

## LÍNGUA E NAÇÃO DE CANDOMBLÉ<sup>1</sup>

Yeda Pessoa de Castro  
Universidade Federal da Bahia

Desde os primeiros estudos sobre os candomblés da Bahia, estudos que praticamente datam de 1933, quando da primeira edição de *Os Africanos no Brasil* de Nina Rodrigues, tem-se observado dois fatos que estruturalmente diferenciam os candomblés uns dos outros: primeiro, a divisão dos candomblés em “nações” que se denominam de JEJE, NAGÔ, QUETO, IJEXÁ, CONGO ou ANGOLA; segundo, a “língua” usada durante as suas práticas e cerimônias ritualísticas que varia de uma “nação” para outra.

Apesar deste reconhecimento, não tem sido preocupação maior da parte dos pesquisadores aprofundarem-se nos detalhes de diferenças e semelhanças que marcam as “nações”, nem no conhecimento lingüístico daquela terminologia como agente de integração sócio-religiosa ao nível intra e intergrupar dos candomblés. Em vista disso, a controvérsia diz respeito ao conceito atual de “língua” e “nação” de candomblé e à avaliação da influência religiosa dos yorubás, tradicionalmente conhecidos no Brasil pela denominação genérica de *nagôs*, face à parte de influências *jejes* e *bantos* na estrutura e no modelo ritual dos candomblés em geral e de cada uma das “nações” em particular.

Como é sabido, o maior ponto de resistência que foi oferecido à mudança e à integração pelas culturas africanas em contato com as culturas européias no Novo Mundo está na religião, porque, como salientou Herskovits,<sup>2</sup> é na religião que se encontra o ponto focal das culturas africanas. No entanto, observa-se, também, ao longo das tradições e orientações

- 1 Apresentação na V Semana de História. Centro de Ensino Unificado de Brasília, Departamento de Ciências Sociais da FFCL do DF, 18 a 22 de setembro de 1978.
- 2 HERSKOVITS, M. The Process of cultural change. In LINTON, Ralph (ed) *The Science of Man in the World Crisis*. New York, 1945, p. 148-195.

religiosas continuadas pelos Negros nas Américas, a persistência de um repertório lingüístico de origem africana, meio de expressão simbólica de seus valores religiosos.

O ponto focal, isto é, o cerne, o âmago de uma cultura, parece ser aquele aspecto da cultura de um povo para o qual esse povo se inclina com a maior tenacidade, porque, psicologicamente, ele representa seus valores de vida mais significativamente importantes, aqueles em torno dos quais sua vida se centra. Por isso mesmo, numa situação de contato cultural, esses valores, melhores do que outros, oferecem resistência muito maior à mudança, da maneira que se produziu no Novo Mundo onde as tradições religiosas foram mais bem preservadas do que os aspectos econômicos, sociais e artísticos das culturas africanas transplantadas.

Podemos, então, presumir que as palavras habitualmente empregadas nos contextos religiosos, por se referirem a campos conceituais muito valorizados entre essas culturas, necessariamente adquirem um poder de durabilidade e de penetração que as distingue das palavras do falar comum. Em outros termos, as palavras associadas às manifestações religiosas se cristalizam mais, tendendo a se modificar, menos pelo fato de se acharem carregadas de uma conotação emocional de tal ordem que dificilmente cada uma delas encontra seu equivalente ou uma tradução numa situação de contato imediato e direto com um novo sistema de organização política, religiosa e lingüística, como aconteceu nas Américas. Quando tal equivalência chega a acontecer, lembrando uma observação de Haugen,<sup>3</sup> nada mais é do que o impacto total do íntimo contato lingüístico e cultural em um estágio mais avançado, ou seja, o resultado de um processo mais prolongado, portanto, mais antigo, de contatos interétnicos, interculturais e interlingüísticos.

Os chamados cultos afro-brasileiros, a exemplo dos cultos de igual caráter que se mantêm em Cuba e no Haiti,<sup>4</sup> aparecem como a derivação mais durável daquele processo de contato multicultural que se produziu entre as culturas africanas e européias no Novo Mundo.

Cada qual representa um tipo de organização sócio-religiosa baseada em padrões comuns de tradições africanas, em um sistema de crenças, modos de adoração e língua. Neste contexto, *língua* deve ser entendida como desempenho mais do que como simples competência lingüística, ou, para

3 HAUGEN, Einar. Problems of Bilingualism. *Lingua*. 1950, 2:271-290.

4 Cf. HERSKOVITS, M. *Life in a Haitian Valley*. Nova York - London, Alfred A. Knopf, 1937; CABREIRA, Lydia. *El Monte*. Miami, 1968.

utilizar a terminologia de Malinowski,<sup>5</sup> mais como um modo de ação que de reflexão. Esses elementos do sistema — crença, modos de adoração e “língua” — estão de tal maneira estruturalmente associados que, na Bahia, um dos critérios de categorização mercante na divisão dos candomblés em “nações” que se dizem JEJE, NAGÔ, QUETO, IJEXÁ, CONGO ou ANGOLA, encontra-se nas diferenças meramente formais de procedência de um repertório lingüístico específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral e de cada “nação” de culto em particular, ou seja: *fon* ou JEJE, *yorubá* ou NAGÔ, QUETO, IJEXÁ, *banto* ou CONGO, ANGOLA. Em outras palavras, no sistema lexical sobre que se baseia a terminologia religiosa específica de cada uma dessas ditas “nações” há uma predominância de termos de *língua fon* (Daomé, Benin atual) entre as “nações” que se denominam de JEJE; de termos de *língua yorubá* (Benin e Nigéria) entre as que se dizem NAGÔ, QUETO ou IJEXÁ; de *termos bantos* entre as conhecidas por CONGO ou ANGOLA. Apesar de já modificados pela interferência lingüística do português, ainda é possível detectar seus étimos precisos ou prováveis.<sup>6</sup>

Como as palavras de origem kwa, do oeste-africano, provêm principalmente de duas línguas bem distintas, FON e YORUBÁ, de introdução recente no Brasil e faladas em área geográfica relativamente pequena, elas são mais fáceis de identificar por meio da análise lingüística do que as do grupo banto, que, além do fato de estarem mais integradas ao sistema lingüístico do português, o que já demonstra a sua maior antigüidade, podem ter sua origem numa área geográfica e lingüística mais ampla, teoricamente em toda a região ao sul da linha do Equador. Por essa razão, preferimos indicar as denominações CONGO e ANGOLA como BANTO em geral, observando, porém, que entre as “nações” assim chamadas na Bahia, parece haver, no caso preciso da terminologia religiosa, uma predominância de termos de três línguas litorâneas, o QUICONGO, o QUIMBUNDO e o UMBUNDO, sobretudo das duas primeiras. Da mesma maneira, para as “nações” conhecidas por JEJE, o FON, dentre as línguas do grupo ewe da África Ocidental, mostra-se a mais impressiva, embora não devamos

5 MALINOWSKI, B. The problem of meaning in primitive language. In OGDEN, C.K. and RICHARDS, I.A. *The meaning of meaning*. New York, 1953, p. 296-336.

