

RASGOS NEO-AFRICANOS EN ALGUNOS CÁNTICOS BRASILEÑOS DE LOS *PRETOS* *VELHOS* (UMBANDA)

1. INTRODUCCIÓN

Entre las distintas categorizaciones de religiones afro-brasileñas (e.g., *umbanda* [< kiMbundu *umbanda* ‘magia’], *quimbanda* [< kiMbundu *kimbanda* ‘mágico’], *candomblé*, *macumba*, *xangô*), uno de los denominadores comunes es el uso de los cánticos dedicados a los espíritus provenientes originalmente del continente africano, sean éstos de los panteones sudánicos o de los ancestros de origen bantú. Muchos estudios han sido dedicados al análisis de estos cánticos, desde puntos de vista religiosos, sociológicos, antropológicos, y lingüísticos, la mayoría de los cuales versa sobre aquéllos que se dirigen a los *orixás* de origen yorubá, a los *voduns* de origen ewe-fon, o a los espíritus de los *caboclos*, que son una mezcla de fuerzas de origen africano e indígena (cf. Bastide 1978:173-183). Las colecciones publicadas en el Brasil también reflejan los números mayores de cánticos de este tipo que existen frente a los números menores de cánticos dedicados a otro sector de las organizaciones religiosas afrobrasileñas, i.e., los de los viejos negros (*pretos velhos*). Por lo tanto, hay menos estudios dedicados a esta categoría de *cantigas*, a pesar de su interesante temática (cf. Megenney 1997). En el presente estudio, pretendemos analizar los componentes lingüísticos presentes en una colección de cánticos dedicados a los *pretos velhos* (N.A. Molina, sin fecha), con el fin de descubrir las etimologías subsaharianas de las palabras no-portuguesas, lo que demostrará una mezcla de elementos bantúes con los sudánicos, a pesar del supuesto origen sudánico de estos cánticos.

2. LO SUDÁNICO FRENTE A LO BANTÚ

Como han notado algunos (e.g., Bastide 1972:105-112, Simpson 1978:esp. los capítulos 3 y 6), las religiones africanas de origen bantú no han sobrevivido en las Américas tanto como las de origen sudánico.¹ Esto puede ser efecto del hecho histórico de que, en su mayoría, los bantúes fueron mandados a trabajar en las plantaciones porque fueron considerados más fuertes físicamente que los sudánicos, los que, a su vez, fueron usados como esclavos domésticos en las ciudades. Ya que fue más difícil mantener las estructuras socio-religiosas en los campos que en los centros urbanos a causa del sistema de trabajo tan riguroso en las plantaciones comparado con una vida algo más relajada para el esclavo doméstico, las religiones africanas (en su mayoría, sudánicas) pudieron sobrevivir con más ahinco en las ciudades. A la vez, podemos notar que las religiones bantúes no tenían una estructura tan altamente sistematizada como la de las naciones sudánicas (cf. Bastide 1972:106, Fuentes Guerra 1996). De esta forma, su conversión al cristianismo resultó más fácil, lo que, naturalmente, ayudó a disminuir las prácticas religiosas de sus antepasados. Además, como las religiones bantúes se basaban en la adoración de los ancestros antes que en una hagiografía panteónica de espíritus clasificados por rangos, y los ancestros iban desapareciendo con el pasar de los años a causa del desbaratamiento de las familias en la esclavitud, de esto no quedó sino el animismo o espiritismo², de una estructura mucho más frágil que la de la mitología sudánica. También, recordamos que los espíritus de los bantúes eran muy localizados geográficamente, de ríos o bosques o montes específicos, lo que dificultaba su transporte al Nuevo Mundo.

¹ Entre los estudios más recientes sobre influencias bantúes en las Américas, véase la obra actualmente siendo elaborada por Jesús Fuentes (UNEAC, Cienfuegos, Cuba) y Armin Schwegler (Universidad de California, Irvine), “Prácticas rituales afrocubanas: deidades Kimbisa (Palo Monte) y sus fuentes kikongo”.

