

DAS LÍNGUAS AFRICANAS AO PORTUGUÊS BRASILEIRO

Yeda Pessoa de Castro
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Centro de Estudos Afro-Orientais – Universidade Federal da Bahia

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

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

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

Devido a essa limitação, a hipótese de trabalho levantada fica ao menos para exame, o que talvez possa suscitar novas hipóteses e, pelo seu caráter interdisciplinar, fornecer subsídios de análise em outras direções no campo dos estudos afro-brasileiros, entre elas, como fonte suplementar de informação histórica na questão relativa às origens étnicas dos africanos introduzidos no Brasil pelo tráfico transatlântico.

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

Nosso enfoque é sincrônico, centrado nos aspectos dos mecanismos de integração progressiva, através de diferentes contextos sociolin-

güísticos dos falares baianos em sua direção ao português, do vocabulário de base africana tomado como empréstimo. Diacronicamente conviria ter em conta a influência de línguas ameríndias do Brasil, o que será feito apenas quando necessário às conclusões.

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

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

A partir da LP, o produto da observação de duas situações sócio-culturais distintas e da escolha sistemática entre a mudança ou não de variedade lingüística que elas revelaram, resultou na identificação de mais quatro níveis de linguagem e na divisão desses níveis em função do menor ou do maior grau de integração fonológica e morfológica dos empréstimos lexicais africanos atestados nos falares da Bahia e, em grande parte, no português do Brasil. Nesse último caso, consideraremos com Serafim da Silva Neto que "muitas vezes a palavra normal no português é empréstimo a alguns dos falares regionais ou a alguma das línguas ameríndias ou africanas" (2).

Os cinco níveis identificados foram:

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

Os chamados cultos afro-brasileiros ou candomblés na Bahia, cada qual é um tipo de organização sócio-religiosa, ou comunidade-terreiro, baseada em padrões de tradições africanas em crenças, modo de adoração

e língua, *língua* aqui entendida como desempenho mais do que simples competência lingüística, ou, para utilizar a terminologia de Malinowski, mais como um modo de ação que de reflexão (3).

Esses elementos do sistema — crença, modo de adoração e “língua” — estão de tal maneira estruturalmente associados que um dos critérios de categorização marcante na divisão dos *candomblés* em “nações” que se dizem *jeje*, *mina*, *nagô*, *queto*, *ijexá*, *congo* ou *angola*, está nas diferenças de procedência meramente formais de um repertório lingüístico de origem africana específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral e de cada “nação” de culto em particular, ou seja, *ewê* ou *jeje*, *mina* (4); *iorubá* ou *nagô*, *queto*, *ijexá*, *banto* ou *congo*, *angola*. Em outras palavras, no sistema lexical africano sobre que se baseia a TR específica de cada uma dessas “nações” há predominância de um vocabulário de base *ewê*, principalmente das línguas *fon* e *ewê* do Benin (ex-Daomé) e Togo, entre as que se denominam de *jeje* e *mina*, de base *iorubá* do Benin e da Nigéria entre as que se dizem *nagô*, *queto* e *ijexá*; de base *banto* entre as conhecidas por *congo* e *angola*.

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

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

grupo consonantal (CC) em banto (Cf. em espanhol sul-americano, *candombe*, com o mesmo significado (6).

Candomblé é aqui empregado com o sentido corrente que toma entre seus membros e adeptos. Designa os grupos 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* ou *humbono* (étimo ewê – fon, entre as “nações” *jeje-mina*; respectivamente, de *ialorixá* ou *babalorixá* (étimos iorubás) entre as “nações” *nagô – queto – ijexá*; e de *mameto/nêngua* ou *tateto/tata* (étimos bantos) entre as “nações” *congo – angola*. Esses grupos se caracterizam por um sistema de crenças associadas ao fenômeno de possessão ou transe místico provocado por divindades popularmente chamadas de *santos*, mas que recebem o nome genérico de *vodum* (étimo ewê–fon) entre as “nações” *jeje-mina*; de *orixá* (étimo iorubá) entre as “nações” *queto – nagô – ijexá*; de *inquice* (étimo banto) entre as “nações” *congo-angola* (7).

“nação”	jeje-mina	nagô-queto-ijexá	congo-angola
mãe-de-santo	humbono	ialorixá	mameto/nêngua
pai-de-santo	humbondo	babalorixá	tateto/tata
santo (divindade)	vodum	orixá	inquice
étimos	fon-ewê	iorubá	banto

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

Esse repertório lingüístico, genericamente chamado de *língua-de-santo* na Bahia, compreende uma terminologia religiosa operacional, de caráter mágico-semântico e de aparente forma portuguesa, mas que repousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que provavelmente foram faladas no Brasil durante a escravidão, vindo a constituir uma língua ritual, mítica, que se acredita pertencer à nação do *vodum*, do *orixá* ou do *inquice* e não a determinada nação africana política atual. Dessa maneira, durante as cerimônias litúrgicas dos cultos em geral, canta-se para os *voduns* em *jeje-mina*, para os *orixás* em *nagô-queto-ijexá*, pa-

ra os *inquices* em *congo-angola*. Tal repertório, do domínio religioso comum, torna-se lenta e inconscientemente diferenciado pelos membros e adeptos dos cultos entre várias "nações" pelo fato de ser habitualmente usado por essa ou por aquela "nação" de candomblé.

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

Durante tal desempenho, ou competência simbólica que reflete a variedade na unidade e a unidade na variedade, importa saber mais a adequação semântica do que a tradução verbal de cada palavra ou expressão, coisa que geralmente poucos fiéis são capazes de fazer. Eles podem compreender o sentido denotativo de certos termos, expressões, trechos de cânticos e saudações, mas ignoram as alusões e implicações mais profundas que eles contêm. Esse conhecimento, que faz parte dos segredos ou fundamentos rituais, é fator determinante de ascensão sócio-religiosa no interior do grupo e do domínio exclusivo dos membros mais antigos e hierarquicamente mais elevados nos *terreiros*. Importa saber, por exemplo, para que *santo* e em que momento deve ser cantada tal *cantiga* e não o que essa *cantiga* significa literalmente. Da mesma maneira durante a prática familiar de cultos católicos populares no Brasil, como nas trezenas em louvor a Santo Antônio ou no "mês de Maria" em maio, a tradição de entoar ladainhas em latim é preservada por pessoas, na sua maioria, sem ciência sequer da existência de uma língua chamada latim. Em ambos os casos, encontramos a idéia jakobsoniana de aspecto conativo e não referencial da mensagem, a partir do momento em que a orientação dessa mensagem encontra seu destinatário na sua forma mais pura do vocativo e das fórmulas imperativas que diferem fundamentalmente das sentenças afirmativas, porque, do ponto de vista lógico, essas podem e aquelas não podem ser submetidas à prova de verdade (8).

