acalanto* do *Dicionário brasileiro de folclore*, lê-se: "Em quase todos os acalantos, o final adormecedor é uma sílaba que se canta com várias notas, á-á-á-á, ú-ú-ú-ú, o *ru* galaico, ainda popular nas cantigas de berço portuguesas"[28]. A propósito, fomos buscar nos autos de Gil Vicente as formas *ro* e *ru*, tanto iniciais como finais, nos seguintes acalantos:

> Ro ro ro
> nuestro Dios y Redentor,
> no lloreis, que dais dolor
> a la vírgen que os parió.
> Ro ro ro[29].

> Ru, ru, menina, ru, ru,
> mouram as velhas e fiques tu,
> c'o a tranca no cu[30].

[25] LEAL. *História de Santo Amaro*, p. 88. A cidade de Santo Amaro, que muita influência sofreu de "culturas africanas", fica situada na zona do Recôncavo Baiano e deve o seu progresso nos séculos passados à cultura da cana-de-açúcar, ao trabalho escravo nos engenhos e alambiques.

[26] Comunicação oral "Complementação do Trabalho *A história do homem que comeu o diabo*", apresentada durante o III Congresso Brasileiro de Folclore, na cidade de Salvador, em 1957. Da quadra, só o segundo verso varia: "Su, menino assu", a forma *assu* evidentemente por *su*, pelo fato de a autora, como ela mesma nos confessou, ter ouvido quando criança: "Su, menina su". Cf. NETO. *Os magros*, p. 36: "Suru... ru... ru... / menino mandu...". Infelizmente não estão transcritos os versos finais.

[27] Não registam: Sílvio Romero (*Contos populares do Brasil*, 1897), Veríssimo de Melo (Acalantos, s. d.), Lindolfo Gomes (*Contos populares brasileiros*, 1948), Florestan Fernandes (*Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, 1961), Amadeu Amaral (*Tradições populares*, 1948), João Dornas Filho (*Capítulos de Sociologia Brasileira*, 1945), Brasil Bandecchi (*Romanceiro paulista*, 1962), Alceu Maynard de Araújo (*Folclore Nacional*: danças, recreações e música, 1984).

[28] CÂMARA CASCUDO. *Dicionário brasileiro de folclore*, p. 9, grifo do original.

[29] VICENTE. Auto da Sibila Cassandra, Cena II, p. 68.

[30] VICENTE. Auto de Rubena, Cena II, p. 365.

Su, su, su,
Menino mandu,
Quem te pariu
Que te dê caruru.

Su, su, su,
Su, menina su,
Quem te pariu
Que te dê caruru.

Su, su, su,
Menino mandu,
Quem te pariu
Que te beije no cu[31].

Considerando-se a semelhança de traços formais básicos dos versos cantados em África e Bahia com os versos de Gil Vicente, apesar das marcas sensíveis de transformações regionais, evidentes sobremodo pela presença no texto dos "brasileirismos" *mandu* e *caruru*[32], é possível que o "Menino mandu" seja variante de acalanto já arcaico para cá trazido pelos portugueses e do qual se guardou lembrança na Bahia, onde ainda hoje continua a ser cantado.

O *su* do verso "Su, su, su", que se ouve ainda sob as formas "Sul ru, ru" ou "Su, lu, lu"[33] e "Tu, ru, ru", esta aliás também encontrada em

[31] Essa quadra que conhecemos desde criança vem geralmente seguida desta outra: "Este menino é do céu/ Não se cria,/ Tem um buraco no cu/ Que assovia". Hildegardes Vianna, em comunicação oral, na cidade de Salvador, em 1957, traz as seguintes variantes para o último verso: "no umbigo que assovia" e "em baixo, no c... que assovia". BARROS. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, p. 130, grifo do original: "Este menino/ Quer se criar/ Os anjos do céu/ Que lhe venham buscar (ninar)".

[32] *Caruru* é um prato tradicional da cozinha da Bahia; o mesmo *obé ilá* ('sopa de quiabo') dos iorubá (Cf. ABRAHAM. *Dictionary of Modern Yoruba*, v. *caruru*). *Mandu* ou *madu* era um dos figurantes do Reisado do Zé do Vale, antigamente popular na Bahia (Cf. MORAES FILHO. *Festas e tradições populares do Brasil*, p. 209). Na Bahia, além de 'tolo', *mandu* é muito frequente com o significado de 'trabalho ou incumbência que encerra complicações ou pode causar efeitos desastrosos', por exemplo, "Que mandu vocês me arranjaram!". No entanto, não se acha averbado nesta acepção em Aulete, Morais, Figueiredo, Agenor Costa (*Dicionário de sinônimos e locuções*) nem Aurélio (*Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*). Só Arthur Neiva, em *Estudos da língua nacional* (1940, p. 109), registra: "na Bahia, tem ainda a acepção de uma dificuldade em que o indivíduo se mete". Trata-se de linguagem coloquial baiana de que falaremos em outra oportunidade.

[33] Cf. NETO. *Os magros*. A alternância r/l é muito frequente no Brasil e perfeitamente explicável; CÂMARA JR. *Para o estudo da fonêmica portuguesa*, p. 105; NASCENTES. *O linguajar carioca*, p. 46 e passim; MARROQUIM. *A língua do Nordeste*, p. 83 e passim.

Gil Vicente[34], pode tratar-se de uma simples modificação foneticamente explicável do *ru*, mas que, além disso, parece ter sofrido alguma influência regional paralela, como tentaremos demonstrar em seguida.

"Tia" Romana, a nossa informante de Recife, não cantou o "Menino mandu". No entanto, lhe ocorreu o "Boi, boi da cara preta" e um outro acalanto, de notada influência africana, cujo verso inicial, embora apresente nasalização, é o mesmo "Su, su, su".

Sum, sum, sum,
Dorme, dorme, que vem tutu,
Lá no mato tem um bichinho
Que se chama cururu. (Parte 3)

O único exemplo, porém, de nasalização do *su* que pudemos registar nos foi dado por Renato Almeida sob a forma *xum* num acalanto recolhido na Bahia e considerado por ele como de origem africana, para o qual uma variante corrente em Minas Gerais conserva o verso "Ru, ru, ru" em lugar do "Xum, xum, xum" documentado na versão baiana.

João curutú
de traz do murundu
comei este menino
c'um bolo de angú.
Xum xum xum xum xum etc. (Bahia)[35]

João Curutu
Atrás do murundu,
Toma este menino
Papa com angu.
Ru, ru, ru, ru,
Ru, ru, ru, ru,
De trás do murundu…
Teu pai e tua mãe
Não têm medo do tutu, (Minas Gerais)[36]

[34] "– Tu-ru-ru-ru-lá. Quién la pasará?"/"–Tu-ru-ru-ru-rú. No la pases tú"/"–Tu-ru-ru-ru-ré. Yo la pasaré". ALONSO. *Poesía de la Edad Media*, p. 344. Na Bahia conhecemos: "Tu, ru, ru,/ Menino mandu,/Cabeça de gato,/Nariz de peru". Herundino da Costa Leal (*História de Santo Amaro*, p. 88): "cara de pato,/ nariz de peru". Hildegardes Vianna, em 1957: "olho de gatinho,/narizinho de peru". E mais: "cara de gato" e "cara de bode".

[35] ALMEIDA. *História da música brasileira*, p. 106-107.

[36] GOMES. *Contos populares brasileiros*, p. 219.

Tememos assim que a forma *su*, além de ser característica dos acalantos[37], de preferência na Bahia, onde provavelmente se alternava com *sum* ou *xum*, se fez mais popular do que o *ru* galaico-português, vindo, por fim, a incorporar-se definitivamente no "Menino mandu" no verso inicial.

Situando-se agora a pesquisa dentro de um plano de ordem psicológica, como de resto aconselha Renato Almeida para pesquisas dessa natureza na música popular do Brasil[38], vamos encontrar em *Casa-grande e senzala*, no capítulo sobre a influência que a mãe preta africana exerceu na formação e educação da criança brasileira, um argumento definitivo:

> Também as canções de berço portuguêsas, modificou-as a bôca da ama negra, alterando nelas palavras; adaptando-as às condições regionais; ligando-as às crenças dos índios e às suas. Assim a velha canção "escuta, escuta, menino" aqui amoleceu-se em "durma, durma, meu filhinho", passando Belém de "fonte" portuguêsa, a "riacho" brasileiro. Riacho de engenho. Riacho com mãe-d'água dentro, em vez de moura encantada. O riacho onde se lava o timãozinho do nenê. E o mato ficou povoado por "um bicho chamado carrapatu". E em vez do papão ou da côca, começaram a rondar o telhado ou o copiar das casas-grandes, atrás dos meninos malcriados que gritavam de noite nas redes ou dos trelosos que iam se lambuzar de geléia de araçá, guardada na despensa – cabras-cabriolas, o boitatá, negros de surrão, negros velhos, papa-figos[39].

Assim sendo, os traços marcantes de influência regional em nossos acalantos devemos à sensibilidade da mãe preta africana que, não só chegou a alterar neles palavras portuguesas, como até mesmo a substituir aquelas sem expressão para ela por outras de sua própria língua,

[37] Em Minas, João Dornas Filho (*Capítulos de sociologia brasileira*, p. 126) registra "Su, su", mas não "Su, su, su", numa cantiga tornada acalanto – o "Bango-balango" – que no *Dicionário do folclore brasileiro*, de Câmara Cascudo, se acha v. *parlenda*. O mesmo documentou Florestan Fernandes pra São Paulo (*Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, p. 58). A forma *su* possivelmente foi levada da Bahia para Minas, como se pode ver de um acalanto, sem dúvida nenhuma variante do "Menino mandu", que ali se canta: "Lú, lú, lú/Pé de malungú,/Pato, marreco./Galinha; peru./Caruru arrenegado,/Toda noite me tentou,/Quando foi de madrugada,/Caruru arrebentou./Ai-u, ai-ú; ai-u./Pato, marreco, galinha, peru". DORNAS FILHO. *Capítulos de sociologia brasileira*, p. 130-131. Observar *caruru* por *curuni*. Em Sergipe, segundo informação do prof. Salvador de Avila, se canta: "Dum, dum, dum,/Menino guandu,/Cara de gato,/Nariz de peru".

[38] ALMEIDA. *História da música brasileira*, p. 10.

[39] FREYRE. *Casa-grande e senzala*, p. 455-456.

cujo efeito significativo, harmonioso e sonoro lhe facilitaria mais ainda a tarefa de fazer o "ioiôzinho" adormecer.

Nana, nana, meu menino,
Que a Mãezinha logo vem!
Foi lavar os teus paninhos
Ao reguinho de Belém[40]. (Portugal)

Cala a boca, meu menino,
Mamãezinha logo vem;
Foi lavar os teus paninhos
Lá no rio de Belém[41]. (Natal)

Sú, sú, sú,
Cala a boca, meu filhinho,
Sua mãe
Foi na fonte logo vem
Foi buscar
Panelinha de vintém
Bacalhau
Com azeite sabe bem[42]. (Bahia)

Sú… sú… sú…
Menino o que tem?
Papai foi p'ra loja,
Mamãe logo vem.

Sú… Sú… Sú…
Menino o que tem?
Papai foi p'ra feira
Comprar panela de vintém[43]. (Bahia)

Acrescentando-se a isso a indiscutível influência africana na música popular brasileira, o *sum*, com a vogal nasalizada que se encontra na variante de Romana, tão ciosa de falar "brasileiro" certo, e a forma *xum*, registada naquele acalanto de "origem africana" lembra-nos o verbo *sun*

[40] LIMA. *Cancioneiro*, p. 50.
[41] MELO. *Acalantos*, p. 10.
[42] MELLO. *A música no Brasil desde os tempos coloniais até o primeiro decênio da República*, p. 91. Esta, por sinal, a mais antiga fonte que documenta o "Su, su, su".
[43] LEAL. *História de Santo Amaro*, p. 82.

do iorubá que quer dizer "dormir"[44], verbo este, se não presente, mas sempre insinuando nas cantigas de ninar de todo o mundo.

Nota-se, ademais, que o primeiro verso da quadra cantada por "Tia" Romana foge completamente à harmonia rítmica do conjunto, talvez por ter sido um improviso em substituição aos versos do tipo "dorme, dorme, meu filhinho" ou "cala a boca, meu filhinho", já por sua vez variantes brasileiras do "nana, nana, meu filhinho" ou "escuta, escuta, meu menino" das cantigas de berço portuguesas, improviso esse levado possivelmente pela correspondência *sun*, "dormir", particularmente sugerida naquela quadra pela repetição sucessiva do "dorme".

Dorme, dorme, filhinho,
Dorme, anjinho inocente,
Dorme, meu queridinho,
Que tua mãe vela contente[45]. (Bahia)

Dorme, dorme, meu filhinho,
É noite papai já veio,
A maninha também dorme
Reclinada no meu seio[46]. (Minas Gerais)

Dorme, meu menino,
Tutu quer te comer,
Mas a mamãe não deixa
Te há de defender[47]. (Minas Gerais)

[44] Cf. CROWTHER. *A Vocabulary of the Yoruba Language*; ABRAHAM. *Dictionary of Modern Yoruba*, v. *sun*. Como o iorubá é uma língua tonal, observar o tom grave ou baixo na palavra, representado pelo acento grave (`). Além disso, se a palatalização (*xum*) não se passou já no português, pode-se tratar de uma pronúncia dialetal do *sùn* em iorubá, fato corrente, pela simples razão de existir na língua um fonema intermediário entre a fricativa alveolar (s) e a fricativa palatoalveolar (x) que se pode chamar de fricativa alveolar palatal. Cf. *osun* e *oxun*, *isu* e *ixu*. WESTERMANN; WARD. *Practical Phonetics for Students of African Language*, p. 82.

[45] LEAL. *História de Santo Amaro*, p. 82. Brasil Bandecchi (*Romanceiro paulista*, p. 15) traz a seguinte variante para os versos finais: "Dorme, ó queridinho,/Que a mamãe está contente".

[46] GOMES. *Contos populares brasileiros*, p. 221.

[47] GOMES. *Contos populares brasileiros*, p. 221.

Dorme, nenê,
Que o bicho aí vem,
Papai foi na roça
E mamãe também[48]. (São Paulo)

Sum, sum, sum,
Dorme, dorme, que vem tutu,
Lá no mato tem um bichinho
Que se chama cururu. (Romana)

O *su* neste caso poderá ser mais outra contribuição léxica africana à música popular brasileira, resultado do paralelismo estabelecido entre o *ru* das cantigas de berço para cá trazidas pelos portugueses e o verbo *sum* do iorubá. Sua unidade fonética significativa basta por si mesma para exprimir uma onomatopeia que é ao mesmo tempo um sussurro, um pedido de silêncio e a sugestão implícita de dormir[49].

Pode tratar-se de mera coincidência, mas não será um despropósito se considerarmos o fato de ser o verso "Su, su, su" corrente até hoje na Bahia, lugar para onde foram importados a maioria dos escravizados nagôs, como ali são chamados os iorubás[50], durante os últimos séculos de tráfico, ao lado de terem sido os mais cotados nos "mercados" principalmente para os trabalhos domésticos[51]. A sua atuação foi tão marcante na formação de hábitos da família baiana que a saborosa cozinha tradicional da Bahia é essencialmente a mesma encontrada em África, na antiga Costa dos Escravos, sem falar-se no sincretismo religioso e na linguagem popular da Bahia, rica de vocábulos de evidente procedência nagô[52].

[48] FERNANDES. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, p. 259. Desta quadra há uma série de variantes por todo o Brasil.

[49] "Forma rudimentar do canto, letra normalmente com um ritornelo onomatopaico, para ajudar a bolandas, o embalo e facilitar o sono teimoso das crianças, a constante nos acalantos é a monotonia melódica, a frase longa e chorosa, provocadora do enfado e do cair das pálpebras." MELO. *Revista Clã*, p. 10.

[50] *Nagô* ou *anagô* é a designação por que são conhecidos os iorubás no Benim.

[51] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 159.

[52] Cf. QUERINO. *A arte culinária na Bahia*; QUERINO. *A raça africana e os seus costumes*; CARNEIRO. *A linguagem popular da Bahia*.

– Cabra-cega, de onde vem?
– Do sertão.
– Traz outro ou requeijão?
– Requeijão.
– Cabra-cega, não me nega,
tua mãe pariu pro cego.

Esta exata versão não se encontrou documentada. A que mais se aproxima é a registada por Clodomir Silva, em *Minha gente*:

Cabra-cega,
Non me nega;
Donde vem?
Do sertão!
Trais ôro, prata ou requeijão?
Trago ôro.
Pois rode, como besôro[53].

A primeira parte da versão dada pelas informantes é uma simples variante deste jogo infantil corrente ainda hoje pelo Brasil. No entanto, a parte final, aquela que incita a criança, a "cabra-cega", a procurar as companheiras de brinquedo, às apalpadelas, com os olhos vendados, parece-nos ter sido banida do uso urbano, talvez corrigida pela escola a fim de afastar o sentido grosseiro da expressão final. Se, contudo, é ainda corrente no interior, em zonas onde as crianças não têm o "corretivo" permanente da escola, só pesquisas no campo poderão responder.

Ficam, pois, as indagações.

Resta-nos esperar que esta notícia possa atrair a atenção dos estudiosos de cultura brasileira para pesquisas dessa natureza em África, e, acima de tudo, mostrar a importância da comunidade brasileira de Lagos como fonte válida de informações para o folclore e a dialetologia brasileira, em particular, que merece ser tratada não como assunto de simples curiosidade jornalística, mas como documento ainda vivo do Brasil passado.

Referências

ABRAHAM, Roy Clive. *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press, 1958.

[53] SILVA. *Minha gente*, p. 8.

ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet e Cia. Editores, 1942.

ALONSO, Dámaso (Org.). *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*. Buenos Aires: Losada, 1942.

AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. *Folclore nacional*: danças, recreações e música. São Paulo: Melhoramentos, 1984. v. 2.

BANDECCHI, Brasil. *Romanceiro paulista*. São Paulo: Editora Obelisco, 1962.

BARROS, José Teixeira de. Folclore brasileiro. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, v. 2, n. 51, p. 109-147, set. 1925.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1984.

CÂMARA JR., Mattoso. *Para o estudo da fonêmica portuguesa*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.

CARANGUEJO. *In*: BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713. v. 8.

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

CASTRO, Guilherme de Souza. Um documento sugestivo. *Jornal da Bahia*, Salvador, 23 dez. 1962.

CROWTHER, Samuel. *A Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.

DORNAS FILHO, João. *Capítulos de sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1945.

ENGLISH, Maurice Charles. *An Outline of Nigerian History*. London: Longmans, 1960.

FERNANDES, Florestan. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Editora Anhembi, 1961.

FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

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

GOMES, Lindolfo. *Contos populares brasileiros*. São Paulo: Melhoramentos, 1948.

LAOTAN, Anthony Bello. *The Torch Bearers*: or, Old Brazilian Colony in Lagos. Lagos: Ife-Olu Printing Works, 1943.

LEAL, Herundino da Costa. *História de Santo Amaro*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1965.

LIMA, Fernando de Castro Pires de. *Cancioneiro*. Porto: Gabinete de Etnografia, 1926.

MABOGUNJE, Akin. Lagos, Nigeria Melting Pot. *Nigeria Magazine*, n. 69, ago. 1961.

MARROQUIM, Mário. *A língua do Nordeste*: Alagôas e Pernambuco. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

MELLO, Guilherme Theodoro Pereira de. *A música no Brasil desde os tempos coloniais até o primeiro decênio da República*. Bahia: Typographia de São Joaquim, 1908.

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

MELO, Veríssimo de. Acalantos. *Revista Clã*, [s. d.].

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: F. Briguiet e Cia. Editores, 1946.

NASCENTES, Antenor. *O linguajar carioca*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.

NEIVA, Arthur. *Estudos da língua nacional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

NETO, Euclides. *Os magros*. Salvador: Livraria Progresso, 1961.

QUERINO, Manuel. *A arte culinária na Bahia*. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

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

ROMERO, Sílvio. *Contos populares do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1897.

SILVA, Clodomir. *Minha gente*. Rio de Janeiro: Paulo Pongetti, 1926.

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

VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Bénin. *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, Dakar, n. 27, 1953.

VERGER, Pierre. Nigeria, Brazil and Cuba. *Nigeria Magazine*. Lagos, n. 66, p. 125-135, out. 1960. Edição especial.

VICENTE, Gil. Auto da Sibila Cassandra. *In*: VICENTE, Gil. *Obras completas*. São Paulo: Edições Cultura, 1946. v. 1.

VICENTE, Gil. Auto de Rubena. *In*: VICENTE, Gil. *Obras completas*. São Paulo: Edições Cultura, 1946. v. 1.

WESTERMANN, Diedrich Hermann; WARD, Ida Caroline. *Practical Phonetics for Students of African Language*. London: International African Institute: Oxford University Press, 1957.

Este foi o primeiro de uma série de textos da autora, inicialmente publicado na revista *Afro-Ásia* (n. 1, p. 41-56), em 1965. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20231. Acesso em: 16 jul. 2025.

A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia

Introdução

A cidade de Salvador, capital do estado da Bahia (661.026 km² e sete milhões de habitantes), o maior estado das regiões Leste-Nordeste do Brasil (8.511.965 km² e mais de oitenta milhões de habitantes), tornou-se durante quatro séculos de tráfico (séculos XVI a XIX) o mais importante centro comercial brasileiro de escravizados de África.

Calcula-se em cinco mil por ano o número de importação, cifra esta aproximada desde quando não existem dados precisos pela falta absoluta de documentos oficiais sobre o tráfico que, por razões econômico-financeiras, logo decretada a abolição da escravatura no Brasil (13 de maio de 1888), foram totalmente queimados por decreto de 14 de dezembro de 1890 do Ministro da Fazenda, por acaso um baiano, Ruy Barbosa.

Hoje, a cidade da Bahia, como Salvador, já é tradicionalmente conhecida, é a maior cidade de população negra do Brasil, e dos seus oitocentos mil habitantes mais da metade é crioula ou mestiça de português e negro.

Tal contato de culturas resultaria num processo natural de interpretação linguísticas, um dos mais notáveis aspectos de aculturação no Brasil, através do qual o português, favorecido francamente por razões histórico-econômicas, só teve a lucrar, pois longe de deixar de ser padrão de ideal linguístico, ganhou centenas de palavras de origem africana – os africanismos – que, acrescidos aos "tupinismos" – vocábulos da língua tupi-guarani dos aborígenes brasileiros – vieram aumentar

consideravelmente o número dos chamados "brasileirismos" da língua, cuja contribuição para o enriquecimento do léxico do português em geral e do português do Brasil em particular é inestimável. Há uma grande quantidade de africanismos correntes em certas regiões do país ainda não dicionarizados. São os regionalismos dos chamados "falares brasileiros", as várias modalidades de linguagem regional do português do Brasil.

Graças à extensão territorial e às diferentes épocas de colonização, consequentemente de contatos a que ficaram sujeitas as várias regiões da colônia – não só os colonos portugueses partiam em levas sucessivas de todas as partes de Portugal, como os escravizados procediam de diversos pontos da costa africana –, o português falado no Brasil, embora apresente notável unidade, se diversifica pelos falares regionais, em cujo léxico se acham as maiores diferenças dialetais, que não são grandes, mais devidas a uma evolução rápida, apressada por aloglotas do que à interferência de qualquer substrato ou adstrato, como bem acentua o prof. Serafim da Silva Neto em *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*[1].

Dentre esses se destacam os falares baianos, as várias modalidades da linguagem regional da Bahia, que se mostram com características bem definidas nas áreas onde é maior a influência africana: o Recôncavo, região que circunda a Baía de Todos-os-Santos e Salvador, capital do estado e centro principal dessa região desde o século XVI, século da descoberta do Brasil pelos portugueses (1500).

Zonas arcaizantes por excelência, a primeira por tratar-se de zona rural, naturalmente conservadora, e a segunda, assim tomada por fatores históricos, falam um português de substrato quinhentista, aspecto que de resto conservam todos os falares rurais do Brasil. Sobre tal substrato atuaram aloglotas, neste caso os escravizados africanos que se meteram a falar a língua, que, se de um lado contribuíram para torná-la mais variada e expressiva, por outro lado contribuíram para torná-la ainda mais arcaizante.

Esse aspecto particular se apresenta na linguagem popular da Bahia, a linguagem das pessoas humildes da classe média e das classes

[1] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 129-131.

bem modestas, o mais autêntico exemplo de aculturação na história da língua entre nós.

Neste trabalho tentaremos mostrar que:

I. A rigor não chegou a haver influência linguística africana no português do Brasil, salvo na parte de contribuição vocabular;
II. É necessário que se distinga contribuição vocabular de influência religiosa;
III. Na Bahia, a contribuição vocabular das línguas africanas resultou também numa influência paralela: o fato de o enriquecimento do léxico, por sua vez já arcaizante, ter sido feito pela introdução de outros procedentes de línguas também arcaizantes;
IV. Tal influência paralela deve-se em grande parte à influência religiosa, à chamada "língua do povo de santo", dos adeptos dos cultos religiosos afrobrasileiros, ou candomblés;
V. Essa "gente" é quem tem oferecido as maiores resistências às modificações trazidas pelo contato, resguardando assim a língua com seus arcaísmos.