6 Como este trabalho é baseado no v. I, cap. II em *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil* (Universidade Nacional do Zaire, 1976, tese de doutoramento da autora) todos os exemplos de empréstimos lexicais que citaremos aqui poderão ser encontrados no volume II da referida tese. Para as suas respectivas etimologias e análise de sua integração fonológica e morfológica, cf. v. I, cap. III.

esquecer que, neste grupo, o *fon*, o *gun* e o *mahi* são muito próximos entre si.<sup>7</sup>

O termo CANDOMBLÉ, averbado em todos os dicionários portugueses para designar genericamente os chamados cultos afro-brasileiros na Bahia (como *macumba* no Rio de Janeiro, e *xangô* em Recife), vem do étimo banto "kà-n-dòm-íd-é" ou "kà-n-dòm-éd-é" ou, mais freqüentemente "kà-n-dómb-él-é", ação de *rezar*, de *orar*, derivado nominal deverbal de "kulomba (kudomba)", *louvar*, *rezar*, *invocar*, analisável a partir do protobanto "Kò-dómb-éd-á", *pedir pela intercessão* de (os deuses). Logo CANDOMBLÉ é igual a *culto*, *louvor*, *reza*, *invocação*, ou local de culto, sendo o grupo consonantal "-bl-" uma formação brasileira, de vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto.

Quanto às evidências, observa-se:

1) que o termo *candombe* é atestado nos países americanos de língua espanhola (como Uruguai e Argentina, por exemplo) para designar certas manifestações religiosas de origem africana;

2) que os étimos bantos propostos têm uma larga distribuição geográfica em África. São atestados nas zonas lingüísticas, segundo a classificação de Guthrie, 8 A, B, C, H, L, K, R do oeste; D, E, F do nordeste; P, S do sudoeste. Encontram-se, por exemplo, em QUIMBUNDO (H 21, Angola) e no QUICONGO (H 16, Congo, Zaire e Angola), principais representantes da zona H; no UMBUNDO (R 11, Angola), da zona R; no QUILUBA (L 31, Zaire), da zona L.

Já no leste da área banto, e também nas zonas H e L do oeste, P e S do sudoeste, o radical "dómb" → "kómb", daí "mà-kómb-á" ou "mà-kúmb-á" → MACUMBA, deverbal nominal com prefixo classe 6 "mà-", atestado a partir do protobanto "kò-kómb-á", *perguntar*, *pedir pela intercessão de*, sinônimo, portanto, de "kândómbélé" → CANDOMBLÉ.<sup>9</sup>

CANDOMBLÉ é aqui empregado com o sentido corrente que toma entre seus membros e adeptos. Designa um modelo específico de organização sócio-religiosa de grupos 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 fon) entre as "nações" JEJE; de IALORIXÁ ou BABALORIXÁ (étimos yorubás) entre as "nações" NAGÓ, QUETO, IJEXÁ; de MAMETO 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 de transe místico provocado por divindades popularmente chamadas de *santos*, mas que recebem o nome genérico de VODUM (étimo fon) entre as "nações" JEJE; de ORIXÁ (étimo yorubá) entre as "nações" NAGÓ, QUETO, IJEXÁ; de INQUICE (étimo banto) entre as "nações" CONGO, ANGOLA.

Durante as cerimônias públicas festivas dos cultos em geral, cerimônias que são também chamadas de *candomblés* ou *festas* e que obedecem a um calendário litúrgico determinado por cada terreiro, mas geralmente coincidindo com o calendário de festas da Igreja Católica, canta-se para os VODUNS em JEJE ou FON, para os ORIXÁS em NAGÓ-QUETO-IJEXÁ ou YORUBÁ, para os INQUICES em CONGO-ANGOLA ou BANTO. Também durante as cerimônias rituais fúnebres ou *candomblés* mortuários – AXEXÉ (yorubá), SIRRUM (fon), INTAMBI (banto) – os cânticos das "nações" JEJE são dirigidos às almas ou CUTUNTÓ (étimo fon), os das "nações" NAGÓ-QUETO-IJEXÁ aos EGUM (étimo yorubá), e os das "nações" CONGO-ANGOLA os INVUMBI ou VUMBI (étimo banto).

Todas essas cerimônias acontecem nos terreiros popularmente conhecidos por *casas-de-santos*, mas chamados de ABAÇÁ (étimo fon) entre as "nações" JEJE; de ILÉ (étimo yorubá) entre as "nações" NAGÓ-QUETO-IJEXÁ; de UNZÓ, CANZUÁ ou GANZUÁ (étimos bantos) entre as "nações" CONGO-ANGOLA. Os iniciados ou *filhas/filhos-de-santo* recebem o nome de VODUNCE (étimo fon) nas "nações" JEJE; de IAÓ (étimo yorubá) nas "nações" NAGÓ-QUETO-IJEXÁ; de MUZENZA (étimo banto) nas "nações" CONGO-ANGOLA. Sete anos após ter completado seu período de iniciação, período que varia de três dias a três anos segundo cada "nação" e a situação sócio-econômica do noviço, o iniciado ou *feito/feita* recebe o título de EBOME (étimo fon e yorubá) entre as "nações" JEJE e NAGÓ-QUETO-IJEXÁ; de MACOTONA (étimo banto) entre as "nações" CONGO-ANGOLA.

7 WESTERMANN, D. and BRYAN, M. *Languages of West Africa*. London, Oxford University, 1953.

8 GUTHRIE, Malcolm *Comparative Bantu. An introduction to the comparative linguistics and prehistory of the bantu languages*. England, Gregg International, 1971, 4 v.

9 Cf. ANGENOU, J.P. e JACQUEMIN, J.P. Identificação de critérios lingüísticos que permitem precisar a origem dos empréstimos bantus no português do Brasil. Salvador, X Reunião da ABA, 1976. mimeo.

"NAÇÃO"	JEJE	NAGÔ-QUETO- IJEXÁ	CONGO- ANGOLA
	nome genérico das divindades	vodum	orixá
sacerdotisa	humbono/	ialorixá	mameto
sacerdote	humbondo	babalorixá	tateto/tata
iniciado (a)	vodunce	iaô	muzenza
iniciado mais idoso	ebome	ebome	macotona
lugar das cerimônias	abaçá	ilê	unzó/canzuá
cerimônia fúnebre	sirrum	axexê	ganzuá
nome das almas	cutuntô	egum	intambi,
língua dos cânticos	jeje	nagô-quetô- ijexá	(in)yumbi congo-ango- la
Origem africana	FON	YORUBÁ	BANTO

As divindades africanas, no que pese tanto seus traços míticos comuns que as tornam semelhantes, mas não idênticos entre si nas várias mitologias africanas, quanto à equivalência de seus atributos com aqueles dos santos católicos no chamado sincretismo religioso que se produziu com o catolicismo, mantém cada qual sua individualidade de VODUM, ORIXÁ, ou INQUIRE assinalada pelas apelações específicas, formalmente diferenciadas, sob as quais elas são invocadas entre as "nações" e facilmente reconhecidas pelos membros e adeptos dos cultos em geral. Também Deus, o espírito supremo, toma nomes diferentes segundo a "nação", da mesma maneira que a divindade das encruzilhadas, tido como o mensageiro entre os deuses e os homens e popularmente confundido com o diabo devido ao seu caráter astucioso e turbulento (Cf. Tabela anexa).

