

CULTURAS AFRICANAS NAS AMÉRICAS: UM ESBOÇO DE
PESQUISA CONJUNTA DA LOCALIZAÇÃO DOS
EMPRÉSTIMOS*

Yêda A. Pessoa de Castro
Guilherme A. de Souza Castro

Da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
(Departamento de Antropologia e Etnologia)

Se a religião é o ponto focal das culturas africanas, como salientou Herskovits (1), podemos presumir que, entre essas culturas, as palavras habitualmente empregadas nos contextos religiosos se acham carregadas de uma conotação emocional de tal ordem que dificilmente elas encontram equivalente numa situação de contacto imediato e direto com um novo sistema de organização política, religiosa e lingüística. Quando essa equivalência chega a acontecer, ela reflete o impacto total do último contacto lingüístico-cultural num estágio mais avançado, para lembrar uma observação de Haugen (2).

Os chamados cultos afro-brasileiros, a exemplo dos que se encontram em Cuba e no Haiti, figuram como o maior ponto de resistência que foi oferecido às culturas européias pelas culturas africanas transplantadas para as Américas e como a mais notável derivação desse contacto multicultural. Em tais cultos, observa-se a persistência de um repertório lingüístico de origem africana como meio de expressão simbólica dos seus valores religiosos. Cada qual é um tipo de organização sócio-religiosa baseada em padrões de tradições africanas em crenças, modo de adoração e língua, língua aqui entendida como desempenho mais do que como simples competência lingüís-

* O presente artigo é, praticamente, *ipsis litteris*, uma comunicação apresentada pelos autores no colóquio "Civilização Negra e Educação" do II Festival Mundial de Artes e Cultura Negras e Africanas, realizado entre 11 e 24 de janeiro de 1977 em Lagos, Nigéria.

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

(2) Einar Haugen, *Problems of Bilingualism*. *Lingua*, 2:271-290, 1950.

tica, na acepção de Chomsky, ou, para utilizar a terminologia de Malinowski, mais como modo de ação que de reflexão (3). Esses elementos do sistema — crença, modo de adoração e língua — estão de tal maneira estruturalmente associados que, na Bahia, um dos critérios de caracterização marcante na divisão dos cambomblés em “nações” que se denominam de *jeje*, *nagô*, *queto*, *ijexá*, *congo* e *angola*, está nas diferenças de procedências meramente formais de um repertório linguístico de origem africana específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral: *fon* ou *jeje*; *iorubá* ou *nagô*, *queto*, *ijexá*; *banto* ou *congo*, *angola*.

Como as palavras de origem kwa provêm de duas línguas bem distintas, fon e iorubá, faladas em área geográfica relativamente pequena, e de introdução mais recente no Brasil, elas são mais fáceis de identificar por meio da análise linguística do que as do grupo banto que, 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 e linguística mais ampla, teoricamente em toda a região ao sul do Equador. Por esta razão preferimos indicar *congo-angola* como banto em geral, observando, porém, que entre as “nações” assim chamadas na Bahia parece haver, no caso preciso da terminologia religiosa, 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*, o fon, dentre as outras línguas do grupo ewe da África Ocidental, se mostra a mais impressiva, embora não devamos esquecer que neste grupo o fon, o gun e o mahi são muito próximos entre si (4).

O termo *candomblé*, de étimo banto (5), já integrado nos dicionários da língua portuguesa para designar as religiões populares brasileiras de origem africana na Bahia (como *macumba* no Rio de Janeiro e *xangô* em Pernambuco), é aqui

-
- (3) 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), págs. 296-336.
- (4) Cf. Diedrich Westermann and M. Bryan, *Languages of West Africa*, Oxford University Press, London, 1953.
- (5) De Ka — n — domb — id — e, derivado verbal de Kulomba Kudomb — a, rezar, órar, analisável a partir do protobanto Kódomb — éd — á, pedir a intersessão de, segundo J. P. Angenot e J. P. Jacquemin, in *Identificação de critérios linguísticos que permitem precisar a origem dos empréstimos bantos no português do Brasil*, comunicação à X Reunião Brasileira do Antropologia, Salvador, Bahia, fevereiro de 1976.

empregado com o sentido corrente que toma entre seus membros e adeptos. Designa os grupos sócio-religiosos 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* (étimo fon) entre as "nações" *jeje*; de *ialorixá* ou *babalorixá* (étimos iorubás) entre as "nações" *nagô*, *queto*; *ijexá*; de *mameto* ou *tateto* (étimos bantos) entre as "nações" *congo*, *angola*. Esses grupos se caracterizam por um sistema de crenças associadas ao fenômeno de possessão ou de transe místico provocado por divindades popularmente chamadas de *santos*, mas que recebem o nome genérico de *voduns* (étimo fon) entre as "nações" *jeje*; de *orixás* (étimo iorubá) entre as "nações" *nagô*, *queto*, *ijexá*; de *inquices* (étimo banto) entre as "nações" *congo*, *angola*. Da mesma maneira, durante as cerimônias públicas festivas dos cultos em geral, canta-se para os *voduns* em *jeje* (fon), para os *orixás* em *nagô* (iorubá), para as *inquices* em *congo-angola* (banto).

A chamada *língua de santo* na Bahia, como parecem ser a língua dos serviços "loa" do Haiti e a "língua de santeros" de Cuba (6), é uma língua ritual, mítica, que se acredita pertencer à nação do *vodun*, *orixá* ou *inquice*, e não a uma nação africana atual. Dessa língua do domínio religioso comum provém um repertório lingüístico de caráter mágico-semântico e de forma portuguesa, mas que repousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil na época da escravidão. Esse repertório lingüístico se torna lenta e inconscientemente diferenciado pelos membros e adeptos dos cultos em virtude de ser habitualmente usado por essa ou por aquela "nação". São palavras que descrevem a organização 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, ou competência simbólica, que reflete a variedade na unidade e a unidade na variedade, importa saber a adequação semântica mais do que a tradução verbal de cada palavra ou expressão, coisa que geralmente poucos fiéis são capazes de fazer. O seu conhecimento, que se acha guardado entre os segredos ou fundamentos ritualísticos, é fator determinante de ascensão sócio-reli-

(6) Cf. M. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, Alfred A. Knopf — N. Y., London, 1973; Lydia Cabrera, *El Monte*, Miami, Florida, 1968 e id. *Anagó, Vocabulario Lucumi*, La Habana, 1941.

giosa 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 uma tal cantiga no momento devido e não o que significa literalmente a cantiga. Encontramos aí a idéia jakobsoniana do aspecto conativo e não referencial da mensagem, a partir do momento em que a orientação da mensagem para o destinatário encontra a sua forma mais pura no vocativo e nas sentenças afirmativas porque, do ponto de vista lógico, estas podem e aquelas não podem ser submetidas à prova da verdade (7).

