

ANTROPOLOGIA E LINGÜÍSTICA NOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

YEDA PESSOA DE CASTRO — DO DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E
ETNOLOGIA DA FACULDADE DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS DA UFBA.

Se o maior ponto de resistência oferecido às culturas européias pelas culturas africanas transplantadas para o Novo Mundo se acha na religião, por ser ela o “focal point” dessas últimas culturas — como salientou Herskovits (1) —, nas sobrevivências e orientações religiosas preservadas pelos negros nas Américas, observa-se a persistência de um “corpus” lingüístico 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 sócio-religiosa, 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 lingüística; 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 lingüístico específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral. Observa-se, por 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).

(Nota da Redação) — O trabalho acima foi apresentado na X Reunião Brasileira de Antropologia — Salvador, 22 a 25 de fevereiro de 1976.

(1) M. Herskovits, “The Process of Cultural Change”, pb. in Ralph Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis* (N.Y., pág. 143-170, 1945), pág. 168.

(2) B. Malinowski, “The Problem of Meaning in Primitive Language”, in C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (N.Y., 9.ª ed., 1953), pág. 296-336.

(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).

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, todas apoiadas num tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos participantes desses cultos por experiência pessoal.

Em tal desempenho lingüístico, 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 sócio-religiosa 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 lingüístico específico das suas cerimônias ritualísticas é preservado estranho ao domínio da língua portuguesa, porque nele 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 lingüístico 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, por exemplo, da função conativa para mais referencial durante a celebração da missa, comportamento esse que chegou a ser interpretado popularmente como uma dessacralização da Igreja. Por outro lado, convém ainda notar que as manifestações folclóricas de influência africana, como a capoeira e o maculelê, por estarem de certa forma associadas aos aspectos de caráter religioso afro-brasileiro, conservam também

(4) Cf. M. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, Alfred A. Knopf — N.Y., London, 1937; Lydia Cabrera, *El Monte* Miami, Florida, 1968 e *Anagó, Vocabulario Licumi* La Habana, 1941.

(5) R. Jakobson, *Lingüística e Comunicação*, Ed. Cultrix Ltda., 2.^a ed., revista, São Paulo 1964 pág. 127.

um repertório lingüístico estranho ao domínio da língua portuguesa como meio de expressão simbólica (6).

Conseqüentemente, como se trata de palavras e expressões para as quais dificilmente se encontram equivalentes em línguas européias — 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), já o entendimento total do fenômeno a que elas estão associadas vai depender de uma análise etnolingüística, isto é, de uma abordagem integradora de implicações etnológicas e lingüísticas, 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” lingüístico dos candomblés, como também pela eventual ocorrência delas nos hábitos lingüísticos da comunidade mais ampla de que eles fazem parte. Refiro-me ao falar cotidiano do “povo-de-santo”, como essa gente é conhecida na Bahia, como a principal fonte de interferência lingüística 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 sócio-lingüístico 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 lingüísticas 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 léxicos 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, mão-de-santo, dois-dois, despacho, quarto-de-santo; e ainda exemplos de empréstimos híbridos como jogo-de-

(6) V. Waldeloir Rego, *Capoeira Angola*, Ed. Itapuã, Salvador, 1968; e Herundino Leal, *Vida e Passado de Santo Amaro*, I.O.B., 1950.

(7) V. M. Herskovits, op. cit.

Observa-se na Bahia, que Ogum corresponde a Santo Antônio, Oxóssi a São Jorge, Iemanjá a N. Sra. da Conceição, etc.

(8) Op. cit.

(9) “Sociologia da Linguagem”, in Maria Stela Fonseca e Moema Fature (orgs.), *Sociolingüística* (Eldorado, Rio de Janeiro, 1974, págs. 25-38) pág. 36.