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

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

Vale lembrar, de passagem, que a mudança do latim para as várias línguas nacionais nas cerimônias da Igreja Católica Romana fez-se acompanhar da mudança de partes do cerimonial litúrgico. Por exemplo, no

caso da celebração da missa, o aspecto conativo para mais referencial, uma atitude que chegou a ser interpretada popularmente como dessacralização da Igreja. Talvez nesse caráter hermético e sagrado do antigo ritual cristão esteja para ser encontrada uma explicação subjacente aos fatores de ordem diversa que determinaram a aceitação de orientações religiosas européias pelos africanos introduzidos no Novo Mundo, no chamado sincretismo religioso que então se produziu com o catolicismo.

Do outro lado, em África, as sociedades secretas de caráter religioso possuem, cada qual, uma “língua especial”. Essa língua, segundo os que a estudaram, é um falar esotérico que integra formas de diferentes falares da região onde cada sociedade exerce sua influência, parecendo, no entanto, prevalecer o falar de onde se atribui a proveniência mítica da divindade cultuada, ou, como no candomblé da Bahia, da “língua de nação”.

Entre os baongo (sul do Congo, região do Baixo-Zaire e norte de Angola), Laman e Galland falam do “ndembo”, enquanto Segurola define o “hungbe” (lit. língua da divindade), entre os fon do Benin, como língua ritual que resulta da mistura convencional de vários dialetos africanos, com predominância da língua que se acredita ser da competência nativa do “vodun”, ou, como no candomblé, da “nação do santo” (9).

Herskovits também conta que entre os fon, durante o período de reclusão no “hunko” (Cf. *huncó*, na Bahia, quarto de reclusão nos *terreiros* em geral), os candidatos aprendem uma língua ritual e fingem não mais compreender fon, porque, até o momento da sua consagração pública final como iniciado nos segredos do culto, cada qual fala a língua de competência da presumível nação de origem da divindade africana pela qual aquele indivíduo determinado está possuído (10).

Segundo Carlyle May, os casos especiais desse fenômeno de *glossolalia*, conhecidos por *xenoglossia*, são muito freqüentes nas religiões, africanas, com larga distribuição geográfica em África (11). Alguns estudiosos sugerem que a *xenoglossia* em África é parcialmente facilitada pelo fato de os glossolistas falarem também outros dialetos próximos ou vizinhos. Na Bahia, observa-se que, em casos de *glossolalia*, os iniciados “falam a língua de outra nação”.

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

1. *Erês* são espíritos infantis cujo falar é considerado de qualidade inferior, primário, associado ao uso de crianças, mas com emprego freqüente de palavras do falar corrente em português e de ítems da TR carregados de conotações ofensivas ou obscenas, entre os quais o termo banto *xibungo*, no sentido de pederasta passivo, que também ocorre no N4 e já se acha dicionarizado em português.
2. *Pretos velhos* são ancestrais africanos, antigos escravos divinizados que falam um português criouliante, considerado como aquele que

era falado pelos africanos durante a escravidão. Esse falar tem certas particularidades lingüísticas atestadas no falar corrente do próprio *povo-de-santo* e na LP. Entre elas, destacam-se a redução relativa a distinções de número e ao emprego de *ideofones*. Esses de uso geral nas línguas bantos, podem ser descritos como formas de substituição para exprimir certos sentidos de uma maneira diferente dos da linguagem corrente, um tanto próxima das onomatopéias no que diz respeito ao aspecto fônico, mas que exprimem idéias bem delimitadas, como as outras categorias de palavras, e não simples imitações de ruídos (12). Quanto ao vocabulário, observa-se a ocorrência freqüente de étimos bantos (Cf. *cacunda*, N2, N3, *corcunda*, N2 > N5), de certos termos ameríndios conhecidos pelo grupo e de elementos lexicais portugueses assinalados pelo acréscimo de um morfema inicial | zi – | que talvez possa ser considerado como um caso de retenção do que os bantuistas chamam de *aumento*, como veremos em seguida (Cf., p. ex., “zifiu”, “zirimão” ou filho, irmão) (13).

3. *Santos* ou divindades africanas (*orixás, voduns e inquices*) falam também um português crioulezante intercalado de sons desprovidos de sentido, próximo ao que Carlyle May chamou de “phonation frustes, mutterings that vary from gurgling to meaningless syllables” (14).
4. *Caboclos*, espíritos ameríndios divinizados, cujo falar se diferencia do falar dos *pretos velhos* e dos *santos* no que diz respeito ao vocabulário. Esse costuma ser entremeado de termos de línguas indígenas brasileiras conhecidas pelo grupo e de ítems bantos tomados por empréstimos à TR das “nações” *congo, angola*, como *marafa, cachaça*, já dicionarizado em português.

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

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

Os ítems mais freqüentes da TR são:

1. nomes de divindades;
2. nomes iniciáticos;
3. nomes que se referem a objetos, lugares, flora, fauna, cozinha;
4. nomes de parentesco religioso;

5. expressões de exorcismo, de saudação, de benção, de pedido, de permissão, de interdição, de negação, de reverência;
6. nomes e expressões referentes a diversas funções sexuais, fisiológicas, à gravidez e a doenças.

Neste nível, os ítems da TR apresentam certas características, algumas que denunciam seu conservantismo e maior resistência a inovações sob a interferência do sistema lingüístico do português, mostrando-se, assim, mais próximas do seus possíveis modelos originais:

1. marca de plural (morfemas) não incidente nos ítems (Idem N3 ou LP);
2. grau de instabilidade em uma categoria de gênero;
3. poucos casos de adição de morfemas de gênero (masc. – o, fem – a) e de sufixos a uma mesma raiz africana; os casos observados foram de derivados portugueses formados a partir de raízes bantos (Idem N2 > N5);
4. formas inalisáveis que perderam limite de morfema (.) ou de palavra (#), como # ku.ne.na# → # kunena#, o verbo *defecar* em banto assinalado pelo prefixo nominal cl. 15 (ku –) do infinitivo (Cf. *fazer nena*, N2);
5. casos de retenção do *aumento*, um morfema preso, antigo demonstrativo reconstruído a partir do protobanto *e*, embora atestado atualmente em um bom número de línguas bantos, o mais frequentemente reduzido a uma vogal diante dos prefixos classificatórios, como em *umbundu* (Cf. “omenga x menga”, sêmen), em *quimbundo* central e em *quicongo* subsiste opcionalmente sob a forma *zi/ji*, apenas diante do prefixo nominal classe 10 (n–) (15). Na Bahia, observa-se o morfema | zi | no falar dos *pretos velhos*, em termos como *zingoma*, atabaque, do étimo banto “ngoma” (Idem N2, *ingoma*), já dicionarizado em português;
6. conservação de algumas particularidades fonológicas dos sistemas lingüísticos africanos que casualmente coincidem, de um modo geral, com certas derivas românicas da própria língua portuguesa:
 - passagem de uma obstruinte nasal a uma homorgânica soante, reconstruído no proto banto e atestado em um bom número de línguas bantos atuais (16). Ex. “kibandu > kibanu”, peneira (Cf. o mesmo fenômeno na LP);
 - palatalização da dental e da velar surda diante da vogal palatal (i), reconstruído no protobanto e atestado em um bom número de línguas bantos atuais. Ex. “k_ipoke > t_ipoke > ç_ipoke, feijão (Cf. a palatalização das dentais na LP) (17).
 - a africada sonora | j | (Cf. a transcrição léxica *adjá*, nos dicionários brasileiros, para significar sino de uma só campânula de ferro);

7. conservação de certas particularidades fonológicas dos sistemas língüísticos africanos:

- tonalidade em alguns ítems, isto é, incidência de tons vocálicos distintivos, uma característica das línguas negro-africanas que na *língua-de-santo* parece ter-se conservado de certa forma nos cânticos litúrgicos graças à coincidência de ritmo e tons musicais (18).
- os fonemas labiovelares | kp | e | gb |.
Convém observar que os casos de ocorrência das labiovelares e da conservação de tonalidade são isolados e aparecem em ítems lexicais do iorubá e do fon, devendo-se, aqui, considerar a possibilidade de uma introdução recente (cursos de iorubá na cidade do Salvador e viagens de pessoa do candomblé à zona iorubafone da Nigéria e do Benin) (19). Por outro lado, não se pode deixar de considerar também com Einar Haugen que “uma palavra tomada por empréstimo terá a sua forma original reforçada se ela for aprendida na mesma fonte por um certo número de indivíduos que falam o mesmo dialeto e tenham o mesmo grau de bilingüismo” (20).

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

Cada *terreiro* não só congrega uma comunidade sócio-religiosa negra que é dirigida por uma classe sacerdotal submetida apenas à autoridade suprema dos *santos*, como pertence a uma “nação” determinada, isto é, obedece a uma norma de comportamento religioso formal criado para si mesmo, mas idealizado a partir de arquétipos africanos comuns, segundo o padrão ideológico e ritual tradicionalmente atribuído à nação mítica das divindades africanas. Esse padrão pode ser o da “nação” da divindade protetora do *terreiro* ou de seus sacerdotes supremos ou de ambos. Em consequência disso, há candomblés que se dizem de “nação” *jeje-nagô*, *queto-angola*, etc., onde diferentes denominações se combinam, mas cada qual querendo denunciar práticas ritualísticas de origem diversa, culturalmente postuladas e assinaladas pelo uso de uma terminologia específica de base africana como fator de integração sócio-religiosa e identidade do grupo.

Dentro dos *terreiros* há diferentes graus de hierarquia sócio-religiosa, cada grupo constituindo-se no que se chama, na Bahia, de *família-de-santo*, isto é, comunidade ligada por filiação religiosa e mítica. Entre eles, os hierarquicamente mais graduados são chamados de *pai* ou de *mãe*, en-

quanto os seus iniciados são *filhos* ou *filhas*, e tanto os iniciados em um mesmo grupo ou *barco* quanto os que cultuam o mesmo *santo* são *irmãos* ou *irmãs*, todos eles sujeitos às mesmas proibições de incesto acarretadas pelo parentesco comum de uma família ligada por laços biológicos e consagúíneos.

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

1. casos freqüentes de ideofones;
2. especialização do sentido de termos do falar corrente em português, como na terminologia classificatória de parentesco religioso ou em formas que substituíram certos ítems da TR considerados tabus, a exemplo da expressão *o velho* em lugar do substantivo próprio *Omolu* (já nos dicionários brasileiros), nome iorubá da entidade protetora contra varíola e doenças da pele, a quem as pipocas, pelo seu aspecto mágico-simpático, são consagradas como oferendas sob a denominação simbólica de *flor-do-velho*;
3. tabus lingüísticos, como no caso anterior;
4. emprego de ítems da TR habitualmente usados pela *nação-do-terreiro*;
5. empréstimos híbridos e casos de decalque (Cf. adiante).

Os ítems da TR são:

1. expressão de saudação, reverência, permissão, benção, autorização;
2. formas de exorcismo, interdição, consentimento, negação;
3. nomes referentes a objetos, substâncias, locais, flora, fauna, cozinha ritual, à hierarquia sócio-religiosa do grupo;
4. nomes iniciáticos ou *nome-de-santo*;
5. nomes de divindades e saudações respectivas.

Esses ítems caracterizam-se:

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

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

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

Nesta situação intergrupala, o vocabulário do PS apresenta ainda outras particularidades:

1. especialização do sentido de termos e expressões do falar corrente relacionados com situações do N1, como *fazer santo* = passar pelo processo de iniciação (Cf. casos de decalque);
2. troca rápida e não recíproca de uma variedade de ítems da TR considerados de outra “nação”, habitualmente por ênfase e contraste ou também por eufemismo (21).

Nesse caso temos os seguintes exemplos:

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

Os ítems da TR caracterizam-se:

1. Pela categorização de gênero dos nomes, em geral manifestada pelos artigos em português como modificadores, independente da concordância que possa haver com a vogal temática final do ítem africano, como em *o samba* (N1 > N5); em casos de ítems lexicais bantos com retenção da vogal de aumento, essa vogal é freqüentemente confundida com o artigo português (ex. *ajira*, N1 > *a jira*, N2 > N3, rumo, caminho, do étimo “njila”), com o mesmo sentido).
2. pela tendência à categorização de número dos nomes manifestada pelos mesmos modificadores no plural (*os*, *as*) como na LP;
3. pela ocorrência freqüente de derivados nominais protugueses de um mesmo ítem lexical, isto é, a partir de uma mesma raiz africana,

realmente banto (ld. N1 > N5); nesse caso, os nomes bantos, todos compostos de um conjunto prefixal, de um radical e eventualmente de um sufixo, vêem seus limites morfológicos desaparecerem e são reinterpretados como formados unicamente de uma radical enlarguecido, indecomponível, como “Kà.ń.dómb.íd.é” > candomblé > candomblezeiro, “mà.kómb.á” > macumba > macumbeiro:

4. pela categorização dos ítems verbais de origem banto na primeira conjugação do sistema lingüístico do português, com a vogal temática final | -a | e o morfema | r | do definitivo no nível da pronúncia reduzido a zero (ϕ), isto é, sem realização (Cf. babatá (r), tatear, já integrado no BR); em alguns casos, a exemplo dos derivados nominais, encontramos a integração de formas verbais bantos inanalísáveis, como *cufar* > “ku.fa”, morrer (Cf. “kunena”, N1);
5. pelo emprego desses mesmos ítems verbais na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito, com a vogal temática final | -ô | > | -ou |, de acordo com o sistema verbal da primeira conjugação em português dialetal e popular (LP). Assim: “ku.fa”, morrer = “cufô”, morreu.