I

Desde o princípio do tráfico no século XVI, escravizados procedentes dos atuais territórios do Congo, Angola, Moçambique, Benim (conhecido no Brasil por Jeje), Gana e Togo – Cabo Verde e Cacheu em menor escala – foram desembarcados no porto da cidade de Salvador da Baía de Todos-os-Santos, para daí então serem distribuídos pelas plantações de cana-de-açúcar e fumo do Recôncavo, pelos engenhos e fazendas, onde deixaram traços indiscutíveis de suas culturas. Temos nomes como *cambuta*, *cambona*, *caçarongongo*, *cazumba*, *calunga*, para designar antigos engenhos e fazendas nessa área.

Até fins do século XVII, a população da cidade do Salvador era composta de uma minoria de brancos, e de um grande número de negros e indígenas escravizados, estes últimos, rebeldes a qualquer tipo de trabalho forçado, retiraram-se para a zona mais interiorana das matas e florestas, provocando o aumento na importação de negros, a ponto de no século seguinte (século XVIII) haver uma média de quatro a cinco negros para cada branco em Salvador[2].

O tupi-guarani falado até então vai desaparecer como língua franca, substituída nas senzalas pelas línguas africanas, mas em compensação

[2] OTT. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*, t. 2, apêndice 2.

deixa também uma extensa contribuição vocabular, notadamente na toponímia, nos falares baianos e no português do Brasil[3]. Ao contrário do que parece haver acontecido nas outras regiões do país, no Sul, por exemplo, na cidade de Salvador, pelo menos, essa contribuição não foi tão maior que a africana, se não chegou mesmo a ser menor. Não nos é possível ainda precisar a intensidade dessa influência porque as pesquisas nesse campo estão em começo, e a bibliografia de que dispomos fica muito a desejar.

Resultou que no século XIX a cidade do Salvador era exemplo típico da coexistência de duas culturas diferentes: a portuguesa e a africana. Intensifica-se o comércio de negros procedentes da Costa dos Escravos, entre os quais parece ter havido uma predominância culturológica dos nagô, como são conhecidos os iorubá da Nigéria Ocidental e do Baixo Benim no Brasil, por ter sido a língua iorubá, ao lado da portuguesa, falada correntemente entre a população negra da cidade, que já naquela época possuía um número consideravelmente grande de crioulos.

Corria, então, um dialeto crioulo ou semicrioulo do tipo nagô ou iorubá.

Obrigados a falar português, esse falar por certo era mesclado de palavras africanas adaptadas aos moldes linguísticos de suas várias línguas de origem, tornando-se, no entanto, como nivelador o iorubá, língua de um grupo mais recente, chegado em levas numerosas e sucessivas[4], passando a gozar de grande prestígio sobre e entre os outros escravizados, pelo fato de se acharem, medindo proporções de tempo e situando cada povo dentro do seu contexto histórico, num estágio mais adiantado de cultura em relação aos demais para cá trazidos desde o século XVI e espalhados pelo interior e Recôncavo, onde se encontram ainda hoje isolados, dentro de uma estrutura conservadora e arcaizante, como de resto é também a da cidade de Salvador, que sempre esteve interligada ao Recôncavo por uma linha histórica contínua.

Entende-se o porquê da superioridade dos nagô no Brasil, superioridade essa que absolutamente não se deve tão só à cultura do grupo,

[3] SAMPAIO. *O tupi na geografia nacional.*

[4] OTT. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*.

como quer a maioria dos estudiosos de culturas africanas entre nós, mas às circunstâncias históricas favoráveis.

Passou essa fase de bilinguismo, vencida pelo prestígio social da língua dos brancos, cujo contingente aumentou consideravelmente com a transmigração da família real portuguesa para o Brasil (1808), acontecimento histórico que veio trazer profundas modificações na estrutura socioeconômica do país, mas que, à civilização densa da Bahia, por razões que veremos adiante, só conseguiu atingir aos poucos.

A influência que restou dessa fase foi realmente apreciável na parte de contribuição vocabular, pelo enriquecimento do léxico da língua portuguesa do Brasil em geral e dos falares baianos em particular, apesar de haver propiciado um conservantismo maior na linguagem popular da Bahia, aspecto que ainda hoje possui, pois a esta de fundo quinhentista, como de resto são os falares das zonas rurais brasileiras, acrescenta-se a ação de aloglotas procedentes de culturas igualmente arcaizantes, por serem rurais.

Hoje, a linguagem popular da Bahia é provavelmente o falar brasileiro mais acentuadamente marcado por traços de influência africana, principalmente partindo da influência religiosa dos chamados "cultos afro-brasileiros", ou candomblés, de origem jeje-nagô e congo-angola.

II

A capital do Brasil até meados do século XVII, com a mudança do Governo Central para o Rio de Janeiro, habituara-se a viver num insulamento quase completo graças à distância e à dificuldade de comunicação com a nova capital. (Só em 1965 foi construída uma estrada pavimentada de mais de mil quilômetros ligando Salvador-Rio de Janeiro). Em consequência, mesmo tratando-se de um dos mais antigos e importantes centros urbanos do país, Salvador nunca deixou de ser uma cidade com aspecto arcaizante de vida e de língua também, muito particularmente desta última, pois, se a interpretação já é fator atuante de conservantismo e nivelamento linguístico, acrescente-se a isso o fato de os africanos e seus descendentes, praticamente isolados de África desde meados do século XIX (1850), quando da proibição do tráfico para o Brasil, falarem uma língua de tipo também arcaizante.

Nessa contribuição muito provavelmente serão encontrados vários arcaísmos léxicos e até sintáticos de línguas africanas introduzidos no português do Brasil, onde são correntes, usuais, assim como suas diferenças dialetais, seus modismos. As circunstâncias que tornaram Salvador numa cidade arcaizante; a atuação da preta africana, como mulher, naturalmente conservadora; o fato de os escravizados procederem de culturas também arcaizantes, rurais; a fatalidade de se acharem isolados de África há bem um século, tudo isso vem reforçar essa possibilidade que se poderá provar através de um estudo acurado do vocabulário africano remanescente na Bahia.

O questionário linguístico que ora aplicamos nos candomblés do Recôncavo poderá responder quais as etnias africanas introduzidas na Bahia, e quais as línguas ou dialetos que falavam, mas as diferenças dialetais infelizmente sozinhas não poderemos determinar. Neste ponto, a dialetologia brasileira esbarra na dialetologia africana.

III

Qualquer pesquisa sobre línguas africanas no Brasil deve de preferência ser dirigida para a contribuição vocabular, que continua a ser importantíssima e atuante na linguagem regional da Bahia e na língua portuguesa do Brasil.

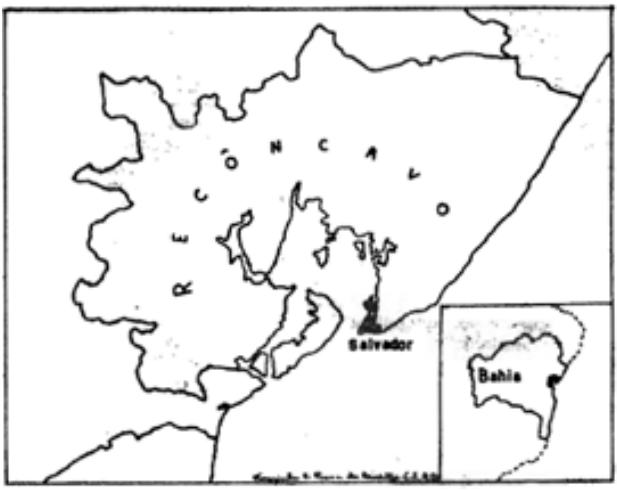
Desnecessário é falar das mudanças morfológico-sintáticas que por acaso se fizeram sentir na redução e simplificação das flexões em português, muitas delas atribuídas ainda à influência africana. Embora tomem aparência muito grave por abalar a estrutura da língua, vêm diminuir sensivelmente com o aumento de contingente de brancos e desaparecem aos poucos com a ação corretiva da escola, limitando-se à linguagem popular das classes bem humildes dos centros urbanos e dos meios rurais, onde o índice de analfabetismo é muito grande. É, portanto, uma influência a que se pode chamar de irrelevante, circunstancial e sem maiores consequências, pois muitas modificações, principalmente fonéticas, como a alternância r/l, a ela atribuídas, têm encontrado explicação dentro da própria história da língua[5].

[5] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*.

Salvo a contribuição vocabular, a rigor não poderemos dizer que tenha havido influência africana no português do Brasil; senão falaríamos um dialeto crioulo ou semicrioulo do tipo de Cabo Verde, da Guiné, das ilhas do Príncipe e São Tomé, ou então, favorecido pelo comércio intenso entre Bahia e África durante o último século de tráfico, uma das chamadas "línguas de comunicação", como é o caso do *pidgin-english* corrente na Costa Ocidental da África e nos portos do Extremo Oriente. Teríamos uma "língua" de gramática muito simplificada, vocabulário deformado e mistura de elementos diversos, principalmente nagô.

Ao contrário, as línguas africanas que foram faladas no Brasil adaptaram-se, ou melhor, transformaram-se, segundo os padrões morfológico-sintáticos do português, a ponto de perderem suas características primitivas, como o acento tonal, ganhando flexões e desinências, por exemplo, os verbos *sungar* ('puxar para cima') e *zuelar* ('falar demais') respectivamente do quimbundo *ku-sunga* e *ku-zuela*, com os mesmos significados; o substantivo *ebózeiro* (o que faz o *ebó*, o 'feitiço'), do iorubá *ebo*, com a terminação portuguesa -zeiro[6]; e até mesmo significações novas atribuídas a palavras já existentes, cujas etimologias tais e quais modificações tornaram de difícil identificação. É o caso entre outras da palavra *mungunzá* (bebida ou pudim feito de milho e leite de coco), de *calunga* (rato pequeno), de *bozó* (feitiço), de *jebejebe* (lugar distante, desconhecido), de *lelê* (confusão, barulho) – "brasileirismos" da Bahia – que muito provavelmente se ligam ao quimbundo *munkunza*, ao maconde *nñanyunga*[7], ao fante-axante *bossom*[8], ao iorubá *ajeji agbegbe*[9] e ao *fon djele*[10].

[6] QUINTÃO. *Gramática do kimbundo*; DICTIONARY of the Yoruba Language.
[7] GUERREIRO. *Rudimentos de Lingua maconde.*
[8] CHRISTALLER. Dictionary of the Asante and Fante Language.
[9] CROWTHER. *A Vocabulary of the Yoruba Language*.
[10] DELAFOSSE. *Manuel Dahoméen.*



Área geográfica do estado da Bahia conhecida por Recôncavo, circundando a Baía de Todos-os-Santos e a cidade de Salvador.

IV

No resto as línguas africanas se reduziram à linguagem ritual dos cultos religiosos afrobrasileiros, ou candomblés, limitadas a um grupo pequeno e bastante conservador, à chamada "língua do povo de santo" como se conhecem os adeptos desses cultos na Bahia, que, apesar de vir resistindo à interferência do prestígio crescente do português, tem, no entanto, com o tempo, dele recebido uma boa influência morfológica e vocabular, notadamente nos candomblés de origem congo-angola, os candomblés de caboclo, profundamente marcados pela influência também dos aborígenes brasileiros, os caboclos, que se acham não só espalhados em sua maioria pelo interior, como isolados há pelo menos dois séculos de África, quando começaram a diminuir as levas de escravizados bantos para o Brasil, substituídos que foram pelo iorubá. Apesar das modificações por que têm passado, ainda é possível encontrar seus traços formais básicos, e, como tudo leva a crer, seu aspecto essencialmente arcaico.

Já nos candomblés de origem iorubá, mais recentes, concentrados em sua quase totalidade na cidade do Salvador, essa resistência por isso mesmo tem sido maior, e a língua vem se conservando basicamente sem alterações, pois há bem um século – contando-se a partir da cessação do tráfico – acha-se resguardada como língua sagrada e ritual de qualquer tipo de interferência linguística estranha ao meio, inclusive mesmo de

novas ondas linguísticas de África, que viessem renovar ou modificar a sua estrutura arcaizante.

A grande influência que esses candomblés todos receberam não é recente, é muito antiga e profunda. Referimo-nos à influência jeje, dos povos de língua fon procedentes do Benim, ao que tudo indica. Parece ter sido essa a mais extensa e importante na Bahia, embora não seja a mais antiga, que é do Congo e de Angola. O fato, porém, é que na língua do povo de santo, sem falar nas cantigas rituais, se encontra um vasto vocabulário de procedência jeje.

Nessa língua, as maiores resistências têm partido das cantigas de santo – os cânticos rituais de invocação aos deuses – graças ao seu aspecto não profano, que faz todas elas conhecidas dentro do grupo por um grupo menor ainda, a dos iniciados nos mistérios da seita. Apesar de com o tempo, e por aprendidas de oitiva, terem sofrido profundas transformações morfológicas, conservam inalterado o seu simbolismo significativo, o que as tornam a um pesquisador arguto facilmente identificáveis, pois, para quem canta, não interessa saber o que canta, mas para que "santo" canta.

Não nos arriscamos a exemplificar arcaísmo de línguas africanas na linguagem popular da Bahia, ou na língua do povo de santo, nem tampouco tentar fazer um estudo comparativo dessas cantigas, por nos faltarem os dados necessários, que logo esperamos conseguir por pesquisas em África também, de igual natureza às que já se acham em pleno andamento na Bahia. Desnecessário é dizer da sua importância e dos dados preciosíssimos que certamente fornecerão para um melhor entendimento das culturas africanas e da civilização brasileira.

O fato é que dessa gente tem partido o maior número de brasileirismos da língua portuguesa chamados de "africanismos" que bem poderiam ser "afro-baianismos".

V

A influência religiosa tem sido tão larga e profunda na Bahia, a ponto de interferir nos hábitos e costumes da vida urbana e rural, no folclore, na música, nas artes e na literatura, influência essa que consequentemente vem se intrometendo no léxico através de um bom número de vocábulos

tomados às coisas do culto ou a ele relacionados, não só na linguagem familiar e literária, como na linguagem comercial, das propagandas, destacando-se a cidade do Salvador onde o candomblé e a cozinha afro-baiana fazem parte de qualquer roteiro turístico, e há nomes de hotéis Oxumaré, Iemanjá, Oxalá, Xangô, Iansã; de modernos edifícios de apartamentos Omolu, Oxum, Airá, Carimbamba, Nanã; de postos de gasolina Oxóssi; de restaurantes e bares Saravá, Iansá, Dendê, Ogum, Maculelê, Munzuá; sem citar nomes tradicionais de ruas como Bozó, Dendê, Alaqueto, Bonocô, Nagô Tedô. Predominam nomes do *panteon* iorubá, cuja cultura realmente continua a gozar de grande prestígio entre nós.

No Recôncavo, porém, o quadro se modifica e a contribuição é evidentemente de origem congo-angola e moçambique. A par de cada aspecto folclórico, encontra-se um vocabulário próprio de interesse filológico e histórico de grande influência africana. Nos cânticos de trabalho, nas colheitas de feijão, milho, mandioca, cana, fumo, ouvem-se entre outras palavras como *biatar* (joeirar), *fubamba* (o bagaço da cana), *matumbo* (cova), de procedência quimbundo, ao lado do ciclo de estórias de influência africana, como o do *bicho quimbundo*, do *gonguê*, devoradores de crianças[11].

Embora a contribuição vocabular das línguas do Congo, de Angola e de Moçambique tenha sido muito mais extensa na Bahia, como de resto no Brasil todo, a influência religiosa, contudo, é mais acentuadamente de origem nagô, cuja língua por isso mesmo já começa a levar vantagem sobre as outras difundindo um número sempre crescente de vocábulos na linguagem popular da Bahia e de africanismos no português do Brasil.

Concluindo

Na mesma proporção que a influência morfológico-sintática vai desaparecendo com a ação niveladora da escola, aumenta a contribuição vocabular das línguas africanas ao português do Brasil. Cresce com o prestígio dos cultos religiosos afrobrasileiros, ou candomblés, não mais sujeitos a sanções policiais como antes. E desses cultos, da gente de santo, tem partido um número cada vez maior de "brasileirismos" de

[11] CARNEIRO. *Mitos africanos no Brasil*.

origem africana que terminam fatalmente por ser incorporados ao léxico da língua, à medida que os falares regionais brasileiros são estudados. Aos cultos religiosos afrobrasileiros, à gente de santo, se deve uma boa parcela de contribuição ao léxico da língua portuguesa em geral, contribuição essa que vem tornando a língua no Brasil mais variada e expressiva, dando-lhe uma fisionomia própria, que pode ser considerada definitiva e em via de acentuar-se.

Referências

CARNEIRO, Antonio Joaquim de Souza. *Mitos africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. (Coleção Brasiliana).

CHRISTALLER, Johann Gottlieb. *Dictionary of the Asante and Fante Language.* Basileia: Evangelical Missionary Society, 1993.

CROWTHER, Samuel. *A Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.

DELAFOSSE, Maurice. *Manuel Dahoméen*. Paris: Ernest Leroux, 1894.

DICTIONARY of the Yoruba Language. 7. ed. London: Oxford University Press, 1961.

GUERREIRO, Manuel Viegas. *Rudimentos de lingua maconde*. Maputo: Instituto de Investigação Cientifica de Moçambique, 1963.

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

QUINTÃO, José Luiz. *Gramática do Kimbundo*. Lisboa: Edições Descobrimento, 1934.

SAMPAIO, Teodoro. *O tupi na geografia nacional*. Bahia: [s. n.], 1928.

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

Segundo nota da autora na primeira publicação deste texto, em 1967, na revista *Afro-Ásia* (n. 4-5, p. 25-34), o artigo foi apresentado no II Congresso Internacional de Africanistas, em Dacar, em dezembro de 1968, sob o título "The survival of African Languages in Brazil".

Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil

Publicado em São Paulo, em 1932 – 26 anos após a morte do autor (Paris, 1906) – na Coleção Brasiliana, série 5ª, v. 9, com revisão e prefácio de Homero Pires, *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, tornou-se livro de consulta obrigatória pelos elementos de consulta etnográficos que fornece. Os pontos a merecerem revisão, atualização ou acréscimo – tantos anos são passados da sua primeira edição – virão enriquecer mais ainda esta obra de indiscutível valor para a historiografia brasileira[1].

A maior dificuldade encontrada na determinação de certas etnias ou grupos étnico-culturais para cá trazidos durante a escravidão é devida em parte ao tratamento que têm recebido os etnônimos de origem africana no Brasil, especialmente aqueles não correntes na linguagem oral e só conhecidos através de textos ou entre os mais conservadores adeptos dos cultos religiosos afrobrasileiros.

Se os papéis oficiais referentes ao tráfico não fossem destruídos, em 1890, pelo Ministro da Fazenda, ou se, um dia, for possível encontrar os manuscritos que restaram esquecidos em mãos de particulares e até mesmo em arquivos públicos, pelas áreas onde uma concentração maior de escravizados[2], não haveria praticamente problema. Tratando-se,

[1] A segunda edição (1935) e a terceira (1945) se encontram esgotadas. As nossas referências são para a primeira edição.

[2] Na cidade de Cachoeira (Recôncavo da Bahia), numa busca feita pela profa. Lourdes Ribeiro, para o Centro Brasileiro de Estudos Superiores, foram encontrados, no Arquivo Municipal, manuscritos referentes ao tráfico e à escravidão, entre os quais um recenseamento, presumivelmente da segunda metade do século XIX, onde se lê nome, idade, procedência do escravizado etc.

porém, de simples relações escritas, a compreensão de alguns nomes estaria a depender não só de dados etnohistóricos, mas sobretudo de uma análise linguística. A palavra escrita, guiada naturalmente por aquilo que se julgou ouvir da expressão oral, dificilmente traduz o que na verdade foi dito, ainda verdade foi dito, ainda mais quando o partem de falantes com sistema fonológico completamente diferente do nosso. E as línguas africanas, além de tonais, apresentam inúmeras variantes dialetais de pronúncia, às quais devemos certas designações regionais aplicadas aos escravizados no Brasil (*rebolo*, por exemplo, de *libolo*).

Resultou, hoje, de transcrições arbitrárias de informações orais e de outras tantas sugeridas por falsas procedências, por basearem-se em mera semelhança gráfica (*monjofo* por *monjolo*)[3] sem falar das copiadas de textos estrangeiros (*joruba* por *yorubá*), a variedade de formas ocorrentes para um mesmo etnônimo africano em nossa literatura específica, e que tem contribuído para confundir a todos nós.

Nina Rodrigues, o primeiro a chamar a atenção para o fato, chegou a propor uma escrita para alguns nomes, pressentindo as dificuldades que poderiam advir daí, no futuro, quanto a determinar-se a origem dos africanos introduzidos no Brasil, por aquelas que ele tivera no momento, embora contasse com informações pessoais de africanos natos sobre a procedência de cada um isoladamente.

Parece-nos, portanto, válido e até imperativo, retomar o estudo a partir deste ponto, pela revisão ortográfica dos etnônimos que se encontram em *Os africanos no Brasil*, cuja última edição, ainda que publicada em 1946, após a reforma sofrida pela nossa ortografia (1943–1945), poucas modificações apresenta em relação às duas outras antecedentes (1932 e 1936).

O nosso propósito, ao discutir a adaptação morfológica em português, é propor esta revisão, na tentativa de justificar as formas já consagradas pelo uso e destacar dentre aquelas sobre as quais ainda pairam dúvidas – basta ver como aparecem confusamente transcritas em nossa literatura específica ou comparar os verbetes nos dicionários – uma vez que, por melhor acomodar-se à realidade das línguas a

[3] CASTRO. *Monjolos*: hipótese sobre a origem de um etnônimo africano no Brasil.

serem abordadas e da nossa mesma, poderá sugerir a forma gráfica mais aconselhável. Pondo disciplina na escrita, muito provavelmente estaremos a prevenir outros tantos equívocos de interpretação, e até omissões, motivados pela leitura do texto.

Embora pareça tratar-se de um simples estudo de ortografia, o seu entendimento implicará em considerações fonético-morfológicas das línguas africanas em comparação com o português, particularmente o falado no Brasil, possibilitando a identificação de grupos que Nina Rodrigues não conseguiu determinar ou o fez sem acerto por não dispor, na época, das informações que hoje possuímos. Nestes casos, a literatura dedicada a estudar africanos no Brasil ou, como ele, se omite, ou incondicionalmente o repete, a abordar o assunto de um ponto de vista mais etnográfico ou histórico, quando a matéria de estudos do negro no Brasil é interdisciplinar e não deve descuidar-se do auxílio que lhe pode dar a interpretação linguística sistemática e analítica.

O próprio Nina Rodrigues advertia que

> para nós a maior dificuldade de conhecer a influência dos Negros não vem de que tivesse sido uma ou poucas as línguas indígenas e numerosas as de África. E sim, de que em regra continuamos a ignorar o que diz respeito às últimas, até mesmo a simples determinação daquelas que aqui foram faladas[4].

Um levantamento léxico-estatístico do vocabulário africano remanescente entre os adeptos dos cultos religiosos afrobrasileiros, como o que realizou a equipe do Setor de Estudos Linguísticos do CEAO pelo Recôncavo da Bahia[5], mais a análise da origem dos africanismos do nosso léxico, parece ser o meio mais provável de conseguir-se saber quais as línguas africanas faladas aqui, um dia. E como, em geral, o nome das línguas coincidia com o nome do povo que as falava, estaremos mais próximos de determinar os grupos étnico-culturais de origem africana entre nós.

A etapa seguinte será buscar, no panorama etnolinguístico africano, os possíveis motivos que teriam dado margem ao aparecimento

[4] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 190.

[5] Este trabalho contou também com a ajuda financeira do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses da Universidade de Brasília.

de tal ou qual designação no Brasil, e as influências, que teria sofrido do português, para tomar a forma como é escrita.

Sabemos ser tarefa perigosa a revisão ortográfica na variedade de formas ocorrentes para os etnônimos africanos com a pretensão de destacar uma, entre elas, que possa ser tomada como ponto de partida para a sua escrita definitiva. Entre as muitas razões, ainda que as línguas africanas tivessem grafia própria – só recentemente para algumas, como a iorubá, tem-se utilizado certas convenções, mas que não se encontram em nosso parque gráfico – ninguém estaria obrigado a conhecê-las todas, e, caso contrário, o seu emprego viria certamente criar dificuldades técnicas de impressão e sobretudo na leitura. Tentar adotar a forma original, pelas mesmas razões que uma transcrição fonética, além de não fazer sentido (estaríamos fugindo às normas do Acordo Ortográfico) seria evidentemente muito mais complicado. Ficamos entre recopiar os autores ingleses e franceses ou tentar a adaptação morfológica em português.

Não somos de todo contrários à primeira hipótese, contanto que nos definamos ou pela grafia inglesa ou francesa, conforme seja o caso território de uma ou de outra língua, e a sua transcrição não crie dificuldades na leitura, como *ewê*, *twi*, *kwa* etc. Todavia, se há condições e elementos para fazer-se um estudo comparativo de traços fônicos das línguas africanas e da portuguesa do Brasil, a solução se encontra, consequentemente, na adaptação morfológica, como de resto fazem, de certa maneira arbitrariamente, os autores estrangeiros dentro de suas próprias línguas, e os portugueses, para as faladas em Angola e Moçambique. Ademais, alguns etnônimos, por conhecidos somente assim no Brasil, poderão ser classificados entre os brasileirismos de origem africana ou africanismos do nosso léxico, para onde passaram tomando, por inevitável, uma roupagem brasileira.