Sendo assim, mesmo que se considere essas manifestações como realidades brasileiras, na medida em que foram recriadas e remodeladas 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 a cria subjetivamente, qualquer mudança que se opere no sistema lingüístico refletirá 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. Talvez neste caráter sagrado e hermético do antigo ritual cristão esteja para ser encontrada uma explicação subjacente aos fatores de ordem diversa que determinaram a aceitação das orientações religiosas européias pelos africanos transplantados para as Américas, e talvez seja que, por esses mesmos motivos, os chamados cultos afro-brasileiros, de natureza sincrética, estejam crescendo em vigor e importância com relação à Igreja Católica renovada no Brasil.

Podemos então presumir que membros e adeptos dos chamados cultos afro-brasileiros são os responsáveis não só pela preservação das palavras e expressões de origem africana da terminologia religiosa dos candomblés, como também pela eventual ocorrência delas nos hábitos lingüísticos da comunidade mais ampla de que eles fazem parte. Refiro-me ao falar de comunicação usual do *povo-de-santo*, como essa gente é conhecida na Bahia, como a fonte atual de em-

(7) Roman Jakobson, *Lingüística e Comunicação*, Ed. Cultrix Ltda, 2.ª ed. revista, São Paulo, 1946, pág. 127.

préstimos lexicais africanos no português do Brasil em geral e particularmente nos falares daquelas áreas onde condições etno-históricas e sociológicas mais favoráveis concorrem para manter esse tipo de interferência em processo de trânsito contínuo. Neste caso, entre outros, se encontram a cidade do Salvador e a região do Recôncavo da Bahia; região de plantação da cana-de-açúcar e de engenhos, dos princípios da colonização do Brasil, no século XVI, e que sempre esteve interligada à cidade de Salvador e primeira capital do Brasil por uma linha histórica contínua. Nos dois últimos séculos, o Recôncavo possuía uma média demográfica de 100 negros para 7 brancos e pardos, enquanto a cidade de Salvador apresentava uma média de cinco negros para dois ou três brancos e mestiços, e hoje essas duas áreas indicam um índice elevado de população negra e mestiça, aproximadamente 65% da população total (8).

Os dados lingüísticos que obtivemos em pesquisas de campo concentradas nessas áreas do Estado da Bahia revelaram 1950 empréstimos lexicais africanos em uso nos cinco níveis sócio-lingüísticos que um dos autores identificou no estudo da integração dos aportes africanos nos falares baianos, em trabalho de igual título, ainda inédito, apresentado como tese de doutorado defendida na Universidade Nacional do Zaire (9). Esses níveis de linguagem representam elos de uma cadeia ininterrupta entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português europeu antigo, corresponden-

-
- (8) Cf. Thales de Azevedo, **Povoamento da Cidade do Salvador**, pb. Prefeitura Municipal da Cidade do Salvador, Bahia, 1949, págs. 191-192; Carlos Ott, **Formação e Evolução Étnica da Cidade de Salvador**, pb. Prefeitura Municipal de Salvador, Bahia, 1957, Tomo II, Apêndice II.
- (9) As pesquisas de campo foram iniciadas em 1966 pelos autores para o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Entre 1969 e 1972, esses dados foram pesquisados na Nigéria e no Doamé, quando da nossa estada na Universidade de Ifé, na qualidade de leitor brasileiro (Guilherme de Souza Castro) e de Honorary Research Associate (Yeda Pessoa de Castro) do Instituto de Estudos Africanos dessa mesma Universidade. Entre abril e julho deste ano, os dados bantos foram também confrontados no Zaire por J. P. Angonet, então professor da Universidade Nacional do Zaire, e por Yeda Pessoa de Castro na qualidade de professor-visitante, ministrando um curso de 30 horas de "Etnolingüística Afro-Brasileira" para a Faculdade de Letras da UNAZA. Os resultados parciais dessas pesquisas estão analisados na tese de doutorado de Yeda Pessoa de Castro, **De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil**, UNAZA, 1976, 2 Tomos, 835 págs. Cf. Yeda A. Pessoa de Castro, "Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros", **Afro-Ásia**, pb. CEAO, Salvador, Bahia, 1976, n.º 12.

do, mas não evidentemente de maneira absoluta, aos graus de mestiçagens biológicas que se processam no Brasil.

Os níveis identificados foram:

- Nível 1 — a terminologia religiosa dos candomblés
- Nível 2 — a linguagem de comunicação usual do novo de santo, membros e adeptos dos candomblés
- Nível 3 — a linguagem popular da Bahia
- Nível 4 — o português regional da Bahia
- Nível 5 — o português do Brasil

O nível 1 é o que melhor tem resistido à interferência da língua portuguesa, mostrando-se os empréstimos mais próximos dos seus modelos originais. Nele ainda se pode detectar certos fonemas e tons característicos de certas línguas africanas, notadamente para as línguas do oeste-africano, embora tenhamos de levar em consideração cursos regulares de iorubá prático que já por duas vezes foram ministrados na cidade do Salvador, com grande afluência de pessoas ligadas aos candomblés, assim como viagens recentes de chefes de cultos de "nação" *nagô-quetô* à Nigéria Ocidental e ao Daomé, atual Benim (10).

O nível 2 é o da linguagem de comunicação usual de membros e adeptos de candomblés, a linguagem de um grupo inclusivo que estabelece larga e sistematicamente a diferenciação das variedades lingüísticas em seu repertório em diferentes situações. Na sua categoria de *povo-de-santo*, cada membro de culto está ligado por uma filiação religiosa a uma "nação" determinada, que emprega uma terminologia religiosa específica. Como membro da comunidade lingüística mais larga, ele participa do repertório lingüístico do domínio religioso comum.