A constatação desses fatos de natureza etnolingüística contraria a concepção já popularizada de que os candomblés se valem de uma única língua africana, genericamente conhecida como "língua nagô", como meio de contactar as divindades. Tal concepção foi desenvolvida em virtude da orientação parcial e etnocêntrica que tomaram os estudos dos chamados cultos afro-brasileiros, em geral concentrados na observação dos mesmos terreiros de "nação" *nagô-quetô*, também ditos *quetô-puro*, que se encontram localizados na cidade de Salvador.

Em 1942, Herskovits, em uma conferência proferida nessa mesma cidade, sob o título "Pesquisas Etnológicas na Bahia", já chamava a aten-

ção para o fato de que os "pesquisadores, com raras exceções, haviam descrito os aspectos mais exteriores da vida religiosa, quase sempre das cerimônias públicas e somente das mais eminentes casas de candomblés".<sup>10</sup> Acrescentamos ainda que esses pesquisadores, embora reconhecendo que o repertório lingüístico dos candomblés variava de uma "nação" para outra, limitaram-se a observar superficialmente as variações relativas aos nomes das divindades e à língua dos cânticos, ou a associar esses repertórios aos aspectos etnográficos do ritual, sem, por isso, aperceberem-se do papel dinâmico da terminologia religiosa nos contextos sagrados. Tal atitude lhes impediu de levar em consideração que o conhecimento dessa mesma terminologia por parte de membros e adeptos dos terreiros é fator preponderante de integração sócio-religiosa na sociedade inclusiva a que cada um de seus membros e adeptos pertence, porque nela se encontra guardada a noção maior de segredo dos cultos e a principal marca formal distintiva entre as várias "nações".<sup>11</sup>

A partir daí, da concentração dos estudos no modelo urbano dos mais proeminentes candomblés que se dizem de "nação" *nagô-quetô* ou *quetô puro* e da observação empírica que as outras "nações" seguem praticamente a mesma seqüência ritual durante as celebrações públicas, chegou-se forçosamente à conclusão de que as semelhanças observadas com as outras "nações" provinham de empréstimos diretos ao modelo das "nações" *nagô-quetô*, enquanto as diferenças constatadas entre elas não passavam de adaptações ou de criações individuais ou coletivas sobre a base do mesmo modelo. Essa dedução deve ter sido ainda mais facilitada pelo fato de as "nações" ditas *congo-angola* cantarem em português corrente, tanto para seus inquirees quanto para os santos católicos e os orixás, enquanto as "nações" *nagô-quetô*, porque se utilizam de um sistema lexical africano mais importante — como também é o caso das "nações" jeje, embora não observado — parecem não cantar para as divindades de outras "nações" a não ser com a presença de representantes de cada uma dessas respectivas "nações" às cerimônias do terreiro, o que, em parte, não é verdade.

Roger Bastide, por exemplo, em *As Religiões Africanas no Brasil*, depois de declarar que a seqüência ritual das "nações" jeje e *angola* era quase a mesma das "nações" *nagô-quetô*, reconhece que "as diferenças entre elas eram bem acentuadas nos instrumentos musicais, na língua que varia, yorubá, fon ou banto, nos cânticos, no ritmo dos atabaques, nos nomes

10 HERSKOVITS, M. Pesquisas Etnológicas na Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO, jun./dez. 1967, 4/5:89-105-96.

11 Cf. CASTRO, Y. Pessoa de. *Op. cit.*, v. I., cap. II, 3; Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO, jun. 1978, 12:211-228.

das divindades, no ritual, nas concepções do além”, mas termina por concluir textualmente “que, se os africanistas negligenciaram bastante essas diferenças, tinham para tal seus motivos porque, no Maranhão, os voduns daomeanos (jejes) penetraram no culto nagô, enquanto, na Bahia, os yorubás impuseram seus deuses e a estrutura de seu cerimonial às outras “nações”, fazendo com que, atualmente, cada uma, em sua língua e com sua própria música, adore, em festas análogas estruturalmente, as mesmas divindades”.<sup>12</sup> Já Édison Carneiro, embora tenha dedicado um livro ao estudo dos negros bantos na Bahia, escrevia que “os candomblés de Angola e do Congo têm os mesmos deuses (inquices) que os candomblés nagôs, mas com outros nomes e com diferenças superficiais de apresentação”.<sup>13</sup>

Em outras palavras, difundiu-se como verdadeira a concepção de que o termo *nagô*, no contexto dos candomblés, era equivalente ao termo *yorubá*, conseqüentemente, esse “corpus” que, na Bahia, ficou conhecido como candomblé havia sido aí introduzido pelos yorubás. Aliás, diga-se de passagem, que *nagô* vem de “anago” denominação aplicada aos povos yorubafones do Benin, e que o termo *yorubá* em lugar de *nagô* ou como sinônimo desse é de divulgação recente na Bahia, datando praticamente de 1961 quando do primeiro curso de Língua Yorubá que foi dado no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. A constatação desses fatos denuncia a maior antigüidade, no Brasil, dos povos yorubafones procedentes do Benin onde, ainda hoje, eles se encontram geograficamente concentrados em territórios antes compreendidos pelo antigo reino de Queto, nas vizinhanças e em contato direto e permanente com os fons ou daomeanos.<sup>14</sup>

Por outro lado, no Brasil, os contatos freqüentes mantidos com a zona yorubafone da Nigéria, o conhecimento mesmo que superficial da língua yorubá por parte dos pesquisadores e a relação subsequente de certos elementos do sistema lexical africano dos cânticos das “nações” *nagô-queto* com as apelações facilmente identificáveis com os nomes dos *orixás* da religião dos yorubás — o que evidentemente impedia de se observar que essas “nações” também cantam para os *voduns* em *jeje*, como é o caso de Besseim, e para os *inquices* em *congo-angola*, como é o caso de Tempo durante as festas em homenagem a Iroco — contribuiu para estender a noção de língua ritual a competência em uma língua africana dita *nagô*, por

12 BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1971, v. 2, p. 271.

13 CARNEIRO, Édison. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, Biblioteca de Divulgação Científica, v. XIV; *Candomblés da Bahia*. Museu do Estado da Bahia, 1948, 8-108.

