

A CONTRIBUIÇÃO DO IORUBÁ PARA A LÍNGUA BRASILEIRA E ESPECIALMENTE PARA A MÚSICA BAIANA

ELAINE SANTOS FERREIRA (es.ferreiraelaine@gmail.com) - Mestranda em Ciências da Educação pela Universidade Columbia Del Paraguay, Especialista em metodologias para o ensino bilíngue pela UNIOPET, Especialista em Língua Inglesa pela UNIFACS, Graduada em letras vernáculas e Literaturas de Língua Portuguesa pela UNEB, Professora da rede de educação básica em Salvador.

RESUMO: A presença das línguas africanas no território brasileiro contribuiu de forma significativa para que muito da África fosse incorporado pelo povo brasileiro, fazendo surgir o que hoje denominamos de cultura afro-brasileira. O estado da Bahia, entretanto, parece ter absorvido os costumes do povo africano de uma maneira mais intensa que os demais estados brasileiros, pois reflete a África na fala, na música, na dança, na culinária, enfim, no cotidiano de forma geral. Para estudar a africanidade presente na música, faz-se necessário primeiramente fazer um estudo histórico da influência das línguas africanas na língua portuguesa, tema central desse trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: línguas africanas; língua e identidade; sócio-história do português brasileiro.

RESUMEN: La presencia de lenguas africanas em el territorio brasileño contribuyó significamente a la incorporación de gran parte de África por parte del pueblo brasileño, dando lugar a lo que ahora llamamos cultura afrobrasileña. Sin embargo, el estado de Bahia parece haber absorvido las costumbres del pueblo africano de una manera más intensa que los otros estados brasileños, ya que refleja África e haber em el habla, la musica, lá danza, la cocina, em resumen, em la vida cotidiana em geral. Para estudiar la africanidad presente em la musica, primeiro es necesario hacer um estudio historico de la influencia de las lenguas africanas em portugués, el tema central de este trabajo.

PALABRAS CLAVES: lenguas africanas; lenguaje y identidad; sociohistoria del portugués brasileño.

1. INTRODUÇÃO

A contribuição africana para a formação do povo brasileiro, como um dos legados da vinda dos povos africanos, que durante muitos séculos foram trazidos para o Brasil, com a finalidade de trabalhar de forma escrava, já vem sendo estudada por pesquisadores das ciências sociais e das letras. Esses estudos levam a constatação de que mesmo inseridas em um universo completamente diferente em relação às suas origens, as línguas africanas conseguiram penetrar de forma profunda a língua portuguesa e nela deixar sua marca, que pode ser facilmente reconhecida hoje na fala do povo brasileiro.

Embora muito se tenha tentado fazer para suprimir a cultura africana, por ser considerada inferior à branca, as tradições, ideias, hábitos alimentares, canções, crenças religiosas e mitos que os africanos trouxeram, enraizado em si, de seu continente, se difundiram ao longo do tempo e foram incorporados pelo povo brasileiro, ficando difícil hoje separar o que é africano e o que é brasileiro, fazendo surgir então o termo afrobrasileiro, para designar essa tão vasta cultura brasileira apresentada, como afirma Brog em seu artigo publicado pela revista *Discutindo Língua Portuguesa*: “O africano pôde trazer sua cultura ao Brasil somente em sua alma, marcada pela palavra verbal (oralidade), que detém um valor mítico essencial ao moldar o Ser do africano.” (BROG, 2009, p. 59).

Entretanto, no que diz respeito ao estudo dessa palavra verbal, trazida pelos africanos, que tanto influenciou a fala do povo brasileiro, os estudos ainda são muito escassos e não há um conhecimento amplo e mais aprofundado desse processo.

Percebe-se que a presença da cultura africana na música baiana é intensa, tanto no léxico quanto no ritmo, todavia, devido a falta de conhecimentos na área, muitas vezes canta-se sem saber o real significado das palavras pronunciadas, deixa-se levar apenas pelo ritmo e esquece-se que existe uma mensagem sendo transmitida através da letra da música.

1.1.METODOLOGIA

No presente trabalho, tem-se por objetivo estudar a influência da língua iorubá e seus signos religiosos na música baiana. O corpus eleito para o estudo é composto pela canção *Ashansu* de Carlinhos que apresenta-se em sua maior parte com léxicos identificados como pertencentes à língua em questão. Será utilizado como base teórica o ramo da linguística denominado lexicologia, que tem por finalidade um estudo científico de um acervo de palavras de um determinado idioma. Procurar-se-á, portanto, determinar a origem, a forma, o significado religioso e o universo dos rituais em que são utilizados os léxicos de origem africana que compõem a letra das músicas, bem como o seu sentido específico na forma que estiver sendo utilizada. Para tratar das questões do âmbito lexical serão utilizados os conhecimentos divulgados pela etnolinguísta Yeda Pessoa de

Castro, que no momento apresenta-se como uma das maiores estudosas das questões referentes às línguas africanas e sua influência no português do Brasil. Trata-se, portanto, de uma revisão bibliográfica, com abordagem qualitativa.