Parece-nos, então, o mais aconselhável, considerar os nomes correntes na linguagem oral ou entre o povo de santo, e dar, tanto quanto possível, às formas encontradas em textos um tratamento igual ao que tiveram os demais africanismos. Caso se afastem muito daquilo por que é mais conhecido em África, poderíamos indicar entre parênteses ou em nota, ao lado da transcrição portuguesa, a outra forma, se houver, ou a

forma escrita em língua inglesa, francesa ou alemã, conforme seja, o que viria facilitar a identificação imediata. Indicaríamos: *rebolo* (*libolos*).

Tirante as formas tomadas por Nina Rodrigues a autores estrangeiros, para melhor entender-se a adaptação morfológica dos etnônimos de origem africana entre nós, o que até certo ponto se aplica aos africanismos do Brasil, é necessário dividir o estudo em duas partes:

I. a parte que diz respeito à sílaba tornada tônica em português, diretamente ligada à dicotomia língua tonal/não tonal, e à conservação do timbre vocálico na palavra de origem;
II. a parte da adaptação morfológica propriamente dita, em relação com a fonética e a morfologia de cada língua referida e de suas variantes dialetais em comparação com a portuguesa, problema encarado segundo as normas do Acordo Ortográfico de 1943, assinado entre Brasil e Portugal e ratificado em 1945, e do *Practical Phonetics for Students of African Languages*[6], com base naturalmente nas recomendações do *Memorandum on Orthography* de *The International Institute of African Languages and Cultures* (1ª edição, 1926; 2ª edição, 1930).

Os tons e a silaba tônica

As línguas africanas faladas no Brasil e que diretamente influíram na cultura brasileira e, em particular, na língua portuguesa do Brasil, são todas línguas tonais. Não se entenda daí que todos os africanos falavam línguas tonais, mas o fato de procederem de grupos falantes de línguas tonais aqueles cujas culturas marcaram profundamente o nosso processo de formação histórico-social, haja vista a sua evidente influência na realidade brasileira de hoje.

Conhecidas pelos nomes tradicionais de língua banto e sudanesa, mas já classificadas por Greenberg em *Studies in African Linguistic Classification*[7] dentro de um só grupo por ele denominado de "Niger-Congo", entre elas se destacaram o iorubá da Nigéria Ocidental e do Benim Oriental, o fon do Benim – línguas do grupo kwa da Costa Ocidental da África – na classificação de Westermann e Bryan em *Languages of West Africa*[8], também aceita por Greenberg, o quimbundo e o quicongo

[6] WESTERMANN; WARD. *Practical Phonetics for Students of African Languages*, p. 33.

[7] GREENBERG. *Studies in African Linguistic Classification*, p. 6; GREENBERG. *The Languages of Africa*, p. 6.

[8] WESTERMANN; BRYAN. *Languages of West Africa*, p. 77. Posteriormente, Guthrie passou a considerar o iorubá "uma língua única".

de Angola e do Congo; o umbundo de Angola, o maconde e o macua de Moçambique, classificados tanto por Guthrie em *The Bantu Languages of Western Equatorial Africa*[9], como ainda por Bryan em *The Bantu Languages of Africa*[10], como do grupo banto.

No Brasil, algumas línguas tomaram designações regionais ou conservaram as "alcunhas" por que já eram conhecidas em África por vizinhos ou por grupos menores dentro do seu próprio, em grande parte as mesmas para nomear o grupo cultural que delas fazia uso, enquanto a maioria ficou conhecida por uma designação muito ampla, geralmente englobando diferentes grupos culturais e linguísticos, tomada da região de embarque de África, de escravizados das mais variadas procedências.

Assim *nagô*, como são chamados os iorubá no Brasil, segundo M. P. Mercier[11], é uma alcunha pejorativa (de *ànàgó*, 'os piolhentos'), dada pelos fon aos iorubá do Benim Oriental, seus vizinhos. *Tapa* é o nome iorubá e fon para 'nupê'[12]. Os povos de língua fon do Benim são os jeje no Brasil – viria de *àjèjí*, 'o estrangeiro', 'o forasteiro'[13], segundo Vivaldo da Costa Lima[14]. *Quicongo*, 'os congo'*. Quimbundo* e *umbundo*, 'os angola'; *macua* e *maconde*, 'os moçambique'. *Mina*, os povos de língua ewe do Togo e Benim (do grupo kwa), segundo Pierre Verger, provenientes dos portos ao longo da costa do Benim[15], mas que teriam emigrado, na opinião de Vivaldo da Costa Lima, da região de Mina (Gana) para a região de Queto (entre os atuais Togo e Benim), nas vizinhanças, portanto, de onde se encontra o forte de São Jorge da Mina, outrora importante entreposto comercial, construído pelos portugueses, no século XVI, na antiga Costa do Ouro, localização esta que teria levado Nina Rodrigues a identificar "Minas […] negros de língua *tshi* e *gá* da Costa do Ouro"[16].

Essas línguas utilizavam-se de tons, isto é, das variações relativas da altura da voz, para darem aos vocábulos valores significativos e

[9] GUTHRIE. *The Bantu Languages of Western Equatorial Africa*, p. 76.

[10] BRYAN. *The Bantu Languages of Africa*, p. 66;168.

[11] MERCIER (Ed.). *Études Dahoméenes*, p. 12.

[12] INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE. *Peoples of Niger-Benue Confluence*, p. 17.

[13] ABRAHAM. *Dictionary of Modern Yoruba.*

[14] A opinião do prof. Vivaldo da Costa Lima foi expressa no seu curso "Culturas e etnias africanas no Brasil", ministrado no CEAO em 1966.

[15] VERGER. *O fumo da Bahia e o tráfico dos escravos no Golfo de Benim*, p. 12.

[16] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 178, grifos do original.

diferenciais, que as línguas do grupo kwa – a grande maioria da Costa Ocidental da África (akan, ewe, efik, ibo) – conservam com todas as combinações possíveis ao sistema de cada uma: alto, baixo, médio, ascendente, descendente etc.

A sua transição, à medida que sendo estudadas, tomando uma escrita com caracteres latinos, varia muito de acordo com a preferência de quem as estuda por algum sistema convencional de representação. O mais recomendado tem sido o do *Memorandum on Orthography*. Os tons alto e baixo são representados pelos sinais diacríticos que, em português, correspondem aos acentos agudo (á) e grave (à), enquanto a ausência de sinal indica tom médio (a).

á – tom alto
à – tom baixo
a – tom médio

Em iorubá, estas convenções já se tornaram usuais no ensino da língua. No *Iwe Ekini li ede Yoruba*, por exemplo, livro para principiantes adotado nas escolas da Nigéria Ocidental, a lição 27, da página 19, traz:

(´) *àmi ohùn èke*: *gbé, ró, fó*
(´) *àmi ohùn isale*: *rò, wo, sùn*

Em outras línguas, tal não acontece. Abraham, que no dicionário de iorubá adverte: "Como de costume, tom alto é marcado. Tom baixo é marcado. Tom médio é caracterizado pela ausência de qualquer marca"[17], no de hauçá, e sem dizer os motivos, prefere: "Tom alto não é marcado, por ex. *kai*. Tom baixo é marcado por uma linha abaixo da vogal a que se aplica, por ex. *shi*"[18].

Todavia não importa como sejam marcados os tons, conquanto se façam acompanhar as convenções de uma explicação prévia. Para um estudo comparativo como o que nos propomos a fazer, confiados principalmente em informações bibliográficas, por não haver condições de toda a ordem para realizarmos pesquisas *in loco*, a marcação dos tons na

[17] "As usual, high tone is marked. Low tone is marked. Mid tone is characterized by the absence of any marking". ABRAHAM. *Dictionary of Modern Yoruba*, p. X. Tradução nossa.

[18] "High tone is unmarked, e.g. *kai*. Low tone is marked by a line below the vowel to which it applies, e.g. *shi*". ABRAHAM. *Dictionary of the Hausa Language*, p. VIII. Tradução nossa.

escrita é de fundamental importância. Eis a razão das nossas dificuldades quanto às línguas banto de territórios portugueses.

Pelo fato talvez de virem sendo estudadas com objetivos imediatos, de preferência por missionários e funcionários administrativos, mais preocupados em acomodá-las à estrutura linguística do português, as suas gramáticas e dicionários sozinhos não nos oferecem meios suficientes para discutir o problema como o fazemos com as línguas da Costa Ocidental de África, onde também vivemos por dezoito meses consecutivos[19], e cujo tratamento tem merecido um rigor científico maior do que as línguas banto de Angola e Moçambique, tratamento este já reclamado, há algum tempo, por Rodrigo de Sá Nogueira em "Da importância do estudo cientifico das línguas africanas"[20]. Pela maneira não muito precisa e até contraditória de o problema da acentuação ser referido naturalmente em termos de intensidade ou entoação, percebe-se que as línguas em caso foram tonais e de certa forma ainda o são. Este detalhe nos é particularmente importante, daí a razão de estendermos um pouco o assunto, sem o propósito de crítica.

Um exemplo usado da recente *Gramática umbundu* do padre José Francisco Valente:

> O que a gramática tshiluba chama "tons musicais" nas palavras *homógrafas que mudam de sentido segundo a acentuação* que se *lhes dá, graves ou esdrúxulas*, por exemplo:
> kujika, enterrar – kujika, estar presente
> kubala, abrir – kübala, ler
> tem correspondência em bundo, não na mudança do acento, mas na pronúncia da penúltima sílaba. Em bundo *o acento grave permanece na palavra* embora a vogal que devia e é acentuada seja átona (breve, sim, mas grave): longa – onjila, 'pássaro'; breve – onjila, 'caminho', etc[21].

Comparemos, agora, o que dizem, a respeito do quimbundo as gramáticas de José Luiz Quintão, de 1934, e a do padre António da Silva Maia, de 1964:

[19] Janeiro de 1962 a junho de 1963 na Universidade de Ifé, Nigéria Ocidental, como enviada do CEAO e da Secretaria de Educação do Estado da Bahia.

[20] NOGUEIRA. *Da importância do estudo científico das línguas africanas*, p. 234.

[21] VALENTE. *Gramática umbundu*, p. 27, grifos nossos.

> Os acentos são três: agudo, grave e circunflexo. O acento indica: 1º – nos monossílabos, que o vocábulo não é enclítico; 2º – no final de qualquer vocábulo, que este é agudo; 3º – na antepenúltima, que o vocábulo é esdrúxulo; 4º – na penúltima: *entoação particular de parónimo*[22].
>
> As sílabas (sons pronunciados com uma só emissão de voz), das palavras em quimbundo são pronunciadas todas com tal clareza que à primeira vista parece nenhuma estar acentuada. Há porém sílabas acentuadas dentro das palavras e que só se aprende a fazer e a distinguir com o uso e a prática da língua[23].

Na verdade, para nós, não é muito fácil o reconhecimento dos tons em uma língua africana[24].

Primeiro, o valor relativo dos tons: um mesmo tom alto poderá realizar-se sobre diversas alturas, de sorte que uma língua que possui três tons, por exemplo, pode muito bem apresentar uma dezena de realizações diferentes[25]. Segundo, a altura é um traço utilizado pelas não tonais, mas sem valor distintivo, porque a intensidade (voltaremos ao assunto mais adiante), ao exigir uma energia articulatória maior, acarreta certa altura melódica da vogal na sílaba acentuada que consequentemente se torna mais audível ou sonora em relação às outras, não acentuadas. Por outro lado, pode vir a ser confundida com o fenômeno da entoação concernente não aos tons da palavra, mas ao "tom" globalmente afirmativo, negativo, interrogativo etc., da frase, ao chamado "acento frasal"[26], de que se valem as línguas não tonais. E nas línguas tonais, a entoação não anula os tons[27]. Por fim, a coincidência de algumas línguas banto se valerem da intensidade, mas com valor francamente fonêmico, que recai preferencialmente sobre a penúltima sílaba da palavra, como em português, pode concorrer mais ainda para os tons não serem de todo percebidos.

Como tudo indica, essas línguas eram tonais, mas devido, em boa parte, à interferência do português, cujo ensino é feito habitualmente nas missões em paralelo às línguas locais[28], ainda que deva ser falada "cor-

[22] QUINTÃO. *Gramática kimbundo*, p. 18, grifo nosso.
[23] MAIA. *Lições de gramática de quimbundo* (português e banto), p. 6.
[24] WARD. *Practical Suggestions for the Learning of an African Language in the Field*, Memorandum XIV.
[25] CANU; RENAUD. *L'Iniciation a l'Enquête Linguistique*, p. 103.
[26] CAMARA JR. Acento.
[27] MALMBERG. *La Phonétique*, p. 8.
[28] Cf. *Gramática quimbundo (português e banto)*, por exemplo, do padre António da Silva Maia.

retamente" por quem desejar candidatar-se à cidadania portuguesa[29], os tons estejam cada vez menos perceptíveis.

Um bom exemplo nos dá Viegas Guerreiro[30] para Moçambique, onde, segundo ele, o "idioma das missões", uma língua semiliterária mesclada de elementos portugueses e banto, falado por pessoas estranhas ao agregado tribal, tem sido responsável pela transição que se está processando no maconde, de idioma tonal a meio-tonal, vale dizer, a conservação dos tons com valor distintivo somente nos homônimos (*nnungu* – tons médios – 'Deus'; *nnungu* – tom alto e médio – 'porco-espinho'). A diferença dos padrões linguísticos exige frequentemente um esforço maior de acomodações fonêmicas para que a mensagem seja entendida, as quais, segundo Jakobson[31], "em circunstâncias favoráveis podem se infiltrar subsequentemente no uso geral da comunidade falante, quer como uma maneira especial de falar, quer como um novo padrão que se substitui plenamente ao padrão anterior". É o caso das línguas mandingas cujos tons se acham também em fase de desaparecimento, por serem faladas numa vasta área de África Ocidental por mais de cinco milhões de pessoas, das quais 2.200.000 não são falantes nativos[32].

No Brasil, as línguas africanas podem ter passado por um semelhante processo de operações fonêmicas.

Os escravizados, ao lado da língua portuguesa, eram necessariamente levados a falar o que se poderia chamar também de "idioma das senzalas" (*senzala*, como no quimbundo *sanzala* 'arruado', 'vilarejo', 'comunidade', 'agrupamento humano'). Seria uma espécie de língua franca ou geral, de vida à necessidade de comunicação entre escravizados de diferentes procedências, agrupados numa mesma área ou localidade, uma média dos seus diversos falares, com base naturalmente na língua predominante entre eles por maioria ou por prestígio cultural, mas com os tons certamente em processo de nivelamento, por atuar um idioma não tonal (o português), vamos assim dizer, como catalisador.

[29] PORTUGAL. Ministério do Ultramar. Decreto-Lei n. 39.666 de 20 de maio de 1954. Promulga o Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique. *Diário do Governo*, Lisboa. Capítulo III, artigo 56, alínea b.

[30] GUERREIRO. *Os macondes de Moçambique*, p. 35-37.

[31] JAKOBSON. *Fonema e fonologia*, p. 142-143.

[32] WESTERMANN; WARD. *Practical Phonetics for Students of African Languages*, p. 139.

Encontraríamos, então, as razões para o dialeto crioulo ou do tipo banto (congo-angola) nas zonas de mineração de Minas Gerais[33], como possivelmente teria corrido na Bahia um outro do tipo nagô ou iorubá, na segunda metade do século XIX[34]. E a chamada "língua do povo de santo" (adeptos dos cultos religiosos afrobrasileiros, ou candomblés, na Bahia) não seria outra coisa senão o estágio mais recente de evolução por que passaram as línguas africanas entre nós, cujos reflexos se notam, de certa forma, na sintaxe e na morfologia da nossa linguagem popular coincidentemente falada pelas pessoas mais humildes dos centros urbanos e dos meios rurais, entre as quais se acham aquele povo de santo, vale apenas lembrar[35].

O fato é que, sem literatura que de certa forma pudesse sustentá-las, tornando-se o português língua oficial e tão logo detectada a abolição da escravatura, aquelas línguas ficaram reduzidas a um grupo pequeno e fechado, ao povo de santo, como língua de caráter quase litúrgico, que, nem mesmo assim, conseguiu resistir à influência morfossintática do português, mas em compensação contribuindo para aumentar o número de empréstimos ao léxico do Brasil, como se pode comprovar na toponímia, na culinária, na música etc.

Quanto aos tons, é provável que só os mais antigos os guardem, para fins distintivos, nos homônimos mais ligados às cerimônias do culto, e às cantigas de santo (de invocação aos deuses), pelo seu aspecto não profano e ritual, os conservem, de certa forma; ajudadas ainda pela coincidência rítmica e musical[36].

No mais, as palavras tomadas de empréstimo tiveram por inevitável de amoldar-se nessa estrutura fonético-morfológica, em geral condicionando o acento tônico, em português, ao tom relativamente mais alto ou à vogal mais longa da sua forma original, como podemos comprovar pelo estudo comparativo da língua do povo de santo e dos

[33] MACHADO FILHO. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*.

[34] CASTRO. A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia.

[35] Veja-se o que diz a respeito dos falares brasileiros Serafim da Silva Neto, em *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil.*

[36] É o que temos verificado em nossas pesquisas, mas sempre entre os mais antigos pais e mães-de-santo dos cultos jeje e nagô. Entre os homônimos a que nos referimos, está *igbin*, um caracol consagrado a Xangô.

africanismos que, a toda hora, por intermédio dela, estão se passando para a linguagem popular da Bahia e daí, muito provavelmente, para o léxico da língua do Brasil[37].

Tal problema se prende à dicotomia língua tonal/não tonal, cujo entendimento é de importância fundamental na determinação da origem dos africanismos do Brasil, entre eles, os etnônimos.

No discurso seguido de sons, certos fragmentos da cadeia falada são colocados em destaque, em confronto com outros fragmentos. Tais particularidades, os acentos, podem afetar o fonema ou um grupo de fonemas, isto é, a sílaba, por uma intensidade maior ou por uma altura maior. No primeiro caso, temos o acento de intensidade ou dinâmico, e no segundo, o acento de altura ou tons.

As línguas não tonais se apoiam na intensidade, determinada pela força expiratória que dá ao movimento ondulatório maior ou menor número de vibrações por segundo. Numa série fônica a intensidade estabelece o contraste entre sílabas acentuadas e sílabas não acentuadas. A sílaba acentuada é pronunciada com uma energia articulatória maior que acarreta a elevação do tom da voz ou certa altura melódica, favorecendo o alongamento das vogais em relação às não acentuadas[38], as quais se tornam mais sonoras ou audíveis, o que, no entanto, pode ocorrer também em sílabas não acentuadas. O acento será tônico e a vogal da sílaba acentuada será aguda em relação às outras, não acentuadas ou átonas. Logo átonas são sílabas de menos intensidade que as tônicas, de onde se depreende que os termos *átona* e *tônica* são aqui impropriamente aplicados por não estabelecerem distinção entre as sílabas do ponto de vista do tom.

A posição do acento de intensidade, de valor francamente fonêmico, em algumas línguas é predominante numa sílaba determinada (em francês, geralmente na última), enquanto em outras ele é inteiramente imprevisível, assumindo, então, neste caso, função distintiva, como costuma acontecer em português nos homônimos (*sábia*, *sabia* e *sabiá*;

[37] Cf. do iorubá: ebó, ebá, iaô, babalaô, xangô etc.

[38] Cf. MARTINET. *Éléments de Linguistique Générale*, p. 85.

regulo e *régulo*) em que o acento de intensidade dá aos vocábulos valores significativos e diferenciais[39].

Já nas línguas tonais essa função distintiva se apoia na frequência, isto é, nas variações de altura da voz (tom laríngeo), proveniente do número de vibrações das cordas vocais por segundo[40]. Cf. do iorubá: *ara*, 'corpo'; *ará*, 'parente'; *àrà*, 'trovão'; *dù*, 'procurar'; *dú*, 'preso'; *du*, 'correr'.

Tem-se, neste caso, em vez do acento tônico ou de intensidade, isto é, o contraste entre sílabas acentuadas e não acentuadas, o acento de altura ou tons, isto é, a oposição entre o abaixamento e a elevação da vogal como traço fônico distintivo e significativo.

> A função dos tons é essencialmente distintiva: um tom só existe em oposição a pelo menos um outro tom; assim, uma língua possui *tons*, nunca apenas *um tom*. A função do acento é essencialmente contrastiva, quer dizer, ele contribui para individualizar a palavra ou a unidade que caracteriza, com relação às outras unidades do mesmo tipo presentes no mesmo enunciado: uma língua tem apenas um *acento* e não *acentos*[41].

São ainda as línguas tonais que particularmente se valem da duração, isto é, da oposição entre vogais longas e breves, para fins distintivos, porque, neste caso, a duração não está dependente de outro traço fônico, a intensidade, que, nas línguas não tonais, determina mecanicamente o alongamento da vogal em sílaba acentuada[42].

[39] "É sabido que as palavras portuguesas apresentam uma sílaba mais forte ou intensa (tônica), que pode ser a última, a penúltima ou a antepenúltima. Essa variedade de posição no vocábulo já mostra que o acento de força ou intensidade (tônico) tem valor fonêmico, e que vocábulos se caracterizam como oxítonos, paroxítonos e proparoxítonos. Muitos se distinguem de outro com igual qualidade, quantidade e disposição de fonemas pela diversidade da sílaba tônica, o que é decisivo para dar conteúdo fonêmico a um traço de ordem fonética; haja vista sábia – sabia – sabiá, válido – valido, contem – contém, revólver – revolver etc., e ainda a repercussão mórfica desse contraste na diferenciação entre forma nominal e forma verbal, como em cúmulo – cumulo, revérbero – reverbero, número – numero, dívida – divida, etc." CAMARA JR. *Para o estudo da fonêmica portuguesa*, p. 59.

[40] Cf. MALMBERG. *La Phonétique*, p. 8.

[41] "La function des tons est essentiellement distinctive – un ton n'existe qu'en opposition avec au moins un autre ton; aussi une langue a-t-elle *des tons*, *jamais un ton*, La fonction de l'accent est essentiellement contrastive, c'est-a-dire qu'il contribue à individualiser le mot ou l'unité qu'il caractérise par rapport aux autres unités du même type présente dans le même énoncé. Une langue a *un accent* et *non des accents*.". MARTINET. *Éléments de Linguistique Générale*, p. 86, grifos do original. Tradução nossa.

[42] MALMBERG. *La Phonétique*, p. 84.

Na maioria das línguas africanas, as vogais longas (representadas com um traço sobre elas ou pela duplificação *aa* (respectivamente nos dicionários haucá e iorubá de Abraham)), decorrem principalmente de uma elisão. Se os tons são iguais, conservam-se; caso contrário, combinam-se em ascendente, descendente, descendente-ascendente etc. Em iorubá, por exemplo, *jáàdi* ou *jãdi*; *láàlá* ou *lãlá* (o sinal *â* indicando tom ascendente-descendente)[43].

Como os tons não anulam a entoação, é muito importante que esta não seja confundida com aqueles. Nas línguas tonais, as variações de altura da voz afetam cada sílaba da palavra e são tão significativas quanto os fonemas que a compõem[44], enquanto nas línguas não tonais esta altura afeta uma ponta da curva melódica descrita pela voz no curso de uma série fônica ou enunciado, o que cria distinções entre tipos de frases (interrogativa, negativa, enfática etc.)[45]. Nas línguas tonais, certos pares de palavras (os homônimos, como vimos) não se distinguem a não ser pelos tons, mas em todas as línguas a melodia de entoação é significativa e também tem função distintiva.

Logo as línguas tonais diferem das línguas acentuadas no que cada sílaba, e não mais de uma sílaba, é afetada por certa altura melódica, enquanto nas não tonais esta altura não é pertinente senão na sílaba acentuada. Os tons não se acham condicionados a nenhum outro traço fônico. Os esquemas tonais são assim independentes do contexto, por isso os desníveis de altura melódica entre os tons, na palavra, assumem função distintiva. Formas aparentemente iguais, mas diferentes em tons, são também diferentes em significado, dentro ou fora do contexto.

Consequentemente não há uma sílaba que a rigor seja pronunciada com muita "força" e sílabas pronunciadas com pouca "força". Ao contrário, há vogais que por serem mais agudas (pronunciadas mais alto) ou por serem longas (pronunciadas com maior duração) acusticamente impressionam mais do que as outras ao falante de língua não tonal. É uma tendência natural, determinada pela necessidade de acomodar aos hábitos articulatórios da própria língua os fonemas adquiridos, a de ir-se

[43] PIKE. *Tone Languages*.
[44] MARTINET. *Éléments de Linguistique Générale*, p. 79.
[45] MALMBERG. *La Phonétique*, p. 94.

buscar na vogal mais alta ou mais longa a ideia fônica diferencial passando assim para tônica a sílaba onde essa vogal se encontrar.