Os ítems verbais de origem kwa, menos freqüentes que os de origem banto, são integrados sem a vogal temática final (-a). Observa-se que o iorubá e as línguas do grupo ewê não possuem um sistema classificatório como as línguas bantos, e a vogal final dos verbos pode ser todas as vogais pertencentes ao seu sistema vocálico. Já nas línguas bantos, o afixo final de maior parte dos infinitivos é a vogal (-a) (22).

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

- labiais em lugar das labiovelares correspondentes
[gb, kp] → [b, p]
1 2 1 2

Ex. (Iorubá) “egba” → *ebá*, pirão, “ekpo” → *epô*, dendê.

- tendência das africadas palatais passarem a fricativas correspondentes
[j, c] → [z, s]
1 2 1 2

Ex. “cibungos” → *xibungo*, “cibamba” → *xibamba*, entes fantásticos (étimos bantos)

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

Essa mudança de níveis também concorre para o aparecimento, no N4, de diferentes tipos de empréstimos lexicais africanos com ou sem substituição morfêmica que se encontram também no N5, ou seja, no português do Brasil em geral. Para esclarecer a questão, tomaremos as definições propostas pelo *Dictionnaire de Linguistique* (Larousse, Paris, 1978):

A. *Empréstimo* (Fr. "emprunt")

Há empréstimo lingüístico quando um falar A (aqui, o português) utiliza e termina por integrar uma unidade ou um traço lingüístico que existia antes num falar B (aqui, cada língua africana em questão) e que A não possuía. Exs. *orixá, samba, dendê*.

B. *Decalque* (Fr. "calque")

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

Quando se trata de uma palavra simples, o decalque se manifesta pela adição, ao sentido corrente do termo, de um "sentido" tomado emprestado à língua B; assim, a palavra *despacho*, cujo sentido de *envio* tomou talvez aquele de *oferenda* (= envio às divindades) por decalque dos ítems africanos *bozó* (banto) e *ebó* (kwa).

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

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

1. "loanwords" — sem substituição morfêmica (em nosso caso, *empréstimos lexicais p. d.*)
2. "loanblends ou hybrids" — com substituição morfêmica parcial (em nosso caso, os *híbridos*);
3. "loanshifts or loan-translations and semantic loans" — com substituição morfêmica completa (em nosso caso, *decalques* ou *empréstimos por tradução*) (24).

Weinreich (25), no entanto, precisa:

"As maneiras pelas quais um vocabulário pode interferir em outro são várias. Dadas duas línguas A e B, morfemas podem ser transferidos de A para B (em nosso caso, *empréstimos lexicais p. d.*) ou B — morfemas podem ser usados em novas funções designativas no modelo A — morfemas (aqui, *decalques*) com o conteúdo dos quais eles são finalmente identificados; no caso de elementos lexicais compostos, ambos os processos podem ser combinados (aqui, casos *híbridos*).

No caso dos elementos lexicais simples (não compostos), o tipo mais comum de interferência é a transferência direta das seqüências fonêmicas de uma língua para outra (aqui, por exemplo, *orixá, samba*). Simples, neta conexão, deve ser definido a partir do bilingüe que desempenha a transferência mais do que da lingüística descritiva. Dessa maneira, a categoria de palavras "simples" também inclui compostos que são transferidos numa forma inalisável (aqui, *ialorixá, candomblé*)."

Tipos de empréstimos:

- a) *empréstimos lexicais p. d.*
 1. ítems simples: bozó, ialorixá, babalorixá, corcunda, etc.
 2. ítems compostos: Nanã Burucu, nêngua-de-inquice, etc.
- b) *decalques ou empréstimos por tradução:*
 1. ítems simples: despacho, terreiro, etc.
 2. ítems compostos: mãe-de-santo, pai-de-santo, etc.
- c) *casos híbridos:*
 1. ítems simples: candomblezeiro, (raiz africana + sufixo português); esmolambar (prefixo português + raiz africana + sufixo português);
 2. ítems compostos: despacho de Exu (decalque + empréstimo lexical p. d.), limo-da-costa (empréstimo lexical p. d. + português).
- Exemplos de empréstimos lexicais p. d. e de decalque (simples e compostos) através dos níveis:

Empréstimos				Decalques	
	{lorubá} "orisha"	{Fon} "vodum"	{Banto} "nkisi"	Português divindade	
N1 TR	orixá	= vodum	= inquice	=	_____
N2 PS	orixá	= vodum	= inquice	=	santo
N3 LP	orixá	_____	_____	=	santo
N4 BA	orixá	_____	_____	=	santo
N5 BR	orixá	_____	_____	=	_____

Empréstimos				Decalques	
	{lorubá} "ibeji"	{Fon} "hoho"	{Banto} "mapasa"	Português gêmeos	
N1 TR	ibeji	= hoho	= mabaça	=	dois-dois
N2 PS	ibeji	= hoho	= mabaça	=	dois-dois
N3 LP	ibeji	_____	= mabaça	=	dois-dois
N4 BA	_____	_____	mabaça	=	_____
N5 BR	_____	_____	mabaça	=	_____

Empréstimos			Decalques	
	{lorubá/Fon} "ebó/,vo"	{Banto} "mbozo"	Português oferenda	
N1 TR	ebó	= bozó	=	_____
N2 PS	ebó	= bozó	=	despacho
N3 LP	ebó	= bozó	=	despacho
N4 BA	ebó	= bozó	=	despacho
N5 BR	_____	_____	=	despacho

As transformações semânticas que se produzem a partir do N2 são evidentemente determinadas pela mudança de contexto sócio-cultural. Os casos mais frequentes são os de *polissemia* (Cf. Weinreich; Haugen, "loan-synonyms") (26), uma extensão lógica e gradual do sentido do termo emprestado, como no exemplo seguinte.