O autor foi escolhido por possuir um amplo trabalho de reconhecimento e projeção das raízes afro-brasileiras e uma exaltação a negritude e baianidade dos indivíduos visando a formação de uma identidade cultural de matriz africana. É considerado um líder, por propagar a cultura negra e baiana, não só nacionalmente, como também internacionalmente.

Para a composição do *corpus* de análise selecionou-se a canção *Ashansu*. Essa foi escolhida por aparentemente exaltarem a religiosidade de base africana, além de possuir um ritmo composto por tambores que caracteriza-se com forte influência africana. A composição apresenta um grande número de palavras não identificadas como pertencentes à Língua portuguesa, sendo extremamente complicado compreender, de fato, o que dizem e qual é a mensagem transmitida através delas, pelo fato de apresentar-se, em grande parte, em um idioma que a população soteropolitana não domina ou conhece. É uma música muito conhecida, cantada nos carnavais de Salvador pelos foliões que seguem os trios, assim como no dia a dia de população baiana. Todavia, acredita-se que, para a maioria dos indivíduos que as canta, esses signos não possuem significado algum.

2. ASPECTOS RELEVANTES SOBRE A SOCIO-HISTÓRIA DA LÍNGUA PORTUGUESA NO BRASIL

Para estudar os signos religiosos do iorubá expressos na música baiana, é necessário primeiramente compreender o processo que possibilitou o encontro entre a língua portuguesa e as línguas africanas, e quais as marcas deixadas por essas línguas, trazidas do continente africano, na língua portuguesa. Entretanto, quando se fala em história da Língua Portuguesa muitas hipóteses são levantadas por pesquisadores filiados a diversas correntes teóricas que acreditam em processos completamente diferentes, os quais resultaram no português que falamos nos dias atuais.

As duas principais correntes teóricas divergentes são as de Dante Lucchesi e a de Marta Scherre e Antony Naro. Para o primeiro pesquisador, no decorrer da história do português no Brasil não houve a formação de uma língua crioula, já que, para isso seria necessário a perda de morfologia flexional e concordância verbal e nominal de forma total. No processo de transmissão linguística irregular, que segundo Lucchesi ocorre quando se faz necessário uma “recomposição das estruturas gramaticais perdidas na fase inicial do processo de aquisição precária da língua alvo por uma comunidade de falantes adultos [...]” (LUCCHESI, 2003, p.275), a perda dessas estruturas pode ser em maior ou menor grau. Pode-se concluir, segundo ele,

que houve a formação de um semi-crioulo ou até um crioulo leve, tendo em vista que a erosão gramatical no português do Brasil ocorreu com grande intensidade. Entretanto, Marta Scherre e Antony Naro mostram-se veementemente contrários às teorias de Lucchesi, uma vez que, para eles, a transmissão linguística irregular não ocorre quando são necessárias recomposição das estruturas gramaticais perdidas no processo de aquisição, caracteriza-se apenas pela aquisição de uma segunda língua na fase adulta:

É interessante notar que a aquisição de uma segunda língua por adultos, seja através de ensino formal em sala de aula, seja através de mecanismos informais durante o curso normal da vida cotidiana, também constitui “transmissão linguística irregular”, já que os agentes do processo, diferentemente do caso de “transmissão linguística regular”, são adultos e não crianças. (SCHERRE, 2007, p. 139).

Mesmo que apresente falhas nas estruturas gramaticais, a aquisição de uma língua por indivíduos na infância é considerada regular por Scherre e Naro. Eles trazem também o conceito de deriva da língua, que são as transformações inerentes à língua. Toda língua passa por diversas transformações com o decorrer dos séculos. Obviamente, o contato com outras línguas faz com que esse processo flua de forma mais acentuada. Outra questão pertinente levantada pelos estudiosos é o fato de não haver muito falantes da língua padrão europeia residindo no território brasileiro, ou seja, a língua que aqui se utilizava já era

uma variação do português padrão, uma língua já em processo de transformação natural.

Sabe-se que a língua portuguesa que chegou até o continente americano há cinco séculos não é a mesma com a qual nos comunicamos. Houve contato de diversas formas, com diversos povos, em situações distintas. A coexistência de tantas línguas contribuiu para que o português falado no Brasil possuía características distintas do veiculado em Portugal.