Ifá, limo-da-Costa, cão-da-Costa, espada-de-Ogum, etc., onde 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, onde se encontra um número considerável de membros e adeptos dos chamados cultos afro-brasileiros — e no falar mais educado, de pessoas que de uma forma ou de outra têm ligações com essa “gente de santo” (empregados domésticos, motoristas, costureiras, cabelereiros, etc.), aqueles africanismos léxicos e semânticos ultrapassam a casa dos cinco mil, predominando entre eles étimos do iorubá-nagô, da Nigéria Ocidental e Daomé Oriental; do fon (ou jeje, no Brasil), do planalto central do Daomé; do quimbundo de Angola, e do quicongo, também de Angola e dos atuais territórios do Zaire e da República Popular 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 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 afro-brasileiros, a partir da posição que antropólogos e linguistas têm assumido, separadamente, quanto à interferência africana no Português do Brasil e à contribuição de diferentes etnias africanas à realidade brasileira de hoje.

Como os povos bantos eram numericamente superiores no Brasil até princípios do século XIX, em conseqüência do tráfico intensivo e contínuo com a África ter sido feito principalmente com Angola, era teoria aceita de que seriam bantos todos os povos africanos trazidos para o Brasil, quando Nina Rodrigues iniciou, na Bahia, entre 1890 e 1903, os estudos de antropologia afro-brasileira. De tal maneira Nina se deve ter deixado impressionar pela predominância numérica e culturológica dos iorubá, notadamente os nagô, entre aqueles africanos de diferentes etnias ainda vivos na cidade do Salvador — pelos seus cálculos, cerca de 2.000 em 1890, mas reduzidos a 500 em 1903 —, que terminou por afirmar categoricamente, em seu livro *Os Africanos no Brasil*⁽¹¹⁾,

(10) Estes dados foram tirados do fichário já organizado pela A. para a elaboração do *Léxico de Africanismos da Bahia*.

(11) Prefácio de Homero Pires, pb. pela Cia. Ed. Nacional, série 5.^a da Brasileira, vol. 9, 1.^a ed. 1933, 2.^a ed. 1935 e 3.^a ed. 1945, todas esgotadas. As nossas referências são para a edição de 1945.

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 localizados, na pressuposição, segundo ele próprio declara, de que “depois da Abolição, em 1888, os Africanos afluíram todos para esta cidade e nela concentraram-se” (págs. 172/173).

Com a publicação da obra de Nina em 1933, vinte e sete 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 do 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, ocupando posições de destaque na hierarquia sócio-religiosa dos cultos⁽¹²⁾.

Conseqüentemente, essas pesquisas, que nunca passaram de Salvador, embora dêem 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 do Salvador, conforme pode-se ler no seguinte trecho de Bastide, em *Os Candomblés da Bahia (Rito Nagô)* ⁽¹³⁾:

“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

(12) Nina, era ogã no candomblé do Gantois. Lembramos ainda de Edison Carneiro, Roger Bastide. Presentemente entre os nomes internacionais temos Jorge Amado, Caribé e o próprio Pierre Verger. Além disso, têm sido cada vez mais frequentes as viagens de alguns chefes e membros importantes desses cultos, não só à Nigéria, como a Dacar e ao Daomé, inclusive com passagens pagas pelo Governo Brasileiro. V. ainda V. da Costa Lima, “Os Obás de Xangô” in *Afro-Asia*, pb. CEAO, U.F.Ba. n.º 2/3, 1966.

(13) Pb. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1961, tradução de Maria Isaura de Queiroz, pág. 24.

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 a influência da Casa das Minas, dahomeana, que é o grupo dominante da cidade. Deixamo-lo, por essa razão, inteiramente de lado”.

Sem levar em consideração que povos de cultura iorubá, como os quetos e nagôs, também se encontram no Daomé; 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 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 a sua contribuição no Brasil a simples “sobrevivências” religiosas preservadas por alguns poucos candomblés na cidade do 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” lingüístico 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 — iorubás na Bahia; bantos no resto do Brasil, grosso modo — determinando o negligenciamento da importância entre nós da cultura fon do Daomé e da própria cultura iorubá em regiões do Brasil onde iorubás e nagôs 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 bantos no Brasil em geral

Acontece, porém, que em *Os Africanos no Brasil*, Nina, além de reconhecer a influência culturalógica dos jejes 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” (pág. 365), mencionou o seu desinteresse pela investigação dos povos bantos em Salvador, ao dizer que sabia da existência de al-

guns angolas e congos nas vizinhanças da cidade, mas que não havia chegado a estender suas pesquisas até eles (pág. 193).