Seja *ebó* (kwa) e *bozó* (banto), oferenda propiciatória enviada aos deuses, e *despacho* (português), o envio. Como essas oferendas (pipocas, farofa, cachaça, etc.) são geralmente enviadas ou despachadas para encruzilhadas de ruas ou logradouros públicos, gradativamente, no N3, *ebó*, *bozó* e *despacho* começam a tomar também o sentido de feitiçaria. Neste momento, como se trata de manter mais de uma variedade lingüística servindo às mesmas funções sociais de comunicação usual, uma delas (aqui, *ebó*, de introdução mais recente) termina necessariamente por ser deslocada, e uma nova distinção funcional se estabelece para *bozó* e *despacho* (27). No N4, as duas passam a significar feitiçaria, tomando o termo *bozó* conotação pejorativa e anti-religiosa no parâmetro sociologicamente postulado pelo cristianismo ocidental.

Já os casos de *homonímia* (Cf. Weinreich; Haugen, "loan-homonyms") (28), quando se produz um *pulo* (ing. "leap") no sentido do empréstimo, parecem ocorrer com menor freqüência. Podemos talvez trazer, como exemplo, o caso do termo *xibungo*, pederasta passivo (N1 > N4), e de *quibungo* (N2, N3), uma espécie de lobo fantástico, com enorme buraco nas costas por onde costuma comer criança que encontre acordada durante suas incursões noturnas pela região do Recôncavo baiano, espécie de bicho-papão ou cuca dos acalantos infantis. *Xibungo* e *quibungo* provêm do étimo banto "mbungu", a hiena, o cão selvagem, com prefixo nominal classe 7, dialetalmente (ki-) ou (shi-), e tanto um termo quanto o outro denominam um animal com as mesmas características e propósitos do *quibungo* baiano, muito embora deva ser acrescentado que o prefixo (shi-) pode dar uma idéia pejorativa ou aumentativa ao sentido da palavra (29).

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

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

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

Pl → | s | / mod — + Ns

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

2. tendência de reduzir a zero o | r | em posição final, como se observa, nos N1 e N2, na integração dos ítems verbais africanos no infinitivo.

$r \rightarrow \phi / - \#$

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

3. vocalização da lateral velar em posição final (Cf. também no N4).

$l \rightarrow w / - \#$

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

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

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

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

Nessas, onde se misturavam africanos de diferentes procedências étnicas a um contingente de indígenas, a fim de evitar rebeliões que pusessem seriamente em perigo a vida de seus proprietários numericamente inferiorizados e estabelecidos em áreas interioranas e isoladas, a necessidade de comunicação entre povos lingüísticamente diferenciados deve ter provocado a emergência de uma espécie de língua franca que chamaremos de *dialeto das senzalas*. O desenvolvimento desse dialeto pode ter sido facilitado em parte por certas tendências internas de desenvolvimento não só das línguas bantos como de certas línguas bantos e kwa, o que levou Greenberg a classificá-las num grande grupo por ele denominado de Congo-Cordofaniano (32).

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

Pelas cifras existentes para o tráfico com o domínio geográfico banto durante três séculos consecutivos, principalmente com o porto de Luanda (a *Aruanda* dos cânticos populares brasileiros, mas no sentido

de África mítica), os dialetos presumivelmente correntes nas senzalas ou na zona das plantações, esses que chamaremos de *dialetos rurais*, devem ter sido provavelmente de base banto. Da mesma maneira Serafim da Silva Neto (33) pensa para o dialeto que se desenvolveu nos quilombos, como nas senzalas, sobretudo no Quilombo dos Palmares, em Alagoas do século XVI (Cf. também o falar dos *pretos velhos* e dos *caboclos* no N1).

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

Durante o século XVIII, no entanto, o aumento do volume do tráfico com a então denominada Costa da Mina, na região de língua ewe do Golfo de Benim, que negociava o fumo para o Recôncavo baiano por escravos transportados principalmente para as minas recém-descobertas no interior da Bahia, Minas Gerais, depois Goiás e Mato Grosso, resultou na concentração de povos africanos da mesma procedência étnica e lingüisticamente pouco diferenciados, nos incipientes núcleos urbanos da zona de mineração e na zona dos garimpos. Tal concentração deve ter necessariamente facilitado a emergência de uma língua veicular que chamaremos de *dialeto das minas* por ter vindo servir a uma comunidade sócio-economicamente diferenciada daquela sob o sistema de casa-grande e senzala.

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

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

Durante o século XIX, com a migração da Corte Real Portuguesa para o Rio de Janeiro, a abertura dos portos brasileiros para o comércio mundial e o conseqüente processo de desenvolvimento urbano porque passou o Brasil, acrescido da criação de centros de cultura e divulgação maior de uma educação formal, o nivelamento dessas formas presumíveis de dialetos criouliizantes do português pode ter sido acelerado pelo português ele mesmo (a língua de denominação econômica que os africanos tinham de falar de qualquer jeito), especialmente por causa das semelhanças casuais, mas notáveis, entre o sistema lingüístico do portu-

guês de uma parte e, de outra parte, das línguas africanas que o mestiçaram. Nessa proximidade relativa talvez possamos encontrar as razões subjacentes aos fatores de ordem extralingüística que terminaram por determinar a falta de resistência dos antigos falantes africanos no Brasil à adoção da língua portuguesa e a conseqüente aceitação desta por eles, não obstante a opinião corrente que falantes de qualquer língua são mais conservadores fonologicamente do que lexicamente (35).

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

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

1. o sistema vocálico de sete elementos do português do Brasil coincide praticamente com os do iorubá e do fon, que também conhecem as vogais nasais correspondentes (\tilde{V}), e com as sete vogais orais (V) de um bom número de línguas bantos atuais, entre elas, no plano fônico, o quimbundo, o quicongo e o umbundo (38).
2. com exceção da nasal silábica (N) para as línguas africanas, a vogal (V) é sempre centro de sílabas.

Se tomarmos, de uma parte, uma estrutura silábica A, própria ao iorubá e ao banto, $\langle N, (C) V, \rangle$, e, de outra parte, uma estrutura silábica B, própria ao português padrão, correspondendo ao N5, $\langle (C) C V (C) \rangle$, observa-se, no N3, para as palavras portuguesas, uma adaptação do sistema silábico B em um sistema silábico C sob a influência do sistema A. Em outros termos: $\langle (C) C V (C) \rangle \rightarrow \langle (C) V \rangle$ sob a influência de $\langle N, (C) V \rangle$

Exs. ne.gra \rightarrow ne.ga, ou seja, CV.CCV \rightarrow CV. CV
flor \rightarrow fu.lô, ou seja, CCVC \rightarrow CV. CV
sal.var \rightarrow sa.la.vá, ou seja, CVC.CVC \rightarrow CV.CV.CV (39).