Todo o percurso começa com a vinda dos portugueses às Américas: o primeiro contato com as populações indígenas que habitavam as terras brasileiras. A princípio, a língua portuguesa não foi imposta para esses indivíduos, muito pelo contrário, os jesuítas buscaram aprender a língua destes, que, segundo Meira (2009) pode ser classificada em três grandes troncos: *Tupi*, *Macro-Jê* e *Aruák*. Estabeleceu-se assim uma situação de bilinguismo ou multilinguismo, já que se trata de diversas línguas no Brasil. Sabe-se que o processo de colonização por exploração não obteve êxito, pois os indígenas se recusavam ao trabalho escravo e, principalmente, à colonização cultural, religiosa e linguística. A população nativa foi dizimada, brutalmente, pelos europeus, o que reduziu gritantemente a população indígena no território brasileiro, conseqüentemente, o número de falantes das línguas indígenas, sem contar as diversas doenças trazidas pelos europeus, as quais os índios não tinham contato, como sarampo, febre, tuberculose, varíola, que também foram responsáveis por muitas mortes.

Apesar da utilização de uma língua geral, de base tupi, que veiculou na Colônia por muito tempo, ganhando força e prestígio, não se pode considerar que as línguas indígenas foram responsáveis pela difusão da Língua Portuguesa utilizada nos dias atuais no território brasileiro – a população indígena circulava basicamente nas áreas rurais da colônia, principalmente após a proibição do uso da língua geral pelo governador Marquês de Pombal. Não se pode negar as marcas deixadas pelas diversas línguas indígenas no português brasileiro. Meira (2009) afirma que “Muitos dos topônimos registrados, por exemplo, no Estado da Bahia fazem referência à cultura indígena, como: Itapetinga, Itabuna, Jequié, Ipiaú, Jaguaquara, dentre outros.” (MEIRA, 2009, p. 25). Entretanto, não se pode afirmar que essas línguas foram as principais responsáveis pelo produto hoje veiculado no Brasil, denominado Língua Portuguesa. As línguas africanas ficaram em contato com o português por um período relativamente maior e de uma forma mais intensa e urbana. Os negros trazidos pelo tráfico negreiro para trabalhar como escravos instalaram-se dentro das propriedades dos fazendeiros e conviveram com maior proximidade. Sem mencionar que, em alguns períodos da história do Brasil, a população negra e mestiça era maior que a população portuguesa.

Os africanos trazidos para o Brasil, a partir da primeira metade do século XVI, eram pertencentes a dois principais grupos linguísticos: o Banto, formados pelas tribos do sul e Oeste da África, mais especificamente

Angola e Moçambique; e os Sudaneses, advindos principalmente da Nigéria, Guiné e Daomé. O primeiro grupo fora levado principalmente para o Rio de Janeiro e Pernambuco, o segundo, para a Bahia. O contato dos negros com a população brasileira era diário e relativamente íntimo, já que as mulheres e crianças costumavam adentrar as casas dos brancos para realizar as tarefas domésticas. Meira (2009) resume as atividades assumidas pelos negros nas diferentes regiões e épocas do Brasil da seguinte forma:

Nos séculos XVI e XVII, havia grande concentração de escravos nas lavouras canavieiras de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. No final do século XVII e no século XVIII, os negros e seus descendentes predominavam nas zonas de mineração de ouro e de diamantes em Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. No século XIX, a mão de obra africana se concentrava na área cafeeira do Vale do Paraíba e em áreas do Rio de Janeiro e das Minas. (MEIRA, 2009, p. 27)

Os africanos eram obrigados a aprender a língua portuguesa para poderem se comunicar com os senhores fazendeiros, com os outros funcionários das fazendas com maior poder hierárquico e necessitavam, acima de tudo, compreender as línguas dos outros negros africanos, companheiros das senzalas, já que indivíduos de tribos diferentes eram agrupados, para dificultar a comunicação e evitar movimentos de fuga. Todas essas línguas, tanto a portuguesa, quanto as africanas, foram aprendidas de forma extremamente irregular. O que

ocasionou o surgimento de uma língua crioula de base africana em algumas localidades do território brasileiro, a exemplo do dialeto kalunga, falado pelos escravos na região centro-oeste do país.