14 PARRINDER, E.G. *The Story of Ketu*. Ibadan, 1956.

consequente, a confundir essa “língua nagô” com o yorubá moderno falado na Nigéria e o modelo das “nações” *nagô-queto* ou *queto puro* com o modelo religioso dos yorubás também da Nigéria. Em outros termos, o desconhecimento de outra língua africana, que não yorubá, terminou necessariamente por facilitar a identificação de toda e qualquer palavra do sistema lexical das diferentes terminologias religiosas dos candomblés que fugisse à competência lingüística do português como sendo de provável procedência yorubá, até o entendimento popular de que a língua africana veicular entre os candomblés é o yorubá moderno. Essa confusão, portanto, deu margem a que o conceito de “nação” de candomblé pudesse vir a tomar uma conotação política africana determinada, principalmente porque os terreiros mais proeminentes da cidade do Salvador, os ditos *quetos puros*, são mais ortodoxos no uso de um sistema lexical de procedência africana, mais notadamente yorubá, e ainda guardam na tradição oral os nomes de seus fundadores reais ou míticos, fatos que por si só já denunciam a sua introdução mais recente, logo a sua relativamente menor integração.

A análise etnolingüística de dados obtidos através de pesquisas de campo entre diferentes candomblés também na zona do Recôncavo Baiano, zona que circunda a Baía de Todos os Santos e a cidade do Salvador, cidade a que o Recôncavo sempre esteve interligado por uma linha histórica contínua, leva-nos a contrariar essas concepções por ressaltar os seguintes fatos:

1. o conceito atual de “nação” de candomblé é um conceito teológico, mítico, sem conotação política africana determinada;<sup>15</sup>

2. não se fala língua africana nenhuma entre os candomblés; essa suposta “língua nagô” falada entre os candomblés não passa de uma terminologia operacional, específica das cerimônias religiosas e rituais que se desenrolam nos contextos sagrados, e apoiada em um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil durante a escravidão;<sup>16</sup>

3. se há alguns dos mais antigos nos candomblés de quem se diz falar yorubá, esse yorubá limita-se a algumas frases, termos e expressões, compreendidos na terminologia religiosa de cada uma das “nações” e já modificados pela interferência lingüística do português; os que vão um pouco além disso se deve ao resultado de aprendizagem ou de exercício recentes em cursos ou através de viagens feitas à zona yorubafone da Nigéria,

15 Cf. também LIMA, V. Costa. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAQ, jun. 1978, 12:65-90.

16 Cf. CASTRO, Y. Pessoa de. *Op. cit.*

principalmente de sacerdotes e pessoas proeminentes na hierarquia sócio-religiosa dos terreiros;

4. se elementos diversos do conjunto das manifestações religiosas dos yorubás da Nigéria e do Benin se difundiram e foram assimilados ritualmente pelas diferentes "nações" de candomblés em consequência de fatores históricos e sociológicos favoráveis, não significa que essas "nações" só tiveram razão de ser a partir daí, mesmo porque a estrutura cerimonial que, por acaso, se impôs não foi a dos yorubás, mas uma forma sincretizada das religiões tradicionais dos *jejes-fons* e dos *nagôs-iorubás*, o que fez Nina Rodrigues reconhecer acertadamente *um modelo jeje-nagô* nos candomblés;<sup>17</sup>

5. finalmente, do ponto de vista da evidência lingüística, não devemos esquecer que o termo candomblé, tanto quanto macumba e umbanda são de étimos bantos, e já completamente integrados ao sistema lingüístico do português, formando diferentes derivados portugueses a partir de cada uma das respectivas raízes bantos (cf. candombezeiro, macumbeiro, umbandista, etc.), o que já denuncia a maior antigüidade e integração das culturas e das línguas bantos no Brasil em geral e na Bahia em particular; sobre um outro plano, a referência histórica mais antiga que se tem da descrição de uma cerimônia que pode ser considerada como parte desse "corpus" que hoje conhecemos por candomblé, encontra-se feita por Nuno Marques Pereira sob o nome de "Calundus baianos", em 1728, muito anterior, portanto, à introdução maciça dos *nagôs-iorubás* no Brasil.<sup>18</sup> Observe-se que *calundu*, o lugar onde se celebra o lundu, os "santos", é um termo de étimo banto que ficou popularizado no português do Brasil na expressão "estar de calundu", isto é, estar fora de si, de mau-humor, por manifestado ou em transe.

Como é sabido, a introdução maciça dos povos yorubafones ao Brasil é relativamente recente. Ela se deu na Bahia, ou melhor, na cidade do Salvador, durante as últimas décadas do tráfico, entre 1813 e 1851, durante a fase do tráfico considerado "ilegal". Conforme a documentação histórica existente, nesse mesmo período, bantos e outros povos do oeste-africano continuaram a ser desembarcados também em Salvador. Os bantos, em número muito reduzido face aos contingentes anteriores, isto é, dos séculos XVI, XVII e XVIII, enquanto, entre os oeste-africanos, destacavam-se ainda os denominados de *minas* e *jejes*.<sup>19</sup>

17 RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 3ª ed. Prefácio de Homero Pires. São Paulo, Ed. Nacional, 1945 (Col. Brasileira, série 5ª, v. 9).

18 PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Rio de Janeiro, 1939, vol. I, p. 45.

19 Cf. CASTRO, Y. Pessoa de. *Op. cit.* v. I, cap. I e anexos.

Naquela época, o processo de desenvolvimento urbano exigido pelas mudanças sócio-econômicas por que passava o Brasil a partir de 1808, quando da migração da Corte Real Portuguesa para o Rio de Janeiro e a abertura dos portos brasileiros para o comércio mundial, facilitou a concentração na cidade do Salvador daqueles africanos, recém-introduzidos na Bahia, em trabalhos domésticos e urbanos, na condição de "negros de ganho", vendedores ambulantes, artesões, etc. Essa situação social lhes permitia uma relativa liberdade e um trabalho que se destacava por ser fruto do esforço individual, com oportunidades melhores de obter ou de comprar uma carta da alforria, tornando-se ele próprio vendedor, comerciante, a bem dizer, estabelecido num trabalho autônomo.