Na época de Nina, 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 do Salvador, até 1860, já durante o período da ilegalidade do tráfico negro, decretada no Brasil a partir de 1830⁽¹⁴⁾, o que facilitou, sem dúvida alguma, a concentração dos iorubás 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 passado⁽¹⁵⁾. Nina 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⁽¹⁶⁾. A consequência de tudo isso, podemos presumir, foi o prestígio de que começaram a gozar os iorubá entre e sobre os africanos da cidade do Salvador e adjacências, até onde sua fama e influência pudessem alcançar.

Quanto aos bantos e jejes — principalmente os bantos 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, terminavam sendo reagrupados e misturados indistintamente entre si e com escravos aborígenes, a fim de evitar-se que a concentração maior de africanos de uma mesma procedência étnica nas senzalas próximas às fazendas e engenhos que se encontravam espalhados, aqui e acolá, em áreas interioranas, isoladas e de difícil acesso, desse motivo 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 escrava para as aldeias isoladas do interior, onde, por isoladas, as culturas bantos permaneciam arcaizantes, conservadoras, sem grandes influências mútuas, no Golfo da Guiné as condições em que o tráfico se estabeleceu posteriormente, permitiu a vinda para o Brasil de um contingente de povos que se achavam concentrados em territórios mais próximos entre

(14) Cf. Pierre Verger, *O Fumo da Bahia e o tráfico de escravos do Golfo de Benim*, CEAQ, U.F.Ba., Série Estudos, n.º 6, 1966.

(15) Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas apresentada à U.F.Ba., em setembro de 1975.

(16) V. Nina, op. cit. pág. 79.

si e da costa atlântica, o que lhes facilitava os permanentes contatos inter-étnicos e com diferentes europeus, comerciantes, viajantes e missionários (17).

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” (18), fez com que os povos do Golfo de Benim já apresentassem uma longa tradição de urbanização extensiva quando chegaram ao Brasil no século passado. As condições sócio-econômicas 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 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 portanto.

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 faz referência a esse livro e diz que “a língua nagô possui entre nós uma teição 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” (pág. 220), como foi o caso, entre outros, do babalaô Martiniano do Bonfim, contado por Edison Carneiro em *Os Candomblés da Bahia* (19):

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

(17) V. The Rev. Samuel Johnson, *The History of the Yoruba*, C.S.S. Bookshops, rep. 1969, Lagos; W. J. Argyle. *The Fons of Dahomey*, Clarendon Press Oxford, 1966.

(18) Ashley Montagu, *Man in Process*, A Mentor Book, pb., by New American Library, U.S.A., 1961 pág. 24.

(19) Pb. Museu do Estado da Bahia, n.º 8, 1948, pág. 102.

inglês aos negros remediados da Cidade. Morreu com mais de 80 anos (1943) e fêz mais de vinte filhos em diversas mulheres."

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 do 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 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 sócio-antropológicos. Ou, nas palavras de Montagu, "to evaluate cultural events properly one must judge them by the measure of experience viewed through the framework of time." (20)

Uma grande parte desses equívocos poderiam ser evitados se ao menos os fatos lingüísticos 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 "vodun", 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 (21). 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 brasileiros num português misturado com termos indígenas brasileiros em geral.

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

(20) Op. cit., pág. 24.

(21) Cf. Herskovits, Dahomey, An Ancient African Kingdom, N.Y., 1938 vol. II, pág. 188; Geoffrey Gorer, *African Dances, A Book about West African Negroes* John Lehmann, Londres, 1949, pág. 154.

fato na Bahia, sobre o que também põe dúvidas Vivaldo da Costa Lima quando discute o conceito de “nação” no candomblé⁽²²⁾.

Voltando de novo ao problema na Bahia, bastava que os pesquisadores, durante as suas descrições etnográficas estivessem atentos para as diferenças de procedência formais da terminologia religiosa dos cultos afro-brasileiros, ao ter 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 câmpula de ferro; o nome do “santuário”, ou *peji*; o nome do quarto de recolhimento dos iniciando, ou *runcó*; algumas evidências lingüísticas, entre tantas outras, que por si só permitiriam encontrar sobretudo o modelo de organização religiosa dos “conventos” daomeanos⁽²³⁾.