A fusão entre as culturas africanas e brasileiras, e, sobretudo entre as línguas, é explicada, segundo a doutora Yeda Pessoa de Castro, sob diversos fatores, entre eles a questão da superioridade do número de africanos que conviveram no Brasil em relação ao de portugueses. O fato de possuir um número maior de falantes fez com que as diversas línguas utilizadas entre os negros como forma de comunicação nas senzalas, plantações, minas e posteriormente nos centros urbanos, se incorporasse ao português de forma expressiva, contribuindo para a formação de novos dialetos, o que Castro (2001) explica:

Inicialmente, a densidade demográfica estimada em cinco a oito milhões de africanos introduzidos para substituir o trabalho escravo ameríndio, o que originou um contingente populacional de 75% de negros e mestiços em relação ao número de portugueses e outros europeus, conforme o censo oficial de 1823, um ano após a independência do Brasil. Essa vantagem, em termos de superioridade demográfica no confronto das relações de trabalho e na convivência diária, contribuiria, para o desaparecimento, já no século XVIII, de uma língua franca de base indígena, dando lugar à emergência de dialetos afro-brasileiros [...] (CASTRO, 1981 apud CASTRO, 2001, p.63)

Ao falar em um desaparecimento de uma língua franca de base indígena, pode-se inferir que Castro desconsidera a possibilidade da existência de uma língua crioula de base indígena. Entretanto, ao afirmar a emergência dos dialetos africanos, que estavam em indiscutível maioria, fica claro que a partir desse momento histórico se deu uma maior modificação na Língua Portuguesa.

Outro aspecto a ser considerado e igualmente discutido pelos estudiosos é a aquisição do português pelos africanos e indígenas como segunda língua. Aquisição essa que foi imposta, devido à convivência cotidiana e a necessidade de comunicar, e apenas na oralidade, ou seja, “o africano adquiriu o português como segunda língua e foi o principal responsável pela difusão da língua portuguesa no território brasileiro” (CASTRO 2001, p. 78), já que estavam, incontestavelmente, em maior número. Nesse ponto tem-se, então, uma questão crucial para ratificar as teorias dos que acreditam na interferência substancial e concreta das línguas africanas no português brasileiro: a língua portuguesa foi igualmente imposta tanto para os índios quanto para os negros africanos; entretanto, devido a ocorrência do genocídio dos índios e posteriormente do grande tráfico de negros, a superioridade demográfica desse povo fez com que o processo de difusão do português, segundo Castro, deixasse marcas semânticas, lexicais, prosódicas e sintáticas (das diversas línguas de base Banto trazidas da África), considerando que a língua é uma forma de representação da identidade cultural de um

povo. Logo, essa identidade era transmitida cada vez que o africano tentava se comunicar em português.

3. O IORUBÁ E A LÍNGUA PORTUGUESA

A língua Iorubá, pertence ao ramo *Kwa*, dentre os seis existentes no tronco *Congo Cordo Faniano*, da região sub-saariana - Níger-congo, línguas tradicionalmente conhecidas como sudanesas, do oeste-africano. É uma língua muito distinta, formada por um grupo de falares de sua região, dentre eles os ijexá, oió, ifé, ondô, entre outros, que foi trazida para o Brasil com os escravos africanos do sudoeste da Nigéria e do Queto, hoje conhecido como Benin e outrora chamados de ànàgó pelos povos vizinhos, termo pelo qual também são conhecidos no Brasil (nagôs).

É uma língua extremamente complexa, seu léxico deriva de uma parte essencial e primitiva, composta por monossílabos, em uma estrutura consoante vogal. No português, essas monossílabas CV geralmente não possuem significado algum sozinhas, são ensinadas aos falantes do português, na maioria das vezes quando crianças, para a aquisição da língua escrita: a junção da consoante B com as vogais, que corresponde a “b+a= BA; b+e= BE; BI; BO; BU, e assim por diante, utilizando todas as consoantes e realizando o encontro delas com todas as vogais.

No iorubá, esses encontros correspondem a palavras, mais precisamente em 195 formas primitivas de verbos, como afirma Rodrigues (2008): “Bá, encontrar; Be, saltar; Bi, criar; Bó, deixar cair; Bú, cozinhar, assar. E assim por diante, de *d*, de *f* e de *g*, etc. São esses os verbos da I classe.” (RODRIGUES 2008, p.123). Por ser uma língua tonal, a depender da forma em que o falante pronuncie, esses verbos podem ter significações completamente diferentes: a junção da consoante b e da vogal a pode formar três palavras distintas dependendo da entonação “Bà, pousar, Ba, agachar-se, Bá, surpreender com ou ainda um verbo auxiliar para o substantivo indicando contingência”. (RODRIGUES 2008, p.123)

No português, a junção de dois desses monossílabos já se caracteriza como uma palavra com um caráter semântico completo, como em baba, bebe, bobo. Já no iorubá, a duplicação dos verbos de primeira classe resulta na formação dos verbos de terceira classe, a exemplo de *Bá-já*, pelear com: de *Bá*, encontrar e *Já* pelear. Os da segunda classe são compostos dos verbos da primeira classe seguidos da letra *n*, assim como em *Yan*, bocejar, que vem de *yá*, abrir. Existem no total VI classes de verbos que não sofrem modificações de acordo com a pessoa, como no inglês. O infinitivo, o passado e o presente do indicativo possuem a mesma forma, para os demais tempos verbais são utilizados prefixos e o auxílio de outros verbos.