² Según Bastide (1955:5): “Le spiritisme est essentiellement la descente dans le corps du médium d’un Esprit de Mort et le spiritisme de Umbanda ne fait pas exception à la règle. Ce qu’il appelle les «phalanges» d’Esprits, phalanges de la mer, de la forêt, phalanges des Gaulois, des Japonais, ou des Africaines, ou des Indiens ne sont que les innombrables morts de l’Océan, du *sertão*, des pays anciens ou éloignés, des habitants actuels de la Lumière, qui viennent sur la terre faire «progresser» les humbles mortels que nous sommes. Les Divinités africaines ne sont plus alors que des chefs de phalanges, des «généraux» de l’armée des morts, et par conséquent aussi des morts. // Or le *candomblé* ignore la possession par les morts. Ou plus exactement la considère comme un phénomène pathologique. Sans doute, il existe à Bahia un culte des morts, avec ses cérémonies funébres, l’*axéxê*, et l’évocation des Esprits par la société secrète des *Eguns*. Mais dans l’*axéxê*, il n’y a pas de transe mystique, d’abord parce que les dieux sont loin, ils ont peur de la Mort—et en second lieu, parce que si l’Esprit du défunt est resté encore sur la terre, ceux qui célèbrent l’*axéxê* sont protégés par des moyens prophylactiques . . . contre l’incorporation du Mort en eux.”

Sin embargo, a pesar de estas dificultades históricas, hoy en día hay rasgos de elementos de origen bantú en los cultos afrobrasileños, tal cual en otros países latinoamericanos (e.g., Cuba, Colombia, República Dominicana, Venezuela), los cuales se han mezclado con los de origen sudánico en los cánticos religiosos (cf. Megenny 1989). Hasta ahora, la mayoría de los estudios han mostrado los paralelismos existentes entre las distintas casas neo-africanas, con divisiones entre los sudánicos y los bantúes. Bastide (1978:195), por ejemplo, nos ofrece un esquema comparativo de los nombres de algunos espíritus (1) entre los *nagô* y los *gêgê* (naciones sudánicas) de un lado, y entre los Angola y los Congo (naciones bantúes) del otro lado. Otros estudios también sugieren la división entre las organizaciones afroamericanas según los elementos sudánicos y los bantúes, aunque sí mencionan el préstamo de espíritus sudánicos por parte de los grupos neo-bantúes (e.g., Aróstegui y Potts 1996, Aróstegui y Díaz de Villegas 1998, Mestre 1997, Murphy 1988, Dos Santos y Elbein 1967, Carneiro 1937, 1961, Deive 1979).

En su mayoría, son los nombres de origen yorubá los que predominan en los cultos neo-africanos en el Brasil, tal cual en Cuba (cf. Megenny 1999b), ya que fueron los yorubá (*nagô* en el Brasil) los que tuvieron mayores números de esclavos arribados a estos dos países en el siglo XIX, y los que dominaban socio-políticamente en el África y en Cuba y Brasil sobre las demás naciones. Las mezclas de naciones africanas en las Américas han creado cierta mezcla de ingredientes internacionales, tanto entre las diferentes naciones africanas e indígenas³ como entre

³ Como parte de su discusión sobre la distribución geográfica de las religiones afro-brasileñas, Bastide (1978:186, 187) habla de las yuxtaposiciones en el área del Maranhão (nordeste), donde hay más influencia indígena, y dice lo siguiente: "On the outskirts of the capital city [São Luiz] the African element gradually gained ground at the expense of the Indian, although the latter remained preponderant. The gods formed a whole series of "lines" or families, depending upon their ethnic origin or geographic location in nature. Although the African line is richer here than in the rural areas, it is still just one of many. There is a Nagô line in which the specifically Yoruba deities Labara, Ogun, Shangô, Yemanjá [sic], Shapana, Osain, and the Abaluaie are mixed with the Fon *voduns* Lisa, Lôkô, Verekete, Sobô, Dosu, Nanamburucu, and Badê. There is a Taipa line that represents the Tapa or Nupe peoples. There is a *caboclo* line, a line of forest spirits, a line of sea nymphs, the Surrupira line of the little forest sprite worshipped by the Indians, whose real name is Curupira, and a line of the souls of the dead. It is like being at a crossroads of religions or in a blind alley where all kinds of mistiques have come together."