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 Yoruba tal qual se fala*, da autoria de um importante membro de uma das maiores “casas-de-santo” de “nação” queto da cidade de Salvador⁽²⁴⁾, e também a *Introdução ao Estudo Gramatical da Língua Yorubá*, esta em segunda publicação em 1975⁽²⁵⁾, além de um curso regular de iorubá ministrado no Centro de Estudos Afro-Orientais, de 1961 a 1963, e agora reiniciado — contribuiu para distorcer mais ainda o entendimento das influências africanas na Bahia.

Diferentemente das línguas européias, 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⁽²⁶⁾. A troca de posição em qualquer um desses registros numa única palavra acarreta a modificação do significado dessa palavra, do mesmo modo como acontece com a troca de timbre das vogais. Este caso também se pode observar em português nos pares mínimos do tipo “sêde”/“séde”, “rêis”/“réis”, etc. Compare-se, em iorubá. “wò” (leia-se com *ô*, fechado), *olhar para* e “wǒ” (leia-se com *o* aberto), *entrar*. Ou ainda, “ilú”, *cidade* e “ilù”, *tambor*, entre as quais a diferença

(22) Op. cit.

(23) V. Herskovits, op. cit., 1938; Geoffrey Gorer, op. cit., e Akindélé et Aguessv, *Contribution a l'Etude de l'Histoire de l'Ancien Royaume de Porto Novo*, Ifan-Dakar, 1953 e *Terminologia Religiosa e Falar Cotidiano de um grupo de Culto Afro-Brasileiro*, tese de mestrado que a A. apresentou à U.F.Ba., em 1971.

(24) Deoscóredes M. dos Santos (Didi), “*açobá*” do Axé Apó Afonjá. V. ainda V. da Costa Lima, *Os Obás de Xangô*, op. cit.

(25) V. Edson Nunes da Silva, publicado pela U.F.Ba., 1.^a ed. em 1958.

(26) V. a discussão de língua tonal e não-tonal em nosso artigo *Etnônimos Africanos e Formas Ocorrentes no Brasil*, in *Afro-Asia*, pb. CEAO, U.F.Ba. 1968, págs. 63-82.

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 *ebó* — 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 todas as oferendas ou despachos.

De erros iguais a esses — o primeiro tirado de *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa*, de Jacques Raimundo, 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 afro-brasileiros 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, lingüístas 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.” (27)

O fato é que o livro de Mendonça reaparece já em 4.^a edição, em 1973, quarenta anos depois da primeira edição, desta vez publicado pela Editora Civilização Brasileira S.A., em convênio com o I.N.L. (Instituto Nacional do Livro), sem uma revisão sequer, ainda trazendo a divisão tradicional das línguas africanas em dois grupos distintos “sudanese e bantos”, uma noção completamente superada desde 1955 com os estudos de Joseph Greenberg, que as coloca a todas num grupo por ele denominado de Congo- Cordofaniano (28). Além do mais, no livro de Mendonça se encontra também um mapa da “Distribuição do Elemento Negro no Brasil Colonial e Imperial”, mapa esse frequente-

(27) *A Língua Portuguesa no Brasil*, Editora Fundo de Cultura S/A, Rio de Janeiro, 1960, 1.^a ed. brasileira, pág. 116.

(28) V. *Studies in African Linguistic Classification* Compass Publishing Company U.S.A., 1955.

mente citado o reproduzido em obras publicadas sobretudo no exterior, no qual se repete o mesmo engano consagrado a partir de Nina: os “sudaneses” (leia-se iorubás) concentrados maciçamente em todo o Estado da Bahia, e, fora daí, os bantos, o que não causaria mais espécie se não tivéssemos também em mente as seguintes palavras de Edison Carneiro em *Candomblés da Bahia* (pág. 25), publicado em 1.^a edição em 1943:

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

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 do Salvador, durante o século passado, quando havia uma média de quatro a cinco negros para cada branco, enquanto no Recôncavo Baiano contavam-se seis brancos e pardos para cem negros⁽²⁹⁾.

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.” (pág. 210).