Os povos falantes dessa língua foram trazidos para a Bahia tardiamente, na última fase do tráfico negro, no século XVIII, e por

conta disso realizaram, em sua maioria, trabalhos urbanos e domésticos na capital baiana – no século XVIII sua atividade principal era a agricultura e no século XIX os serviços urbanos, concentrados em Salvador, principalmente, além das cidades do Rio de Janeiro, Recife e São Luís. Segundo Rodrigues (2008) a maior concentração dos povos que dominavam essa língua foi na Bahia, onde muitos escravos aprendiam cada vez menos o português e davam preferência a comunicação em iorubá, dando abertura a formação de uma língua geral de base africana, como pontua na afirmação do Visconde de Porto Seguro:

Já o Visconde de Porto Seguro tinha assinalado com precisão o papel de língua geral desempenhado na Bahia pelo nagô. “Os (negros) mais conhecidos no Brasil eram os provindos da Costa de Mina donde eram o maior número dos que estavam na Bahia que ficava fronteira e com mui fácil navegação, motivo por que nessa cidade tantos escravos aprendiam menos o português, entendendo-se uns com os outros em nagô” (RODRIGUES, 2008, p. 121)

Rodrigues (2008) ainda afirma que dentre as muitas línguas oriundas da África faladas no Brasil, duas foram adotadas como línguas gerais, o nagô ou iorubá, na Bahia e a quimbunda ou congoleza, no norte e no sul. Entretanto, a pesquisadora Yeda Pessoa de Castro na obra *Falares africanos na Bahia*, não concorda completamente com essa afirmação. Para ela o iorubá pode ter sido muito falado na cidade de Salvador e não em todo o estado da Bahia. Esse equívoco pode ter ocorrido por

uma questão de nomenclatura, pois naquela época a cidade de Salvador era popularmente conhecida e enquadrada como Bahia. Todavia, ao fazer tal afirmação, Rodrigues desprestigia e desconsidera outras línguas que possuíam grande influência também naquela época:

Em outros termos, isso significava dizer, que naquela cidade, embora em número relativamente menor, africanos de outras etnias também se organizavam em “cantos”, conseqüentemente, também falando suas línguas maternas, a exemplo daquelas, já mencionadas, que foram registradas pelo próprio Rodrigues. Visto por esse ângulo, parece historicamente mais correto considerar o fato de que o iorubá era a língua africana majoritária entre os negros da cidade de Salvador, na segunda metade do século XIX, do que aceitar como verdadeira a suposição vigente de que tenha sido a “língua geral” dos negros africanos na Bahia, durante todo o século [...] (CASTRO, 2001, p. 54-55)

Esse equívoco não se deu somente na obra de Rodrigues, ainda na mesma obra Castro retifica uma citação de Melo (1946) da seguinte maneira:

Ao final, termina por admitir ter havido duas línguas gerais de negros no Brasil, de acordo com a procedência desses: o nagô ou iorubá na Bahia, talvez querendo dizer Salvador, e o quimbundo em outras regiões[...] (CASTRO, 2001, p. 60)

De qualquer forma, sem o consenso na delimitação da região, o fato é que alguns teóricos acreditam e defendem a existência de uma língua geral de base iorubá na cidade de Salvador e no grande prestígio dessa

língua, chegando até “a ser ensinado a negros baianos por outros negros que aprenderam a ler e a escrever nessa língua em Lagos (Nigéria), em escolas de missionários” (CASTRO p.51).

Como já se sabe, houve uma preocupação, em larga escala, por parte dos jesuítas no aprendizado e gramatização da língua tupi, para a comunicação e catequização dos indígenas, forçando o surgimento de uma língua geral de base tupi no Brasil, como afirma Mariani (2003): “A gramatização efetuada pelos jesuítas representa um passo no processo de tradução, de adaptação e conversão dos sentidos pertinentes à cultura indígena aos sentidos consecutivos da cultura europeia e cristã.” (MARIANI, 2003, p. 96). O que muitos não têm o conhecimento é de que também houve uma preocupação, em menor escala, pelos missionários católicos interessados na catequização africana em 1889. Um sermão foi pregado na igreja da Sé em 4 de janeiro pelo padre Coquard inteiramente em iorubá. Entretanto, o esforço não obteve o menor sucesso, pois o iorubá falado na Bahia, mais precisamente em Salvador, como já foi dito anteriormente, não era um iorubá “puro”, já consistia em uma mistura de várias línguas – uma língua geral de base nagô. Sem contar com o total desinteresse dos africanos em aprender e compreender os ritos da prática cristã, pois já possuíam suas próprias práticas e ritos religiosos.