Como em latim vulgar, a passagem do ritmo tonal ao intensivo motivou o desaparecimento da quantidade da vogal como traço fônico distintivo de vocábulos de procedência africana, que se incorporaram à língua portuguesa do Brasil e perderam não só aquela oposição de vogais longas e breves, como a outra de vogais altas, médias e baixas, passando dessa forma a terem vogais em sílabas acentuadas e não acentuadas, em obediência ao sistema rítmico das línguas não tonais.

Cf. *nagó* de *ànàgó*; *oió* de *òyó* (*o* aberto); *egbá* de *egbá*; *hauçá* de *hausã* (*hauça*, em Morais, que também registra *haussá*, mas com *ss*)[46]; *nupê* de nupẽ. Todas oxítonas como se acham em Nina Rodrigues, embora para este último haja uma acentuada tendência de dizer *nupe*, paroxítono, provavelmente por analogia ao sinônimo *tapa*, muito mais conhecido no Brasil[47], por intermédio do iorubá ou fon *tápà* ou *tákpà*, ou a outros paroxítonos como *axante* de *asaante*, *fante* de *faante*. *Banto* (como aparece na 3ª edição de Nina Rodrigues após a reforma ortográfica de 1943, e já assim em todos os dicionários) de *baantu*, de onde copiamos as formas *bantu*, do inglês, e *bantou*, do francês.

Logo *yorubá* daria *iorubá*, como se acha em Nina Rodrigues desde a primeira edição e já como oxítona, pelo uso geral na Bahia, centro brasileiro de irradiação dessa cultura. Por estas razões, é muito provável que a forma *iorubá* supere a concorrente *ioruba* (abonada nos dicionários com referências a Arthur Ramos, Renato Mendonça e Jacques Raimundo, que, como João Ribeiro, grafa "joruba", do alemão), paroxítona talvez por ter sido copiada do inglês, língua oficial da Nigéria Ocidental, onde os nagô são assim chamados[48].

Em compensação, as vogais que passaram a ser tônicas não perderam o timbre, isto é, a distinção entre vogais abertas e fechadas, representadas as primeiras em iorubá com um ponto sob elas e, pelos

[46] MORAIS. *Grande dicionário da língua portuguesa*.

[47] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 166.

[48] Lydia Cabrera também registra "ioruba", paroxítona, talvez pelas mesmas razões (Cf. *Anagó, vocabulario Lucume*). Veja-se também: RAMOS. *Introdução à antropologia brasileira*; MENDONÇA. *A influência africana no português do Brasil*; RAIMUNDO. *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa*; RIBEIRO. *A língua nacional*.

autores portugueses, nas línguas de Angola e Moçambique, pelo acento agudo (*é*).

Cf. *nagô* de *ànàgó* (ainda é Morais que traz *nagó*), *ewê* de *ewe*, *oió* de *óyó* (*o* aberto), *nupê* de *nupee*.

A adaptação morfológica e a ortografia

O Acordo Ortográfico em vigor recomenda que os nomes próprios de origem estrangeira, correntes no vernáculo, sejam tanto quanto possível aportuguesados segundo as mesmas normas estabelecidas para os nomes comuns, mas levando em consideração as formas que já foram consagradas pelo uso. Conservarão, porém, a sua grafia original os que não se prestem à adaptação em português. Naturalmente tais normas são ditadas pela necessária correspondência de valores dos fonemas que ocorrem em português e na língua de origem da palavra em caso.

A coincidência das línguas banto e da Costa Ocidental de África, de que estamos a falar, apresentarem uma estrutura silábica semelhante à nossa do Brasil, facilitou sensivelmente o processo de adaptação morfológica, ainda que não haja uma correspondência satisfatória de valores dos fonemas, como veremos adiante.

Nelas as sílabas terminam sempre por vogal, o que só não acontece, em português, nas sílabas terminadas por -r, -l, -s ou por semivogais, e, nestas, a tendência, notadamente na fala popular, é a vocalização (*Brasil* dito *Brasiu*) ou a redução (*rezar*, *rezá*; *chorou*, *chorô*), no que se tem visto influência africana[49], por serem mais comuns em áreas de maior população negra[50], fenômeno que não cabe discutir agora.

Cf. *ànàgó* – V.CV.CV / *nagô* – CV.CV

nupee – CV.CV / *nupê* – CV.CV

Com poucas exceções, predominantes nos casos de fonema nasal, inicial de palavras, em geral nas línguas banto (*nzambi – mbongo*), a vogal se constitui centro de sílaba, o que invariavelmente acontece em português. Em outras palavras, na sequência de sons que formam a sílaba, a vogal é acusticamente o ponto culminante da sílaba, isto é, o

[49] Cf. MARROQUIM. *A língua do Nordeste*; NASCENTES. *O linguajar carioca*.

[50] Comparar as ocorrências na Bahia pelas cartas de ROSSI. *Atlas prévio dos falares baianos.*

ponto mais sonoro em relação aos fonemas vizinhos[51] ou, então, é ela sozinha a própria sílaba.

Cf. *ewe* – V.CV / *ewê* – V.CV

ijesa – V.CV.CV / *ijexá* – V.CV.CV

Já muitas consoantes correntes nas línguas africanas não ocorrem em português, principalmente no português do Brasil. Daí a variedade de formas para o etnônimo *nupê* e a confusão na grafia de *egbá*.

Antes de passar aos comentários, queremos lembrar que o nosso objetivo é dar uma notícia geral sobre as línguas africanas e também por dificuldades de tipografia, evitaremos transcrições fonéticas e termos estritamente técnicos, mas transcreveremos o quadro das consoantes ocorrentes em África para quem possa interessar.

Ao lado de *tapas*, Nina Rodrigues traz *nifês* e *nupês*. A alternância *p*/*f* deve-se ao fato de ser o fonema em caso, naquela língua do grupo kwa da Costa Ocidental de África[52], uma africada bilabial, que não ocorre no português do Brasil. Seria uma "combinação" de duas consoantes acusticamente parecidas *p+f* – (explosiva bilabial + fricativa labiodental) como em alemão – *pferd*. A forma *nupê*, vem do hauçá *nufē,* como *tapa* vem do iorubá ou fon *tápà* ou *tákpà*, designação esta por que mais ficaram conhecidos os nupê no Brasil, segundo Nina Rodrigues "os negros que mais se fundiram com os Haussás na Bahia"[53]. *Nifê* e *nufê* decorrem do maior fechamento da boca na pronúncia da vogal bilabial *u*, como em francês *rue*, que a um-ouvinte desavisado soa como *i* bem fechado, como o pf pode soar a *p* ou a *f*. A forma recomendada é *nupê*, em português (*nupe*, em inglês).

Fonemas semelhantes se acham nas designações *pullo*, pl. *fulbè*, que deram em francês *peul* (arbitrariamente ortografado *peuhl*) e *foulbé*, em inglês *fulani.* Entre nós, temos ainda *fula*, *filâni* e *fulâni*. Razões históricas levam-nos a aconselhar a forma *fulani*, em português, paroxítona, plural de *filaawa* ou *fula* em hauçá ou mandinga, à outra "Fulanim" (que

[51] A propósito de vogal silábica, cf. JAKOBSON. *Fonema e fonologia*, p. 115; MARTINET. *Éléments de Linguistique Générale*, p. 50. Para o português, cf. CAMARA JR. *Para o estudo da fonêmica portuguesa*, p. 67.

[52] WESTERMANN. *Practical Phonetics for Students of African Languages*.

[53] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 166.

corresponderia ao iorubá *fúlàni*), só raramente ouvida na Bahia e por evidente influência francesa[54].

Entre *egbá* e *eubá*, como transcreve Arthur Ramos[55], é preferível conservar a forma de Nina Rodrigues – *egbá*. Trata-se de uma consoante labiovelar (*gb*) que ocorre em iorubá, mas não ocorre em português. Como *pf*, seria uma "combinação" de fonemas *g+b*, que parece ouvir-se uma simples bilabial *b*, ou com o apoio de um *u* em lugar da implosiva velar *g*. Aí está a razão do seguinte comentário de Nina Rodrigues: "Na palavra Egbá, por exemplo, muitos negros não pronunciam o -g-, donde vem encontrar-se em documentos do tráfico e da escravidão a designação de negros Ebá, ou simplesmente negros Bá"[56]. Poderia ser escrito *ebá,* mas não o aconselhamos porque, além de ser um nome próprio (*egbá*, povo da Nigéria Ocidental), não cria nenhum problema de leitura, enquanto a forma *ebá* reservamos para o substantivo comum, pirão de água com farinha, já difundido na linguagem popular da Bahia.

Sobre *ijesá*, comenta Nina Rodrigues: "O s yorubano tem aqui o som de x (diríamos nós, representa) e o j de dg; a palavra se pronuncia pois 'idêxá' que facilmente soa 'di gêxá', donde provieram para os documentos os negros Gêxás"[57]. Realmente, nesta palavra, nome de um povo da cultura iorubá, temos uma africada palato-alveolar que ora soa como se fosse a "combinação" de dois fonemas *d+j*, como *cage*, *Jennifer*, em inglês, que em português poderá ser representada apenas por *j*, e uma fricativa palato-alveolar grafada na língua de origem com *s* e um ponto sob ele, correspondente ao *x* em português, segundo recomenda o Acordo Ortográfico para palavras de origem estrangeira. Logo *ijexá*, bem assim *jeje*, *axante*, *anjico*, *monjolo*, *anexô*.

Há, porém, nas línguas africanas um fonema intermediário – uma variante dialetal de pronúncia – da fricativa dental surda *s* (que, na forma aportuguesada se representa com *c* ou *ç*, por exemplo, *hauçá*, de *hausaa*,

[54] LABOURET. *La Langue des Peuls ou Foulbé*, p. 3-5.
[55] RAMOS. *Introdução à antropologia brasileira,* p. 252.
[56] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 157.
[57] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 157.

e *grunce*, de *gruunsi*) e a fricativa palato-alveolar, aportuguesada com *x*, que vem explicar as formas *grúnxis*, *gurúncis* ou *grúncis*[58], *ijesá* e *asante*.

Hauçá é a forma mais indicada, com *ç*, como vimos, e *h* inicial que, em sendo "etimológico", se conserva, como em *mahi* (*jeje-mahi*), segundo o Acordo Ortográfico em vigor. Tal fonema, que corresponde a uma aspirada, levou Nina Rodrigues a dizer que "Entre nós, a população inteira, africanos como nacionais, pronuncia corretamente – *Haussá* […]. Não se compreende a razão por que haviam os nossos historiadores de crismá-los de Uçás […] ou Ussás"[59].

Um fenômeno comum na linguagem do Brasil e também nas línguas africanas é a alternância *r*/*l* (*caruru*/*calulu*; *abará*/*abalá*) a que, por isso mesmo, já se procurou atribuir influência africana, ainda mais por ocorrer em zonas de maior população negra[60].

Trata-se, em África (cremos que aqui também), de uma variante dialetal de pronúncia, fenômeno de natureza puramente fonética, decorrente de uma leve diferença na pronúncia do *r* ou do *l*, consoantes homorgânicas, sonoras, ambas pronunciadas com a ponta da língua junto aos alvéolos, mas, enquanto na líquida lateral há simplesmente o escapamento de ar pelos lados da língua, na líquida vibrante ao lado disto, há ainda a vibração da língua em geral contra os alvéolos. Temos, então, os etnônimos *ardra* e *alladá* (conhecidos em Cuba por *radá* e *aradá*), todas variantes dialetais igualmente[61]. A forma já consignada nos mapas do Benim é *allada*, oxítona, talvez por influência francesa, língua oficial daquele país. Escreveríamos em português *aladá*.

Em *rebolos*/*libolos*, grupo quimbundo, situado ao sul e ao oeste do rio Cuanza, em Angola[62], observamos outra alternância – *e*/*i*. Resulta de uma vogal parecida ao *i* inglês, de *bit*, e ao *i* alemão, de *bist*, sendo realmente, para nós, muito difícil não tomar este som por *e* ou por *i*, como o *l* por *r* e vice-versa.

[58] Sobre os grunce, há um estudo inédito de Vivaldo da Costa Lima: "Os grunce da Bahia".
[59] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 159.
[60] Entre os mais recentes está CLEROT. *Vocabulário de têrmos populares* e *gíria da Paraíba*, p. 6.
[61] WESTERMANN; WARD. *Practical Phonetics for Students of African Languages*, p. 33.
[62] BRYAN. *The Bantu Languages of Africa*, p. 63.

A síncope de vogais pré-tônicas ou de consoantes iniciais em sílabas pré-tônicas são fenômenos comuns nas línguas africanas e, na maioria dos casos, assim se passaram os africanismos para o português do Brasil. Temos, entre outros, os etnônimos *nagó*, de *ànàgó*; *mina-nexô*, de *mina-anecho* (região mina do Togo); *mina-sante*, de *mina-assante*; *grunce*, de *gurunsi*; e *anjico*, de que Nina Rodrigues não encontrou "vestígios"[63] e a explicação dada para este etnônimo é aquela de haver sido assim chamados no Brasil os macua de Moçambique pela sua pele vermelha, semelhante à cor da acácia-angico, planta brasileira da família das leguminosas (Aulete, s. v.)[64].

Anjico resulta do plural, feito com o acréscimo do prefixo ba- ou ma-, de *njinju*, *ndiziku* ou *nziku*, grupo teke-yan da República Democrática do Congo[65], e não de Moçambique, como disseram Spix e Martius[66] (citados por Nina Rodrigues), referido por H. Baumann e D. Westermann como *anzichi*, *anziques*[67], e por Seligmann (a quem Arthur Ramos cita), sob a forma *anziques* e *angica*[68].

Só o entendimento do fato de que este etnônimo resulta de um plural, assim como *maconde*, *macua* e *banto*, nos levaria à explicação dos congo-monjolo, de *ndolo*, do grupo ngala, também da República Democrática do Congo. O brasileirismo *monjolo*, para o nome do povo, decorre do fato de ser o *d*, neste caso, uma dental palatal chiante, como ocorre na pronúncia normal do Brasil[69], muito generalizada na Bahia[70], quando às dentais *t* e *d* se seguem *e* ou *i* (*tio*, *leite*, *dia*).

Tal palatalização observamos ainda nas formas *tshi* e *odji*[71], variantes dialetais de *twi* (grupo kwa da Costa Ocidental de África)[72], a que preferimos, sem aportuguesar para *tuf*), onde a palatalização desaparece, e por assim encontrar-se no dicionário de Berry, "o primeiro de uma série

[63] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 178.
[64] CARNEIRO. *Os mitos africanos no Brasil*, p. 494.
[65] BRYAN. *The Bantu Languages of Africa*, p. 29.
[66] SPIX; MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, p. 183.
[67] BAUMANN; WESTERMANN. *Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique*, p. 172.
[68] SELIGMAN. *Races of Africa*, p. 183.
[69] Cf. *Normas da língua falada no teatro*, p. 490.
[70] Cf. as cartas de ROSSI. *Atlas prévio dos falares baianos.*
[71] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 222.
[72] WESTERMANN; BRYAN. *Languages of West Africa*, p. 76.

especialmente preparada para uso nas escolas de Gana"[73]. Ademais, o *w* é recomendado pelo Acordo Ortográfico para palavras de origem estrangeira não correntes no vernáculo, como é o caso desta, já aceita em todas as línguas sob a forma gráfica *twi*, do mesmo modo que *kwa*.

Para *ewê*, aconselhamos esta forma, oxítona, com *w* também, por motivos semelhantes ao caso anterior. O *w* aí representa uma fricativa bilabial, isto é, um fonema intermediário entre *f* e *v*, que, nas pronúncias dialetais, ora soa com um *u* de apoio (*eoué*, em francês) ou com uma aspirada *h* (*ehwe*, em alemão), dando margem ao seguinte comentário de Nina Rodrigues: "Alguns negros gêges conhecem o termo genérico *Ewe*, cuja pronúncia melhor se representaria acrescentando à palavra francesa *Eoués* um h fortemente aspirado"[74]. Nota-se logo, nas transcrições dadas por Nina Rodrigues *êuê* ou *ewe* e *Ewes* e *Evés*, influência francesa ou inglesa[75]. Ficaremos com *ewé*, língua da Costa Ocidental de África, também do grupo kwa[76], que Nina Rodrigues confundiu com jeje, do qual fazem parte ainda o mahi, o anexô e o próprio fon ou jeje.

As demais formas para os etnônimos que se acham em *Os africanos no Brasil* não mereceram a sua inclusão neste trabalho por não se constituírem em um problema de ortografia. Alguns, sim, têm problemas quanto à sua determinação, mas isto já é outro caso.

[73] "…the first one of a series specially prepared for use in Ghana schools". BERRY. *English, Twi, Asante, Fante Dictionary*, p. 5. Tradução nossa.

[74] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 158.

[75] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, respectivamente p. 208 e 161.

[76] WESTERMANN; WARD. *Practical Phonetics for Students of African Languages*, p. 88.

Formas ocorrentes no Brasil

nagô	anagô, nagoa, nagó, nagot
monjolo	monjofos
jeje	gêge, gêgi, diedje
anjico	anzico, anzique, angica, angico
axante	achanti, ashanti
fulâni	fulanim, filani, pheul, peuhl, pullo, fulbé, fula
hauçá	haussa, haussá, ussá, uçá, aussá, auçá
egbá	eubá, ebá, bá
ewê	ewe, ehwe, eoué, eué, evé, efé
grunce	gurunci, grunci, gurunxi, grunxi
libolo	rebolo
twi	otshi, odji, tshi
iorubá	yoruba, ioruba, joruba, yorubá
fante	fanti
ijexá	ijesá, igesá, igexá, gexá
alladá	ardra
anexo	anécho
nupê	nupe, nufe, nife

Designações brasileiras

jeje	povos de língua fon do Benim
nagô	os iorubá da Nigéria Ocidental e do Benim Oriental
tapa	os nupê da Nigéria
monjolo	os ndolo do Congo ex-belga
anjico	os nziku do Congo ex-belga
rebolo	os libolo de Angola

Dicionários consultados

ABRAHAM, Roy Clive. *Dictionary of the Hausa Language*. London: University Press, 1962.

ABRAHAM, Roy Clive. *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London, 1958.

AULETE, Caldas. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Edição brasileira por Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1958. 5. v.

CROWTHER, Rev. Samuel. *A Vocabul*ary *of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.

FIGUEIREDO, Cândido de. *Dicionário da língua portuguesa*. 10. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, [193-]. 2. v.

MAIA, Antônio da Silva. *Dicionário complementar português-kimbundo-kikongo.* Cucujães: Tipografia das Missões, 1964.

MORAIS, Antônio de. *Grande dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Editora Confluência, 1959. 12. v.

NOGUEIRA, Rodrigo de Sá. *Dicionário ronga-português*. Lisboa: Junta de Investigação de Ultramar, 1960.

Referências

BAUMANN, Hermann; WESTERMANN, Diedrich. *Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique*. Paris: Peyot, 1962.

BERRY, Jack. *English, Twi, Asante, Fante Dictionary*. London: Stephen Austin, 1960.

BRYAN, Margaret Arminel. *The Bantu Languages of Africa*. London: International African Institute, Oxford University Press, 1959.

CABRERA, Lydia. *Anagó, vocabulario Lucumi*. Havana: [s. n.], 1957.

CAMARA JR., Joaquim Mattoso. Acento. *In*: CAMARA JR., Joaquim Mattoso. *Dicionário de filologia e gramática*. Rio de Janeiro: J. Ozon Editores, 1964.

CAMARA JR., Joaquim Mattoso. *Para o estudo da fonêmica portuguesa*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.

CANU, Caston; RENAUD, Patrick. *L'Iniciation à l'Enquête Linguistique*. Yaoundé: Université Féderale du Cameroun/SLAC, 1968.

CARNEIRO, Souza. *Os mitos africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

CASTRO, Guilherme de Souza. *Monjolos*: hipótese sobre a origem de um etnônimo africano no Brasil. Inédito.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia. *Afro-Ásia*, CEAO, n. 4-5, p. 25-34, 1967.

CLEROT, Leon Francisco Rodriguez. *Vocabulário de termos populares e gíria da Paraíba*: estudo de glotologia e semântica paraibana. Rio de Janeiro: Riachuelo, 1959.

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

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

GUERREIRO, Viegas. *Os macondes de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1966. v. 4.

GUTHRIE, Malcolm. *The Bantu Languages of Western Equatorial Africa*. London: International African Institute, Oxford University Press, 1953.

INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE. *Peoples of Niger-Benue Confluence*. London: 1955.

IWE Ekini li ede Yoruba. Lagos: C. M. S. Bookshop, 1961.

JAKOBSON, Roman. *Fonema e fonologia*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1967.

LABOURET, Henri. *La Langue des Peuls ou Foulbé*. Dakar: IFAN, 1952. (Mémoires de l'IFAN, 16)

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

MAIA, Antônio da Silva. *Lições de grammática de quimbundo* (português e banto). Angola: [s. n.], 1964.

MALMBERG, Bertil. *La Phonétique.* Paris: Presses Universitaires de Paris, 1964.

MARROQUIM, Mário. *A língua do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

MARTINET, André. *Éléments de Linguistique Générale*. Paris: Librairie Armand Colin, 1965.

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

MERCIER, Paul. *Études Dahoméennes*. Porto Novo: Institut Français d'Afrique Noire, Gouvernement du Dahomey, Centre IFAN, 1954.

NASCENTES, Antenor. *O linguajar carioca*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1955.

NOGUEIRA, Rodrigo de Sá. *Da importância do estudo científico das línguas africanas*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1959.

NORMAS da língua falada no teatro. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

PIKE, Kenneth. *Tone Languages*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.

PORTUGAL. Ministério do Ultramar. Decreto-Lei n. 39.666 de 20 de maio de 1954. Promulga o Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique. *Diário do Governo*, Lisboa, 20 maio 1954. Capítulo III, artigo 56, alínea b. p. 564.

QUINTÃO, José Luiz. *Gramática kimbundo*. Lisboa: Edições Descobrimento, 1934.

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

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Casa do Estudante do Brasil, 1961.

RIBEIRO, João. *A língua nacional*. São Paulo: Editora da Revista Brasileira, 1921.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932. (Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série V. Brasiliana, 9).

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

SELIGMAN, Charles Gabriel. *Races of Africa*. London: Oxford University Press, 1961.

SILVA NETO, Serafim. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1963.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil* (1817-1820). 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1961. v. 2.

VALENTE, José Francisco. *Gramática umbundu*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1964.

VERGER, Pierre. *O Fumo da Bahia e o tráfico dos escravos no Golfo de Benim*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1966.

WARD, Ida Caroline. *Practical Suggestions for the Learning of an African Language in the Field*. International London: African Institute: Oxford University Press, 1960. (Memorandum, 14).

WESTERMANN, Diedrich; BRYAN, Margaret Arminel. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1953.

WESTERMANN, Diedrich; WARD, Ida Caroline. *Practical Phonetics for Students of African Languages*. 3. ed. London: International African Institute, Oxford University Press, 1957.

Segundo nota da autora na primeira publicação deste texto, em 1968, na revista *Afro-Ásia* (n. 6-7, p. 63-91), o "artigo resultou de pesquisas sobre a influência africana na Bahia, destacando-se os africanismos do português do Brasil, já em fase de classificação, que contou com a ajuda financeira do Centro Brasileiro de Estudos Superiores". Para esta reedição o texto foi atualizado, na ortografia e nos nomes de países africanos.

Antropologia e linguística nos estudos afrobrasileiros

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", "queto", "ijexá", ou de "congo", "angola", está nas diferenças de procedência meramente formais, fon ou jeje, iorubá ou nagô – queto – ijexá, banto ou congo – angola –, representadas por um repertório linguístico específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral. Observa-se, por

[1] HERSKOVITS. *The Process of Cultural Change*, p. 168.

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

exemplo, que as divindades são nomeadas genericamente por *vodum*, de étimo fon, entre as nações jeje; por *orixá*, de étimo iorubá, entre as nações nagô-queto-ijexá; e por *inquice*, de étimo quicongo e quimbundo, 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 (Dakar, 1974).

[4] Cf. HERSKOVITS. *Life in a Haitian Valley*; CABRERA. *El Monte*; CABRERA. *Anagô, vocabulario Licumi*.

[5] JAKOBSON. *Linguística e comunicação*, 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 afrobrasileiro, 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

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

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

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

cotidiano do povo de santo, como essa gente é conhecida na Bahia, como 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", como observa Joshua Fishman[9]. 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 esse povo de santo (empregados domésticos, motoristas, costureiras, cabeleireiros etc.), aqueles africanismos léxicos e semânticos ultrapassam a casa dos cinco mil, predominando entre eles étimos do iorubá-nagô, da Nigéria Ocidental e Benim Oriental; do fon (ou jeje, no Brasil), do planalto central do Benim; do quimbundo da Angola, e do quicongo, também de Angola e

[9] FISHMAN. *Sociologia da linguagem*, p. 36.

dos atuais territórios da República Democrática do Congo e da República do Congo, respectivamente.