Do ponto de vista da contribuição africana à dialetologia brasileira, esta declaração de Nina 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 — grunçe, jeje, hauçá, kanúri, tapa — que ainda eram lembrados por alguns nativos na cidade do Salvador, Nina não chegou, contudo, a fazer o mesmo para o dialeto nagô,

(29) V. Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador*, pb. Prefeitura Municipal do Salvador, 1949, págs. 191-192 e Carlos Ott, *Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador*, pb. Prefeitura Municipal de Salvador, Bahia, 1957, tomo II, Apêndice II.

provavelmente porque se tratava, segundo ele, de “uma espécie de patois abastardado do português e de outras línguas africanas” (pág. 221). Por outro lado, na sua obra as palavras e expressões do iorubá aparecem freqüentemente associadas aos aspectos etnográficos das manifestações de religiosidade popular.

Como os estudos de antropologia afro-brasileira que se seguiram têm tratado geralmente da influência cultural iorubá na Bahia em termos quase de “sobrevivência” e, ao falarem dos candomblés queto ou nagô, consideram-nos como “os mais puros”, isto é, os que mais zelosamente preservaram o seu modelo ancestral, guardando com a língua o segredo 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 ds línguas bantos, 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 “cicatrizas da tosca aprendizagem que da língua portuguesa, por causa de sua mísera condição social, fizeram os negros e os índios”⁽³⁰⁾

Restam-nos, então, as perguntas: 1. Que cicatrizes são essas, e como chegaram a ser o que são hoje? 2. A influência africana no português popular do Brasil “foi mais profunda que a do Tupi, embora menos extensa”, como quer Gladstone Chaves de Melo?⁽³¹⁾

São questões ainda em aberto nos estudos brasileiros. Obviamente, em se tratando de problemas de aculturação e de empréstimos culturais, toda a matéria de estudos da influência africana no Brasil tem de ser interdiciplinar, o que significa estar sujeita ao concurso de diferentes técnicas e ao exame de outros tipos de dados. Cada vez aumenta mais o interesse pelos estudos afro-brasileiros e pelo conhecimento maior da língua do Brasil nos vários níveis de seus diferentes falares regionais. No entanto, se continuar a faltar ao antropólogo um embasamento lingüístico e noções de línguas africanas, pelo menos daquelas que foram faladas pelas etnias numérica ou culturologicamente superiores no Brasil, e, aos lingüistas, 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

(30) Em *Introdução ao Estudo da Língua Portuguesa no Brasil*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1963, pág. 110.

(31) Em *A Língua do Brasil*, Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro, 1943, pág. 59.

por informações distorcidas da bibliografia afro-brasileira 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 lingüística ou lingüistas “se convertam” à antropologia, nem tampouco que lingüistas 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 sócio-antropológica e etnolingüística; 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 concurso da lingüística, quando diz textualmente no capítulo que ele dedica a línguas e dialetos africanos no Brasil (pág 206):

“Não sou filólogo nem possuo infelizmente em lingüística os conhecimentos indispensáveis para apontar, no rico material de estudos fornecidos pelas línguas africanas no Brasil, todo o proveito que nêles se deve encerrar. Nem a isso me proponho, e tão somente nêste 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”

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 última reunião da Associação Brasileira de Lingüística, realizada em Belo Horizonte (julho de 1975), Yonne de Freitas Leite, do Museu Nacional e da Universidade Federal do Rio de Janeiro, proferiu uma conferência sobre *Lingüística e Antropologia* na qual reafirma as declarações que fizera em Florianópolis por ocasião da última reunião da Associação Brasileira de Antropologia (dezembro de 1974) quanto à falta de diálogo que se observa entre lingüistas e antropólogos no Brasil, declarações essas que foram então secundadas pelas de Vivaldo da Costa Lima, da Universidade Federal da Bahia.

Naquela conferência, Yonne de Freitas Leite considera curioso o fato de no seu trato diário com antropólogos e estudantes de pós-graduação

em antropologia, embora todos achem a lingüística importante para o seu trabalho, não sabem, contudo, precisar em que nem porque, enquanto entre os lingüistas ela declara jamais ter encontrado “um que se mostrasse interessado em saber o que é antropologia”, apesar de a lingüística ter se popularizado nesses vinte anos no Brasil pela possibilidade de oferecer um método rigoroso de trabalho à Antropologia, e não pelo interesse maior em conhecer as estruturas lingüísticas 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 lingüistas 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.”