O nível três é o da linguagem de comunicação usual de camadas menos privilegiadas da sociedade, entre as quais, em decorrência de um processo histórico recente, se encontra um elevado índice de negros e mestiços, a maioria do *povo-de-santo* e pessoas que não são membros nem adeptos de cultos mas que, de uma forma ou de outra, mantêm ligações com o *povo-de-santo*, tais como pequenos funcionários públicos, empregados domésticos, feirantes, etc.

(10) Esses cursos de Iorubá foram ministrados no CEAO de 1961 a 1963 por Ebenezer Lashobikan, e, em 1975 a 1976 por Olabiyi Yai, ambos contratados pelo CEAO. Este último da Universidade de Ifé, na Nigéria.

O nível quatro, o português regional da Bahia, é o falar corrente, mais educado, geralmente de pessoas das camadas mais privilegiadas da sociedade, entre as quais também se encontram membros e adeptos de candomblés, em número que tem aumentado sensivelmente, em consequência mesmo da mobilidade social do próprio *povo-de-santo* (escolarização maior, níveis profissionais melhor remunerados, etc.).

O nível cinco, o português do Brasil, é o conjunto dos falares regionais brasileiros, entre eles os falares baianos que se destacam pelo grande número de diferentes empréstimos lexicais africanos de uso corrente.

A análise lingüística também mostrou que na transferência de um contexto sócio-lingüístico para outro ocorrem adaptações maiores aos modelos fonológicos da linguagem corrente em português, como ainda ocorrem casos de transferência de sentido do termo africano a um termo português já existente, o que necessariamente não implica no desaparecimento do primeiro, embora neste caso, tratando-se de manter duas ou mais variedades lingüísticas servindo às mesmas funções de comunicação usual, torna-se necessário ou deslocar uma delas ou encontrar uma nova distinção funcional entre elas, segundo uma observação de Joshua Fishman (11). Decorrem daí empréstimos lexicais, *decalques* (Cf. Haugen "loan-words" e "loan-translations") (12), e casos híbridos, como *ialorixá*, *ibeje* (gêmeos), *ebó* (oferenda), *neji* (santuário), itens da terminologia religiosa de étimos africanos precisos que se encontram na linguagem corrente ao lado dos correspondentes *decalques* *mãe-de-santo*, *dois-dois*, *despacho*, *quarto-de-santo*, e ainda exemplos de casos híbridos como *limo-da-costa*, *espada-de-ogum*, *jogo-de-Ifá*, etc. onde um dos elementos é termo fonologicamente já existente em português.

O estudo, portanto, da integração dos empréstimos lexicais africanos, e pelo fato mesmo culturais, através dos diferentes níveis de linguagem identificados, oferece numerosas possibilidades de investigação para a sociologia, a antropologia, a história, a lingüística, etc., sobretudo como fonte complementar de informações históricas quanto às origens étnicas dos povos africanos que foram introduzidos no Brasil.

Apesar das adaptações fonológicas por que tenham passado esses empréstimos sob a interferência da língua portuguesa, ainda é possível detectar as suas etimologias. Identificadas as línguas, identificamos os seus falantes. Essa ope-

(11) Joshua Fishman, "Sociologia da Linguagem", in Maria Stela Fonseca e Moema Facuro (orgs.), *Sociolingüística* (Eldorado, Rio de Janeiro, 1974, págs. 25-38), pág. 36.

(12) Op. cit.

ração permitirá avaliar melhor em que medida cada povo africano contribuiu para a formação da realidade lingüística e cultural brasileira, e como os diferentes povos africanos reagiram diante de uma situação de contacto multicultural e imediato, fornecendo também valiosos subsídios para a história dos próprios povos africanos transplantados.

Por outro lado sabemos que em África cada sociedade secreta possui um falar esotérico que, segundo os que o estudaram, compreende palavras de falares das várias regiões onde essas sociedades exercem sua influência, e o seu vocabulário se caracteriza pelos arcaísmos (13). Sendo assim, o exame lingüístico da terminologia religiosa dos candomblés, de natureza arcaizante, e das sociedades secretas da África, pode vir a se revelar excelente fonte de informações no estudo de dialectologia africana e história comparada das línguas africanas, sem esquecer que os empréstimos lexicais de conotação não-religiosa ou profana também são historicamente de caráter arcaizante no Brasil.

Os dados de nossa pesquisa (cf. quadro anexo) nos deram um total de 1950 empréstimos em uso nos cinco níveis sócio-lingüísticos dos falares baianos, sendo 64,4% de conotação religiosa e 35,6% de conotação profana. Entre os últimos contamos 77,3% de étimos bantos e 22,7% de étimos oeste-africanos. Para os de conotação religiosa 34,3% bantos e 65,7% oeste-africanos. Somando-se os de conotação religiosa e profana temos um resultado de 49,6% bantos e 50,4% oeste-africanos. Observa-se, porém, que nos níveis 4 e 5 de integração há uma média de 71% de palavras de origem banto e 29% de palavras oeste-africanas.

Já no nível 3, onde se situam as fronteiras do processo de integração, temos um total de 68,2% de empréstimos bantos e 31,8% oeste-africanos, dos quais os de conotação religiosa são 64% oeste-africano e 36% banto.

Na medida em que é cada vez mais admissível que a profundeza sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, esses resultados nos levaram às seguintes conclusões de ordem histórica quanto às influências africanas no Brasil — o que dentro de uma ótica africana pode ser considerado de sobrevivências:

No que concerne à influência banto, esta é muito mais extensa e profunda, o que é demonstrado pelo número eleva-

(13) Cf. Herskovits, *Dahomey, An Ancient African Kingdom*, N. Y., 1938, vol. II, pág. 188; Geoffrey Goror, *African Dances, a book about West African Negroes*, John Lehmann, London, 1949; pág. 154; Butt — Thompson, *West African Secret Societies*, H. F. and G. Witherly, London, 1929, págs. 150, 1951; Henri Galland; *Lexique Français — Kikongo*, Bordeaux, 1941, Apêndice.

do de empréstimos completamente integrados e de derivados portugueses formados de uma mesma raiz banto, todos de uso corrente no Brasil, mas de cuja origem africana não se tem consciência (Cf. molambo, esmolambar, molambento; quizilento, enquizilar, etc.) Apesar dessa penetração banto, convém lembrar que historicamente o português do Brasil é resultado global da interferência de diversas línguas africanas e ameríndias com o português antigo da Europa.