Luego, en el próximo párrafo dice lo siguiente con respecto a las causas de las mezclas, que representan lo fundamental de las razones históricas de la llamada yuxtaposición o, según algunos, sincretismo (pág. 187): "Probably these sects originally crystallized around a nucleus of fellowship in misfortune rather than a nucleus of religious faith. People of totally different origins came together, all bringing their own hopes and mythic memories, and their pantheons of gods coexisted side by side just like the men and women in the sanctuary. Syncretism is symptomatic of one of the conditions of slave societies: the mixing of races and peoples, the cohabitation of the most diverse ethnic groups in one place, and the creation, at a level above the self-centered "nations," of a new form of solidarity in suffering, a solidarity of color."

las varias naciones de origen sudánico (e.g., *nagô*, *gêge*, *ijeshá*),⁴ así como entre las naciones sudánicas y bantúes (e.g., *Angola*, *Congo*, que contienen elementos sudánicos; cf. también Palmié 1989), con respecto a los nombres de los espíritus, a las costumbres ritualísticas, y, como veremos aquí, con respecto a una mezcla de vocablos dentro del mismo cántico.

3. LO CATÓLICO

Como se sabe, además de las mezclas mencionadas *supra iustus*, debemos recordar que también hay una yuxtaposición de elementos introducidos de la Iglesia Católica, que tienen su apariencia en la vida religiosa de los esclavos negros brasileños desde muy temprano en los eventos coloniales, y que aparecen ubicuamente en los *terreiros* de todo el país.⁵ Veremos ejemplos del catolicismo en algunos de los *pontos cantados* que serán analizados en este estudio. Bastide (1978) nos provee un esquema de las equivalencias católicas de los *orixás* brasileños en siete estados diferentes, en Cuba y en Haití, en las páginas 264-267 de su libro. Además, creemos que no hay estudio sobre las religiones afro-latinoamericanas que no incluya discusiones sobre el sincretismo (o yuxtaposición) entre los espíritus neo-africanos y los santos católicos; es un *sine qua non* de este tipo de estudio. Inclusive,

⁴ Hablando de una casa de culto en el nordeste del Brasil, Bastide (1978:188, 189) nos informa de las mezclas que se han formado entre elementos sudánicos y bantúes: "The Yoruba mother house, the cult center in the Rua dos Creoles in São Luiz . . . has retained much more of its African heritage. In its cult, as well as its mythology, it is much closer to the other Yoruba houses in Brazil it too shows a certain propensity for contamination by the other cults of the region. In the first place it is not purely Yoruba. It is situated in a region where Dahoman influence was strongest, and it combines certain Fon *voduns* with the Nigerian *orixás*. For example, the family of the *orixá* Shangô includes such Dahoman members as Lôkô, Verekete, Lisa, and Abé. This is an imitation of the Fon house of Mãe Andresa, an effort to achieve greater African orthodoxy by copying what goes on in the purest sect of São Luiz without realizing that this so-called purity is in fact, from the ethnic point of view, a betrayal."

⁵ Una vez más, Bastide (1978:260, 261) enumera los problemas existentes en el análisis del llamado sincretismo religioso en el capítulo 12 de su libro. Hablando de los estudios del brasileño Raimundo Nina Rodrigues, dice lo siguiente con respecto a las mezclas del catolicismo con los grupos neo-africanos: "Rodrigues quite rightly sensed that syncretism was an ongoing process and that its degrees should be distinguished, but he failed to recognize a phenomenon that was to counteract it. This was the African sects' resistance to assimilation—the "back to Africa" movement that I have already mentioned. Present-day observers are always struck by the priests' careful differentiation of their beliefs from those of Catholicism and spiritism . . . // One *candomblé* priest told me that Catholicism and the African religions are alike in believing that everyone has his guardian angel, but, while the Catholic is simply aware of this as a fact, the African knows the specific name of his angel: it is that of the *orixá* who "protects his head".

en el Brasil es muy común ver ventas de listas de “equivalencias espirituales” en muchas tiendas, museos y otras partes del comercio.⁶

4. LA RECOLECCIÓN DE LOS *PONTOS*

El autor de la colección de *pontos riscados*, oraciones, y *pontos cantados*, nos informa que duró tres décadas recogiendo el material, el cual representa una de las colecciones más completas de este tipo de útiles religiosos dentro de la línea de la Umbanda brasileña. Además, es un material que ha sido colado con el propósito de eliminar informaciones erróneas, las cuales existen en el Brasil entre los escritos y las tradiciones orales de algunas de las casas afro-brasileñas, que no deben perpetuarse ni extenderse por su carácter equívoco.