Segundo documentos existentes nos arquivos públicos da Bahia, o índice mais elevado de concessões de cartas de alforria nesse Estado deu-se exatamente entre 1830 e 1850, na cidade do Salvador, destacando-se as mulheres como as maiores beneficiadas.<sup>20</sup> De fato, mulher escrava era mais favorecida porque, entre outras razões, não podia ser empregada em certos trabalhos rentáveis como acontecia com o elemento masculino, por isso mesmo considerado como uma fonte de renda permanente para o seu proprietário que evidentemente lhe dificultava a concessão da liberdade. Todos esses fatores de ordem sócio-econômica contribuíram para que escravos, alforriados e libertos pudessem se associar em confrarias religiosas católicas e fundar sociedades beneficentes cujo objetivo era também o de patrocinar o retorno de africanos e seus descendentes para o Golfo de Benin (onde eles vieram a formar as "Comunidades Brasileiras", ainda hoje, ali existentes).<sup>21</sup>

Depois de supresso definitivamente o tráfico negreiro em 1851 e da vitória das campanhas abolicionistas em 1888, as relações diretas com a zona yorubafone da Nigéria atual continuaram freqüentes através dos repatriamentos e dos navios que, duas a três vezes por ano, de Lagos traziam comerciantes *nagôs*, com os chamados *produtos da costa*, isto é, oris, obis, orobôs, etc., segundo o testemunho de Nina Rodrigues.<sup>22</sup> Tais produtos eram vendidos no meio da população negra de Salvador, com grande aceitação, por se tratarem, como se tratam, de produtos de uso ritualístico e religioso, necessários, portanto, à manutenção dos candomblés que se

20 MATTOSO, Kátia M.Q. A propósito das cartas de alforria. Bahia, 1779-1850. *Anais de História*. Assis (São Paulo), 1972, 4:23-52.

21 CASTRO, Y. Pessoa de. Notícia de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, dez. 1965, 1:41-56.

22 RODRIGUES, Nina. *Op. cit.* p. 160.

desenrolavam então clandestinamente. Em 1903, com o patacho Aliança, foi feita a última viagem da linha "Brazils-Lagos", isto é, Salvador-Lagos, conforme era anunciada pelo "Iwe Irohin Eko", jornal yorubano publicado na cidade de Lagos, em fins do século passado,<sup>23</sup> quando também aparecia registrado pela primeira vez o termo *candomblé* em jornais de Salvador ("Diário de Notícias" de 6 de outubro e "Diário da Bahia" de 12 de dezembro de 1896), de referência, segundo os noticiários, "a cultos fetichistas que se desenrolavam no Engenho Velho e num lugar chamado Gantois, perturbando a ordem pública com suas festas ruidosas até altas horas da noite."

Além disso, segundo ainda Nina Rodrigues, a concentração de povos yorubafones era tão grande na cidade do Salvador na sua época que o yorubá chegou a ser ensinado a negros baianos por outros negros que aprenderam a ler e a escrever essa língua na escola dos missionários em Lagos, como é o caso do babalaô Martiniano do Bonfim, contado por Édison Carneiro em *Candomblés da Bahia*.<sup>24</sup> Em vista disso, *nagô* passou a ser sinônimo de africano em geral ou de qualquer língua africana que, na Bahia, pode ter sido falada, como um dialeto que Nina Rodrigues chamou de *nagô*, em suas palavras, "uma espécie de patois abastardado do português e de outras línguas africanas", usado correntemente entre a população negra e mestiça daquela cidade nos fins do século passado.<sup>25</sup> Por sua vez, — Artur Neiva considera também como *nagô* dois versos de evidente origem banto que Gregório de Matos coloca na boca de uma africana na cidade do Salvador do século XVII.<sup>26</sup>

Mantendo vivos os laços com seus territórios de origem por um lado, e, por outro, achando-se em contato direto e permanente entre si mesmos na cidade do Salvador, não foi difícil, podemos supor, para os povos procedentes do Golfo de Benin constituir grupos fechados por forte coesão, ligados por tradições comuns de religião e de língua. Entre esses grupos se fez sentir o prestígio sociológico, por também numérico, dos povos yorubafones — *oiós*, *ifés*, *ijebus*, *ijexás*, *egbás*, entre outros da Nigéria Ocidental, e os *quetos* do Benin — que foram, por assim dizer, o elemento catalizador no processo de integração e de assimilação da população africana de Salvador na época, ainda mais quando sabemos que os bantos, desde o início do

23 CASTRO, Guilherme de. Um documento sugestivo, *Jornal da Bahia*. Salvador, 23 de dezembro, 1963.

24 CARNEIRO, Édison. *Op. cit.* p. 102.

25 CASTRO, Y. Pessoa de. *Contos Populares da Bahia*. Salvador, Prefeitura Municipal, 1978, p. 22.

26 NEIVA, Artur. *Estudos de Língua Nacional*. São Paulo. Ed. Nacional, 1940, p. 63. (Col. Brasileira, série 5ª, v. 178).

tráfico, no século XVI, haviam sido dirigidos, em sua grande maioria, para as zonas rurais, enquanto os fons, chegados maciçamente antes e juntamente com os yorubás, já traziam uma longa tradição de empréstimos culturais mútuos com esses últimos, sobretudo no domínio da religião.<sup>27</sup> Essa tradição, que encontrou na Bahia condições favoráveis para não sofrer solução de continuidade, explica as razões que levaram Nina Rodrigues a concluir que antes se devia falar de uma mitologia *jeje-nagô* do que puramente *nagô* prevalecendo no Brasil,<sup>28</sup> embora ele tivesse observado os grandes terreiros de "nação" *nagô-quetô* da cidade do Salvador, os mesmos considerados por Roger Bastide, que neles também concentrou as suas pesquisas, como "os mais puros", querendo talvez dizer os aparentemente menos influenciados pelas orientações religiosas ameríndias e européias, em consequência de sua introdução recente e do fato de os ameríndios, fugindo à escravização e sob a proteção dos jesuítas, terem saído das cidades desde os primeiros séculos da colônia. Por outro lado, são dois desses terreiros, o Engenho Velho e o Gantois, que, pela primeira, como vimos, são nominalmente chamados de *candomblés* pelos jornais de Salvador, o que já denuncia uma superposição das influências religiosas *nagôs-iorubás* e *jejes-fons* a uma estrutura de base *banto* preexistentes ou já estabelecida na Bahia, principalmente na zona rural, onde os bantos se encontraram por mais de dois séculos antes da chegada maciça dos jejes e nagôs.

A situação sócio-econômica do escravo rural mostrava-se diferente da do escravo urbano. Empregados em trabalhos que eram o produto do esforço coletivo e anônimo, onde as relações com o senhor eram mais distantes, menos íntimas, os escravos rurais viviam isolados, confinados nas senzalas, etnicamente misturados entre si e a um contingente de indígenas brasileiros, em condições que não lhes permitiam oferecer uma resistência maior às orientações religiosas ameríndias e européias com as quais entravam em contato direto e permanente desde cedo. Seus *batuques* ou *sambas* nada mais eram do que cultos praticados ao ar livre, por isso vistos pelos proprietários, que os permitiam e controlavam, como manifestações recreativas de caráter lúcido, malgrado os protestos dos missionários católicos contra tais festas por eles consideradas de "profanas e bárbaras", sobretudo porque elas se desenrolavam geralmente de acordo com o calendário festivo da Igreja Católica. No entanto, para a massa escrava, essa era a ocasião de poder cantar e dançar publicamente para as suas divindades, cujos traços míticos eram identificados com aqueles dos respectivos santos festejados pela Igreja.