No que concerne à influência oeste-africana, mais recente, ela se observa mais facilmente no domínio religioso, sendo a terminologia dos candomblés da Bahia em geral a fonte atual dos empréstimos africanos ao português brasileiro. Sem ignorar as culturas daomeanas, neste campo destaca-se particularmente a influência cultural iorubá.

Para esses empréstimos, menos integrados ao sistema lingüístico do português e mais facilmente identificados como africanos, há uma tendência no Brasil de lhes atribuir indistintamente uma origem iorubá, mesmo quando eles não o são. Essa tendência, já popularizada, encontra também explicação na orientação que tomaram os estudos afro-brasileiros e africanistas no Brasil, e, de certa forma, nas Américas, contribuindo para dificultar mais ainda o melhor entendimento das influências que diferentes povos africanos exerceram na formação da realidade histórico-cultural americana em geral, e em particular no Brasil, cujo exemplo parece bastante significativo.

Como os povos bantos 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 os portos de Angola, era teoria aceita de que seriam bantos todos os povos africanos trazidos para o Brasil, quando Nina Rodrigues, médico e professor da antiga Escola de Medicina, iniciou na Bahia, entre 1890 e 1903, os estudos de antropologia afro-brasileira. De tal maneira Nina Rodrigues se deve ter deixado impressionar pela predominância numérica dos povos iorubafones, notadamente os *nagôs*, 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 1904 — que terminou por afirmar categoricamente em seu livro *Os Africanos no Brasil* (14) que os “*nagôs*” eram os africanos mais numerosos e influentes no Estado”, embora suas pesquisas nunca tivessem ido além do âmbito da Capital, chamada por ele simplesmente de

(14) Pb. Cia. Editora Nacional, série 5.ª, Col. Brasileira, vol. 9, 1.ª ed., 1933; 3.ª ed., 1945, com prefácio de Homero Pires. As nossas referências são para a edição de 1945.

Bahia (o antigo nome da cidade do Salvador), e da observação dos mais importantes candomblés de "nação" *queto* ou *nagô*, ali localizados, na pressuposição, segundo ele próprio declara, de que "depois da abolição em 1888, os africanos afluíram todos para esta cidade e nela se concentraram" (Cf. págs. 172/3), o que, aliás, não é verdade.

Nina Rodrigues, porém, demonstrou o seu desinteresse em estudar os povos bantos ao confessar que havia alguns congos e angolas nos arredores da cidade, mas que não havia estendido as suas pesquisas até eles (Cf. pág. 193), e reconheceu a importância cultural dos povos daomeanos (ou *jeje* no Brasil) ao admitir que, embora na época se encontrassem em número reduzido no Estado, antes se devia falar de que uma "mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil" (Cf. pág. 365).

Com a publicação da obra de Nina Rodrigues, 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 oeste-africanos e dos bem estruturados candomblés que se diziam de "nação" *queto* ou *nagô* na Bahia, despertou um interesse maior pelo estudo das influências africanas no Brasil, sobretudo no domínio da religião. Entretanto, as pesquisas mais cientificamente orientadas que se sucederam, em grande parte feitas por investigadores estrangeiros de categoria internacional como Melville Herskovits, Donald Pierson, Roger Bastide, Ruth Landes, e mais recentemente Pierre Verger, foram todas elas centralizadas unicamente em torno dos mesinos candomblés de "nação" *queto* ou *nagô*, ainda hoje as mais proeminentes da cidade do Salvador.

Essas grandes casas de candomblé 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, muitos deles, como aconteceu a Nina Rodrigues, a Bastide e a Verger, por exemplo, ocupando posições de destaque na hierarquia sócio-religiosa dos cultos (15).

Conseqüentemente essas pesquisas, que nunca passaram da cidade do 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

(15) Cf. Vivaldo da Costa Lima, "Os obás de Xangô", in *Afro-Asia*, pb. CEAO, 1966, n.º 2/3.

Bahia e, como tal, observada somente entre alguns candomblés ditos pelos que os estudaram como "os mais puros de todos", nas próprias palavras de Roger Bastide em *Os Candomblés da Bahia (Rito nagô)*, por exemplo (16).

A partir daí e do tratamento defeituoso dispensado ao repertório lingüístico dos candomblés, um conjunto de elementos começou a não ser levado em consideração: 1) os povos iorubafones vindos para a Bahia, como os quetos e os nagôs, se encontram também no Benim atual. 2) Embora Salvador seja reconhecida como o maior centro de difusão cultural africana no Brasil, os iorubás foram transportados em grande número também para outras cidades brasileiras, como São Luís do Maranhão e Recife, sem passar pela Bahia. 3) Na Bahia, eles também entraram em contato direto e permanente com outras etnias africanas. 4) Há no interior do Estado da Bahia e em Salvador mesmo outros candomblés chamados de *nagôs* e de "nações" onde se combinam as denominações *jeje-nagô*, *nagô-vodunsi*, que sugerem um sincretismo cujo processo talvez já se tenha iniciado em África e são expressões significativas do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia principalmente sobre os modelos culturais originários dos grupos *nagô-iorubá* e *jeje-fon*. A influência dos iorubás se estende a diversos aspectos da vida baiana: folclore, música, arte, vários níveis de falares regionais, literatura oral e escrita.

O resultado de tudo isso tem sido observado no fato, entre outros, de se limitar a cultura iorubá à Nigéria atual e reduzir a sua contribuição a simples "sobrevivências" religiosas pretensamente preservadas por alguns raros candomblés na cidade do Salvador. Isso constitui um prejuízo evidente para a boa compreensão da história mesma dos povos iorubás em África e no Brasil, porque, sem diversificar as pesquisas, não se pode observar as modificações que se produziram, tanto no Brasil quanto em África, desde os primeiros momentos, assim como os fatores no processo de integração e não-integração e ao nível dos chamados sincretismos religiosos.

Na época de Nina Rodrigues, a evidente predominância numérica dos povos iorubafones em Salvador devia-se à sua introdução maciça e recente, nos começos do século XIX, sobretudo durante o período do tráfico considerado ilegal, a partir de 1813, com os portos super-equatoriais, até a sua extinção efetiva em 1851. Sem dúvida nenhuma isso facilitou

(16) Pb. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1961, Tradução de Maria Isaura de Queiroz (cf. pág. 24).

tou a concentração dos povos oeste-africanos na cidade do Salvador em trabalhos domésticos e urbanos. Nina Rodrigues mesmo conta que os nagôs eram os africanos que 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 maíes na Bahia, principalmente entre 1826 e 1835 (Cf. pág. 79).