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 o 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 nagôs, jejes, 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 afrobrasileiros, 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 afrobrasileira. De tal maneira, Nina Rodrigues deve ter se deixado impressionar pela predominância numérica e cultural dos iorubá, 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 quinhentos em 1903 –, que terminou por afirmar categoricamente, em seu livro *Os africanos no Brasil*, que os nagôs 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 queto ou nagô, aí

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

localizados, na pressuposição, segundo ele próprio declara, que "depois da Abolição, em 1888, os Africanos afluíram todos para esta cidade e nela concentraram-se"[11].

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 iorubá e dos seus bem estruturados candomblés queto 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 queto 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 iorubá 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[12].

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 iorubá no Brasil só foi importante na Bahia e, como tal, observada somente entre alguns candomblés ditos "os mais puros" de nação queto ou nagô encontrados na cidade de Salvador, conforme pode-se ler no seguinte trecho de Bastide, em *Os candomblés da Bahia (Rito Nagô)*:

[11] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 172-173.

[12] 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 à Dakar e ao Benim, inclusive com passagens pagas pelo Governo Brasileiro. Cf. LIMA. *Os obás de Xangô*.

> 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[13].

Sem levar em consideração que povos de cultura iorubá, como os queto e nagô, também se encontram no Benim; que, apesar de Salvador ser conhecida como o maior centro de irradiação cultural africana no Brasil, os iorubá 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 iorubá 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 iorubá 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 iorubá e dos iorubá 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 – iorubá na Bahia; banto no resto do Brasil, grosso modo – determinando a negligência da importância entre nós da cultura fon do Benim e da própria

[13] BASTIDE. *Os candomblés da Bahia*, p. 24.

cultura iorubá em regiões do Brasil onde iorubá 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 banto no Brasil, em geral.

Acontece, porém, que em *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues, além de reconhecer a influência cultural dos jeje na Bahia, quando admitiu que "apesar de se encontrarem em extremo reduzidos no Estado, depois da mitologia iorubana é a mais complexa e elevada, e antes se deve dizer uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil", mencionou o seu desinteresse pela investigação dos povos 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[14].

Na época de Nina Rodrigues, a evidente predominância numérica dos povos de cultura iorubá 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[15], o que facilitou, sem dúvida alguma, a concentração dos iorubá e nagôs 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[16]. 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 nagôs islamizados participaram ativamente com os hauçás nas chamadas Revoltas dos Malês na Bahia, principalmente entre 1826 e 1835[17]. A consequência de tudo isso, podemos presumir, foi o prestígio de que começaram a gozar os iorubá entre e sobre os africanos

[14] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 193, 365.
[15] Cf. VERGER. *O Fumo da Bahia e o tráfico de escravos do Golfo de Benim*.
[16] ANDRADE. *A mão de obra escrava em salvador de 1811 a 1860*.
[17] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 79.

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 iorubá. 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 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 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[18].

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"[19], fez com que os povos do Golfo de 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 – demandavam uma concentração grande de mão de obra nas cidades, e os povos da

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

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"[20], 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 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[21].

Não se está negando nem querendo minimizar a importância da cultura iorubá 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 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

[20] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 220.

[21] CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, p. 102, grifos do original.

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"[22].

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 conventos 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[23]. 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 quicongo ou quimbundo, 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 Benim, cujos resultados podem esclarecer o que Nina Rodrigues quis dizer por "mitologia jeje-nagô" no Brasil, e se essa aculturação se processou de fato na Bahia, sobre o que também põe dúvidas Vivaldo da Costa Lima quando discute o conceito de nação no candomblé[24].

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

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

[24] LIMA. *O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia*.

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 afrobrasileiros, 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 queto puro, é de origem fon e não iorubá, 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[25].

Por outro lado, o conhecimento empírico da língua iorubá por parte de alguns – a única língua africana que mereceu até agora duas pequenas publicações na Bahia, *O iorubá tal qual se fala*, de autoria de um importante membro de uma das maiores *casas de santo* de nação queto da cidade de Salvador[26], e também a *Introdução ao estudo gramatical da língua iorubá*, esta em segunda publicação em 1975[27], além de um curso regular de iorubá 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 iorubá, 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 variada[28]. A troca de posição em qualquer um desses registros, numa única palavra, acarreta a modificação do significado dessa palavra, do

[25] HERSKOVITS. *Dahomey*: an Ancient West African Kingdom; GORER. *African Dances*; AKINDÉLÉ; AGUESSY. *Contribution a l'Etude de l'Histoire de l'Ancien Royaume de Porto-Novo*; CASTRO. *Terminologia religiosa e falar cotidiano de um grupo de culto afro-brasileiro*.

[26] *Açobá* do Axé Opô Afonjá. SANTOS. *O Yorubá tal qual se fala*. Cf. LIMA. *Os Obás de Xangô*; *O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia*.

[27] SILVA. *Introdução ao Estudo Gramatical da Língua Yorubá*.

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

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 iorubá, *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 iorubá pelo sinal diacrítico – Í) quando quer dizer *cidade*, e em tom baixo (indicado na escrita do iorubá 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 iorubá *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 iorubá *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 iorubá 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*, de Jacques Raymundo, e o segundo de *A influência africana no português do Brasil*, de Renato Mendonça, livros publicados pela primeira vez em 1933, no mesmo ano de *Os africanos no Brasil* – não faltam exemplos recentes entre os vários autores de estudos afrobrasileiros e africanistas no Brasil, apesar de todo o volume de informações científicas de que se dispõe hoje sobre África e línguas africanas. De sua parte, linguistas e filólogos brasileiros apresentaram sempre uma tendência a minimizar a influência das línguas africanas no português do Brasil, considerando este 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"[29].

O fato é que o livro de Mendonça reaparece já em quarta edição, em 1973, quarenta anos depois da primeira edição, desta 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"[30]. 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 iorubá) 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[31].

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 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

[29] SOUZA. *A Língua Portuguesa no Brasil*, p. 116.
[30] GREENBERG. *Studies in African Linguistic Classification*.
[31] CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, p. 25.

quatro a cinco negros para cada branco, enquanto no Recôncavo Baiano contavam-se seis brancos e pardos para cem negros[32].

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[33].

Do ponto de vista da contribuição africana à dialetologia brasileira, esta 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"[34]. Por outro lado, na sua obra, as palavras e expressões do iorubá aparecem frequentemente associadas aos aspectos etnográficos das manifestações de religiosidade popular.

Como os estudos de antropologia afrobrasileira que se seguiram têm tratado geralmente da influência cultural iorubá na Bahia em termos quase de "sobrevivência" e, ao falarem dos candomblés queto ou nagô, consideram-os como "os mais puros", isto é, os que mais zelosamente preservaram o seu modelo ancestral, guardando, com a língua, o segredo do culto. Concluiu-se forçosamente pela noção errada de que o iorubá 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,

[32] AZEVEDO. *Povoamento da Cidade do Salvador*, p. 191-192; OTT. *Formação e evolução étnica da Cidade do Salvador*.

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

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

o iorubá 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"[35].

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?[36]

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 afrobrasileiros 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 afrobrasileira disponível, sem 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, nem tampouco

[35] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 110.
[36] MELO. *A língua do Brasil*, p. 59.

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[37].

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 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.

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

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 quê nem porquê, 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[38].

Ainda na mesma reunião, Nélson 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 da 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 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), nórdi-

[38] BRANDON; LEITE. *Linguística e antropologia*.

> ca(s), orientais latu-sensu, mas apenas de línguas ou linguísticas indígenas ou africanas, me entenderá sem dificuldade[39].

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 afrobrasileiros.

Finalmente, é a Universidade Federal da Bahia que vem de retomar os estudos afrobrasileiros, 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 os 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[40].

Referências

AKINDÉLÉ, Adolphe; AGUESSY, Cyrille. *Contribution à l'Étude de l'Histoire de l'Ancien Royaume de Porto-Novo*. Dakar: IFAN, 1953.

ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

ARGYLE, William John. *The Fons of Dahomey*: a history and ethnography of the old kingdom. London: Clarendon Press Oxford, 1966.

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

BASTIDE, Roger. *Os candomblés da Bahia*. Tradução de Maria Isaura de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

[39] ROSSI. Situação da Linguística nos currículos de Letras.

[40] Conferência realizada no *I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador*, organizado pela Prefeitura Municipal do Estado da Bahia em junho de 1975.

BRANDON, Frank R.; LEITE, Yonne Freitas. Linguística e antropologia. *In*: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 23, 1975, Belo Horizonte.

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

CABRERA, Lydia. *El Monte*. Miami: [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. p. 63-82.

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. 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, 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.

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.

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

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

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

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.

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

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 no currículo de Letras. *In*: O ENSINO DA LINGUÍSTICA NOS CURSOS DE LICENCIATURA, 1975, Belo Horizonte.

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.

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. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1966.

Esse texto foi inicialmente apresentado na X Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, de 22 a 25 de fevereiro de 1976, e publicado no mesmo ano pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, da UFBA, na revista *Afro-Ásia* (n. 12, p. 221-227).

África descoberta: uma história recontada

O que temos para contar está fundamentado em resultados de pesquisas que, há cerca de dez 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 afrobrasileiros, 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 sua grande maioria, nos aspectos mais notáveis do

[1] Cf. CASTRO. Antropologia e lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros.

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 de Benim, na África Ocidental. Aí, a pesquisa foi realizada entre os povos ewe do Daomé, atual Benim, e entre os iorubafones, 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 iorubafone, tem sido pouco explorado para estudos comparativos Brasil-África.

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

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 banto e oeste-africana 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 iorubá, principalmente no contexto dos candomblés, e terminou por estabelecer a divisão do Brasil em duas áreas de influências africanas – iorubá, na Bahia, e 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 banto supostamente não deveria ser encontrada na Bahia, enquanto a influência iorubá 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 banto no Brasil. Devido a isso, Nina Rodrigues concentrou seu estudo entre esses oeste-africanos e terminou por afirmar que "os nagôs 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*. 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-queto na cidade de Salvador, os mesmos observados por Nina Rodrigues.

Esses terreiros apresentam traços notáveis da religião dos iorubá-nagô e continuam a gozar de grande prestígio sociológico na Bahia – presentemente

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

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 iorubafones foram os africanos mais influentes no Brasil. Essa atitude reforçou, por um lado, os estereótipos existentes quanto à pretensa inferioridade das culturas 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 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"[3].

Na verdade, não obstante os estudiosos do candomblé, como Roger Bastide, entre outros, considerarem esses determinados terreiros nagô-queto 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-daomeanos, do que de qualquer um dos cultos religiosos encontrados entre os iorubafones, principalmente os da Nigéria.

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

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

e não iorubá. 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 iorubá-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, uma 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 iorubafones 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 na Nigéria, até os primeiros anos deste século, segundo o testemunho do próprio Nina Rodrigues[4].

Quanto aos povos 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 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.

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

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 banto tão profunda e penetrante em determinados elementos da língua, religião e folclore que o brasileiro de hoje não se percebe de 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 iorubá, mesmo quando não o são, como é o caso da palavra *candomblé*, cuja origem banto é indiscutível[5]. Essa atitude, por si só, já denuncia o fato de a influência iorubá ser mais localizada e de mais fácil observação empírica, por ser mais recente e menos integrada.

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

[5] Cf. CASTRO. Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros, p. 117.

No domínio da língua portuguesa do Brasil, observa-se melhor a profundidade e extensão da influência 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[6].

Para finalizar, convém deixar bem claro que não estamos querendo fazer a exaltação das culturas banto para minimizar a notável influência dos iorubá-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 iorubá-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.

[6] Cf. CASTRO. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de João da Silva Campos.

Referências

CASTRO, Yeda Pessoa de. Antropologia e linguística nos Estudos Afro-Brasileiros. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 12, p. 221-227, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *De l'intégration des apports africains dans les parles de Bahia au Brésil*. 837 f. Tese (Doutorado em Línguas e Literatura Africana) – Universidade Nacional do Zaire, 1976. 2. v.

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

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

Este texto foi apresentado na 31ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizada em Fortaleza, Ceará, em julho de 1979, na 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 em 1980 em São Paulo, na *Revista de Antropologia*, do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP (v. 23, p. 135-140).

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 afrobrasileiros.

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-iorubá na Bahia, e banto, mais propriamente quimbundo, em outros estados do Brasil.

Em geral, a repercussão no meio científico dessas contribuições linguísticas no domínio dos estudos afrobrasileiros corresponde a menos do seu valor real, pois se trata de obras pioneiras dos anos 1930 e 1940, 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*, 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*, 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"[1], 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 quimbundo 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 banto (*abadá*, *malê*, *abará* e *acaçá*)[2].

Essa limitação bibliográfica reforçava a teoria vigente até 1933, ano da publicação de *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, da exclusividade das influências banto no Brasil, ainda mais porque o Rio de Janeiro,

[1] RIBEIRO. *Dicionário Gramatical*, p. 216.

[2] Para os itens lexicais africanos mencionados neste trabalho e seus étimos, cf. CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*.

onde foram feitas as primeiras observações sobre o assunto, era uma região marcada pela presença de africanos trazidos da costa de Angola.

Em 1890, dois anos após aquela advertência formulada por Sílvio Romero, Nina Rodrigues inicia os estudos de antropologia afrobrasileira 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 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[3].

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 iorubá 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-iorubá terem sido tão numerosos e influentes em sua época que o iorubá 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*[4]. Em segundo lugar, provavelmente porque o chamado "dialeto nagô", em suas palavras, "uma espécie de *patois* abastardado do português e de outras línguas africanas"[5], 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 iorubá, ele as registra ao longo da descrição dos aspectos religiosos dos candomblés que se dizem de nação nagô-queto, os únicos que mereceram a sua atenção. Esses candomblés ainda se valem de uma terminologia religiosa de larga procedência africana, mais aparentemente iorubá.

[3] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 193.
[4] CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*, p. 102.
[5] RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*, p. 261.

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 (1890) sobre os povos iorubá e ewe da antiga Costa dos Escravos e também com a gramática e vocabulário iorubá do Reverendo Samuel Ajayi Crowther (1852). Ao final, ele termina por concluir pela quase exclusividade das influências iorubá 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"[6].

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 – iorubá 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 iorubá 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 iorubá 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 banto que foram registrados pelo poeta Gregório de Matos e Guerra na cidade de Salvador durante o século XVII[7].

Descontadas as teorias rácico-biológicas que eram vigentes em sua época, e hoje superadas, o livro de Nina Rodrigues é da maior

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

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

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"[8].

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 dendê > dendezeiro, 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[9].

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*, 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 iorubá ou quimbundo.

A influência africana no português do Brasil, de Renato Mendonça, tem uma segunda edição, aumentada e ilustrada, em 1935. O autor procura sistematizar os fatos de nossa linguagem popular que se lhe afiguram como resultado direto do contato de línguas africanas com o português

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

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

europeu antigo. Com ligeiras alterações, ele reproduz o mesmo estudo em *O português do Brasil*, publicado em 1936[10].

A obra de Mendonça recentemente teve uma quarta edição (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 iorubá, ora do quimbundo. 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 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"[11]. Estudo semelhante é o de Arcy 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 Nélson 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 banto associados em geral às manifestações folclóricas brasileiras.

Já em *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, 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 Minas Gerais, com um léxico de 219 palavras africanas em uso no falar da

[10] MENDONÇA. *A influência africana no português do Brasil*, p. 112-124; MENDONÇA. *O português do Brasil*, p. 183-194.

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

população negra local. Precisamos todas como de origem banto, principalmente umbundo e quicongo.

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 no Brasil*, 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"[12].

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 iorubá na Bahia, e o quimbundo em outras regiões"[13].

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

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

[12] MELO. *A língua do Brasil*.

[13] MELO. *A língua do Brasil*, p. 61-62.

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"[14].

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"[15].

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"[16].

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

A escolha deste 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 prof. Sílvio Elia, em carta pessoal que nos fez. E essa abertura

[14] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 107.
[15] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 111 e 118.
[16] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 187.

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.

Esta 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 doze 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[17], 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 oitenta milhões de pessoas, em um território relativamente maior e menos densamente povoado do que aquele onde foi estabelecido o tráfico na África Ocidental.

A principal característica das línguas do grupo banto é o seu sistema classificatório de prefixos nominais que, a depender da língua, varia entre dezoito e dezenove. Esses se organizam em pares para marcar o singular e o plural de cada classe (classe 1/2, 3/4 etc.), que frequentemente

[17] Cf. CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*.

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 banto possuem cinco a sete vogais orais e desconhecem as vogais nasais. A sua estrutura silábica é (N.CV), ou seja, N (nasal silábica), CV ou V (consoante e vogal ou vogal). O protobanto, reconstruído pelos bantuístas que lhe atribuem uma existência de mais de três milênios, é a língua mãe de todos os falares banto[18].

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[19], como as mais impressivas, destacando-se entre elas as línguas étnicas majoritárias quimbundo e quicongo 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 antigo demonstrativo "o" – que os bantuístas chamam de "aumento". Esse aumento pode-se ver no próprio etnônimo ovimbundo, povos de língua umbundo (R11), geograficamente concentrados na região de Benguela, na costa sul de Angola.

O quimbundo (H21) 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 quicongo (H16), falado pelos bacongo, engloba diversos dialetos geograficamente localizados ao sul da República 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.

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,

[18] Cf. MEEUSSEN. *Bantu Grammatical Reconstructions*.

[19] GUTHRIE. *Comparative Bantu*: An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages.

confirmada por Greenberg[20]. Seus principais representantes no Brasil foram os iorubá ou nagô, e os povos de língua ewe, esses últimos genericamente conhecidos entre nós por minas ou jejes.

Os povos de língua iorubá encontram-se geograficamente concentrados na Nigéria Ocidental e nos territórios limítrofes do antigo Reino de Queto, hoje na República do Benim, ex-Daomé, onde são conhecidos pela denominação de "nagôs".

O grupo de línguas ewe compreende diversos subgrupos (mina, ewe, gun, fon etc.) falados em territórios da República 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.CV) como nas línguas banto[21].

Nesta 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?

Esta 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[22]. 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 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;

[20] WESTERMANN; BRYAN. *Languages of West Africa*; GREENBERG. *The Languages of Africa*.

[21] Cf. HYMAN. *Nasals and Nasalization in KWA*.

[22] Cf. WEINREICH. *Languages in Contact*, p. 2-3.

- A condição social do escravizado do eito face ao escravizado doméstico, das minas e urbano;
- O prestígio 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[23]. Do outro lado, em África, o português do século XV e XVI tinha se desenvolvido como língua veicular nos estabelecimentos da costa e na côrte do Reino do Congo, onde os portugueses fizeram uma desastrosa tentativa de evangelização[24].

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[25].

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

[23] Cf. VICENTE. *O Clérigo da Beira*, p. 68.
[24] DUFFY. *Portuguese Africa*, p. 68-87.
[25] Cf. FREYRE. *Casa-grande e senzala*.

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 banto, como de certas línguas banto e kwa, o que levou Greenberg[26] a classificá-las em uma só família por ele denominada de "Congo-Cordofaniano".

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[27], 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[28].

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 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

[26] GREENBERG. *The Languages of Africa.*

[27] Cf. GOULART. *A escravidão negra no Brasil*.

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

portam nomes denunciando uma influência banto, tais como *Quilombos*, *Congos*, *Moçambiques*, são atestados em diferentes zonas rurais do Brasil[29]. 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 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 quimbundo e quicongo. 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 banto da zona linguística P, na classificação de Guthrie, onde se destacam como representativas as línguas macua (P 31) e maconde (P 23).

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[30].

Também o tráfico da Bahia, devido ao comércio de exportação de fumo para a chamada Costa da Mina que se estabeleceu no século XVIII,

[29] Cf. LIMA. *Geografia do folguedo popular*.
[30] Cf. CÂMARA CASCUDO. *Dicionário do folclore brasileiro*.

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 quimbundo e quicongo em comparação com aqueles que poderiam ser identificados como de origem umbundo[31]. Ao contrário, se observa no vocabulário recolhido por Aires da Mata Machado Filho, em Minas Gerais, por Viotti, no Rio de Janeiro[32]; recentemente, por Vogt e Gnerre, no chamado "dialeto do Cafundó", próximo à cidade de São Paulo[33], e por Zágari, na região de Diamantina, em Minas Gerais[34].

Em Pernambuco, segundo relatório de Henrique Dias[35], 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 quicongo e o quimbundo, 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. Segundo, porque o quicongo e o quimbundo 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

[31] Cf. CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, p. 162.

[32] MACHADO FILHO. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*; VIOTTI. *Novo dicionário da gíria brasileira*.

[33] 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 publicada.

[34] Comunicação apresentada por Mário Zágari, em 1978, no I Congresso Nacional de Sócio-Etnolinguistica, realizado em João Pessoa, intitulada "Dois falares bantos em Minas Gerais".

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

à aquisição do português por parte dos africanos nos primeiros séculos[36]. 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 biológicas que cedo se desenvolveram no Brasil, presumivelmente, já se achavam mais desligados de sentimentos nativistas e mais susceptíveis 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

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

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", lembrando uma afirmação de Jakobson[37]. 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 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,

[37] JAKOBSON. *Linguística e comunicação*, p. 25.

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 banto. Visto por outro plano, sincronicamente, a constatação desse fato já denuncia a maior antiguidade e integração de culturas 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"[38].

As palavras africanas, nesse processo de integração morfológica e fonológica, sofreram a perda da tonalidade[39] – 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;

#ka.**n**.**kund**.a# → #kakunda# → *cacunda* → *corcunda*, daí corcundinha, corcundona, corcundazinha etc[40].

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

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

[39] Cf. CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, p. 163-173, em que há um estudo da integração fonológica do sistema tritonal das palavras do iorubá no sistema biacentual do português.

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

Este 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[41], 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 específicas locais, sistema de crenças e tradições, sob aquela forma que Nélson Rossi[42] chamou de "um mal disfarçado traço de continuidade linguístico-cultural", em um estudo de caso fundamentado na palavra *biatá*, 'joeirar', de étimo 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[43] e considerado por

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

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

[43] AMARAL. *O dialeto caipira*.

Gladstone Chaves de Melo como de base tupi-quimbundo[44]. 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 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[45].

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 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 que se tratava de mão de obra especializada desde quando os denominados minas provinham de regiões auríferas de África[46].

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.

[44] MELO. *A língua do Brasil*, p. 62.
[45] Cf. CARNEIRO. *Negros bantos*.
[46] Cf. VIANA. *O negro na Bahia*.

A *Obra nova de língua geral de mina*, 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[47].

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

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

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[48].

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 lhe dava 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 (1963), 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 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[49].

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

[48] Cf. VIANA. *O negro na Bahia*, p. 109.

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

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* (iorubá)[50].

Em 1851-1852, 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 trezentos 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, 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 esta 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 iorubá e do grupo de línguas ewe, que também conhecem as nasais correspondentes, e com as sete vogais orais (reconstruídas no protoban-

[50] Cf. HAUGEN. *Language*, p. 232. Detalhes em CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*.

to) de um bom número de línguas banto atuais, entre elas, no plano fônico, o quimbundo, o quicongo 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[51].

[51] Cf. CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*.

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 Tenório. *Gauchismos*: a linguagem do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1964.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ELLIS, Alfred Burdon. *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. Michigan: University of Michigan Library, 1980.

ELLIS, Alfred Burdon. *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast*. London: Champman and Hall, 1892.

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

GARCIA, Rodolfo. Vocabulário nagô. *In*: MENDONÇA, Renato *et al*. *Estudos afro-brasileiros*; trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934. Rio de Janeiro: Ariel, 1935, v. 1, p. 21-27.

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

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

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: Companhia Editora Nacional, 1935.

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

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

NEIVA, Arthur. *Estudos da língua nacional*. São Paulo: Companhia 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. *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: Companhia Editora Nacional, 1945. (Brasiliana, Série 5, v. 9).

ROSSI, Nélson. Um mal disfarçado traço de continuidade linguístico-cultural. *In*: Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 10, 1976, Salvador.

SENNA, Nelson de. *Africanos no Brasil*. Belo Horizonte: Officinas Gaphicas Queiroz Beyner, 1938.

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

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

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

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

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

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

WESTERMANN, Diedrich; BRYAN, Margaret Arminel. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1953.

ZÁGARI, Mário. Dois falares bantos em Minas Gerais. *In*: CONGRESSO NACIONAL DE SÓCIO-ETNOLINGUISTICA, 1, 1978, João Pessoa.

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

Das línguas africanas ao português brasileiro

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 regionalismos 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 afrobrasileiros.

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 morfofonológicas 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 afrobrasileiros, 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*, 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 "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, baseada 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 marcantes na divisão dos candomblés em nações, que se dizem jeje, mina, nagô, queto, 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, mina[4]; iorubá ou nagô, queto, 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,

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

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

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

entre as que se denominam de "jeje" e "mina", de base iorubá do Benim e da Nigéria entre as que se dizem "nagô", "queto" 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 iorubá, 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 quicongo, o quimbundo 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 banto "kà-ń-dómb-íd-é > kà-ń-dómb-éd-é > kà-ń-dómb-él-é", derivado nominal deverbal de "kù-lómb-à > kù-dómb-á", ('louvar', 'rezar', 'invocar') analisável a partir do protobanto "kò-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, de vez que não

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

existe nenhum grupo consonantal (CC) em 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 iorubá) entre as nações nagô – queto – iejaxá; e de *mameto/nêngua* ou *tateto/tata* (étimos 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 iorubá) entre as nações queto – nagô – ijexá, de *inquice* (étimo banto) entre as nações congo-angola[7]:

Nação	**Jeje-mina**	**Nagô-queto-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	Iorubá	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 repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam nos contextos sagrados em geral e em cada terreiro em particular.