27 Cf. AKINJOGBIN, I.A. *Dahomey and its Neighbours*. Cambridge, 1967.

28 RODRIGUES, Nina. *Op. cit.* p. 365.

Para não falar do *samba* que se tornou a dança considerada mais autenticamente brasileira, os folguedos tradicionais da zona rural do Brasil que portam nomes denunciando uma influência banto, tais como *Quilombos*, *Congos*, *Moçambiques*, ainda hoje costumam se apresentar diante dos templos católicos durante as festividades religiosas em honra aos santos padroeiros das localidades, enquanto os *candomblés*, em recinto fechado, celebram as divindades africanas e os "santos" nos terreiros ou canzuás. Entre tais *candomblés*, à medida que se afastam da zona costeira de Salvador, predominam os que se dizem de "nação" *congo-angola*, *congo-caboclo*, *angola-caboclo*, esses fortemente influenciados pelas religiões indígenas brasileiras. Durante suas celebrações públicas canta-se para os *inquices* e para os *caboclos*, espíritos ameríndios divinizados que recebem nomes brasileiros e títulos de nobreza, tais como Dom Guabiraba, Sultão das Matas, etc. Por sua vez, durante as cerimônias em homenagem aos *caboclos* ou *candomblés de caboclos*, o repertório lingüístico utilizado é o português corrente impregnado de palavras ameríndias e bantos, enquanto os cânticos são dirigidos também aos *inquices* e a alguns *orixás*. Se por um lado, a constatação desses fatos denuncia a penetração de valores da religião tradicional dos *yorubás* nesses *candomblés*, por outro lado evidencia o resultado de um processo de íntimo contato, por mais antigo e prolongado, das religiões e dos povos bantos com a religião católica e com os indígenas brasileiros.

Édison Carneiro, embora não o declare, reconhece o *candomblé* como um fenômeno brasileiro ao admitir que o culto organizado é um fenômeno urbano e, para tanto, o negro precisava de dinheiro e de liberdade que ele não podia obter na zona rural. E conclui: "Foi então que o modelo *nagô* suplantou as diferenças tribais em matéria religiosa exatamente quando a massa escrava, acompanhando o plantador e o minerador, se concentrava nas cidades, voltada para trabalhos diferentes daqueles para os quais ela havia chegado ao Brasil". 29

Nessas condições, era bem natural que as mulheres tomassem na época a direção dos cultos, uma tradição preservada entre os *candomblés* de "nação" *nagô*, *queto* e *jeje*, alguns dos quais nem chegam a aceitar a candidatura de homens à iniciação religiosa. Do ponto de vista lingüístico, é curioso notar que entre essas "nações" não há um termo especificamente masculino para designar os iniciados nos segredos do culto. Esses, como as mulheres, são chamados de *iaô* ou de *vodunce* que etimologicamente significam *esposa* e *esposa da divindade* em *yorubá* e *fon* respectivamente.

Os grandes *candomblés* ou terreiros de "nação" *nagô-queto* da cidade do Salvador são o Engenho Velho, o Gantois, o Axé Opô Afonjá e o Alaqueto. Com base na tradição oral, Édison Carneiro conta que o Engenho Velho teria sido fundado por três africanas da Costa -- Iá Adetá, Iá Kalá e Iá Nassô -- por volta de 1830, data que coincide com a destruição da antiga capital do Império Yorubá de Oiô, na Nigéria atual. 30 Ainda o mesmo autor acredita que o Engenho Velho seja o *candomblé* que marca os começos da organização dos cultos na Bahia, isto é, em Salvador, enquanto o Gantois e o Axé Opô Afonjá teriam sido fundados em seguida por algumas dissidentes do Engenho Velho. 31 Quanto ao Alaqueto, embora a tradição oral faça remontar aos fins do século XVIII a sua fundação por uma africana do antigo reino de Queto, Costa Li, acredita que isso se tenha dado nos princípios do século passado, e chega a traçar a genealogia do lado materno de sua atual ialorixá. 32

Dos terreiros *jejes* de Salvador, destaca-se o Bogum, associado à figura de Tiana Jeje, uma de suas fundadoras, de quem se diz que era africana e possuía marcas tribais no rosto.

Quanto aos *candomblés* de tradição banto, os mais conhecidos de Salvador são o do Bate-Folha e o do Beiru que se dizem de "nação" *angola*. Como o do Bogum, eles têm ramificações pelo Recôncavo da Bahia. Foram dirigidos por chefes de cultos famosos, como Bernardino do Bate-Folha e Ciriaco, hoje falecidos. De sua origem, sabe-se apenas que foram fundados por africanos, enquanto, na cidade de Feira de Santana, na zona rural do Estado, o tateto Abílio, do terreiro de "nação" *Congo*, *Junça de Oro de Quigongo*, contou-nos que o fundador da "casa" era um "negro de Aruanda", isto é, de Luanda, capital de Angola, mas Luanda no sentido de África mítica, de morada de todos os ancestrais, da maneira como também aparece em diversas manifestações folclóricas brasileiras onde se fala em "vir ou chegar de Aruanda". No entanto, no *terreiro de Visaura*, localizado nos arredores da cidade do Salvador, a tradição oral atribui a sua fundação a uma tribo indígena do Amazonas, muito embora a sua "nação" seja tida como *angola*. A constatação desses fatos por si só denuncia a maior antiguidade dos cultos de origem *banto* na Bahia em geral, seguidos dos cultos *jejes*, e mais recentemente, também mais localizados, dos cultos *nagôs* ou *quetos*, na cidade do Salvador.

30 Cf. JOHNSON, The Rev. Samuel. *The History of the Yorubas*. Lagos. C.S.S. Bookshops, 1969.

31 CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Op. cit. p. 31.

32 LIMA, V. Costa. Op. cit.

29 CARNEIRO, Édison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 135.



É preciso ainda não esquecer, repetindo com Costa Lima,<sup>33</sup> que essas "nações" de candomblé localizadas na cidade do Salvador foram organizadas numa época em que, por motivos de ordem sócio-política, representavam também um centro de resistência e de defesa cultural. Em vista disso começaram a aglutinar africanos de diversas origens étnicas assim como os crioulos que, por nascidos no Brasil, já se achavam parcialmente desligados de sentimentos nativistas e, portanto, mais susceptíveis a orientações religiosas diversas, sobretudo àquelas que aqui já se haviam processado e com as quais entravam em contato ainda em criança. Vale acrescentar também que, mesmo antes da cessação do tráfico, os crioulos constituíram a grande massa da população escrava, não somente nas zonas rurais, como na capital da Bahia.