Quanto aos escravos das zonas rurais, principalmente os de origem banto — que foram os primeiros introduzidos, no século XVI, para o desbravamento da terra, em camadas mais numerosas e sucessivas — aconteceu-lhes exatamente o contrário durante os dois séculos precedentes à transplantação maciça dos povos oeste-africanos. 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 interiores, isoladas e de difícil acesso, desse motivo a rebeliões que pusessem seriamente em perigo a segurança dos seus proprietários, numericamente inferiorizados.

Diferentemente da condição social de que gozava o escravo urbano, com certa liberdade, e cujo trabalho se destacava pelo esforço individual, aumentando-lhe assim a possibilidade de um dia adquirir ou comprar a carta de alforria, o escravo rural era empregado em trabalhos que eram o produto do esforço anônimo e coletivo e onde as relações entre escravo e senhor eram mais distantes, menos íntimas.

Do outro lado, em África, enquanto na zona sul da Costa Ocidental a organização do tráfico orientou a busca da 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 de Benim as condições em que o tráfico se estabeleceu posteriormente, permitiu a vinda para o Brasil de um contingente de povos que se achavam concentrados em territórios mais próximos entre si e da costa atlântica, o que lhes facilitava permanentes contatos interétnicos e com diferentes europeus — comerciantes, viajantes e missionários.

O estímulo de novas experiências, que, segundo Ashley Montagu, dentre a multiplicidade de condições de que depende o grau da mudança cultural, é a condição indispen-

sável e necessária para que essa mudança se processe (17), fez com que os povos do Golfo de Benim já apresentassem uma longa tradição de urbanização extensiva quando trazidos para o Brasil no século passado. As condições sócio-econômicas por que passava o Brasil, a partir de 1808 com a migração da Família Real Portuguesa para o Rio de Janeiro e a abertura dos portos brasileiros para o comércio com o mundo exterior, demandavam uma concentração grande de mão-de-obra nas cidades. Supomos assim que os povos da Costa Ocidental, que já traziam 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.

Além disso, cessado efetivamente o tráfico em 1851 para o Brasil, os povos do Golfo do Benim continuaram a manter vivas ligações com seus territórios até 1901 quando da viagem do patacho Aliança, a última de repatriamento de ex-escravos para Lagos (18). Durante esse período se estabeleceu o comércio entre Lagos e Salvador dos chamados *produtos da costa* (*obi, orobó, limo, sabão, panos, etc.*), muito apreciados pela população africana e seus descendentes brasileiros que os utilizavam para fins ritualísticos nos cultos que já então tinham sido estabelecidos nos arredores de Salvador, apesar das perseguições policiais a que estavam sujeitos (19). Nina Rodrigues conta que de Lagos chegavam a Salvador três a quatro navios a vela por ano trazendo comerciantes nagôs falando inglês, e que naquela época o nagô possuía entre nós uma feição literária (Cf. pág. 220). Segundo o seu testemunho, muitos negros que aprenderam a ler e a escrever corretamente essa língua em Lagos, nas escolas dos missionários, vinham a Salvador e aqui ensinavam a negros baianos que já a falavam, como foi o caso, entre outros, do *babalaô* Martiniano do Bonfim, contado por Edison Carneiro em *Candomblés da Bahia* (20).

(17) In. *Man in Process*, A Mentor Book., pb. by New American Library. U.S.A., 1961, pag. 24.

(18) Cf. Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII.^e au XIX.^e siècle*, Paris, Mouton & Co., 1968.

(19) Cf. Guilherme de Souza Castro, "Um Documento Sugestivo", in *Jornal da Bahia*, Salvador, 23/12/963, e Yeda Pessoa de Castro, tese de doutorado, tomo I.1.3 e I.2.2., (op. cit.).

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

Todos esses fatores juntos contribuíram para que os povos oeste-africanos na Bahia opusessem maior resistência à assimilação e à integração, e se techassem em grupos de culto, com forte coesão, ligados por tradições comuns de língua e de religião. Presume-se que entre esses grupos se fez sentir a predominância cultural, por também numérica, dos grupos iorubafones, Oiós, Ifés, Ibadans, Ilexás, Ijebus, Egbás, da Nigéria Ocidental; Nagos e Quetos do Benim atual — que foram, por assim dizer, o elemento catalizador no processo de integração e assimilação religiosa da população escrava do Salvador, ainda mais porque nos sabemos que os tons introduzidos maciçamente antes dos iorubás, já tinham trazido uma longa tradição de empréstimos mútuos com esses últimos, sobretudo no domínio da religião (21). Por outro lado, não devemos ignorar que entre a população escrava do Salvador no século passado se encontravam povos bantos e uma maioria de crioulos, denominação dada no Brasil aos indivíduos nascidos na condição de escravos, esses últimos já parcialmente desligados de seus sentimentos nativistas, segundo uma observação de Costa Lima ao definir com muita propriedade “nação” de candomblé como um conceito quase que exclusivamente teológico (22). Conseqüentemente podemos presumir que entre essa população escrava já havia sacerdotes e sacerdotisas iniciados nos seus antigos cultos que transmitiram aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário na língua iniciática que eles conheciam, sem que isso excluísse as criações individuais tanto como formas de contactar as divindades quanto na própria organização sócio-religiosa de cada grupo, fosse ele de “nação” nagô, queto, ijexá, jeje, congo, angola.

O fato é que o candomblé da Bahia compreende elementos de diversas origens, cada qual tendo criado para si um tipo de comportamento religioso ideal, isto é, idealizados a partir de arquétipos comuns. Compreende-se assim melhor porque:

1) cada iniciado seja de que “nação” for, venera também, além de seus *orixás*, *inquices* ou *voduns*, um *caboclo* brasileiro (espírito ameríndio);

2) as casas de culto *jeje*, *nagô*, *queto*, *ijexá*, *congo*, *angola*, apresentam uma estrutura religiosa que se aproxima

(21) Cf. I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, Cambridge University Press, 1967; J. Argle, *The Fen of Dahomey*, Cambridge University Press, 1967.