[6] Cf. ODERIGO. *Calunga*: Croquis del candombe.

[7] Cf. CASTRO. *De l'intégration des apports africains dans les parles de Bahia au Brésil*. Todos os empréstimos lexicais mencionados neste trabalho poderão ser encontrados no volume 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 fonológicas, tonológicas e morfológica, cf. volume 1.3.

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-queto-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, 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.

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

Entre os bacongo (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* (*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[11]. 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 de 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 *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 linguísticas atestadas no falar corrente do próprio povo de santo e na LP. Entre

[9] LAMAN. *Dictionnaire Fon-Français*; SEGUROLA. *Dictionnaire Fon-Français*. Ver ainda o apêndice de GALLAND. *Lexique Françaís-Kikongo*.

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

[11] MAY. *A survey of glossolalia and related phenomena in Non-christian religions*, p. 75-96.

elas, destacam-se a redução relativa a distinções de número e ao emprego de ideofones. Esses, de uso geral nas línguas 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[12]. Quanto ao vocabulário, observa-se a ocorrência frequente de étimos 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 (por exemplo, *zifiu*, *zirimão* ou 'filho', 'irmão')[13];

- "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*, murmúrios que variam de sílabas gaguejadas a sílabas sem sentido"[14].
- "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.

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;

[12] SAMARIN. Survey of Bantu Ideophones.

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

[14] "phonation frustes, mutterings that vary from gurgling to meaningless syllables". MAY. *A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions*, p. 75-96. Tradução da autora.

- Expressões de exorcismo, saudação, bendição, pedido, permissão, interdição, negação, reverência;
- Nomes e expressões referentes a diversas funções sexuais, fisiológicas, a gravidez e a doenças.

Neste 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 (masculino – o, feminino — a) e de sufixos a uma mesma raiz africana; os casos observados foram de derivados portugueses formados a partir de raízes 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 banto, o mais frequentemente reduzido a uma vogal diante dos prefixos classificatórios, como em umbu; -adu (Cf. *omenga* × *menga*, 'sêmen'), em quimbundo central e em quicongo subsiste opcionalmente sob a forma zi/ji, apenas diante do prefixo nominal classe 10 (n-)[15]. Na Bahia, observa-se o morfema |zi| no falar dos pretos velhos, em termos como *zingoma*, *atabaque*, do étimo 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, reconstruída no protobanto e atestada em um bom número de línguas banto atuais[16]. Exemplo: "kibandu > kibanu", 'peneira' (Cf. o mesmo fenômeno na LP);
    - Palatalização da dental e da velar surda diante da vogal palatal (i), reconstruído no protobanto e atestado em um bom número de línguas banto atuais. Exemplo: "kipoke > tipoke > cipoke", 'feijão' (Cf. a palatalização das dentais na LP)[17];
    - A africada sonora |j| (Cf. a transcrição léxica *adjá*, nos dicionários brasileiros, para significar "sino de uma só campânula de ferro").

[15] MEEUSSEN. Bantu Grammatical Reconstruction.

[16] 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, and* > *mm, nn.* Cf. MEEUSSEN. Bantu Grammatical Reconstruction.

[17] Leia-se *ci* como em inglês *ch* de *burch*.

- 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[18];
    - 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 iorubá e do fon, devendo-se, aqui, considerar a possibilidade de uma introdução recente (cursos de iorubá na cidade de Salvador e viagens de pessoas do candomblé à zona iorubafone da Nigéria e do Benim)[19]. 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[20].

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, 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

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

[19] O primeiro curso de iorubá 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 a estudar na escola dos missionários em Lagos e a ensinar iorubá em Salvador, por volta dos anos 1930.

[20] HAUGEN. The Analysis of Linguistic Borrowing.

consequência disso, há candomblés que se dizem de nação jeje-nagô, queto-angola etc. em que diferentes denominações se combinam, mas cada qual querendo denunciar práticas ritualísticas de origem diversa, 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 iorubá 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 tens 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 (masculino "o", feminino "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.

Nesta 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[21].

[21] Cf. FISHMAN. *A sociologia da linguagem*, p. 25-38.

Nesse caso temos os seguintes exemplos:

- O emprego de *guzo* ou de *gunzo* (étimo banto) em lugar de *axé* (étimo fon-iorubá), 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 iorubá) em lugar do termo *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 banto com retenção da vogal de aumento, essa vogal é frequentemente confundida com o artigo português (exemplo: *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 banto (N1 > N5); nesse caso, os nomes 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 um 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 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: *cufar*, '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 iorubá 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)[22].

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
  Exemplo: (iorubá) *egba* → *ebá*, 'pirão'; *ekpo* → *epô*, 'dendê'.
- Tendência das africadas palatais passarem a fricativas correspondentes
  [j, c] → [z, s]
  1 2 1 2
  Exemplo: *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*:

- 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).

[22] MEEUSSEN. Bantu Grammatical Reconstruction.

Quando se trata de uma palavra simples, o decalque se manifesta pela adição ao sentido corrente do termo, de um "sentido" tomado 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");
- *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, 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)[25].

[23] HAUGEN. The Analysis of Linguistic Borrowing.

[24] Preferimos hoje essas denominações a "empréstimos semânticos".

[25] WEINREICH. *Languages in Contact*, p. 47. Tradução nossa.

Tipos de empréstimos:

- Empréstimos lexicais:

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), *limo da costa* (empréstimo lexical + português).

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

	Empréstimos						**Decalques**
	(Iorubá) "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**
	(Iorubá) "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**
	(Iorubá/Fon) "ebó/"evo"		(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 extensa 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 encruzilhadas de ruas ou logradouros públicos, gradativamente, no N3, ebó, bozó e despacho começam a tomar também o sentido de 'feitiçaria'. Neste 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 (do inglês *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

[26] WEINREICH. *Languages in Contact*, p. 47.
[27] FISHMAN. *A sociologia da linguagem*, p. 25-38.
[28] WEINREICH. *Languages in Contact*, p. 47.

infantis. Xibungo e quibungo provêm do étimo 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, artesões, feirantes, vendedores ambulantes etc.).

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

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

  Exemplos: *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.
  Exemplos: fala(r), dize(r) etc., ou do(r), calo(r) etc.
- Vocalização da lateral velar em posição final (cf. também no N4).

  Exemplos: "Brasiw" > Brasil, "maw" > mal, "tonéw" > tonel etc.

Esses casos que Serafim da Silva Neto trata como vulgarismos encontrados em todas as partes do Brasil, sobretudo nas baixas classes, são devidos 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

[29] CASTRO. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de João da Silva Campos, p. 50.

colônia onde isso não aconteceu – como resultado provável de influência de línguas africanas[30].

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 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 banto, como também de certas línguas 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",

[30] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, p. 196.
[31] CASTRO. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*.
[32] GREENBERG. *The Languages of Africa*.

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 de 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 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. 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

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

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 por 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, não obstante a opinião corrente que falantes de qualquer língua são mais conservadores fonologicamente do que lexicamente[34].

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[35]. Presentemente Vogt e Gnerre[36] registraram um falar de

[34] HAUGEN. *Problems of Bilingualism*.

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

[36] Texto inédito, intitulado "Uma língua crioula de base banto no estado de São Paulo", apresentado como comunicação em 1978, em Recife, na X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

base banto na localidade de Cafundó, próxima à cidade de São Paulo, e Zágari[37], dois falares, também de base banto, na região de Diamantina, em Minas Gerais.

Como essa discussão implica numa descrição de língua portuguesa e das línguas do grupo 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 iorubá e do fon, que também conhecem as vogais nasais correspondentes (Ṽ), e com as sete vogais orais (V) de um bom número de línguas banto atuais, entre elas, no plano fônico, o quimbundo, o quicongo e o umbundo[38];
- com exceção da nasal silábica (N) para as línguas africanas, a vogal (V) é sempre centro de sílabas.

Se tomarmos, de uma parte, uma estrutura silábica A, própria ao iorubá e ao 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).

Exemplos: 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[39].

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

N → (ṼN)

N □ 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.

[37] Texto inédito, intitulado "Dois falares bantos em Minas Gerais", apresentado em 1978, no I Congresso Brasileiro de Sócio-Etnolinguística, na cidade de João Pessoa.

[38] Cf. MUSSAMBA. *Essai de grammaire mvundu*.

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

Exemplos: *nkisi* → *inquice*, ou seja, N → ṼN (N1 > N3).

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

Por outro lado, se tomarmos a estrutura silábica (V: + Č) própria das línguas banto, e (Ṽ + Č) própria das línguas kwa, veremos a sua absorção progressiva numa estrutura silábica única (ṼN + C) própria ao português do Brasil.

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

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

Câmara Jr. esclarece que a "observação objetiva do foneticista depreende uma consoante nasal reduzida depois da vogal e homorgânica com a consoante que se lhe segue"[40], mas ele não afirma que em português pode haver consoantes nasalizadas (isto é, obstruintes nasais, no sentido que lhe dá James McCawley, citado por Chomsky e Halle em *The Sound Pattern of English*)[41], da mesma maneira que as línguas banto e kwa. Enquanto as obstruintes nasais (Č) alongam a vogal precedente em banto (V:), elas a prolongam de uma soante nasal (ṼN) em português.

Considerando Serafim da Silva Neto, 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[42].

[40] CÂMARA JR. *Problemas de linguística descritiva*, p. 30. Agradecemos essa observação ao prof. Jean-Pierre Angenot, nosso orientador de tese.

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

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

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 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* (português) e *assento* (fon), lugar onde se assenta ou coloca o *assém*, objetos consagrados a uma divindade entre os candomblés, e *jira* (de 'girar', em português) 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, queto, ijexá, destacando-se aqueles associados às manifestações religiosas tradicionais dos povos iorubafones 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[43].

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 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 Queto, 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[44].

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.

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

[44] Cf. LIMA. *Os Obás de Xangô*, p. 5-36.

É evidente que, nesse nível, os empréstimos lexicais africanos apresentam as mesmas particularidades fônicas que caracterizam o português regional baiano como um todo[45].

- Tendência à abertura das vogais pretônicas (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 (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, 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.

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

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 (L > 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 (O) 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 B/O**
	TR	PS	LP	BA	BR	TOTAL	PS	LP	BA	BR	TOTAL	
B	301	67	9	14	40	431	45	68	79	344	536	967
O	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%
O	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 a concluir que, no que concerne à influência africana nos falares brasileiros, em geral é a influência 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 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. Exemplos: *jiló*, *dendê*, *tanga*, *maconha*, *coringa*, *dengo*, *fubá*, *muamba*, *sunga*, *samba*, *banguela*, *bunda* etc.

Em alguns casos, a palavra banto chega a substituir completamente a palavra portuguesa equivalente, como *caçula* em lugar de *benjamin* ou *corcunda* em lugar de *jiba*. Apesar desta 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 banto (cf. *Congos*, *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 daomeanas, neste campo destaca-se, particularmente, a influência cultural iorubá.

Apesar dessa preponderância iorubá, é preciso considerar que nem todos os empréstimos lexicais africanos de influência religiosa no Brasil são de origem iorubá, 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 avaliação 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[46].

Referências

CÂMARA JR, Mattoso. *Problemas de linguística descritiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

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

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, 1980. (Boletim do CEB, 89).

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

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, 1978.

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

[46] Cf. CASTRO; CASTRO. Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta de localização dos empréstimos.

GALLAND, Henri. *Lexique Français-Kikongo*. Bordeaux: [s. n.], 1914.

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

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

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

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

HERSKOVITS, Mellvile. *Dahomey*: An Ancient West African Kingdom. New York: J. J. 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. *The Meaning of Meaning.* New York: Harcourt: Brace & World, 1953. p. 296-336.

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

MEEUSSEN, Achille Emile. Bantu Grammatical Reconstruction. *Africana Linguistica*, Tervuren, v. 3, 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 da Costa. *Obra nova de língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1945.

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

ROSSI, Nelson. *Atlas prévio dos falares baiano*. 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: [s. n.], 1968. 2. v.

SILVA NETO, Serafim da. *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, Diedrich; BRYAN, Margaret Arminel. *Languages of West Africa*. London: Oxford University Press, 1953.

Este texto foi publicado no ano de 1983 na revista *Afro-Ásia (*n. 14, p. 81-106). É a versão que consideramos mais abrangente de um texto que a autora publicou inicialmente em 1977, na revista *Educação* (v. 6, n. 25, p. 49-64), com o título "Influências de línguas africanas no português do Brasil e níveis sócio-culturais de linguagem", ao qual se seguiu, em 1978, uma segunda versão, intitulada "Níveis sócio-linguísticos da integração de influências africanas no português", apresentada no Rio de Janeiro, no III Encontro Nacional de Linguística, realizado pela PUC-RJ.

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. produzida por uma sociedade e representativa 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 trezentos 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 de cerca de cinco milhões de africanos durante o período, para substituir o trabalho escravo de ameríndios, originou um contingente populacional de 75% de negros, estimado em levantamento demográfico realizado um ano antes 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 afrobrasileiros 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

[1] CASTRO. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*.

a maioria da população brasileira era constituída de mestiços e crioulos, 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 cinquenta 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 sociofilantrópico 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 afrobrasileiras. Ao longo desse processo e

[2] MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *1978-1988*: 10 anos de luta contra o racismo.
[3] MOURA. *Rebeliões da senzala*; FREITAS. *Palmares*: a guerra dos escravos.
[4] BRAGA. *A Sociedade Protetora dos Desvalidos*: uma irmandade de cor.

em apoio muito provável a ele, também ficou um repertório 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 afrobrasileiras 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-queto-ijexá" e um dos mais importantes critérios de identificação entre elas está em um sistema lexical diferenciado, seja de base banto, ewe-fon, seja iorubá, 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*.

[6] CASTRO. *Língua e nação de candomblé*, 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 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 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

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

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

[9] FREITAS. *Umbanda*.

e regional –, 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 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*, *quimbundos*, 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].

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

Ao encontro dessa gente banto já estabelecida nos núcleos coloniais em desenvolvimento, também é registrada a presença de povos ewe-fon originários do Golfo de 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-iorubá 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

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

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

século XIX, e de que o iorubá chegou a ser ensinado por negros a outros negros da Bahia[14].

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, nagôs e jejes 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-iorubá[16].

Devido a uma introdução tardia e à numerosa concentração do contingente iorubá 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-queto em Salvador, uma abordagem metodológica que vem sendo observada desde o início dos estudos afrobrasileiros 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 iorubá. Por sua vez, cultos menos conhecidos tendem a nivelar sua estrutura original com os padrões que são comuns ao candomblé nagô-queto, 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 iorubá. Segundo a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, existem hoje, na Bahia, cerca de dois mil terreiros, dos quais seiscentos estão registrados como sendo de nação queto[17].

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

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

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

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

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, 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 afrobrasileiras 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 Ernest 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 vinte 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

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

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 "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

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

ingredientes nos hábitos alimentares do colonizador e enriquecer sua mesa com pratos preparados com a técnica que lhe era familiar. Graças 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

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

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

[23] NASCIMENTO; ISIDORO. *A Boa Morte de Cachoeira*.

invocado em todo o mundo. Assim, divindades africanas e santos católicos não passam de expressões culturais da Sua 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. 2. v.

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. *In*: AS SOBREVIVÊNCIAS das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. [Salvador]: UNESCO, 1985. p. 173-196.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de João da Silva Campos. Salvador: DAC/Prefeitura Municipal de Salvador, 1978. 1. v.

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

CASTRO, Yeda Pessoa de. *De l'intégration des apports africaines dans les parlers de Bahia au Brésil*. Tese (Doutorado) 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*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, Universidade Federal da Bahia, 1980. (Boletim do CEB, 89).

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 Afro-Aborígene, ca. 1940.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais. Dissertação (Mestrado 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: Companhia Editora Nacional, 1932.

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

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

Esse texto foi publicado em 1995, em Salvador, pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, na revista *Afro-Ásia* (n. 16, p. 24-35).

A influência das línguas africanas no português brasileiro

Do século XVI ao século XIX, o tráfico transatlântico trouxe em cativeiro para o Brasil quatro a cinco milhões de falantes africanos originários de duas regiões da África subsaariana: a região 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 banto compreende um grupo de trezentas línguas muito semelhantes, faladas em 21 países: Camarões, Chade, República Centro-Africana, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Burundi, Ruanda, Uganda, Tanzânia, Quênia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul.

Entre elas, as de maior número de falantes no Brasil foram o quicongo, o quimbundo e o umbundo. O quicongo é falado na República do Congo, na República Democrática do Congo e no norte de Angola. O quimbundo é a língua da região central de Angola. O umbundo é falado no sul de Angola e em Zâmbia.

Sua principal característica é o sistema de classes que funciona por meio de prefixos que se ordenam em 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 *ba.ntu*, plural de *mu.ntu*, 'homem', ou, então, *muleke* e *mukama*. Da classe ku-, a dos

termos verbais (ku- é semelhante ao *to* do infinitivo verbal do inglês, *to speak*, 'falar'), temos, entre outros, *ku.xila*, 'dormitar', *ku.xinga*, 'insultar', *ku.babata*, 'tatear', enquanto da classe ka-, a dos diminutivos, temos *kalunga*, *kamundongo*, 'rato pequeno'.

Quanto às línguas oeste-africanas, chamadas de "sudanesas", as mais importantes foram as línguas da família kwa, faladas no Golfo do Benim. Seus principais representantes no Brasil foram os iorubá e os povos de línguas do grupo ewe-fon, que foram apelidados pelo tráfico de mina ou jeje.

O iorubá 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 Queto, hoje, no Benim, onde é chamada de nagô, denominação pela qual os iorubá 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, é falada pelos fon ou daomeanos, concentrados geograficamente no planalto central de Abomé, capital do antigo Reino do Daomé, no Benim atual.

No entanto, apesar dessa notável diversidade de línguas, todas elas têm uma origem comum que é a grande família linguística Niger-Congo. Logo, são todas línguas aparentadas.

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 antigo. A consequência mais direta desse contato linguístico e cultural foi a alteração da língua portuguesa na colônia sul-americana e a subsequente participação de falantes africanos na construção da modalidade da língua e da cultura representativas do Brasil.

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 fatos 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. Isso se fez sentir em todos os setores:

léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada.

Fatores determinantes

A densidade populacional estimada entre quatro a cinco milhões de africanos transplantados para substituir o trabalho escravo ameríndio no Brasil 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 a estimativa demográfica de 1821, 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 afrobrasileiros 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, e, dispondo 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[2].

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 culturais mútuos e de interesses comuns. Aqui, destacam-se a atuação

[1] CAMARA JR. *Princípios de lingüística geral*, p. 293.

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

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 leva e traz, o que deu motivo ao ditado popular "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 guardas pessoais de seus proprietários, com cujos interesses eles se identificavam.

Já a mulher negra, na função de "mãe preta", 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 azeite-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, boi-da-cara-preta), expressões de afeto (dengo, xodó), crenças e superstições (o homem-do-saco, interdições alimentares)[3].

A língua de santo

Subjacente a esse processo, é notável o desempenho sociolinguístico de uma geração de lideranças afrorreligiosas que sobreviveu a toda sorte

[3] CASTRO. *No canto do acalanto*.

de perseguições e é detentora de uma linguagem litúrgica de base africana, cujo conhecimento é veículo 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 no 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 afrorreligiosas, como o foi Vinicius de Moraes e, atualmente, Caetano Veloso, Gilberto Gil e tantos outros de igual grandeza, entre os quais os compositores de blocos afros e afoxés da Bahia. Exemplo relevante é a palavra *axé* (de étimo fon/iorubá), 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 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 escrava 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 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. 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[4].

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

[4] LIMA. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais.

foram levados para outras nas regiões 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 teve sua influência própria.

Os povos de língua banto

No que concerne à influência banto, ela é muito mais profunda em razão da antiguidade do povo banto no Brasil, denominado tradicionalmente de congo-angola, 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. Trata-se da mais antiga gramática de uma língua banto, escrita na Bahia, para uso dos jesuítas, com o objetivo de facilitar a doutrinação dos "25.000 etíopes", segundo Antônio Vieira, que se encontravam na cidade do Salvador sem falar português[5], mas, acreditamos nós, não necessariamente falando apenas quimbundo, desde quando poderiam ter sido embarcados em Luanda, mas trazidos de várias regiões de Angola. Situação semelhante deve ter ocorrido em Palmares, proporcionando o

[5] SILVA NETO. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*.

desenvolvimento de um falar de base congo-angola, a deduzir pelos títulos de seus líderes, Ganga Zumba, Zumbi, Dandara e dos seus aldeamentos (Osengo, Macaco, Andalaquituxe)[6].

Os aportes bantos 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 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 *nádegas*, *marimbondo* por *vespa*, *carimbo* por *sinete*, *cachaça* por *aguardente*. Alguns já se encontram documentados na língua literária do século XVII, a exemplo da 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', fato que vem corroborar a tese da influência sociolinguística da mulher negra no desempenho de "mãe preta" na intimidade da família colonial, a começar da criança, e explica a razão de ser do ditado popular "o caçula é o dengo da família", na voz africana de quem o criou[7].

Os oeste-africanos

Ao encontro dessa gente 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 escrava 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

[6] FREITAS. *Palmares*: a guerra dos escravos.

[7] CASTRO. *No canto do acalanto*.

ewe-fon, registrado em 1731/1741 por Antônio da Costa Peixoto em *A 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, fazer chegar ao conhecimento dos garimpeiros o vocabulário, frases e expressões correntes entre a população escrava 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 do Salvador[8].

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[9]. 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 do Salvador 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-iorubá 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. Rodrigues mesmo dá notícia de um "dialeto nagô", que era falado pela população negra e mestiça da cidade do Salvador naquele momento, e que ele não documentou, mas definiu como "uma espécie de *patois* abastardado do português e de várias línguas africanas"[10]. Logo, não se tratava da língua iorubá.

Devido a uma introdução tardia e à numerosa concentração dos seus falantes na cidade do Salvador, os aportes do ioruba são mais aparentes, especialmente porque são facilmente identificados pelos aspectos

[8] CASTRO. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII.

[9] LIMA. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais.

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

religiosos de sua cultura e pela popularidade dos seus orixás no Brasil (Iemanjá, Xangô, Oxum, Oxóssi etc.). Por isso mesmo, a investigação sobre culturas africanas no Brasil tem sido baseada nos mais proeminentes candomblés de tradição nagô-queto em Salvador, uma abordagem metodológica que vem sendo observada desde Nina Rodrigues e que terminou por desenvolver a tendência de interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma ótica iorubá, mesmo quando não o são.

No entanto, Nina Rodrigues também documentou, à sua época, uma dezena de vocábulos das línguas hauçá, tapa (nupê), fulani e grunce, entre alguns dos seus falantes que ainda viviam na cidade do Salvador. 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 e iorubá para dizer "muçulmano"[11].

O português do Brasil

Depois de quatro séculos de contato direto e permanente de falantes africanos com a língua portuguesa no Brasil, o português do Brasil, naquilo em que ele se afastou do português de Portugal, 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, o, ô, u) e a estrutura silábica ideal (CV.CV) (consoante vogal.consoante vogal), onde se observa a conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona. Esse

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

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, rit.mo.

Nesse processo, o negro banto, pela antiguidade, volume populacional e amplitude territorial alcançada pela sua presença no Brasil colônia, 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 banto são falados como línguas especiais por comunidades negras da zona rural, provavelmente remanescentes de antigos quilombos em diversas regiões brasileiras. Ao encontro dessa matriz já estabelecida, assentaram-se os aportes do ewe-fon e do iorubá, 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 do português brasileiro 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.

Seguem alguns exemplos reproduzidos do livro de minha autoria *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*.

Interferência no vocabulário

1. Aportes lexicais, palavras africanas que foram apropriadas pela língua portuguesa em diversas áreas culturais, conservando a forma e o significado originais:

a. simples: *samba*, *xingar*, *muamba*, *tanga*, *sunga*, *jiló*, *maxixe*, *candomblé*, *umbanda*, *berimbau*, *maracutaia*, *forró*, *capanga*, *banguela*, *mangar*, *cachaça*, *cachimbo*, *fubá*, *gogó*, *agogô*, *mocotó*, *cuíca*;
b. compostos: *lenga-lenga*, *Ganga Zumba*, *Axé Opo Afonjá*.

2. Aportes por decalque, palavras do português que tomaram um sentido especial:
   a. por tradução direta de uma palavra africana: *mãe de santo* (*ialorixá*), *dois-dois* (*ibêji*), *despacho* (*ebó*), *terreiro* (*casa de candomblé*);
   b. em substituição a uma palavra africana considerada como tabu, a exemplo de *O Velho*, por *Omulu*, e *flor do Velho*, por *pipoca*.
3. 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 a 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 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 em banto e em iorubá, que nunca terminam em consoante.