Costa Lima conta o fato de que "a defunta ialorixá Aninha, do Axé Opô Afonjá, tinha o hábito de dizer com orgulho 'minha nação é nagô puro', muito embora ela se soubesse etnicamente descendente de africanos gruncis, não yorubá, portanto."<sup>34</sup> Quanto à humbondo Valentina Hunhó, falecida em 1975, com mais de 80 anos, e que dirigia o terreiro do Bogum, contava que a substituta de Tiana Jeje era crioula que morreu em 1966, com 92 anos de idade. "E ao falar em jeje, continua ainda Costa Lima, ela se referia à nação do seu terreiro, fundado há mais de cem anos, porque, de sua família biológica ela sabia apenas ser descendente de africanos". De sua parte, a ialorixá, Olga de Alaqueto, em cujo terreiro a sucessão é por linha matrilinear, sabe, a propósito de sua família biológica, que a avó de sua tia, essa já crioula e a quem ela sucedeu à frente do culto, era de queto, muito embora o seu avô fosse congo, logo, de origem banto.

Esses testemunhos levam-nos a concluir que, se a princípio a "nação" de culto veio a coincidir com a origem étnica dos seus antigos fundadores, fossem eles *congos*, *angolas*, *jeje*, *nagôs*, *quetos* ou *ijexás*, depois de cessado o tráfico, de abolida a escravidão no Brasil e de serem interrompidas as relações diretas com a África, mais particularmente com o Golfo de Benin, essas "nações" começaram necessariamente a perder qualquer conotação política africana determinada que por acaso tiveram, para vir a tornar-se num conceito teológico e mítico, como o de hoje. Logo, "nação" de candomblé passou a ser a norma do comportamento religioso formal através da qual os candomblés cultuam as divindades africanas segundo o padrão ideológico e ritual tradicionalmente atribuído à nação mítica de cada uma delas, que pode ser a "nação" da divindade protetora do terreiro ou de seus sacerdotes ou de ambos, mesmo no caso em que essas "na-

33 *Id. ibid.*

34 *Id. ibid.*

ções" tenham denominações diferentes. Em consequência disso, há candomblés de "nação" *jeje-angola*, *nagô-congo*, etc., mas que procuram se manter dentro da fidelidade ritual atribuída a cada uma das denominações de *jeje*, *nagô*, *queto*, *congo* ou *angola* na sociedade inclusiva de que fazem parte, através de um universo simbólico preciso que encontra nas diferenças de origem de um repertório lingüístico proveniente de África o meio de ação para as suas práticas religiosas. Esse repertório ou terminologia religiosa confere a todas as "nações" uma continuidade africana no chamado sincretismo religioso que se produziu com o catolicismo e ao nível da sociedade mais ampla nas quais se inserem esses grupos de culto que formam extensas "famílias-de-santo", isto é, famílias ligadas por parentesco de caráter religioso e mítico.

Podemos ainda supor que, se aquele processo de mudança foi na origem facilitado pelas interações freqüentes que conheciam povos de diferentes etnias num meio urbano com tendência unificadora como o da Bahia, na época, ele pode ter sido acelerado pelas tendências internas de desenvolvimento das religiões africanas elas mesmas, o que permitiu a aceitação e assimilação de empréstimos mútuos, tornando os rituais públicos estruturalmente semelhantes, mas não idênticos.

Em 1948, Édison Carneiro, falando do sincretismo religioso interafricano que se desenvolvera nos candomblés da Bahia, já chamava a atenção para o fato de que era muito difícil determinar exatamente a "nação" de qualquer candomblé, terminando por declarar que no Engenho Velho e no Gantois, em suas palavras, "duas casas onde a tradição queto exerce uma verdadeira tirania, pode-se ver cantar e dançar para os caboclos encantados".<sup>35</sup> Já Herskovits, depois de afirmar que o processo de sincretismo entre as seitas africanas e entre essas e o catolicismo é profundamente ligado à tradição africana e àquela do Novo Mundo, como se tem observado na Bahia, em Cuba e no Haiti, chega à conclusão de que esse fenômeno representa um traço nitidamente africano, pois o mesmo processo se opera entre os hauçás da Nigéria setentrional, onde, em suas palavras, "esse povo islamizado identifica seus iskas pagões com os djins do Corão, da mesma maneira que, na Bahia, o Xangô dos yorubás se encontra identificado ao São Jerônimo dos católicos ou ao Sobô dos daomeanos ou ao Zazi dos Angolas".<sup>36</sup>

De nossa parte, consignamos, na Bahia, dois candomblés que se dizem de "nação" *malê* ou *muçurumum*, denominação genérica por que fi-

35 CARNEIRO, Édison. *Ibid.* p. 42.

36 HERSKOVITS, M. *Pesquisas etnológicas na Bahia. Op. cit.*, p. 102.

caram tradicionalmente conhecidos no Brasil os africanos muçulmanos. Esses candomblés estão localizados na região do Recôncavo, região que, na primeira metade do século passado, foi envolvida pelas revoltas de hauçás e yorubás islamizados. Essas revoltas eclodiram na cidade do Salvador, onde, em 1937, Édison Carneiro registrou um candomblé também dito de "nação" *malé*.<sup>37</sup> É curioso notar que esses terreiros têm por padroeiro o Xangô Jacutá dos yorubás, e os termos *alu fá* e *imam*, do sistema religioso muçulmano, são títulos dados a membros do culto mais frequentemente tratados de *babalaôs* e *babalorixás* (divinizadores e sacerdotes), como acontece entre as "nações" denominadas de *nagô*, *queto* e *ijexá*.

Nessa mesma região do Recôncavo, a falecida mãe-de-santo Nanance (1901-1966), nascida na cidade de Santo Amaro da Purificação, filha de crioulos e neta de africanos, vendedora ambulante de quitutes à base de azeite-de-dendê, como acarajé, abará etc., contou-nos que com a idade de 18 anos, depois de um período prolongado de sonhos e pesadelos frequentes, durante os quais lhe aparecia um ser fantástico, "meio homem, meio bicho", ela foi mantida numa "casa de nação" *angola* em Salvador, a do tateto Ciriaco. Seis anos mais tarde, a divinização com buzos mostrou que Congombira (angola) era seu *ajuntó* (divindade guardiã), mas que Nanã era "a dona de sua cabeça". Por isso, ela foi internada em outro terreiro, esse de "nação" *jeje*, a do Bogum de Salvador. Aos 25 anos, depois de ter sido plenamente iniciada nos segredos do culto, isto é, já *feita*, retornou à sua terra natal onde abriu um terreiro de "nação" *jeje-angola*. Nesse, como podemos observar, ele realizava cerimônias rituais tanto em *jeje* quanto em *angola*, sabendo perfeitamente distinguir o repertório lingüístico de cada "nação", além também de conhecer a terminologia e o cerimonial considerados de "nação" *nagô-queto*. Durante as festas públicas em honra aos *inquices* e aos *voduns*, os cânticos passavam de *angola* para *jeje*, segundo a sua ordem de AZUELÁ (étimo banto) ou JIRÃ (étimo fon). Esse derradeiro termo dava também permissão aos iniciados de cantarem igualmente para os orixás em *nagô-queto*, quando esses eram denominados pelas apelações específicas em yorubá.