(22) Cf. “O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia”, in revista *Afro-Ásia*, pb. CEÁO, 1976, n.º 12.

mais dos conventos ou "hunkpame" daomeanos — possivelmente uma assimilação de reforço aos conventos e seminários católicos — o que é demonstrado pelas evidências lingüísticas, como as que se encontram no nome do santuário ou *peji* (*baquice* entre as "nações" *congo, angola*); no nome *pejigã*, o responsável em zelar pelo *peji*; no nome do quarto de recolhimento dos iniciados ou *huncó*; no nome dos três tambores sagrados *hum, humpi, hunlé* ou *lé*; no nome da baqueta de percussão desses tambores ou *aguidavi*; no nome do idiofone sagrado, constituído de uma só campânula de ferro ou *gã*; no nome *assento*, o lugar onde se colocam os objetos consagrados a uma divindade, ou *assém*; no nome do espírito guardião de cada iniciado ou *ajuntó*; nos nomes iniciáticos dos grupos de iniciação ou *barco*. (Cf. *adofono, fomo, gamo, etc.*) (23).

3) No Recôncavo da Bahia encontram-se candomblés que se dizem de "nação" malê ou muçurumim (designações genéricas dadas no Brasil aos africanos islamizados) que têm como divindade protetora Xangô Jacutá, e o chefe de culto recebe o título de *alufá* e o divinizador de *imam* (24).

4) na estrutura religiosa de certos grupos de culto se encontram alguns títulos do sistema tradicional da organização social, administrativa, política e até militar de certos povos africanos de hoje, tais como *Balogun, Baxorum, Sarepebé* entre os iorubás, além dos chamados *Obás de Xangô*, estes instalados em 1935 numa conhecida casa de "nação" queto de Salvador, a Sociedade Beneficente Santa Cruz do *Axé Opo Afonjá*, na época sob a direção de uma ialorixá que se dizia de "nação queto puro", muito embora ela se soubesse de família biológica descendente de grunsi, não iorubá, portanto (25).

De tudo que foi exposto não se está negando nem querendo minimizar a importância das culturas oeste-africanas, notadamente a iorubá, e da sua marcante e reconhecida influência na Bahia a partir do século passado. Pelo contrário, se essa influência não fosse um fato tão notório e de fácil observação empírica na cidade do Salvador, e presentemente em quase todo o Brasil, devido sobretudo à propaganda turística e aos contatos mais frequentes reiniciados entre a Bahia e a Nigéria Ocidental, não se teria consagrado o critério ainda vigente da divisão do Brasil em duas áreas de influências

(23) Cf. Yeda Pessoa de Castro, tese de doutorado, Tomo II, s.v. *barco*.

(24) Id. ib., Tomo I.3.2 e Tomo II, s.v. *alufa* e *imã*.

(25) Cf. Costa Lima, *ops. cit.*

africanas, como se estivessem colocadas em dois compartimentos limitados nos estantes para os pesquisadores — os povos oeste-africanos (leia-se iorubás) na Bahia, e os bantos no resto do Brasil, grosso modo. Essa divisão já se encontra num mapa intitulado “Distribuição do Elemento Negro no Brasil Colonial e Imperial”, que apareceu pela primeira vez na obra de Renato Mendonça, *A Influência Africana no Português do Brasil* (26), de 1933, agora em 4.^a edição, de 1973, mapa esse que vem freqüentemente reproduzido em obras publicadas sobretudo no exterior.

Por outro lado, a observação superficial de que os *candomblés* se valem de um repertório lingüístico de origem africana, principalmente os de “nação” *nagô-quetó*, mais ortodoxas no uso desse repertório, com certas palavras e expressões facilmente identificáveis como iorubá, terminou por desenvolver outra concepção popularizada no Brasil de que entre os *candomblés* da Bahia ainda existe competência em uma língua africana, a ponto de se começar a considerar essa língua africana supostamente falada por membros de alguns *candomblés* — que é melhor descrita como “língua-do-povo-de-santo” — entre as línguas minoritárias do Brasil. Acontece, porém, que a análise dos dados de nossa pesquisa nos levaram a discordar inteiramente dessa concepção, pois esses dados nos levaram a concluir que o português brasileiro é o resultado de uma dupla interação: *portugalização* dos africanismos, e *africanização* do português. Dessa maneira, os falares regionais brasileiros, a depender de onde a concentração de africanos foi mais penetrante, são todos mais ou menos africanizados. Essa interação que se deu pelo fato de uma longa convivência e pelas circunstâncias sociológicas favoráveis em que se desenvolveu esse processo, pode ter sido facilitada pelo acaso da proximidade que se observa no plano fônico entre o português do Brasil e as línguas africanas que o mestiçaram, o que não vamos discutir aqui agora (27). Vale apenas ainda lembrar que talvez aí se encontrem as razões melhores por que no Brasil não existe um crioulo do tipo que se observa nas ex-colônias inglesas, francesas, holandesas e espanholas das Américas, onde a penetração do africano também foi notável.

É evidente, porém, que se quisermos ultrapassar o nosso conhecimento atual do problema, antes de mais nada torna-se necessário tentar determinar e, conseqüentemente, lo-

(26) A 4.^a ed., sem nenhuma revisão, é da Editora Civilização Brasileira S.A., em Convênio com o Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, Brasil.

(27) Cf. Yeda A. Pessoa de Castro, tese de doutorado, Tomo I.3.1.

calizar em África, os povos que no Brasil ficaram conhecidos genericamente por *jejes, nagôs, congos, angolas, minas*, etc. Para que essa operação tenha resultados cientificamente isentos, propomos um esboço de pesquisa conjunta, a partir dos dados lingüísticos obtidos no Brasil, mas a que se somem informações históricas, lingüísticas e antropológicas obtidas em ambas as partes do Atlântico, através de constantes ligações com centros universitários de pesquisa e de ensino.

Dentro desse projeto de cooperação interuniversitária propomos um esboço de pesquisa e de trabalho (Cf. a tese de doutorado, acima, op. cit.) que o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia já vem pondo em execução (28).

No que concerne à África e ao Brasil:

1. Fazer, na medida do possível, uma pesquisa sistemática na terminologia ritualística das religiões populares e das sociedades secretas (Cf. em África: "ndembo", "lokele" (Zaire), "hungbe" (Benim), "ogboni" (Nigéria, etc.; no Brasil: *candomblé, jarê, macumba, umbanda, xangô, catimbó*, etc. e o culto dos *eguns*, na ilha de Itaparica, no Recôncavo da Bahia).