Ainda de acordo com a estrutura silábica dessas línguas, onde não existem encontros consonantais, como ocorre em português, também se observa, na linguagem popular brasileira, a tendência de desfazer esse



Regiões de concentração do tráfico transatlântico com o Brasil:
África ocidental (região kwa)
1. Gana
2. Togo
3. Benim
4. Nigéria

África banto
5. Gabão
6. Congo-brazzaville
7. Congo-kinshasa
8. Angola
9. Moçambique

tipo de encontro, seja na mesma sílaba ou em sílabas contíguas, pela intromissão de uma vogal entre elas, que termina por produzir outra sílaba, a exemplo de *saravá para *salvar*, *fulô para *flor*.



Mapa de concentração de falantes bantos e oste-africanos no Brasil

Atividade principal	Século de introdução maciça			
	XVI	XVII	XVIII	XIX
Agricultura	B	B/J	B/J/N	B/J/N
Mineração			B/J	
Serviços urbanos				B/J/N/H

Referências

CAMARA JR, Joaquim Mattoso. *Para o estudo da fonêmica portuguesa.* Rio de Janeiro: Organização Simões, 1959.

CAMARA JR, Joaquim Mattoso. *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).

CARNEIRO, Souza. *Mitos africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. (Brasiliana, 103).

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.

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

CASTRO, Yeda Pessoa de. *No canto do acalanto*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1990. (Série Ensaio/Pesquisa, 12).

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1980. (Boletim do CEB, 89).

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).

CUNHA, Celso. *Língua portuguesa e realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

ELIA, Silvio. *A unidade linguística do Brasil*. Rio de Janeiro: Padrão, 1979.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebetã de Zomadonu*: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1994.

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. 2 v.

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. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

MAIA, Antônio da Silva. *Dicionário complementar português*: kimbundu-kikongo. Cucujães: Escola Tipográfica das Missões, 1964.

SILVA, Rosa Virgínia Mattos e. *O português arcaico*: fonologia. São Paulo: Contexto; Salvador: EDUFBA, 1991.

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

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

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, 1933.

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

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: Companhia 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: INL/MEC, 1963.

VIANNA FILHO, Luis. *O negro na Bahia*. São Paulo: José Olympio, 1946.

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

Este texto foi publicado em 2005 pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador, na coleção "Pasta de Textos da Professora e do Professor", destinada à distribuição gratuita a professores da rede municipal de ensino. Uma versão resumida foi publicada em Brasília, pelo Ministério da Cultura, na *Revista Eletrônica do IPHAN* (n. 6, jan./fev. 2007).

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 quatrocentos 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, por superioridade numérica e/ou por prestígio sociológico dos seus falantes, três línguas litorâneas: quicongo, no Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa e norte de Angola, numa área geográfica correspondente ao antigo Reino do Congo; quimbundo, 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 "mina" ou "jeje" pelo tráfico, e os iorubá, concentrados no sudoeste da Nigéria

(*ijexá*, *oió*, *ifé*, *ondô* etc.) e no antigo Reino de Queto, no atual Benim, onde são chamados de nagô, denominação pela qual os iorubá 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", 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"[1]. 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*, publicada em 1687, 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 na sua poesia satírica, a exemplo de *calundu*, *quilombo*, *cachimbo*, *jimbo*.

[1] CAMARA JR. *Princípios de linguística geral*; RODRIGUES. *As línguas gerais sul-americanas*.

Duzentos anos depois, em 1890, o lexema 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[2]. 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-quimbundo por Gladstone Chaves de Melo[3]. No campo da religião, os "candomblés de caboclo" são provavelmente as mais antigas manifestações de religiosidade afrobrasileira 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 afrobrasileiros 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); 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 iorubá, como muitos se deixaram confundir, pelo fato de nagô, o dialeto iorubá falado no reino de Queto, ser popularmente entendido como uma designação genérica para iorubá ou usado, de maneira também equivocada, para denominar qualquer indivíduo ou língua de origem africana no Brasil[4]. 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 banto, como as que vivem no Cafundó, em São Paulo, e em Tabatinga, Minas Gerais[5].

[2] RODRIGUES. *Poranduba amazonense, ou kochiyma-uara porandub*.
[3] AMARAL. *Dialeto caipira*; MELO. *A língua do Brasil*.
[4] CASTRO. *A língua mina-jeje no Brasil*; RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*.
[5] COELHO. *Os de dentro, os de fora e os outros*.

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 quimbundo *njó*, plural *jinjó*; 'casa', mais o conjunto dos seus moradores)[6], 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 jejes e nagôs 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 jejes e nagôs 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[7].

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

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

A partir de então, os orixás do povo iorubá, *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-iorubá. 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 1930, 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 onde 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.

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

COELHO, Virgilio. Os de dentro, os de fora e os outros. *Fontes & Estudos*, Luanda, v. 4-5, n. 210, 1998-1999.

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.

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

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: G. Leuzinger & Filhos, 1890.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Companhia 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.

Este texto foi publicado em 2007, no jornal *Ìrohìn* (n. 17, p. 32-33), editado pelo Ìrohìn – *Centro de Documentação, Comunicação e Memória Afro-brasileira*.

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 quicongo *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-queto dos orixás iorubanos, seja congo-angola dos inquices 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*.

[2] Cf. QUEIROZ. *Pé preto no barro branco*: A língua dos negros da Tabatinga.

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 quimbundo e quicongo, e se distribui por todo o território brasileiro. A essa gente juntaram-se, em número menor, mas igualmente importante, os de fala umbundo, dirigidos em grande parte para os garimpos de Minas Gerais. A mais antiga gramática do quimbundo, *A arte da língua de Angola*, 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 quimbundo 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 quimbundo-quicongo, 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 baculos de Angola, que teriam, no Brasil, um modo de falar marcado pelo prefixo quimbundo 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 afrobrasileira, resultado do encontro e da aceitação de crenças ameríndias do tronco tupi e africanas de matriz 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 quimbundo-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 do iorubá no campo religioso, as vozes do negro 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 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 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

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*. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.

Este ensaio foi publicado pela primeira vez em 2012, no dossiê "África no Brasil", na *Revista de História da Biblioteca Nacional* (v. 7, n. 78, p. 36-39).

Marcas de africania nas Américas, o exemplo do Brasil

O termo *africanias*

O termo *africanias* para designar o legado linguístico-cultural negro-africano nas Américas foi construído no mundo acadêmico pelo grupo de pesquisadores da Cátedra UNESCO de Estudos Afro-Ibero-Americanos da Universidade Alcalá de Henares, na Espanha, em 1994, liderado, então, pelo cientista político Luis Beltrán. No Brasil, passou a ser divulgado pelo Núcleo de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros em Línguas e Culturas – NGEALC, criado em 2007 na Universidade do Estado da Bahia, através da sua revista eletrônica bimestral *Africanias.com*, em 6ª edição.

O número inaugural (2011) foi aberto com uma introdução intitulada "A razão de ser" inspirada em uma definição da saudosa antropóloga colombiana Nina Friedmann em "Cabildos negros, refugios de africanias en Colombia":

> Podemos entender marcas de africanias como a bagagem cultural submergida no inconsciente iconográfico do contingente humano negroafricano entrado no Brasil em escravidão, que se faz perceptível na língua, na música, na dança, na religiosidade, no modo de ser e de ver o mundo, e, no decorrer dos séculos, como forma de resistência e de continuidade na opressão, transformaram-se e converteram-se em matrizes partícipes da construção de um novo sistema cultural e linguístico que se identifica como brasileiro[1].

[1] CASTRO. A razão de ser.

O legado linguístico-cultural

Considerando a definição da conceituada linguista angolana Amélia Mingas de que "a língua substancia o espaço de identidade e identitário de um povo"[2], esse legado linguístico-cultural, que se estende a outras nações americanas e ao Caribe, deve-se aos falantes banto de línguas angolanas pela sua prevalência no tempo, maior densidade populacional e larga distribuição humana naqueles territórios que foram submetidos ao domínio colonial e escravocrata.

Entre eles, o Brasil onde Angola está no DNA da modalidade brasileira da língua portuguesa e nas manifestações de sua cultura que tem a musicalidade do samba e o jogo-luta da capoeira como símbolos de brasilidade. Por sua vez, o mesmo se passou com os ritmos dançantes caribenhos que também são de base angolana, a exemplo da rumba e do mambo compreendidos como símbolos de identidade nacional cubana, assim como veio a ser o *calypso* em Trinidad e Tobago e o tango na Argentina.

No entanto, se as vozes dos quatro milhões de indivíduos que foram trasladados para o Brasil ao longo de quatro séculos consecutivos não tivessem sido caladas em sua 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, como de fato aconteceu com os falares caribenhos da esfera de influência afro-europeia. 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 e proporcionou a emergência das línguas crioulas de base francesa, inglesa, portuguesa ou holandesa no Caribe Insular e Continental e no dialeto Gullah do Sul dos Estados Unidos[3].

Submergidas no inconsciente iconográfico daquele numeroso contingente de falantes banto, aquelas vozes se mostram perceptíveis na fonologia e na estrutura morfossintática do português do Brasil,

[2] MINGAS. Complementaridades necessárias entre línguas e culturas.

[3] Cf. TURNER. *Africanisms in the Gullah Dialect*.

fenômenos esses que coincidem com os registrados por Marques e Mingas no português de Angola[4]. Entre eles:

- a pronúncia rica em vogais: ri.ti.mo x rit.mo, a.di.vo.ga.do x ad.vo.ga.do, pi.neu x pneu;
- a tendência a marcar o plural dos substantivos, quando em posição pré-nominal, apenas nos determinantes: *os menino(s), *as casa(s);
- o uso da dupla negação: *não quero não*;
- o emprego preferencial da próclise: *eu lhe disse*: *me dê o livro*;
- o uso da preposição em com verbos de movimento: *fui em*/*na escola*;
- o uso dos pronomes dativos e acusativos com as mesmas formas; *eu lhe vi*, *eu lhe conheço*, *eu lhe dei*.

No entanto, elas se revelam de maneira inequívoca nas centenas de aportes lexicais que foram e ainda são apropriados como patrimônio linguístico do português do Brasil em diferentes níveis socioculturais de linguagem, a enriquecerem o universo simbólico da língua portuguesa como um todo.

Os aportes

Embora de tradição já firmada na linguística moderna, preferimos não falar de empréstimo devido ao "seu cunho eufemístico, ou melhor, por sua extraordinária polidez" como o qualificou o filólogo brasileiro Said Ali[5]. Trata-se da apropriação e integração de contributos linguístico e socioculturais negro-africanos inscritos na configuração da modalidade do português brasileiro e na linguagem corrente dos falares caribenhos, por meio de um processo contínuo de importação onde o alcance do significado do termo "aporte" é mais apropriado por ser muito mais amplo do que o atribuído ao termo "empréstimo".

São marcas lexicais portadoras de elementos culturais compartilhados por toda a sociedade, que, no Brasil, transitam no âmbito de todas as áreas do conhecimento, com predominância das línguas angolanas da zona H de falas quimbundo e quicongo, e da zona R, de fala umbundo, na classificação de Guthrie[6]. Exemplos:

[4] MARQUES. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola; MINGAS. *A interferência do kimbundo no português falado em Lwanda*.

[5] ALI. *Dificuldades da língua portuguesa*, p. 183.

[6] GUTHRIE. *The Classification of the Bantu Languages*.

- Recreação – *samba*, *capoeira*; *maculelê*;
- Instrumentos musicais – *marimba*, *berimbau*, *cuíca*;
- Culinária – *mocotó*, *moqueca*, *mungunzá*, *canjica*;
- Religiosidade – *candomblé*, *macumba*, *umbanda*, *catimbó*;
- Poéticas orais – os *tutus* dos acalantos, o *tindolelê* das cantigas de roda;
- Doenças – *caxumba*;
- Flora – *dendê*, *maxixe*, *jiló*, *moranga*, *andu*;
- Fauna – *camundongo*, *minhoca*, *caçote*, *marimbondo*, *mingongo*;
- Usos e costumes – *cochilo*, *muamba*, *catimba*;
- Ornamentos – *miçanga*;
- Vestes – *tanga*, *sunga*, *canga*;
- Habitação – *cafofo*, *muquiço*;
- Familia – *caçula*, *babá*;
- Corpo humano – *bunda*, *banguela*, *capenga*;
- Objetos fabricados – *caçamba*, *tipoia*, *moringa*;
- Relações pessoais de carinho – *xodó*, *dengo*, *cafuné*;
- Insultos – *xingamento*, *sacana*, *lelé*;
- Mando – *bamba*, *capanga*;
- Comércio – *quitanda*, *bufunfa*.

Na medida em que a profundeza sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, esse vocabulário de base angolana está completamente integrado ao sistema linguístico do português, de onde formam diferentes derivados com seus prefixos e sufixos, o que configura mais um testemunho da ancianidade da presença banto e amplitude alcançada pela sua distribuição humana em território colonial brasileiro. Entre outros exemplos:

- *samba*, *sambar*, *sambista*, *sambador*, *sambódromo*, de *kusamba* - 'xingar', 'xingamento', 'xingação', de *kushinga*;
- *molambo*, *molambento*, *esmolambar*, *esmolambado*, de *muambu;*
- *cochilo*, *cochilar*, *cochilada*, de *kukoshila*;
- *quizila*, *enquizilar*, *enquizilado*, de *kizila;*
- *quilombo*, *quilombola*, *aquilombar*, *aquilombamento*, de *kilombo;*
- *cancomblé*, *candomblezeiro*, *candomblecista*, de *kandombele.*

Nessa mesma categoria encontram-se os aportes associados ao tempo da escravidão (*senzala*, *quilombo*, *banguê*), alguns já obsoletos (*banzo*, *mucama*, *monjolo*) e outros também correntes em Portugal (*moleque*, *carimbo*), em meio à centena de vocábulos para designar elementos novos tangíveis então introduzidos no falar corrente do trato diário do português com os cativos domésticos, em um ambiente onde o isolamento social e territorial em que foi mantida a colônia portuguesa

das Américas até 1808, quando da instalação da Família Real Portuguesa no Rio de Janeiro, condicionou um aspecto de vida propenso à aceitação de aportes culturais mútuos e de interesses comuns, particularmente no âmbito da família colonial, graças à atuação socializadora dos "escravos de Jó que jogavam caxangá" na conhecida brincadeira infantil, hoje usada por educadores como exercício lúdico para crianças em diversas escolas brasileiras.

Veja a versão corrente:

> Escravos de jó, jogavam caxangá
> Tira, mexe, deixe o jambelê ficar
> Guerreiros com guerreiros fazem zigueziguezá

Nesse contexto, *jó* é a forma substantiva do termo quimbundo *njo* ou *jinjo*, que quer dizer 'casa' e o conjunto dos seus moradores, enquanto *jambelê* ou *zambelê* é o escravizado de um tutor[7]. Já *caxangá*, provavelmente de *kalaha*, o mais antigo dos *mancala*, originalmente um jogo de tabuleiro de semeadura e de contagem e captura, muito popular na África, conhecido em Angola por *kiela*[8].

Também no Caribe, mesmo em países como o Haiti, onde a herança cultural daomeana é muito presente, no apelido Papa Doc do ditador François Duvalier, que era médico de profissão e fazia uso de preceitos voduístas, o termo *Doc* provavelmente é o vocábulo banto *ndoki*, 'médico-curandeiro', que foneticamente se confunde e passa como forma reduzida da palavra *docteur* em francês, língua oficial do país. Para reforçar tal hipótese, ele espalhou o medo com os lendários *zumbis* (mortos-redivivos), termo angolano corrente nas Américas, e usava os serviços dos sanguinários *tontons macutes*, os bichos-papões. No Brasil, *ndoki*, com o mesmo significado, faz parte do vocabulário cultual dos candomblés de tradição congo-angola na Bahia[9].

A mulher negra

Na intimidade do contexto doméstico e familiar da casa senhorial, o desempenho sociolinguístico da mulher negra na função de ama de leite,

[7] Cf. COELHO. *Em busca de kábàsá*...: estudos e reflexões sobre o Reino do Ndòngò, p. 179.
[8] CAMPOS. *Kiela, um jogo de origem africana*.
[9] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro.

criadeira ou babá e dama de companhia ou mucama das sinhazinhas, de quem eram confidentes e companheiras, foi tão marcante que até hoje o filho mais jovem da família brasileira é chamado pelo termo angolano *caçula* em lugar de *benjamim*, como se diz em português (o Word, na sua versão brasileira, reconhece apenas como nome próprio), e tratado carinhosamente como o dengo da família, uma evidência, entre muitas, que nos leva a concluir que a mulher negra angolana, entre outras, tornou-se figura emblemática da grande mãe ancestral dos brasileiros. Por sua vez, as cozinheiras ou quituteiras usavam o azeite de dendê na culinária das casas senhoriais preparando as famosas moquecas, até mesmo pratos portugueses de bacalhau, que se tornaram marcas identitárias da cozinha brasileira na Bahia.

Ainda, neste momento, outros termos angolanos, notadamente do quicongo e do quimbundo, como nos casos anteriores, deixaram fora de uso na linguagem corrente brasileira os seus equivalentes em português, a exemplo de *moringa* em lugar de *bilha*, *capenga* por *coxo*, *cachaça* por *aguardente*, *cochilar* por *dormitar*, *dendê* por *óleo de palma*, *molambo* por *trapo*, *marimbondo* por *vespa*, *dengo* por *mimo*, *caxumba* por *trasorelho*, *xingar* por *insultar*, *lengalenga* por *enganação*, *babatar* por *tatear*, *bunda* por *rabo*, *cessar* por *peneirar*.

A memória das vozes

Mas onde ficou a memória, a recordação dessas vozes, uma vez que nenhuma língua africana é mais falada como língua plena nem no Brasil nem no Caribe?

- Em falares especiais de comunidades negras rurais brasileiras que utilizam um sistema lexical de maioria umbundo. Entre elas, as chamadas "Língua de Preto da Tabatinga"[10], a "Língua banguela" no cântico dos vissungos no estado de Minas Gerais[11] e a "Língua kupopiá do Cafundó" em São Paulo[12].
- No Caribe, essas vozes provocaram a emergência das línguas crioulas de base africana e, na Colômbia, o falar de base quicongo-quimbundo do Palenque de São Basílio[13].

[10] QUEIROZ. *Pé preto no barro branco*: a língua dos negros da Tabatinga.
[11] CASTRO. A propósito do que dizem os vissungos.
[12] VOGT. *Cafundó, a África no Brasil*: língua e sociedade.
[13] FRIEDMAN. Cabildos negros, refugios de africanías en Colombia.

- No Brasil e no Caribe, a exemplo de Cuba, ficaram resguardadas na linguagem cultual das religiões de matrizes negro-africanas onde elas ressoam com maior intensidade através de um repertório linguístico de base africana diferenciado, que serve como marca identitária sociorreligiosa do grupo, seja ele de tradição ewe-fon ou daomeana dos voduns, dos orixás iorubanos ou dos *inkisi* congo-angola.

Cuba	**Brasil**	**Origem**	**Línguas**
Santeria ou Regla de Ocha	Candomblé Nagô-Queto	Nigéria/Benim	iorubá
Palo ou Regla de Palo Monte	Candomblé Congo-Angola	Congo/Angola	banto
Arará	Candomblé Mina-Jeje	Togo/Benim	ewe-fon

Linguagem cultural

Candomblé	**Mina-Jeje**	**Nagô-Queto**	**Congo-Angola**
Deus	Hunsó	Olorum	Zambi
Santo	Vodum	Orixá	Inkisi
mãe-de-santo	humbono doné	yalorixá	mameto/nêngwa
pai-de-santo	dote	babalorixá	tateto tata
iniciado	vodunsi	yaô	muzenza
o mais velho	ebome	ebome	makota
leigo	betó	kosi	abantó abantu
templo/terreiro	hondemo	ilê	unzó kanzuá
santuário	peji	(peji)	bakisi
Origem	**Gbe (ewe-fon)**	**Yorubá**	**Banto**

Tal repertório, transmitido por tradição oral e apoiado em um tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos participantes por experiência pessoal, é fonte permanente dos aportes negro-africanos no português do Brasil, a partir da frequência com que são usados no falar cotidiano da gente do culto e popularizados através da mídia por compositores da Música Popular Brasileira e de entidades sócio-carnavalescas, além de telenovelas produzidas no Brasil com temas regionais.

Destarte, suas composições divulgam termos tirados do contexto sagrado e esvaziados com extensão de sentido quando apropriados pelo português brasileiro. A exemplo da palavra *axé*, o fundamento sacrossanto dos candomblés de tradição iorubana que passou a ser popularizado como saudação votiva de boa-sorte e a denominar um estilo de música dançante criado, na Bahia, nos anos 1980, conhecido internacionalmente como *axé-music*, com milhares de admiradores, apelidados de axezeiros.

As origens

Calcula-se que a maioria dos quatro milhões de indivíduos trazidos pelo tráfico transatlântico da região subsaariana para o Brasil era proveniente de territórios do Congo e do Ndongo[14], que, na imaginação popular, vinham de Amanda, a África mítica, morada dos deuses e dos ancestrais, como é invocada nos cânticos cultuais e da capoeira. Do começo do tráfico, século XVI até o seu final, século XIX, foram distribuídos por todo o território brasileiro que exigia trabalho forçado nas mais diversas atividades, e, a partir do século XVIII, em número relativamente menor, mas igualmente importante, começaram a se juntar aos falantes de quicongo e de quimbundo os de fala umbundo de Benguela, que foram dirigidos em grande parte para os trabalhos de garimpagem em Minas Gerais (Cf. os vissungos).

Como testemunho dessa presença majoritária, a mais antiga gramática do quimbundo, *A arte da língua de Angola*, publicada, em Lisboa, em 1697, foi escrita na cidade da Bahia pelo missionário Pedro Dias para uso dos jesuítas como meio de facilitar a doutrinação dos 25.000 "etíopes", segundo o padre Antônio Vieira, que viviam naquela cidade, sem falar português[15]. No entanto, acreditamos nós, não necessariamente falando apenas quimbundo, desde quando poderiam ter sido embarcados em Luanda, mas trazidos de várias regiões da atual Angola. Situação semelhante deve ter ocorrido no mesmo século no Quilombo de Palmares, o mais duradouro e importante dos quilombos brasileiros, proporcionando o desenvolvimento de um falar de base quimbundo-quicongo, a deduzir pelos títulos de seus líderes maiores, Ganga Zumba, Zumbi, Dandara, e dos seus principais aldeamentos, Osengo, Macaco, Andalaquituxe, além da própria denominação "quilombo". Ainda no século XVII, na cidade da Bahia, o poeta barroco Gregório de Matos e Guerra testemunha essa marcante presença de bantuísmos no campo religioso ao satirizar o que ele chama de "mestres do cachimbo liderando cerimônias de *calundus* e feitiço em *quilombos* superlativos", ou seja, no que passou a ser conhecido no Brasil como candomblé-de-caboclo.

[14] SILVA. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700.

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

Esses mestres bem poderiam ser os chamados "pretos velhos" ou "baculos" em Angola, representados pela figura de negros idosos que teriam vivido a escravidão no Brasil, recebendo apelidos que parecem remontar à sua origem banto, Pai Joaquim do Congo, Pai José de Amanda e um modo de falar marcando palavras, também em português, pelo morfema inicial /zi-/, um antigo demonstrativo que subsiste opcionalmente na classe 10 em quicongo (em quimbundo /ji-/), a exemplo de *zifiu* (filho), *ziterrero* (terreiro), *ziminino* (menino), *zifulô* (flor)[16]. São entidades muito populares nas celebrações conhecidas por candomblé-de-caboclo, onde os caboclos, denominação para o indígena brasileiro, são reverenciados como os donos-da-terra do Brasil, um fato que nos leva a admitir que essas celebrações podem ser as mais antigas manifestações de religiosidade afrobrasileira nascidas na escravidão, resultado do encontro e aceitação de orientações religiosas ameríndias do tronco tupi e africanas de matriz banto com o cristianismo. Outra evidência desse primeiro contato com nativos brasileiros está no dialeto caipira falado no interior de São Paulo, considerado de base quimbundo-tupi pelos estudiosos[17].

O português do Brasil

No entanto, na inevitabilidade desse processo de interpenetrações culturais e linguísticas e em resistência a ele, as vozes banto ressoaram sobre todas a 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 de natureza extralinguística e de ordem linguística.

Por extraordinária coincidência, no confronto continuado do português com falantes de línguas angolanas, majoritários à época, em lugar de provocar um conflito por falta de inteligibilidade entre seus utentes, donde a necessidade de comunicação faria emergir um outro falar, um crioulo, como se verifica no Caribe, ocorreu um movimento de africanização do português, por um lado, e, por outro, a imantação

[16] Cf. MEEUSSEN. Bantu Grammatical Reconstructions.
[17] AMARAL. *O dialeto caipira*.

pelo português das línguas negro-africanas em razão de semelhanças fonológicas e morfossintáticas casuais, mas notáveis, entre o português arcaico e as línguas banto, também em seu aspecto arcaizante.

Entre essas semelhanças, na fonologia, o sistema de sete vogais orais, atestadas no protobanto e a estrutura silábica predominante consoante vogal (CV), onde não há sílaba fechada por consoante (**falá* por *falar*, **Brasiu* por *Brasil*, **rí.ti.mo* por *rit.mo*, **pi.neu* por *pneu*), fazendo com que se observe a conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona (*menino* > *me.ni.nu), o que proporcionou a continuidade do tipo prosódico de 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 (*m.nin, me.ni.no), criando grupos consonantais impronunciáveis na fonotática brasileira.