Esta consciência lingüística reflete-se também ao nível da linguagem de comunicação usual dos membros e adeptos dos candomblés na atitude habitualmente tomada por qualquer um deles diante de uma palavra, uma expressão ou um cântico que ele finge não entender sob o pretexto de "minha nação não pega". Em outros termos, o fato mesmo de saber que se trata do repertório lingüístico considerado de outra "nação" que não é a

37 CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Op. cit., p. 40.

sua própria, referente a outras divindades e representando uma variante do culto, implica exatamente em uma conscientização da realidade lingüística e cultural de que ele faz parte como membro da sociedade global.

Para finalizar, todos esses fatos nos levam à conclusão de que o candomblé é um fenômeno urbano brasileiro na medida em que ele compreende elementos de diversas origens que foram recriados e remoldados no Brasil, tendo cada um criado para si um tipo de comportamento religioso ideal, isto é, idealizado a partir de arquétipos comuns.<sup>38</sup> Em outras palavras, o candomblé, assim como os chamados cultos afro-brasileiros, é o resultado global da interferência de orientações religiosas ameríndias e européias em diferentes manifestações religiosas africanas, alguns com predominância da continuidade de traços bantos, outros, de traços oeste-africanos. Estes últimos, por mais recentes, puderam oferecer melhor resistência à mudança e à integração, por isso mesmo, eles são de mais fácil observação empírica.

Compreende-se, assim, as razões por que:

1) cada iniciado e os terreiros de todas as "nações" veneram também, além de seus *orixás*, *inquices* ou *voduns*, um *caboclo* brasileiro, para quem cantam em português corrente entremeado de termos ameríndios e africanos, notadamente bantos;

2) todos os candomblés, principalmente os de maior prestígio sociológico que se dizem de "nação" *nagô-queto* ou *queto puro* na cidade do Salvador, apresentam uma estrutura religiosa e cerimonial que se aproxima mais do modelo dos conventos ou "humkpame" entre os fons do Benin, como denunciam as evidências lingüísticas que se encontram nos étimos fons dos nomes iniciáticos do grupo de iniciação ou *barco*, tais como *ado-fona*, *fomo gamo* etc.; no nome do santuário ou *peji* (*barquiço* ou *baquice*, étimo banto, entre as "nações" congo-angola); no título do responsável pelo *peji*, o *pejigã*; no nome do quarto de recolhimento dos iniciados, o *runcó*; no nome dos três tambores sagrados, *rum*, *rumpi* e *runké* ou *lé*; no nome da vareta de percussão desses atabaques, o *aguidavi*; no nome do idiofone sagrado, o *gã*; no nome do lugar — *assento* — onde se coloca o *assém*, objetos consagrados a uma divindade determinada; no nome do espírito guardião, o *adjuntó*, entre outros exemplos;

3) na estrutura sócio-religiosa de cada grupo de culto encontram-se certos títulos do sistema tradicional da organização social, administrativa, política e até militar de certos povos africanos de hoje, tais como *Balogum*, *Baxorum*, *Sarapebé* entre os yorubás, além dos chamados *Obás de Xangô*,

38 Cf. também LIMA, V. Costa. Op. cit.

estes instalados em 1935 na Sociedade Beneficente Santa Cruz do Axé Opô Afonjá, ou, simplesmente Axé Opô Afonjá. 39

Quanto à terminologia religiosa de cada candomblé, podemos supor que ela foi transmitida por sacerdotes africanos já iniciados nos seus antigos cultos aos grupos que formaram, sem que isso excluísse as criações individuais ou coletivas, que foram motivadas no Brasil, como formas de contactar as divindades. Observa-se que, na Bahia, essas terminologias religiosas são genericamente chamadas de *língua de santo*, o que já denuncia o fato de tratar-se de uma "língua" de aspecto mítico, que se acredita pertencer à nação do *orixá*, *vodum* ou *inquice*, e não a uma língua determinada, da maneira como é falada por um povo africano atual. Assim parece ser também o caso para a língua dos "serviços loa" do Haiti e a "língua de santeros" de Cuba. 40

Dessa *língua de santo* provem um repertório lingüístico, cujo vocabulário, de estrutura ligada a certas formulações simbólicas, torna-se lenta e inconscientemente diferenciado entre as várias "nações" pelo fato de ser habitualmente utilizado para uma determinada "nação". Esta realidade permite que, em cerimônias estruturalmente análogas, como durante as celebrações públicas, cada "nação" adore as mesmas divindades em sua língua, isto é, sob apelações diferentes a que se liga um vocabulário também diferenciado, mas que é do domínio religioso comum. Isso explica por que há "nações" que se dizem de *jeje-angola*, *nagô-angola* etc., onde diferentes denominações se combinam, mas cada qual denunciando práticas religiosas diversas, expressas sobretudo por uma competência simbólica que reflete a variedade numa unidade e uma unidade na variedade.

39 CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Op. cit.; LIMA, V. Costa, Os Obús de Xangô. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO. jun./dez. 1966, 2/3:5-36.  
40 Cf. HERKOVITS, M. *Life in a Haitian Valley*; CABRERA, Lydia. *El Monte*

TABELA

"NAÇÃO"		JEJE (fon)	NAGÔ-QUETO IJEXÁ (yorubá)	CONGO- ANGOLA (banto)
Deus		Hunsó	Olorun	Zambi
Divindade das encruzilhadas		Lebá	Enxu	Bambojira
Divindades ou santos		Vodun	Orixá	Inquice
Atributos das principais divindades e equivalências católicas				
- divindade suprema	Sr.do Bonfim	Lisa	Obatalá, Oxalá, Oxalufã, Oxaguia	Hemacalunga, Lancarenganga, Lemba
- deus da tempestade	S.Jerônimo	Sobô Hevioso	Xangô, Airá	Zazi, Inzazi, Luango, Qibuco
- deus da medicina, sr. das ervas e das folhas	S.Benedito	Agué	Ossaim	Catendê
- deus da varíola, das doenças da pele	S.Roque ou S.Lázaro	Airoso, Azoano, Xapatá	Omulu, Obaluaê Xapaña	Cavungo Quingongo Cabalanganje
- deus da guerra	Sto.Antônio	Gun	Ogum	Incoce, Incocimucunbe
- deus da caça	S. Jorge	Aguê	Oxóssi, Odê	Mutacuzambê, Congombira Mutacalombo
- deusa das águas doces, das fontes, dos lagos	N.Sra. das Candeias ou da Conceição	Aziritoboce	Oxum	Quissambo
- deusa do mar, a sereia, a mãe-d'água	N.Sra. da Conceição	Aziri	Iemanjá	Quisimbi Dandalunda
- deusa da tempestade	Sta. Bárbara	Calé	Iansã	Bamburucema
- divindade do arco-fris, representada pela serpente	S.Bartolomeu	Dã Besseim	Oxumaré Besseim	Angorô
- divindade das árvores	S.Bartolomeu	Locô	Iroco	Tempo
- divindade dos gêmeos	S. Cosme S. Damião	Hohó	Ibeje	Babaça, Vunje