2. Estabelecer acordos universitários para o ensino das culturas e das línguas africanas no Brasil, e da cultura brasileira e da língua portuguesa em África, quando for o caso.

3. Formar equipes interdisciplinares de trabalho, no sentido de que cada campo de trabalho comunique ao outro o que está sendo feito e os resultados obtidos.

No que concerne à África:

1. Identificar a origem precisa dos vocábulos africanos que se encontram nas obras literárias ou nos documentos lingüísticos da época da escravidão no Brasil.

(28) Entre os cursos de línguas e culturas africanas programados, já foram implantados, em nível de extensão ou pós-graduação, os de iorubá, quicongo, igbo (introdução à gramática gerativa), gramática histórica e comparativa das línguas bantas. No campo das pesquisas lingüísticas, está em preparação o Dicionário Etnolingüístico Afro-brasileiro, cujos dados foram obtidos em colaboração com o Departamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, com a ajuda do Curso de Mestrado do Instituto de Letras, está sendo implantado o projeto de Constituição de um modelo de gramática semântica com vista à realização de descrições práticas da língua, incluindo idiomas africanos.

2. Identificar a origem precisa de cada empréstimo lexical africano no Brasil.

3. Comparar as conclusões lingüísticas com o conhecimento histórico relativo ao povoamento do Brasil pelos bantos e pelos povos oeste-africanos.

Esses objetivos poderão ser alcançados por meio das seguintes operações:

1. Fazer a carta lingüística, em África, de cada lexema banto ou oeste-africano (Kwa/Hauçá) atestado no Brasil (para a África Central: Angola, Zaire, Congo, Zâmbia, Tanzânia e Moçambique; para a África Ocidental: Nigéria, Benim, Togo e Gana) distinguindo, em cada forma atestada, a forma fonológica (prefixos e radicais) e os significados precisos.

2. Nas formas onde um radical está ausente, identificar a forma que prevalece em seu lugar.

3. Em seguida, graças a um estudo interno propriamente lingüístico, procurar estabelecer, para cada raiz considerada, se a fonte mais provável:

- a) é uma língua única bem identificável;
- b) é constituída de um conjunto de línguas aparentadas e apresentam uma mesma forma comum;
- c) é pan-banto ou pan-kwa (na ocasião assinalar a forma protobanto ou proto-kwa eventualmente reconstruída (significado e forma));

4. Detectar a importância da evolução interna das palavras transplantadas (significado e forma).

5. Na medida do possível, estabelecer a idade respectiva dos diferentes empréstimos bantos e oeste-africanos (Kwa/Hauçá) (com a ajuda dos conhecimentos de gramática histórica e comparada e o concurso das ciências auxiliares, como glotocronologia, etc).

6. Enfim, confrontar as conclusões lingüísticas e históricas para estabelecer, notadamente, em que medida a influência de uma língua dada, no domínio lingüístico, coincide com a importância numérica dos locutores transplantados dessa língua.

No que concerne ao Brasil:

1. Fazer o inventário de todos os documentos lingüísticos da época da escravidão.

2. Fazer o levantamento, na bibliografia brasileira em geral, de todos os vocábulos ditos de origem africana.
3. Fazer o levantamento de todas as entradas lexicais ditas de origem africana nos dicionários da língua portuguesa (Trabalho quase totalmente já realizado pelos Autores no CEAO para o *Dicionário Etnográfico Afro-Brasileiro*).
4. Fazer o levantamento de todas as informações livrescas a respeito do falar dos africanos durante a escravidão.
5. Fazer o levantamento de todos os topônimos de origem africana provável ou precisa.
6. Inventariar os dados lingüísticos e culturais obtidos através das informações históricas relativas do povoamento do Brasil pelos diferentes povos africanos.
7. Em seguida, efetuar pesquisas de campo sistemáticas e, tanto quanto possível, exaustivas, com aplicação de um questionário etnolingüístico e transcrição fonética rigorosa, entre as comunidades urbanas e rurais.
 - a) que apresentem um elevado índice de população negra e mulata;
 - b) que conservem manifestações folclóricas de origem africana;
 - c) que apresentem manifestações populares religiosas de origem africana.

Para detectar os empréstimos africanos, as operações seguintes serão necessárias:

1. Elaboração de um questionário dividido em áreas temáticas a partir das conclusões obtidas pelas informações bibliográficas.
2. Aplicação deste questionário entre membros e adeptos de associações comunitárias de origem africana, particularmente as de carácter religioso.
3. A escolha das localidades rurais e urbanas deve ser orientada em função de seu povoamento histórico.
 - a) seja porque outrora concentrou um grande contingente de africanos em trabalhos agrícolas;
 - b) seja porque elas tenham sido os centros principais do tráfico externo e interno.

Quanto às localidades rurais, deve-se insistir particularmente naquelas que hoje representam a continuação ou o resultado:

- a) de antigas explorações agrícolas onde viviam brancos, negros e ameríndios ou, apenas, brancos e negros;
 - b) antigos *quilombos* ou aldeamentos de escravos fugitivos.
4. A escolha do informante deve ser feita levando-se em consideração:
- a) o mais alto grau possível de descendência direta africana;
 - b) do conhecimento de quem eram seus ancestrais;
 - c) de seu conhecimento da literatura oral e das manifestações folclóricas em geral, mais particularmente das manifestações locais de origem africana;
 - d) de sua participação nas manifestações religiosas populares de origem africana.
5. Enfim, o estudo interno, propriamente lingüístico, do ponto de vista sincrônico e descritivo da integração dos empréstimos africanos através dos diferentes níveis de linguagem sócio-lingüísticos da comunidade mais ampla de que fazem parte os informantes.

Os níveis que sugerimos são em número de cinco:

Nível 1 — a linguagem religiosa dos cultos de influência africana.

Nível 2 — a linguagem de comunicação usual dos membros e adeptos desse cultos.

Nível 3 — a linguagem da comunidade lingüística mais ampla.

Nível 4 — a linguagem regional corrente.

Nível 5 — a linguagem nacional padrão.

Em seguida proceder ao estudo comparativo de cada empréstimo atestado nos diferentes níveis de linguagem, observando:

- a) as adaptações fonológicas e morfológicas;
- b) os significados próprios e exaustivos;
- c) as áreas semânticas de maior ocorrência.

Finalmente fazer a carta lingüística de cada empréstimo certificado.