Cabe aqui ressaltar a supremacia das línguas africanas face a todos os esforços no intuito de criar uma língua geral de base tupi,

que inclusive possui literaturas, e que não sobreviveu, ao contrário das línguas africanas, que foram suprimidas e renegadas e que hoje é possível perceber sua presença na fala, no cotidiano e na música do povo baiano/brasileiro. Difícil compreender como uma língua que foi falada em todo o território brasileiro e que inclusive era ensinada como língua materna aos filhos dos portugueses nascidos no Brasil, que possuía tanta força a ponto de ser proibida pelo governante da época (Marquês de Pombal), se perdeu completamente, não deixando sequer vestígios de sua existência. E mais difícil ainda é compreender com uma língua desprestigiada, discriminada e proibida “sobreviveu” até os dias atuais.

O iorubá é, até os dias atuais, uma língua que, dentre as inúmeras africanas faladas nesse território, possui relativa importância e notoriedade, não só no âmbito religioso, como também no nível acadêmico – é relevante a quantidade de cursos de iorubá oferecidos nas universidades e centros especializados em cultura afro-brasileira. É claro, sem mencionar os estereótipos e generalizações feitas pelos menos esclarecidos, que consideram o iorubá a língua africana, como o inglês é para os Estados Unidos e o português é no Brasil. Como é a língua africana com mais notoriedade, atualmente, acham que é a língua oficial de todo o continente africano, como pontua Castro (2001): “[...] o estereótipo colonialista de se idealizar o continente africano como um país singular, isto é, uma “África única”, de língua e cultura

iorubá, sem considerar sua variedade étnica, linguística e cultural. (CASTRO, 2001, p. 67).

Esses equívocos acerca do iorubá não são cometidos apenas na atualidade. Popularmente *nagô* era um termo comum utilizado para classificar qualquer falar africano utilizado nos ritos religiosos, não compreendidos pelos falantes do português. Para os conhecedores e componentes das comunidades dos terreiros, *nagô* possui dois significados: um conjunto de ritos ancestrais de tradição iorubá, restrito a “nação do candomblé”, ou um sistema linguístico baseado em diferentes línguas africanas faladas no território brasileiro, em que o iorubá possui predominância na simbologia religiosa.

3.1.0 SIGNO RELIGIOSO DO IORUBÁ E A MÚSICA BAIANA

O iorubá não possui muita relevância para o português brasileiro, no que diz respeito às influências morfológicas e sintáticas como as línguas banto, que possuem derivados portugueses provenientes de raiz banto (molambo, esmolambar, esmolambento) e palavras para as quais não existem versões em português, como *denço* e *caçula*. A sua importância concentra-se nos aspectos religiosos, o que pode ser explicado pelo fato dessa língua penetrar em solo brasileiro tardiamente. Como a cultura religiosa foi bastante preservada, podemos perceber com mais nitidez a língua dos *nagôs* na contemporaneidade. “Foi através da prática contínua de sua religião que os *Nàgô*

conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais.” (SANTOS, 1984, p. 32)

Para professar a fé e cultivar os orixás existe uma linguagem própria utilizada, denominada *língua-de-santo*. A linguagem do candomblé, entretanto, não se restringiu aos terreiros, segundo CASTRO, passou a ser também divulgada na música popular brasileira:

Essa língua-de-santo é a fonte atual dos aportes lexicais africanos no português do Brasil, e a música popular brasileira é, hoje, o seu principal meio de divulgação, em razão de muitos dos seus compositores serem membros de comunidades afro-religiosas, como o foi Vinicius de Moraes e, atualmente, Caetano Veloso, Gilberto Gil e tantos outros de igual grandeza, entre os quais os compositores de blocos afros e afoxés da Bahia. Exemplo relevante é a palavra *axé* (de étimo fon/iorubá), os fundamentos sagrados de cada terreiro, sua força mágica, usada como termo votivo equivalente a “assim seja”, da liturgia cristã ou então “boasorte”, que terminou incorporada ao português do Brasil para denominar um estilo de música de sucesso internacional, tipo “world-music”, produzida na Bahia e conhecida por todos como “axé-music”. (CASTRO, 2009, p. 5)

Comparado ao número de composições de outros idiomas, como o inglês e o espanhol, que circulam com bastante intensidade no solo brasileiro, o número de canções que apresentam o signo do iorubá em suas composições ainda é baixo. Entretanto, tendo em vista a grande discriminação que as línguas africanas sofreram e o processo de

transmissão irregular (não se atendo aqui a particularidade e os choques entre as teorias que utilizam tal nomenclatura) a que foram submetidas, possuir músicas populares de sucesso em iorubá já é um grande passo. Trazer a cultura religiosa, sagrada e desprestigiada para o âmbito popular e midiático, com sucesso, diga-se de passagem, é uma prova de que a aceitação da herança religiosa africana, outrora denominada “coisa do diabo” é, hoje, muito mais bem aceita.

4. APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A composição *Ashansu*, foi adaptada em 2003 por Carlinhos Brown e Mateus e lançada no CD “2005 Axé”. Música de grande sucesso, veiculada com muita frequência até os dias atuais.

“Ashansu
 Obaluaê
 Babalorixa-ê
 Babalorixá, átotô
 Babalorixa-ê
 Ê nirê, nirê
 Ê nirê, nirê
 Babaolorum xexê salerojá
 Babaolorum xexê salerojá
 Aê nirê, nirê ô
 Aê nirê, nirê ô
 Aê nirê, nirê ô
 Aê nirê, nirê ô
 Meu padrinho é Obaluaê
 Orixá ê
 Meu padrinho é Obaluaê
 Orixá ê
 Meu padrinho é Obaluaê
 Orixá ê
 Meu padrinho é Obaluaê
 Orixá ê
 Ê nirê, nirê
 Ê nirê, nirê
 Babaolorum xexê salerejá

Babaolorum xexê salerejá
 Aê nirê, nirê ô
 Aê nirê, nirê ô
 Aê nirê, nirê ô
 Aê nirê, nirê ô
 Babaluaê

Citação: saudação à Obaluaê
 (domínio público) - declama:
 Mateus

Atotô babá
 Atotô
 Azassum
 Atotô Omolú
 Babalodê alorê minazú didê
 Olorum modupê
 Olorum didê
 Kalofé
 Kalofé”

(Domínio Popular – Tradição afro-brasileira. Arranjo e adaptação: Carlinhos Brown / Mateus © 2003 by Candyall Music)

A citação declamada no final da canção *Ashansu*, de Carlinhos Brown é uma saudação a um orixá africano conhecido como Obaluaê, Omolu, Xapanã ou Sapatá. Segundo a mitologia africana, Obaluaê é “o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura” (PRANDI, 2010, p 21). Prandi (2010) ainda faz as seguintes colocações sobre o orixá, tomando como base a mitologia:

[...] Uma vez ou outra ele causa varíola em orixás e humanos. Ele é tão temido que as pessoas evitam pronunciar seu nome. Elas o insinuem indiretamente, chamando-o “Ilê Gbigona”, que significa Chão Quente, ou “Ilê Titu”, o mesmo que Chão Frio, ou “Olode”, Senhor da Vastidão do Mundo. Ou simplesmente o chamam Babá, isto é, Pai. [...] (PRANDI, 2010, p. 214)

Para compreender o significado da canção, faz-se necessário, além do estudo lexical de cada palavra, a compreensão do universo que é levantado através da mesma. Nesse caso, percebe-se que a composição *Ashansu* traz o imaginário e a mitologia da religião de base africana denominada Candomblé. Essa religião possui uma linguagem própria, denominada “língua de santo”. Segundo Castro (2001):

[...] nos candomblés de “nação” jeje-mina e congo-angola, que se utilizam, respectivamente, de um repertório de base ewe-fon ou banto em sua linguagem cerimonial. [...] canta-se para os *voduns* em jeje-mina, para os orixás em nagô-iorubá, para os *inquices* em congo-angola, em cerimônias que acontecem em recintos chamados de *runpame* ou *rondemo* em jeje-mina, *ilê* em nagô-queto, *unzólcanzuá* ou *ganzuá* em congoangola [...] (CASTRO, 2001, p. 68)

Como a composição em questão faz saudação a um orixá, acredita-se, portanto, que as palavras utilizadas em sua composição sejam pertencentes à língua nagô-iorubá, uma língua do grupo Egbê ou Guineano, proveniente da parte sudanesa da África, que segundo Rodrigues (2008) foi muito falada na Bahia, no século XIX, tanto pelos pretos velhos africanos de diferentes nacionalidades, quanto por muitos crioulos e mulatos. Nesse grupo, as línguas da família *Kwa* foram as mais importantes e influentes no português brasileiro.