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

$N \rightarrow \langle \tilde{V}N \rangle / \# -$
 ϕ

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

Exs. nkisi → inquice, ou seja, $N \rightarrow \tilde{V}N$ (N1 > N3)

ndende → dendê, ou seja, $N \rightarrow \phi$ (N1 > N5).

Por outro lado, se tomarmos a estrutura silábica $\langle V (:) + \tilde{C} \rangle$ própria das línguas bantos, e $\langle \tilde{V} + \tilde{C} \rangle$ própria das línguas kwa, veremos a sua absorção progressiva numa estrutura silábica única $\langle \tilde{V}N + \tilde{C} \rangle$ própria ao português do Brasil.

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

nde:nde → dẽ:nde → dẽnde → dẽnndê (N1 > N5)

Câmara Jr. (40) esclarece que a "observação objetiva do foneticista depreende uma consoante nasal reduzida depois da vogal e homorgânica com a consoante que se lhe segue", mas ele não precisa que em português pode haver consoante nasalizadas (isto é, obstruintes nasais, no sentido que lhe dá James McCawley, citado por Chomsky e Halle em *The Sound Pattern of English*, 1966, p. 317, nota 20), da mesma maneira que as línguas bantos e kwa. Enquanto as obstruintes nasais (\tilde{C}) alongam a vogal precedente em banto (V:), elas a prolongam de uma soante nasal, ($\tilde{V}N$) em português.

Considerando com Serafim da Silva Neto (41) que não se pode falar de influências indígenas por ação urbana no português do Brasil, pois os indígenas logo cedo saíram dos centros urbanos, e se são os centros urbanos que irradiam novas ondas lingüísticas e culturais para as populações rurais que, por isoladas, conservam aspectos arcaizantes de vida e de língua também, como, de resto, aconteceu, mais ou menos, com os estabelecimentos da costa do Brasil colônia, podemos presumir que o português do Brasil, descontada a relativamente menor influência de línguas indígenas, por menos extensa e mais localizada, é, antes de tudo, naquilo em que se afastou na fonologia do português de Portugal, o resultado de um compromisso entre duas forças dinamicamente opostas e complementares: a priori, uma imantação dos sistemas fônicos africanos em direção ao sistema do português e, em sentido inverso, um movimento do sistema fônico português em direção aos sistemas africanos.

Em outros termos, os empréstimos africanos estão mais ou menos completamente integrados ao sistema lingüístico do português segundo os níveis de linguagem sócio-culturais, enquanto o português de Portugal (arcaico e regional) foi ele próprio africanizado, de certa maneira, pelo fato de uma longa convivência. A complacência ou resistência face a essas influências recíprocas é uma questão de ordem sócio-cultural, e os

graus de mestiçagem lingüística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagens biológicas que se processam no Brasil.

Conseqüentemente, podemos também presumir que os falares regionais brasileiros, a depender de onde se exigiu um contingente maior ou menor de africanos, são mais ou menos africanizados. Destacam-se, entre eles, os falares da Bahia onde ainda se observa a interferência do tipo lexical que teria necessariamente se desenvolvido no intercuro de três séculos de interação social e lingüística dos falares africanos com a língua de dominação econômica. Esse tipo de interferência decorre do vocabulário de base africana, compreendido na TR dos candomblés, que é preservado pelo *povo-de-santo* e ocasionalmente transferido para a LP. Em muitos casos, a palavra transferida tem uma forma que fonologicamente parece uma palavra em potencial ou já existente em português (Cf. assento (port.) e "assento" (fon), lugar onde se assenta ou coloca o *assém*, objetos consagrados a uma divindade entre os candomblés, e jira (de girar, port.) e "njila/nijira" (banto), rumo, caminho, usada nas expressões "abrir ou fazer a jira", isto é, iniciar uma cerimônia religiosa, abrindo os caminhos para o transe de possessão).

O vocabulário do N3 caracteriza-se pela ocorrência de empréstimos africanos dos três já classificados. Em geral, são empréstimos que decorrem da influência religiosa dos candomblés. Trata-se, principalmente, de casos de *decalque* (mãe-de-santo, terreiro, etc.), de *polissemia* (despacho) e de ítems provenientes da TR *nagô*, *queto*, *ijexá*, destacando-se aqueles associados às manifestações religiosas tradicionais dos povos iorubafones da Nigéria e do Benin, alguns dos quais já popularizados no Brasil em geral. Entre eles, os nomes dos orixás (*Xangô*, *lemanjá*, *Oxóssi*, etc.), títulos hierárquicos (*ogã*, *ialorixá*, etc.), termos referentes a crenças e cerimônias rituais (Cf. *ebó*). Conseqüentemente, podemos presumir que a TR é a fonte atual de empréstimos africanos nos falares da Bahia e daquelas áreas onde também se observam condições históricas e sociais favoráveis que concorrem para manter esses empréstimos em processo de trânsito contínuo para o português do Brasil. A observação desse fato de natureza sincrônica permite superpor a *influência religiosa africana* no Brasil à *influência africana por ação urbana* e por *ação rural* de que fala Serafim da Silva Neto (43).

O português de uso regional corrente, familiar na Bahia ou BA, é o falar educado de pessoas, em geral, das camadas sociais economicamente privilegiadas, entre as quais se encontram membros e adeptos de candomblés em número que vem aumentando, em consequência mesmo da própria mobilidade social de indivíduos tradicionalmente ligados ao candomblé (escolaridade maior, níveis profissionais mais bem remunerados, etc.). Além disso, os candomblés atraem sempre mais intelectuais, artistas, profissionais liberais, políticos de todas as classes sociais da Bahia e de outros

Estados . Por outro lado, a propaganda turística, comercial e os meios de comunicação têm ajudado a popularizar os *candomblés* no Brasil e no exterior.

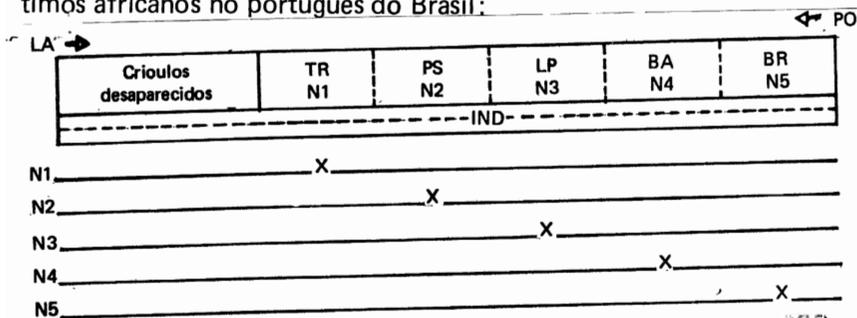
Entre os mais divulgados estão os grandes *terreiros* Queto (*ketu*) localizados na cidade do Salvador. Essas *casas* gozam de grande prestígio sociológico, inclusive porque algumas de suas destacadas personalidades sempre cuidaram de manter contato direto com a zona iorubafone da Nigéria, ou através de viagens individuais ou por intermédio de pesquisadores, na sua maioria ocupando posições de destaque na hierarquia sócio-religiosa dos *terreiros* (43).