La información que viene con estos documentos debe utilizarse con el fin de instruir a los fieles a manejarla para su propio beneficio y para el provecho del compañero umbandista. Se nos enfatiza el hecho de ser éstos materiales que tienen propósitos serios, y que deben usarse sólo como guías para el enriquecimiento espiritual de los creyentes y no para fines frívolos. Además, deben mantenerse separados de los cánticos y otros materiales de los *candomblés*, ya que éstos no pertenecen a la estructura umbandista, cuya ritualística es muy diferente a la de la Umbanda.

5. LOS *PONTOS* CANTADOS, CON SU «EXPLICATION DE TEXTE» APROPIADO

Como ya se mencionó, los textos incluidos en el presente estudio se han escogido según los datos neo-africanos que traigan o según su testimonio especial relacionado con los *pretos velhos* como *linha*⁷ individualizada.

El primer *ponto* es uno de “abertura da linha das almas”, y reza así:

⁶ La última vez que estuve en Salvador, Bahia, compré una de estas listas en una tienda en el *pelourinho*, que tiene las mencionadas equivalencias, además de listas de las frutas, piedras, y comidas favoritas de los *orixás*, sus días de semana, sus fiestas populares, signos, planetas, y saludos correspondientes a cada uno de ellos.

⁷ Cacciatore (1977:168, 169) da la siguiente definición para *linha*, en el contexto de los cultos afro-brasileños: “Faixa de vibração, dentro da grande corrente vibratória espiritual universal, correspondente a um elemento da Natureza, representada e dominada por uma potência espiritual cósmica – um Orixá, também chamado Protetor e que é chefe dos seres que vibram e atuam nessa faixa afim.” La autora luego da ejemplos y definiciones de otras *lineas* pertenecientes a estos cultos (págs. 168 – 170).

- 1) No Cruzeiro das Almas Santas Benditas
 Eu vi um velhinho rezar
 Na mão trazia sua pamba,
 Na outra mão trazia seu patuá.

Aquí, el *Cruzeiro* es una referencia a la constelación del Crucero del Sur, donde viven ahora las almas de los Viejos Negros, ya que han sido santificados por el sufrimiento que aguantaron en la vida terrestre como esclavos (cf. Megenney 1997). Las *pembas* son las tizas de múltiples colores que usa el *medium* para identificar las Líneas vibratorias pertenecientes a cada entidad. Los colores de las *pembas* corresponden a los dueños espíritus de las distintas Líneas (cf. Cacciatore 1977:221). El *patuá* es el amuleto protector que usan los fieles para contrarrestar los efectos de las entidades malévolas (cf. Cacciatore 1977:219, Câmara Cascudo 1979:591-592).⁸

Algunos de los cánticos contienen referencias a ciertas áreas geográficas del África, estableciendo de esta forma vínculos importantes entre los descendientes de los esclavos y sus antepasados del Viejo Continente. Un buen ejemplo de éstos en el libro de Molina se llama “Ponto do povo da Costa”, y reza así:

- 2) Povo da Costa é povo bom.
 Ele é povo de massada [maçada].
 Quando chega da Aruanda
 Fica todo ensarilhado
 Baixa, baixa, meu povo baixa
 Ora baixa devagar
 Prá todo o mal levar.