Desnecessário é dizer que para a tarefa proposta alcançar o êxito, mais completo possível, ela deverá incluir centros de pesquisa e de ensino universitários nas Américas, os quais poderão adaptar ou utilizar esse esboço de pesquisa conjunta pensado para o Brasil e a África.

		1 TR	2 PS	3 LP	4 Ba	5 Br	1+2+3 +4+5			
R	B	301 39,6%	67 22,2%	9 36%	14 51,8%	40 28,2%	431 34,3%	1257 64,4%	1950 100%	
	O	460 60,4%	235 77,8%	16 64%	13 49,2%	102 71,8%	826 65,7%			
	B + O	761 100%	302 100%	25 100%	27 100%	142 100%	1257 100%			
P	B	—	45 40,9%	63 79,7%	79 75,2%	344 88,2%	536 77,3%			1950 100%
	O	—	65 59,1%	20 20,3%	26 24,8%	46 11,8%	157 22,7%			
	B + O	—	110 100%	88 100%	105 100%	390 100%	693 100%			
R + P	B	301 39,6%	112 27,2%	77 68,2%	93 70,2%	384 72,2%	967 49,6%		1950 100%	
	O	460 60,4%	300 72,8%	36 31,8%	39 29,8%	148 27,8%	933 50,4%			
	B + O	761 100%	412 100%	113 100%	132 100%	532 100%	1950 100%			
		761 39%	412 21,1%	113 5,8%	132 6,7%	532 27,4%				
		1950 100%								

LEGENDA: R = religioso
P = profano
B = banto
O = oeste-africano
TR = terminologia religiosa (nível 1)
PS = povo-de-santo (nível 2)
LP = Linguagem popular (nível 3)
Ba = Bahia (nível 4)
Br = Brasil (nível 5)

**AFRICAN CULTURES IN THE AMERICAS: AN OUTLINE
OF A JOINT RESEARCH PROJECT DESIGNED TO
IDENTIFY AFRICAN LINGUISTICO-CULTURAL LOANS**

The purpose of the present work is to propose joint work by university research and teaching institutions in Africa and in the Americas.

Although the project is intended to center basically on African linguistic influence on the European languages of the Americas (influence which, from an African point of view, may be described as SURVIVALS), the Authors previous experience in fieldwork in Bahia (Brazil) shows that eventual findings may point in several directions within the sciences of man, viz, anthropology, sociology, history, linguistics, phonetics, etc

So far, analysis of the data has led them to identify five socio-linguistic levels of integration of the African loan words and expressions in the everyday speech of Bahia.

The first level considered is the linguistic repertoire used as a means of symbolic communication in Brazilian religious manifestations of African origin, which, in spite of its Portuguese form, is founded on lexical systems of various African languages spoken in a more or less remote past in Brazil, this repertoire having nowadays become a mythical language.

Their research shows that African words and expressions which constitute this religious terminology both may be closer to their original models and occur in the everyday language of the society at large, to which the devotees of these religious groups belong, thus becoming a permanent source of African loans to the Portuguese spoken in Brazil.

The linguistic analysis of these loans through different levels of language led them to the conclusion that the identification of the origin of each of them in Africa will enable them to make up for the gaps in existing historical information on the Africans who entered the Americas in general and Brazil in particular and will as well provide a more sound basis for an anthropological and sociological interpretation of the present Brazilian and American socio-anthropological reality.

The realization of this joint project will contribute to a better knowledge of the influence exerted by each African ethnic group in the make-up of the different linguistic and cultural realities in the Americas and will allow to measure the ways in which each African culture or group of similar

cultures reacted to a situation of direct multi-cultural contact in different socio-economic environments outside Africa.

Finally, a comparative study between this religious terminology and that of the various esoteric languages used in the African secret societies, considering their similar nature and archaic aspects, should yield important data to the study of African dialectology and comparative history of African languages.

LES CULTURES AFRICAINES DANS LE NOUVEAU MONDE: UNE ÉBAUCHE DE RECHERCHE CONJOINTE SUR LA LOCALISATION DES EMPRUNTS AFRICAINS

Ce projet de recherche inclut la collaboration de centres de recherche et d'enseignement universitaire en Afrique et dans le Nouveau Monde. Il se concentre dans le domaine linguistique des influences africaines (ce que, dans une optique africaine, on peut appeler des survivances). à partir de l'expérience personnelle des Auteurs à Bahia (Brésil), dont les donnés ont suscité des réflexions dans diverses directions: anthropologie, sociologie, histoire, linguistique, phonétique, etc.

Les donnés ont amené à identifier cinq niveaux socio-linguistiques d'intégration des emprunts africains dans les parlars bahianais, vers le portugais du Brésil.

Le premier niveau considéré est un répertoire linguistique qui est employé comme moyen d'expression symbolique des orientations religieuses brésiliennes d'origine africaine. Malgré sa forme portugaise, ce répertoire repose sur des systèmes lexicaux de différentes langues africaines qui furent parlées au Brésil et a fini par constituer une langue mythique.

De la recherche il ressort que les termes et expressions africains compris dans cette terminologie religieuse se trouvent être les plus proches de leurs modèles originels, tout comme ils peuvent éventuellement passer pour la langue de communication usuelle de la société plus large à laquelle appartiennent les fidèles de ces religions, devenant ainsi la source actuelle des emprunts africains dans le portugais du Brésil.

L'analyse linguistique des emprunts à travers les différents niveaux linguistiques a amené à conclure que la localisation de l'origine africaine de chacun d'entre eux pourra compenser les déficiences des informations historiques, qui se reflètent dans les interprétations socio-anthropologiques, en ce qui concerne les origines ethniques des africains dans le Nou-

veau Monde. Ce travail conjoint qu'ils ont évoqué contribuera d'une part à une meilleure connaissance des influences que chaque population africaine a exercé dans la formation des différents réalités linguistiques et cultureles dans le Nouveau Monde, et, d'autre part, permettra une évaluation de la mesure dans laquelle les différents peuples africains ont réagi devant une situation de contact multiculturel et immédiat.

En outre, l'étude comparative de cette terminologie religieuse avec les diverses langues ésotériques des sociétés secrètes d'Afrique, de par leur nature identique aussi bien que de par leur aspect archaisant, peut révéler des faits importants pour les études de dialectologie africaine et d'histoire comparée des langues africaines.