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

É evidente que nesse nível os empréstimos lexicais africanos apresentam as mesmas particularidades fônicas que caracterizam o português regional baiano como um todo (44).

1. tendência à abertura das vogais pré-tônicas (TR > BA)
2. nasalização das vogais que precedem uma consoante nasal (TR > BA)
3. tendência à vocalização da lateral velar em posição final (TR > BA)
4. sistema de sete vogais (Cf. número maior em Portugal) e conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona (TR > BR).

O português do Brasil é uma unidade formada pelo complexo de variedades dos falares regionais. O português regional da Bahia é o conjunto dos falares locais. Desta maneira, se considerarmos, de um lado, os N1 e N2 de nosso esquema como níveis de interferência em relação ao N5, e, se por outro lado, considerarmos os N5 e N4 como níveis de interferência em relação ao N1, no começo as línguas africanas (LA) e o português europeu antigo e regional (PO) ao encontro das línguas indígenas brasileiras (IND), obteremos o presente quadro de integração dos empréstimos africanos no português do Brasil:



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

Exemplos de particularidades fônicas através dos níveis:

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

Os dados até agora levantados nos deram um total de 1950 empréstimos de base banto (B) e oeste-africano (O) em uso nos cinco níveis identificados nos falares da Bahia, assim distribuídos de acordo com sua ocorrência em contextos especificamente religiosos (R), considerando-se apenas o N1, e, por oposição, profanos (P):

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

ou seja:

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

Na medida em que se torna admissível que a profundidade sincrônica revela uma antigüidade diacrônica, esses dados nos levaram às seguintes conclusões:

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

Em alguns casos a palavra banto chega a substituir completamente a palavra portuguesa equivalente, como *caçula* em lugar de *benjamim* ou *corcunda* em lugar de *jiba*.

Apesar desta penetração banto, convém considerar que historicamente o português do Brasil é o resultado global da interferência de diversas línguas africanas e indígenas no português europeu regional e antigo.

Entre os empréstimos lexicais atestados encontram-se:

1. aqueles associados ao regime da escravidão, os *empréstimos arcaicos* (Cf. senzala, quilombo, mucama, mocambo, banço, etc.), alguns também de uso corrente no português europeu (Cf. moleque, carimbo, missanga).
2. aqueles de uso corrente no Brasil em geral (Cf. macumba, umbanda, caçamba, etc., além dos já citados e dos *empréstimos arcaicos*).
3. aqueles de uso corrente regional (Cf. bozó, babatar, cessar (peneirar), quenga, na Bahia).
4. aqueles de uso corrente no PS em geral (Cf. dijina, pamba).
5. aqueles de emprego específico na TR dos cultos em geral (Cf. Pom-bajira ou Bambojira, jira).
6. topônimos (Cf. Catete, Cabango, Guandu, Caquende, etc.).
7. antropônimos (Cf. Cuíca, Dunga, Cafuringa, Cazumbá, etc.).

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

B) No que diz respeito à influência oeste-africana, mais recente, ela se observa mais facilmente no domínio religioso (65,7%), sendo a TR dos chamados cultos afro-brasileiros em geral a fonte atual de em-

préstimos africanos no português do Brasil. Sem ignorar os povos de língua ewê, mais propriamente as culturas daomeanas, neste campo destaca-se particularmente a influência cultural iorubá.

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

Finalmente não é preciso dizer que para ultrapassar o estágio atual do nosso conhecimento quanto à avaliação de influências africanas no português, é necessário, antes de mais nada, conhecer as línguas africanas e determinar as que foram faladas no Brasil. Essa é uma tarefa que poderá ser realizada através de um esforço conjunto de pesquisa interdisciplinar e interuniversitária onde se somem informações obtidas no Brasil e na África (45).

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1) CARNEIRO, Edison. *A linguagem popular da Bahia*. Salvador, 1951, p.3.
- 2) SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, INL/MEC, 1963. p. 165.
- 3) MALINOWSKI, B. *The problem of meaning in primitive language*. In OGDEN, C.K. and RICHARDS, I. A. *The meaning of meaning*. N.Y., 1953. p. 296-336.
- 4) EWÊ, no sentido de grupo de línguas, segundo WESTERMANN, D. and BRYAN, M. *Languages of West Africa*. Londres, Oxford University, 1953.
- 5) Cf. ANGENOT, J. P. e JACQUEMIN, J. P. *Identificação de critérios linguísticos que permitem precisar a origem dos empréstimos bantos no português do Brasil*. Salvador, 1976. X Reunião Brasileira da ABA. Para simplificar a leitura, deixaremos de marcar os tons das palavras africanas.
- 6) Cf. ORTIZ ODERIGO, Nestor. *Calunga: Croquis del candombe*. B. Aires, Endeba, 1969. (Cuadernos 178).
- 7) Cf. CASTRO Yeda Pessoa de. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Lubumbashi, Université Nationale du Zaïre, 1976. 2v. Tese de doutorado; Todos os empréstimos lexicais mencionados neste trabalho poderão ser encontrados no Vol. II que é um inventário de 3.025 itens lexicais de base africana analisados através dos níveis sócio-culturais de linguagem atestados na Bahia. Para suas etimologias e integração fonológicas, tonológicas e morfológica, cf. Vol 1,3.
- 8) JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix, 1946. p. 127.
- 9) LAMAN, Karl. *Dictionnaire Fon-Français*. Bruxelas, Van Campember, 1963. s.v. "indembo"; GALLAND, Henri. *Lexique Français-Kikongo*. Bordeaux, 1914, apêndice. SEGURO-LA, R.P.B. *Dictionnaire Fon-Français*. Cotonou, 1968, 2 v., s.v.
- 10) HERSKOVITS, M. Dahomey, an ancient West African Kingdom. N.Y., 1938, 2 v. 1:363.
- 11) MAY, Carlyle. A survey of glossolalia and related phenomena in non-christian religions. *American Anthropologist*. 58:75-96.