La referencia a la Costa es la de la Costa de los Esclavos, que incluía la Ensenada de Benín, entre el Río Oti en el oeste y el delta del Río Níger en el este, que era parte de la llamada Alta Guinea. La voz *Aruanda* es una referencia a Luanda, que en portugués lleva el artículo definido *A*; se da también el rotacismo, común en el portugués (y en el español) influido por las lenguas subsaharianas, que produce el cambio de [l] > [r] en Luanda. La especificación de “povo de massada” es una

⁸ Cacciatore (1977:219) sugiere el yorubá *pa* ‘erradicar enfermedades’, más *tù* ‘propiciar’, más *wà* ‘existir, vivir’, como posibles étimos para *patuá*. Nosotros quisiéramos sugerir tres vocablos yorubás, también, pero diferentes, viz., *pa* ‘eliminar fregando’, *tù* ‘aliviar el dolor; calmar, suavizar’, o bien *tú* ‘aflojar, deshacer, desatar’, más *a* ‘él, ella’, para dar un significado de ‘él (el patuá) elimina o deshace el dolor o el mal’. Es interesante ver que existe en kikongo un vocablo *mpàatwa*, pero con el significado de ‘cucharón’, el cual no parece enganchar bien con nuestro *patuá* brasileño, a no ser que sea una especie de sinécdoque o catacreción de ‘cucharón’, con la idea de que es con este instrumento que el mal se vacía.

referencia al trabajo forzado que aguantaron los esclavos durante tantos siglos (*maçada* = ‘golpe con un palo grande’).

Uno de los varios *Pontos de Chamada* que enumera algunos de los puntos geográficos africanos que fueron surtidores de esclavos es el siguiente, aunque su verdadero propósito es el de asegurarles a los fieles la bendición de los Viejos Negros:

- 3) Preto Velho vem de Aruanda
 Vem cá na banda Saravar
 Vem da Costa,
 Vem de Mina [= Costa da Mina, São Jorge d’el Mina]
 Vem d’Angola e Guiné
 Eles vêm de Aruanda,
 Vêm benzê Filho de Fé.

Otra *Chamada de Pretos Velhos*, que también es una *Firmeza*⁹ de *Todas as Linhas*, es una mezcla de áreas africanas de oriundez y de exaltación de la Umbanda (magia “blanca”) y de la Quimbanda (magia “negra”):

- 4) Umbanda veio de cima!
 Seus filhos saravou
 Saravá o Rei da Costa,
 Salva Mina. Salve Angola
 Umbanda chegou!
 Saravá Umbanda e Quimbanda
 Saravá Quimbanda e Umbanda,
 Saravá Umbanda e Quimbanda
 Em qualquer lugar.

En un *Ponto de Pai Tomé de Aruanda*, podemos identificar dos vocablos neo-africanos pertenecientes a la Umbanda (*mungunzá*, del kimbundu *mukunza* ‘maíz blanco cocido’, es parte del léxico común brasileño), i.e., *urucaia* y *quirombô*:

- 5) A minha urucaia
 Tem mungunzá
 A minha urucaia
 Tem quirombô

⁹ Cacciatore (1977:131) define *firmeza* de la siguiente forma: “O mesmo que “segurança”. Conjunto de objetos com força mística (axé) que, enterrados no chão, protegem um terreiro e constituem sua base espiritual”.

Pai Tomé de Aruanda
É nosso salvador.

El vocablo *urucáia* aparece en Cacciatore (1977:258) como *urucái*, con el significado de ‘prece, reza, invocação’, con posibles orígenes o en kimbundu o en tupí. Ribeiro (1972:100) incluye *urucáia* como ‘veneno’ que, según este autor, es de procedencia “Angola-congüense” (¿kikongo?). No pudimos verificar dichos posibles orígenes sugeridos por estos dos autores. Sin embargo, encontramos en kikongo dos voces que podrían juntarse para formar un posible origen: en el dialecto bembe, *-ùru* ‘es’ y *kàya* ‘saludo cordial’ = ‘es un saludo cordial’.

Con respecto a *quirombô*, no aparece ni en Cacciatore ni en Ribeiro. Podría provenir del yorubá *kiroḥṅ* ‘orar, saludar a los Cielos’ más yorubá *boḥ* ‘adorar; deificar; sacrificar a las deidades’, de una construcción de verbos en serie, común entre las lenguas subsaharianas (cf. Welmers 1973:366-380), aunque aquí, y en otros *Pontos*, *quirombô* (~ *kirombô*) aparece como sustantivo, lo que podría ser un verbo nominal que se manifiesta como resultado final de la transferencia del yorubá al portugués.