Anterior	Central	Posterior		Anterior	Central	Posterior
u		i	1º grau	u		i
ô		ê	2º grau	ô		ê
ó		é	3º grau	ó		é
	a		4º grau		a	

Português Brasileiro (Câmara Jr., 1954), Quimbundo (Mingas, 2000).

Diante dessa proximidade relativa e provavelmente de outras ainda encobertas por falta de pesquisas mais acuradas nos demais campos de estudos linguísticos sobre a constituição do português brasileiro, venham-se somar as alegações extralinguísticas vigentes de várias ordens para explicar, de maneira convincente, as razões do português do Brasil ter se afastado do português de Portugal, como também de não haver sucedido um falar crioulo como segunda língua no Brasil e de línguas africanas não serem mais faladas como línguas plenas em território brasileiro.

Não podemos ignorar o fato de que o português foi imposto a uma população majoritária de falantes negro-africanos por mais três séculos consecutivos e o Brasil, hoje, possui a maior população de descendência negro-africana concentrada fora do continente africano. Por outro lado, coincidentemente, em Angola e Moçambique onde, a exemplo do Brasil,

foram as mesmas línguas que entraram em contato, não se registram falares crioulos do português, ao contrário do que se observa em Cabo Verde e na Guiné Bissau, países onde o português entrou em contato com línguas tipologicamente distintas das línguas do grupo banto e de estruturas morfossintáticas diferenciadas do português[18].

Sem esquecer da parcela de interferência das línguas indígenas brasileiras, geograficamente mais localizada e menos extensa, não há, portanto, como negar a dimensão e amplitude da interpenetração das línguas negro-africanas com a língua portuguesa na formação do português do Brasil e o desempenho dos falantes angolanos como os principais agentes transformadores e difusores da sua modalidade em território brasileiro sob regime colonial e escravista. Na voz majoritária de um contingente trazido dos reinos do Congo e do Ndongo, o Brasil africanizou o português de Camões pelo fato de uma longa convivência e apropriou-se do samba como símbolo de identidade nacional. No entanto, esvaziou o seu conteúdo religioso original de 'rezar', 'orar', na celebração congo-angolana, para tornar-se um gênero musical dançante contagiado pela cadência rítmica e gestual do *semba*, semelhante à dança rural da umbigada no Brasil.

Neste plano de compreensão, como primeira instância para o ensinamento de outras línguas africanas e suas culturas, a Universidade do Estado da Bahia, embora não concretizado até agora por razões operacionais de várias ordens, firmou convênio, em 2012, com a Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto para o oferecimento de quicongo e de quimbundo entre as línguas estrangeiras que ali são ministradas. Os objetivos implícitos nessa decisão buscam alargar e aprofundar o conhecimento das línguas negro-africanas no Brasil, "a fim de dar a merecida relevância à contribuição africana para a consolidação identitária brasileira", como afirmou Amélia Mingas em correspondência pessoal, tendo em vista o fato de que três famílias linguísticas deram origem ao português brasileiro:

[18] Cf. MARQUES. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola; MINGAS. *A interferência do kimbundo no português falado em Lwanda*; GÄRTNER. Particularidades morfossintáticas do português de Angola e Moçambique.

- A família indo-europeia, que teve origem entre a Europa e a Ásia, da qual fazem parte as línguas românicas, entre elas a língua portuguesa;
- A família das línguas ameríndias tupi, que se espalha pela América do Sul;
- A família nigero-congolesa da África subsaariana, com destaque para as línguas banto de Angola, pela sua predominância numérica, amplitude da sua distribuição humana e ancianidade em território colonial brasileiro ao longo de três séculos consecutivos.

Ainda trago na memória as palavras do saudoso amigo e notável intelectual angolano Jorge Macedo, que, à época, me pareceram proféticas, ao dizer que os angolanos têm razões maiores para se orgulharem da dimensão africana da sua cultura, que se tornou universal, o que não é difícil de comprovar. Quando Eça de Queiroz afirmou, certa feita, que o Brasil açucarou a língua portuguesa, poderia ainda ter dito que os angolanos a temperaram com azeite de dendê.

Referências

ALI, Said. *Dificuldades da língua portuguesa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1957.

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

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

CAMPOS, Bernardo F. *Kiela*: um jogo de origem africana. Lisboa: Bertrand, 1998.

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*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008. p. 75-80.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A razão de ser. *Africanias.com*, Salvador, n. 1, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1980. (Boletim CEB, 89).

COELHO, Virgilio. *Em busca de kábàsá…*: estudos e reflexões sobre o Reino do Ndòngò. Luanda: Organizações Kilombelombe, 2010.

FRIEDMANN, Nina de. Cabildos negros, refugios de africanías en Colombia. *Revista Montalbán*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, n. 20, p. 121-134, 1988.

GÄTNER, Eberhard. Particularidades morfossintáticas do português de Angola e Moçambique. *Confluência*: Revista do Instituto de Língua Portuguesa, n. 12, p. 27-58, 1996.

GUTHRIE, 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: Civilização Brasileira, 1964.

MARQUES, Irene Guerra. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola. *In*: CONGRESSO SOBRE A SITUAÇÃO ATUAL DA LÍNGUA PORTUGUESA NO MUNDO, 1985, Lisboa. *Actas…*, Lisboa: ICLP, 1985. v. 1, p. 243-251.

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

MINGAS, Amélia. *A Interferência do kimbundo no português falado em Lwanda*. Luanda: Campo das Letras, 2000.

MINGAS, Amélia. Complementaridades necessárias entre línguas e culturas. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL INTERPENETRAÇÃO DA LÍNGUA E DAS CULTURAS DE/EM LÍNGUA PORTUGUESA NA CPLP, 2008, Cabo Verde.

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

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: NL/MEC, 1963.

TURNER, Lorenzo Dow. *Africanisms in the Gullah Dialect*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

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

Este texto foi publicado inicialmente em 2014, na revista *Africanias.com*, da UNEB-Salvador, e fundamenta o uso proposto pela autora do termo *africania*, buscado no espanhol, para designar, com mais propriedade do que *africanidade*, os aportes das línguas e culturas africanas ao português e ao espanhol das Américas. Dois anos depois, foi reeditado em São Cristóvão (SE), pela UFS, com algumas alterações no corpo do texto e outro título, "Marcas de africania no português do Brasil: o legado negro-africano nas Américas", em *Interdisciplinar: Revista de Estudos em Língua e Literatura* (v. 24, ano XI, p. 11-21, jan./abr. 2016), no dossiê Estudos Linguísticos: Sociolinguística Variacionista.

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 de 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

[1] ALI. *Dificuldades da língua portuguesa*, p. 183.

somente de "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 quatrocentos 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 banto, ao longo da extensão sul da Linha do Equador, onde são faladas mais de quinhentas 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 (quimbundo e quicongo) e R (umbundo), na

[2] BONVINI. Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração, p. 148.
[3] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro.
[4] GREENBERG. *The Languages of Africa*.
[5] HEINE; NURSE. *African languages*: an Introduction, p. 1.
[6] CRYSTAL. *English as a global language*, p. 316.

classificação de Guthrie[7]:

a) Quicongo, falado na região do antigo Reino do Congo, no norte de Angola, estendendo-se até o Congo Brazzaville;
b) Quimbundo, falado nos territórios dos antigos reinos do Congo e do Ndongo, denominado pelos portugueses de Angola, de *Ngola*, título do soberano local;
c) 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 Burquina Faso, na África ocidental, ao longo dos quais são faladas mais de oitocentas 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 iorubá e de línguas do grupo ewe-fon ou gbe:

  a) Iorubá 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 Queto, no Benim atual, denominação pela qual ficou conhecido no Brasil;
  b) 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*, 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",

[7] GUTHRIE. *The Classification of the Bantu Languages*.

possivelmente falado há quatro milênios, hipoteticamente reconstruído com base nos dados fonéticos recolhidos de algumas línguas atuais[8]. Só mais tarde, o banto, de termo linguístico, passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar um território com mais de trezentos milhões de indivíduos e um número estimado em quinhentas 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 do Congo, República Democrática do Congo (RDC), Burundi, Ruanda, Uganda, Tanzânia, Quênia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue, Essuatíni, 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 banto no Brasil com o curso de quicongo, ministrado pelo professor congolês Nlandu Ntotila, da Universidade Nacional do Zaire, com grande procura por parte de membros da comunidade afrorreligiosa 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 Wihelm 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 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*, publicado inicialmente em 1943, pela Editora José Olympio, no volume 42 da Coleção Documentos Brasileiros.

A propósito, também vale dizer que o emprego do termo "iorubá" na história da África se deu a partir do século XIX, após a publicação do vocabulário de Samuel Ajayi Crowther, *The Vocabulary of the Yoruba*

[8] Cf. MEEUSSEN. Bantu Grammatical Reconstructions.

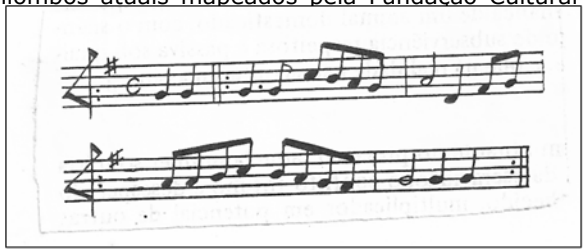
Language, cuja primeira edição é de 1843. Como testemunho, as nações afrorreligiosas de matriz iorubá no Brasil nunca foram identificadas como tal, sempre chamadas de nagô, queto, ijexá, de acordo com as denominações regionais onde se situam na Nigéria e no Benim[9]. Originalmente proposto para nomear a língua, atualmente se aplica a um grupo etnolinguístico constituído por vários milhões de indivíduos concentrados na parte ocidental da Nigéria e em Queto, nos territórios circunvizinhos da República do Benim. Além de usarem iorubá 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 iorubá 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 afrobrasileiras locais.

A presença 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[10], 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[11]. Para o desbravamento do sertão a dentro durante as entradas e bandeiras, os negros em maioria e ao contrário dos indígenas, que eram necessários na caminhada por

[9] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro.
[10] SILVA NETO. *Novas cartas jesuíticas*, p. 83.
[11] Cf. SILVA. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700.

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 banto, evidente nos seus topônimos *quilombo*, *kalunga*, *macaco*, *catumbi*, entre outros[12].

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 Guthrie[13], por dez pares de prefixos – em algumas línguas chegam a dezenove –, 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;
-

[12] Cf. SILVA. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700.

[13] GUTHRIE. *The Classification of the Bantu Languages*.

- Apenas em umbundo os nomes da classe 5 são marcados pelos prefixos /o-/ singular e /e-/ plural. Cf. Umbundo *ongombe*, *onzo*; quicongo *ngombe*, *nzo*, 'tambor', 'casa'.

Marcas do legado banto

No século XVII, o contingente 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 quimbundo 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[14], 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 contracosta, de onde, segundo a documentação histórica existente, entre 1813 e 1820, saíram anualmente para o Brasil cerca de dez mil escravizados[15]. Essa região banto está localizada na zona linguística que estudou P de Guthrie[16], onde se destacam as línguas makwa e makonde, mais próximas entre si que das línguas faladas

[14] SILVA NETO. *Novas cartas jesuíticas*, p. 82.
[15] UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. *História de Moçambique*, p. 102.
[16] GUTHRIE. *The Classification of the Bantu Languages*.

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[17]. 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 são chamadas de "moçambiques" e "congos". 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 Dona 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*)[18]. 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 1731-1741, em *Obra nova da língua geral de Mina*, o documento linguístico mais importante

[17] BOXER. *A idade do ouro no Brasil*, p. 87.
[18] Cf. DANIEL. *Dicionário português-umbundo*.

do tempo da escravidão africana no Brasil, só publicado em 1945, em Lisboa[19]. Provavelmente, com a decadência das minas e da diminuição do tráfico com o Golfo de 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[20].

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'[21]. 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"[22], uma ilação, portanto, contrária ao comentário feito por Aires da Mata Machado Filho quando reconhece "a necessidade universal



[19] Cf. CASTRO. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII.
[20] GNERRE. O *corpus* dos vissungos de São João da Chapada (MG), p. 64-65.
[21] Cf. DANIEL. *Dicionário português-umbundo*.
[22] CARVALHO. Um panorama da música afro-brasileira, p. 25.

de trabalhar cantando" ao associar os vissungos às manifestações da mesma ordem durante fainas agrícolas em Portugal[23]. 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* (quimbundo, '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[24]. Ademais, considerando que a religião é o ponto focal das culturas negro-africanas, em torno da qual suas vidas se centram[25], 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, 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

[23] MACHADO FILHO. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, p. 42.
[24] CASTRO. O protesto no conto do canto do acalanto.
[25] MALINOWSKI. The Problem of Meaning in Primitive Language, p. 296.

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 catorze deles foram gravados inicialmente no LP *O canto dos escravos*, nas vozes de Clementina de Jesus, Doca e Geraldo Filme[26].

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 afrodescendentes de vida e morte". 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.

Vissungo 33

Oenda auê, a a!
Ucumbi oenda, auê, a…
Oenda auê, a, a!
Ucumbi oenda, auê, no calunga.

CÔRO 1º:
Ucumbi oenda, ondoró onjó
Ucumbi oenda, ondoró onjó (bis)

CÔRO 2º:
Iô vou oendá, pu curima auê
Iô vou oendá, pu curima auê (bis)[27].

[26] QUEIROZ. *Vissungos*: cantos afrodescendentes de vida e morte, p. 46.
[27] MACHADO FILHO. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, p. 76.

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".
> É admirável a permanência da idéia de mar. Perguntados, todos os informantes traduziram por mar a palavra calunga[28].

Neste 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 Dona Isabel: "Quem firmou, firmou; quem não firmou, não firma mais". Esse repertório, memorizado e apreendido por experiência pessoal – as "afrografias" de Leda Martins[29]–, 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 "secreto" por estar fundamentado em certas formulações simbólicas em que cada palavra proferida – a "palavra-força", de Zumthor[30] – 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[31]. Em 2008, Neide Sampaio, no primoroso estudo *Por uma poética da voz africana*, 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

[28] MACHADO FILHO. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, p. 76.
[29] MARTINS. *Afrografias da memória*: o Reinado do Rosário no Jatobá.
[30] ZUMTHOR. A letra e a voz, p. 75.
[31] Cf. CASTRO. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro.

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.

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

CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música afro-brasileira. *In*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes 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 Ajai. *A Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.

CRYSTAL, David. *English as a Global Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

DANIEL, Reverendo Henrique Etaungo. *Dicionário português-umbundo*. Luanda: Mayamba, 2010.

FREITAS, Neide. *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.

GNERRE, Maurizio. O corpus dos vissungos de São João da Chapada (MG). *In*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009. p. 61-73.

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

GUTHRIE, 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 Kay; RICHARDS, Ivor Armstrong. *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, Achille Emile. Bantu Grammatical Reconstructions. *Africana Linguistica*, v. 3, p. 79-121, 1967.

QUEIROZ. *Vissungos*: cantos afrodescendentes de vida e morte. *In*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009. p. 45-59.

SILVA NETO, Serafim da. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962.

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.

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. 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.

Texto publicado pela primeira vez em 2019 na revista *Alpha*, v. 20, n. 1, p. 121-130.

Entrevistas

Yeda Pessoa de Castro

Nesta sua segunda edição, a *Cinzas no Café* traz orgulhosamente para o "Que Figura!" a profa. dra. 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 onze e doze 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 a 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 iorubá e o fon. Fiz o mestrado nessa área de iorubá e fon e depois fui pro Zaire, atual República Democrática do Congo, para fazer o doutoramento na área de línguas banto. Fiquei extremamente surpresa, porque redescobri a presença banto no Brasil, a grande e marcante presença e influência dos povos banto no nosso país, pois até aquele momento só se falava em iorubá; desde os anos 1960 tínhamos o curso de iorubá no CEAO, e pensávamos que esta era a língua universal da África. O iorubá 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 iorubá seria mais utilizado na linguagem litúrgica?

R: Sim, exatamente. E o iorubá é, sim, mais no nível religioso. Trazidos a partir do século XVIII, o povo iorubá 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 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 iorubá 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 que 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 Seminário 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 da 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 quimbundo e o iorubá possuem uma série de dialetos; e tem outra coisa, o iorubá e o 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 iorubá; o que existe é um conjunto de línguas, dialetos e falares de denominação iorubá; e um conjunto de línguas que têm uma denominação de banto. Então, banto e iorubá 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 quicongo, o quimbundo, 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 serem 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 da 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 pela África?

R: Aprendi a ter sempre bom humor; o que aprendi na 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.

Esta entrevista foi publicada em 2012, pela revista *Cinzas no Café* (v. 2, n. 2, 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 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 afrobrasileiras; 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 1980, mesmo quando defendia precocemente a adoção de disciplina obrigatória sobre a cultura

afrobrasileira 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 banto, sobretudo do Congo e de Angola.

P: São as chamadas de "iorubá"?

R: Iorubá 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 iorubá, 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 (autor de *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, 1933), e Renato Mendonça (autor de *A influência africana no português do Brasil*, 1933), 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 1960, muito conturbados, não é? Fui para a Nigéria, para a cidade de Ibadan; era uma zona de língua iorubá e na vizinhança se falava fon, jeje. Então fiz um trabalho sobre iorubá e fon. Até aquele momento, era concepção vigente que a maior influência que havia no Brasil era a da presença iorubá/nagô.

P: Não se conhecia a influência banto?

R: Nina Rodrigues[1], 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 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 iorubá; ficou impressionado e afirmou que a mais importante influência africana

[1] 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).

no Brasil era iorubá. Mais impressionado ainda ficou com o fato de, naquela época, iorubá 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 iorubá e aos falantes iorubá que o Brasil terminou dividido em duas grandes áreas de influências: iorubá na Bahia e banto no resto. Para Nina Rodrigues, o resto é o resto, não tem legitimidade; para Pierre Verger[2], também. Nesse meio-tempo, a influência ewe-fon ficou esquecida; meu estudo sobre iorubá e ewe-fon numa comunidade afrorreligiosa 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 iorubá. Havia banto. Esqueceram que a maioria, 75% dos cerca de quatro milhões de negros escravizados, no Brasil, era de procedência 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?

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

[2] 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 iorubá e seus descendentes, na África e na Bahia. Autor de *Retratos da Bahia* (1980).

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[3] 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 treze, é um tríduo – uma trezena de Santo Antônio, e teve uma cena inteiramente amadiana [de Jorge Amado]. Lá, tinha traficantes, prostitutas; tinha tudo. 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,

[3] Cânticos 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.

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 1980, 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 afrobrasileiras?

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[4], 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. Isto 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 afrobrasileiras pela indústria cultural?

[4] Edison de Souza Carneiro (1912-1972). Jurista e escritor, dedicou-se ao estudo dos candomblés considerados como "não puros" ou poucos ortodoxos, como chamava os *candomblés bantos* 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).

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 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, quicongo e quimbundo, 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.

Entrevista realizada por Marcello Scarrone e publicada em 2015 no Rio de Janeiro, na *Revista de História da Biblioteca Nacional* (v. 10, n. 116, p. 58-63).

Bibliografia da autora

Livros

Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos. Salvador: DAC/Prefeitura Municipal de Salvador, 1978.

Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2001.

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

Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2022.

Cadernos

Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1980. (Boletim do CEB, 89).

No canto do acalanto. Salvador: CEAO/UFBA, 1990. (Ensaio/Pesquisa, 12).

A influência das línguas africanas no português brasileiro. Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador, 2005. (Pasta de textos da professora e do professor para o ensino de história da África e cultura afro-brasileira).

Capítulos de livro

Também mulher, imagem de Deus. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). *Mulher negra, preconceito, sexualidade e imaginário*. Recife: Massangana, 1994. p. 3-9.

Uma língua africana documentada no Brasil do século XVIII. *In*: THIELEMANN, Werner (Org.). Século das luzes. Frankfurt: Teo Ferrer de Mesquita, 2006. p. 371-384.

A propósito do que dizem os vissungos. *In*: FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Org.). *Vissungos*: cantos afrodescendentes em Minas Gerais. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2009. p. 75-80.

Nossa língua brasileira. *In*: CASTRO, Yeda Pessoa de. *Africanias em terras brasílicas*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2022. p. 157-169.

Textos publicados em periódicos

Notícia de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 1, p. 41-56, 1965.

Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 6-7, 1968.

Antropologia e linguística nos Estudos Afro-Brasileiros. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 12, p. 221-227, 1976.

Influências de línguas africanas no português do Brasil e níveis sócio-culturais de linguagem. *Educação*, Brasília, MEC, v. 6, n. 25, p. 49-64, 1977.

Níveis sócio-linguísticos da integração de influências africanas no português. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE LINGUÍSTICA, 3, 1978, Rio de Janeiro. *Anais*... Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1978.

África descoberta: uma história recontada. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, v. 23, p. 135-140, dez. 1980.

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

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

Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 14, p. 81-106, 1983.

A mulher tem arte do diabo. *A Tarde*, Salvador, 1990.

Dimensão dos aportes africanos no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n. 16, p. 24-35, 1995.

Línguas africanas e o português do Brasil. *Biblioteca Entrelivros*, edição especial África, n. 6, p. 70-73, [2005].

E por falar em samba, uma forma de oração. *Ìrohìn*, n. 17, p. 32-33, 27 jul. 2007.

Das línguas africanas ao português brasileiro. *Revista Eletrônica do IPHAN*, Brasília, MEC, n. 6, não paginado, jan./fev. 2007. Dossiê Línguas do Brasil.

As vozes do saber. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, IGHB, n. 103, p. 13-24, 2008.

Camões com dendê. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, v. 7, n. 78, p. 36-39, 2012. Dossiê África no Brasil.

Marcas de africania nas Américas: o exemplo do Brasil. *Africanias.com*, n. 6, p. 1-14, 2014.

O protesto no conto do canto do acalanto. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 53, p. 53-70, mar. 2015.

Marcas de africania no português do Brasil: o legado negro-africano nas Américas. *Interdisciplinar*: Revista de Estudos em Língua e Literatura, v. 11, n. 24, p. 11-24, jan./abr. 2016.

A invisibilidade das línguas negro-africanas no português brasileiro. *Kulambela*: Revista Moçambicana de Ciências e Estudos da Educação, Montepuez, Universidade Pedagógica, v. 4, n. 12, p. 149-157, ago. 2017.

A língua banguela, território de identidade negro-africana em Minas Gerais. *Alpha*, v. 20, n. 1, p. 121-130, jan./jul. 2019.

Sobre a autora

Yeda Pessoa de Castro. Etnolinguista, mestra em Ciências Sociais pela Universidade Obafemi Awolowo, na Nigéria, é doutora em Línguas Africanas pela Universidade do Zaire, atual Universidade de Lubumbashi no Congo-Kinshasa (RDC). Professora aposentada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, foi diretora do Centro de Estudos Afro-Orientais e fundadora do Museu Afro-Brasileiro em Salvador. Conselheira da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura e assistente em Assuntos Internacionais da Universidade do Estado da Bahia. Consultora técnica em línguas africanas do Museu da Língua Portuguesa em São Paulo e membro da Academia de Letras da Bahia, é autora de *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*, *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do séc. XVIII* e *Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Condecorada com o grau de comendadora da Ordem Rio Branco pelo Ministério das Relações Exteriores do Brasil, com a comenda Maria Quitéria pela Câmara de Vereadores da Cidade do Salvador e coroada rainha de Nossa Senhora das Mercês do Reinado Treze de Maio, de Belo Horizonte, Minas Gerais. Foi professora visitante em universidades da África e do Caribe, onde exerceu, além disso, o cargo de Adida Cultural da Embaixada do Brasil em Trinidad-Tobago. Também foi professora visitante na UNEB, tendo atuado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC), lecionando línguas e culturas africanas. Fundou nessa instituição o Grupo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros

em Línguas e Culturas (GEAALC), hoje transformado em Núcleo (NGEALC). Sua dedicação por mais de trinta anos à pesquisa participante nos dois lados do Atlântico mereceu reconhecimento internacional. Ao longo de sua trajetória, proferiu conferências em vários países, a convite da ONU, da UNESCO e de instituições acadêmicas onde os estudos africanos são encarados com seriedade.



Publicações Viva Voz

Africanias em terras brasílicas

Sônia Queiroz (Org.)

***Vissungos*: cantos afro-descendentes em Minas Gerais**

Neide Freitas Sampaio (Org.)

Sônia Queiroz (Org.)

***Africanos e afrodescendentes nas estantes*: a Biblioteca Pública Estadual Luiz de Bessa**

Gustavo Tanus

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. – 2. ed. rev. e ampl. – Belo Horizonte : Faculdade de Letras da UFMG, 2026.
268 p. : il., maps., (p&b). (Viva Voz).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7758-394-2 (impresso)

ISBN: 978-85-7758-395-9 (digital)

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. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. II. Título. III. Série.

CDD : 469.798

Ficha catalográfica elaborada pelo Bibliotecário Israel José da Silva - CRB6/2128

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 marfim 90 g/m² (miolo). Composta em caracteres Verdana, acabamento em kraft 420 g/m² (capa) e costura artesanal com cordão encerado.