- 12) SAMARIN, W. Survey of Bantu ideophones. *African Language Studies*, 12, 1971.
- 13) Observe-se que o mesmo fenômeno ocorre na imitação da fala de escravos e pretos-velhos em representações teatrais.
- 14) MAY, Carlyle, op. cit.
- 15) MEGUSSEN, A.E. *Bantu grammatical reconstruction*. Tervuren, Africana Linguística III, 1967.
- 16) Aqui se aplica a regra de Mainhoff: "Numa palavra, uma sequência nasal ù
- 16) Aqui se aplica a regra de Mainhoff: "Numa palavra, uma sequência nasal + oclusiva sonora é representada por uma nasal dupla da mesma articulação de uma sílaba seguinte onde existe uma nasal (simples ou fazendo parte de um complexo NC). Assim sendo, mb, and > mm, nn. Cf. MEEUSSEN, A.E., op. cit.
- 17) Id., ib. Leia-se "Ci" como em inglês "ch" de "burch".
- 18) Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de. Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO, (6-7): 63-81, jun/dez. 1968.
- 19) O primeiro curso de iorubá prático foi ministrado no CEAO, em 1961. Quanto às viagens de pessoas do candomblé à Nigéria, essas têm sido feitas há muito tempo e cada vez com mais frequência. O babalão Martiniano do Bonfim, por exemplo, chegou a estudar na escola dos missionários em Lagos e a ensinar iorubá em Salvador, por volta dos anos 30.
- 20) HAUGEN, Einar. Analysis of linguistic borrowing. *Language*, 26:108-222, 1950, repr. 1964.
- 21) Cf. FISHMAN, Joshua. a Sociologia da linguagem. In: FONSECA, M. S. V. e NEVES, M. F. (orgs.), *Sociolinguística*. Rio de Janeiro, Eldorado, 1974, 25-38:31.
- 22) Cf. MEEUSSEN, op. cit.
- 23) HAUGEN, op. cit.
- 24) Preferimos hoje essas denominações a empréstimos semânticos.
- 25) WEINREICH, U. *Languages in contact*. N
- 25) WEINREICH, U. *Languages in contact*. N. Y., Linguistic Circle, 1953, p. 47.
- 26) Op. Cit.
- 27) Cf. FISHMAN, op. cit.
- 28) Op. cit.
- 29) Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de *Contos populares da Bahia: aspectos da obra de Silva Campos*. Salvador, DAC/Prefeitura Municipal do Salvador, 1978, 50 p.
- 30) SILVA NETO, op. cit., p. 196.
- 31) Para maiores detalhes, cf. CASTRO, Yeda Pessoa de *Os falares africanos na interação social do Brasil colônia*. Salvador, Centro de Estudos Baianos/UFBa., 1970, nº 89.
- 32) GREENBERG, Joseph. *The languages of Africa*. Bloomington, Indiana University, 1966.
- 33) Op. cit., p. 119.
- 34) PEIXOTO, Antonio da Costa *Obra nova de língua geral de mina*. Lisboa, manuscrito da Biblioteca Pública de Évora e da Biblioteca de Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1945.
- 35) HAUGEN, Einar, Problems of bilingualism. *Lingua*, 3:271-280.
- 36) Cf. MACHADO FILHO, Aires da Mata *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964; RODRIGUES, Nina, *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1945. (Brasiliana, série 5, v. 9).
- 37) VOGT, Carlos & GIERRE, Maurizio *Uma língua crioula de base banto no Estado de São Paulo*. Recife, XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 1978; ZÁGARI, Mário. *Dois falares bantos em Minas Gerais*. João Pessoa, I Congresso Brasileiro de Sócio-Etnolinguística, 1978.
- 38) Cf. MUSSAMBA, Vicente. *Essai de grammaire mvundu*. Lubumbashi, Université Nationale du Zaïre, 1969.
- 39) Aqui, convém notar que Gil Vicente, em *O Clérigo da Beira*, representado em 1526, coloca "furunando" e "pari", p.e., em lugar de Fernando e parir, na fala de um africano em Lisboa [Cf. *Obra completa*. Porto, Lello, 1965, p. 766].
- 40) Agradecemos essa observação ao Prof. Jean-Pierre Angenot, nosso orientador de tese.
- 41) Op. cit., p. 118.
- 42) Id. ib.
- 43) Cf. LIMA, V. da Costa. Os obás de Xangô. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO, (2/3): 5-36, 1966.
- 44) Para as áreas de ocorrência dessas particularidades fônicas, cf. ROSSI, Nelson. *Atlas prévio*

dos falares baiano. Rio de Janeiro, INL/MEC, 1963.

- 45) Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de CASTRO, Guilherme de Souza – Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta de localização dos empréstimos. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO (13): 27-50, abr. 1980.

FROM THE AFRICAN LANGUAGES TO THE BRAZILIAN PORTUGUESE

This study is intended to provide a new approach to the subject of the influence of African languages in Brazil. It is based on the morpho-phonological analysis of the integration of the African loanwords which are currently used in different sociocultural levels of languages so far identified in the Brazilian Portuguese according to their occurrence in the regional speech of Bahia, the most outstanding center of radiation of African influences in Brazil.

*In conclusion, it points out if African languages are no longer spoken in Brazil it is not only due to favourable extralinguistic factors, but also to the remarkable structural similarities between the ancient and colonial European Portuguese speeches, by one side, and certain Bantu and Kwa languages which were spoken in Brazil during his colonization, by the other side. Such occasional similarities have also rendered both the preservation of the religious terminology of African sources of the Afro-Brazilian religions or *candomblés* in Bahia and the fact that did not succeed a creollo language in Brazil in the sense it has emerged in other former América colonies where the African presence is also deeply rooted.*

DES LANGUES AFRICAINES AU PORTUGAIS BRÉSILIEN

L'intention de cette étude est d'offrir une nouvelle interprétation de l'influence des langues africaines au Brésil. Elle se fonde sur l'analyse morpho-phonologique de l'intégration des mots africains empruntés, couramment employés aux différents niveaux socioculturels des langages inclus dans le portugais brésilien et de leur influence dans le parler régional da Bahia, le centre le plus important de répartition des influences africaines au Brésil. Elle tente finalement de prouver que si ces langages ne sont plus parlés au Brésil, ce n'est pas seulement dû à des facteurs extra-linguistiques, mais aussi aux remarquables ressemblances structurelles entre l'ancien parler colonial portugais européen d'une part, et certaines langues bantou et kwa parlées au Brésil pendant la période coloniale d'autre part. Ces ressemblances ont encore en cour conséquence la préservation de la terminologie des religions afro-brasiliennes ou "candomblé" à Bahia et le fait qu'un langage créole n'a pas émergé au Brésil comme dans d'autres anciennes colonies d'Amérique où la présence africaine est aussi profondément enracinée.