Un poco de lo que tal vez podríamos llamar “cripto-rasgo neo-africano” se encuentra en un *Ponto* titulado *Ponto de Preta Velha*:

- 6) A fumaça do cachimbo de vovó
Só não vê, só não vê
Quem não quer
Mandinga de Preta Velha
Ela traz
Na sola do pé.

Aquí, la Vieja Negra (con letras mayúsculas por ser especial) practica una costumbre muy africana – la de fumar una pipa (o, muchas veces, un puro) – el humo del cual trae ciertos poderes mágicos que ella usa para realizar sus “trabajos”.¹⁰

La mandinga,¹¹ o hechizo que ella trae en la suela del pie, se encuentra ahí porque es el pie desnudo que toca el suelo o la tierra el que produce la magia; es por

¹⁰ En Cacciatore (1977:254) encontramos la siguiente definición de “trabajo” (cf. también Castellanos & Castellanos 1992:88): “Ato mágico-ritual, realizado con finalidade boa ou má, em cultos afro-brasileiros, termo usado principalmente na Umbanda e Quimbanda. Pode ser por meios espirituais (mediunidade, preces, cânticos) ou materiais (com elementos diversos, como comidas, bebidas, velas bonecas, objetos pertencentes às pessoas ou fragmentos delas, como unhas, cabelos etc., plantas – raízes, folhas, frutos, madeira, – água, fogo, etc.)”

¹¹ Cacciatore (1977:176) ofrece la siguiente explicación para *mandinga*: “Feitiço, encantamento. // Praga rogada em voz alta. F.p. – kimb.: “ma” – pp. ; “ndinga” – fala. No

eso que los miembros de las organizaciones neo-afro-religiosas nunca usan zapatos durante la ceremonia, ya que eso impediría el libre fluir de los poderes universales (el *aché*) que sólo se logra a través del contacto del pie desnudo contra la tierra (*ergo* el nombre *terreiro*).

En conjunto con el pie en el suelo, hay un *Ponto* que habla de la llegada de césped o grama de Angola al Brasil, lo que infiere la transferencia de algo legítimamente subsahariano a tierras americanas – y que, además, es parte de esa tierra tan importante para la infusión del *aché* africano en América:

- 7) Capim de Angola,
Ta capinando e tá nascendo {bis}
Já capinou e tá nascendo
Já capinou e tá crescendo {bis}

Uno de los *Pontos de Pai Firmino d'Angola* describe este Viejo Negro como excepcionalmente fuerte en cuestiones de magia de la Quimbanda, lo que afirma su vínculo estrecho con el viejo África, ya que los poderes emanan de allá:

- 8) Eu cheguei sim:
E sou pouco de cantar
Minha Quimbanda
É muito grande!

Nela eu sou o maiorá [maioral],
Meu feitiço é verdadeiro
Ninguém pode desmanchar,
Sou Firmino Angoleiro,
Eu levo pro fundo do Mar.

Como se nota, nadie puede con este *Pai* de Angola, ya que nadie puede deshacer su magia. Con su *feitiço* él hace desaparecer en el Mar (con “M” mayúscula, ya que es *Calunga*, ‘el cementerio’ [‘diablo’ en kimbundu]) todo lo que no quiere, pues viene de Angola con todos los poderes angolanos.

Hay otros *Pontos* dedicados al Padre Firmino de Angola que hablan de su destreza y de su magnificencia como ente poderoso. En la mayoría de ellos, es

podimos verificar este origen del kimbundu. Sin embargo, el kikongo tiene *ma-*, el prefijo pluralizador, y *ndinga* ‘voz, palabra, sonido, grito, lengua, dialecto, discurso’. A la vez nos incumbe considerar el kikongo (dialecto del oeste) *n/dinga* ‘canción fúnebre’, ya que la mandinga tiene que ver con el misterio que acompaña la muerte, lo lúgubre, y lo oculto.”