No trecho da composição de Carlinhos Brown utilizado como corpus para a realização desse trabalho levantou-se e

estudou-se os vocábulos, chegando ao seguinte resultado:

Atotô é uma expressão da família *kwa*, um grito de saudação para Omolu, sempre acompanhado pelo gesto de tocar na testa e no chão com a ponta dos dedos. Segundo a comunidade religiosa afro-brasileira quer dizer silêncio, respeito. Babá é um substantivo masculino, também da família *kwa*. Palavra dicionarizada pelo Aurélio que significa pai, antepassado, chefe. A palavra encontrada na composição com a grafia “*azassum*” corresponde à *azunsum*, um substantivo pertencente à mesma família que as palavras anteriores e representa o nome de *xapatá*, que por sua vez é um substantivo masculino utilizado para representar o *vodum* (designação genérica das divindades na língua *jeje*) da varíola, equivalente a *xapanã*, ou seja, todos esses vocábulos apresentam-se como variantes do orixá em questão. *Omolú*, conforme já foi citado anteriormente, é um nome atribuído ao orixá, entretanto, essa denominação corresponde à forma do orixá velho, decrépito, que mal pode caminhar, com o rosto coberto por um capuz de *palha-da-costa* (proveniente do dendezeiro). *Dirê* é um verbo pertencente à língua-de-santo, variante de *odidê* que significa chegar, esperar, levantar, ficar de pé. *Olorum*, palavra dicionarizada pelo Aurélio, é um substantivo masculino que significa Deus supremo, dono do céu. *Colunfé* (grafada como *kalofé* na composição) é uma expressão de saudação de boas-vindas e de benção, da família *Kwa*, utilizada na língua-de-santo. *Modupê* quer dizer obrigado em *iorubá*.

Desta forma, percebe-se que a saudação a Obaluaê, presente na composição

de Carlinhos Brown denominada *Ashansu*, é composta por vocábulos de base africana da família *kwa*, apresentados, em sua maioria, na forma da língua de origem, sendo que, alguns já foram dicionarizados. Nesse texto o eu lírico louva e saúda e invoca o orixá, em todas as suas formas, como um deus, expressando respeito e temor. Tem-se, portanto, a seguinte mensagem “Saudação pai, saudação azunsum, saudação omolu, [...] Dono do céu, obrigado, Deus supremo que chega, seja bem-vindo, a sua benção. “Os colchetes representam os vocábulos *babalodê*, *alorê* e *minazú*, não encontrados nos dicionários. Entretanto, acredita-se que a ausência dos mesmos não compromete a compreensão total da análise.

A análise foi feita com o auxílio do dicionário de línguas africanas, presente no livro da doutora Yeda Pessoa de Castro, “Falares africanos na Bahia – um vocábulo afro-brasileiro”.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOTELHO, André; STOLBERG, Daiane. **As origens do português brasileiro**. *Eletras*, Vol. 18, n. 18, jul. 2009.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afrobrasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 2001.
- LUCCHESI, Dante. O conceito de transmissão lingüística irregular e o processo de formação do português no Brasil. In: RANCARTI, Cláudia; ABRAÇADO, Jussara (org.). **Português brasileiro: contato lingüístico, heterogeneidade e história**. Rio de Janeiro: Letras, 2003. p.272 – 283.

5. CONCLUSÃO

A africanidade que transparece a todo o momento no dia a dia do baiano é resultado de anos de contato direto e intenso entre Brasil e África, já que a Bahia, mais especificamente sua capital, Salvador, era utilizada como porto de desembarque dos milhares de negros, de diversas partes do continente africano, que aportavam nos cais dessa cidade com a finalidade de servirem como escravos. Analisar a representação da africanidade no cotidiano do povo baiano é tentar levantar as marcas deixadas por tanto tempo de convivência, marcas essas que podem ser percebidas na música baiana, não apenas no léxico, mas também no ritmo. Pode-se inferir que, no que diz respeito à religião, a africanidade do povo baiano é cultivada, preservada e propagada, já que a utilização dos vocábulos africanos ocorre não só nos cultos, mas também são representados na música popular baiana, como é o caso do corpus em questão.

- MEIRA, Vivian (org). **Português brasileiro: estudos funcionalistas e sociolinguístico**. Salvador: EDUNEB, 2009. NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta Pereira. Garimpo das origens do português brasileiro. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- RODRIGUES; Nina. **Os africanos no Brasil**. 8 ed. São Paulo: Madras, 2008.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte – Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia**. 3 ed. Petrópoles: Vozes, 1984.
- TAVARES, Luís Henrique dias. **O primeiro século do Brasil – da expansão da Europa ocidental aos governos gerais das terras do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 1999.

7. NOTA BIOGRÁFICA

Elaine Santos Ferreira

Professora da rede privada de educação básica na cidade de Salvador. Graduada em Letras Vernáculas e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB; Especialista em Língua Inglesa pela Universidade Salvador – UNIFACS; Especialista em metodologias para o educação bilíngue pela UniOPET; Mestranda em Ciências da educação pela Universidad Columbia del Paraguay.