Ainda na mesma reunião, Nélson Rossi, do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, em seu relatório sobre a “Situação da Lingüística nos Currículos de Letras”, apresentado durante o simpósio “O ensino de Lingüística 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 lingüística extremamente formal, a ausência nos programas curriculares de Línguas/Lingüística de qualquer uma das línguas representativas das minorias lingüísticas no Brasil, entre elas as línguas africanas de que falamos aqui. Comparando a situação como ele a vê, nos Estados Unidos se no Brasil, o atual presidente da Associação Brasileira de Lingüística 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 lingüísticas eslava(s), nórdica(s), orientais latu-sensu, mas apenas de línguas ou lingüísticas indígenas ou africanas, me entenderá sem dificuldade.”

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 lingüís-

tica gerativa e transformacional e da antropologia social e cultural na investigação dos problemas afro-brasileiros.

Finalmente é a Universidade Federal da Bahia que vem de retomar os estudos afro-brasileiros, e com toda propriedade uma vez que, como nos lembra o atual presidente da Associação Brasileira de Antropologia, Thales de Azevedo, ao falar sobre "cultura africana e cultura baiana" durante os *I Seminários de Cultura da Cidade de Salvador* ⁽³²⁾:

"....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 européia".

ANTHROPOLOGY AND LINGUISTICS IN THE AFRO-BRAZILIAN STUDIES

Anthropology and Linguistics in the Afro-Brazilian Studies is a short evaluation of the position taken separately by anthropologists and linguists as to the contribution of different African ethnicities to the present Brazilian realities and to the Portuguese spoken in Brazil.

Calling attention to the fact that all the subjects in the field of the African influences in Brazil should be interdisciplinary, for both anthropologists and linguists deal with empirical evidences underlying which some factors of socio-anthropological and etno-linguistics interact; Y.P.C. remarks that in the survivals and religious orientations preserved by the negroes in the Americas, a terminology of African origin specific to the ritualistic ceremonies and magic-semantic aspect was preserved more as performance than as linguistic competence.

Y.P.C. ends by warning Anthropologists about the limitations of their inferences in the Afro-Brazilian studies without the cooperation of linguistics and of notions of African languages, while to the linguist in general the writer speaks about the need of anthropological jounadation and of knowledge, even theoretical, of African languages, in order to analyse better the Brazilian way of speaking of those regions where the contingent of the African peoples often became superior to the number of Portuguese in Brazil.

(32) Conferência realizada para o I Seminários de Cultura da Cidade de Salvador, organizados pela Prefeitura Municipal do Estado da Bahia em junho de 1975.

ANTHROPOLOGIE ET LINGUISTIQUE DANS LES ÉTUDES AFRO-BRÉSILIENNES

L'article consiste en une brève estimation de la position généralement adoptée sur le problème de la contribution des différentes ethnies africaines à la réalité brésilienne actuelle et au portugais parlé au Brésil.

Attirant l'attention sur le fait que les études des influences africaines doivent être interdisciplinaires (car anthropologues et linguistes sont placés devant des évidences empiriques sous-jacentes où interviennent des facteurs d'ordre socio-anthropologique et ethnolinguistique), Y.P.C. remarque que dans les survivances et orientations religieuses préservées par les nègres dans les Amériques, on a préservé plus une performance qu'une compétence linguistique, une terminologie d'origine africaine spécifique des cérémonies rituelles et d'aspect magico-sémantique.

Cette terminologie, imprégnée de la notion fondamentale de secret des cultes, permet d'établir la division des candomblés de Bahia en différentes "nations".

Pour terminer, Y.P.C. met en garde les anthropologues contre des limitations de leurs conclusions sur les études afro-brésiliennes, entreprises sans le concours de la linguistique et d'une connaissance minimum des langues africaines. Aux linguistes en général, elle rapelle la nécessité d'une base anthropologique et d'une connaissance, même simplement théorique, de langues africaines, afin qu'ils puissent mieux analyser les parlers brésiliens de ces régions où le peuplement africain se révèle souvent supérieur au peuplement portugais.