Firmino que habla en primera persona, pero hay dos o tres en que se nos cuenta de él por otra voz; basta un ejemplo:

- 9) Preto Velho Quimbandeiro
 Feiticeiro Sim Senhor.
 Este Velho Angoleiro
 Ele é um rezador,
 Mas se alguém o desafia
 Coitado de quem desafiou!
 Tem um ponteiro de aço,
 Prá aumentar a sua dor.

Dos de los *Pontos* son dedicados al *Pai Cipriano da Senzala*, enfatizando así en el título el cautiverio de los negros en el Nuevo Mundo. Uno de éstos pinta un retrato de sufrimiento, humildad, y religiosidad, tres aspectos muy importantes que resultaron de la trata esclavista entre el África y las Américas:

- 10) No tempo do cativoiro
 Juntava sete vinténs
 Cipriano na senzala
 Não fazia mal a ninguém.
 Preto Velho rezador,
 Cumpria sua missão,
 Trazendo a Virgem Maria
 Sempre em seu coração.

Entre todos los *Pontos cantados* de la colección bajo estudio aquí, aparece un *Ponto da Mãe Preta* que interpreta la salvación de algunos de los *orixás* realizada por la *Mãe Preta* y no al revés, como normalmente encontramos. Esto, así como las notas de la trompeta (*o clarim*), anuncia el fantástico poder de esta *Mãe*, lo que es, a la vez, otra indicación del aspecto matriarcal de los grupos neo-afro-religiosos en el Brasil (cf. Pessoa de Castro 1990, Silverstein 1979):

- 11) Mãe Preta chorou
 Quando o clarim anunciou
 Mãe Preta chorou de emoção {bis}
 A libertação chegou.
 Mãe Preta salvou Xangô
 Soluçando de alegria
 Mãe Preta salvou Ogum
 Pela paz de um novo dia

Mãe Preta salvou Oxoce.
 Mensageiro da alegria
 Mãe Preta salvou as Almas
 Do Rosário de Maria.

La yuxtaposición de elementos neo-africanos y cristianos aquí nos recuerda varias cosas: (1) la trompeta que anuncia la liberación de los esclavos puede ser una alusión a las mismas que tocarán los ángeles en el Libro del Apocalipsis antes del fin del mundo (cf. sobre todo el capítulo 8), desatando todos los sellos del Libro de la Vida, (2) las lágrimas de la *Mãe Preta* son de alegría y representan el fin de la esclavitud oficial y una nueva etapa de vida para los (ya) ex-esclavos, (3) la *Mãe Preta*, jefe de las organizaciones afro-americanas, con nuevos poderes mágicos concedidos a causa del sufrimiento terrenal, logra salvar a los mismos *orixás*, de origen africano, y a las Almas cristianas (del Rosario de María), que ahora se acoplan con todos los espíritus del Universo.

A veces los cánticos se componen mayormente de vocablos que deben tener su procedencia en una que otra lengua subsahariana, así como el siguiente, *Ponto de Pai Durimbamba*:

- 12) Durimbamba é de katutu
 Durimbamba é de katuê,
 Surumbambaia calunga eru
 Surumbambaia calunga erê. {bis}

En Ribeiro encontramos *duri* ‘dorso’, supuestamente del cafre (zulu/xhosa), *bambá* ‘ritmo de danza’, del kimbundu, y *kututu* (en vez de *katutu*) ‘lo que es bueno’, del nagó (yorubá del Brasil). Nosotros no pudimos encontrar nada semejante a *duri* en las fuentes subsaharianas consultadas. Sin embargo, pensamos que podría venir del portugués *duro* como forma de un compuesto (i.e., *duri-*), más el kikongo *Mbamba* ‘nombre de una persona’, o bien, del *bamba* encontrado en Ribeiro. La voz *kututu* tampoco fue hallada por nosotros en las fuentes africanas.

Con respecto a la voz *erú*, Cacciatore ofrece lo siguiente, que tiene dos significados diferentes (pág. 117):

Eru Espírito de Caboclo mau, “bravo” que “desce” nos torés nordestinos, para perturbar a “função” (festa). F. – ior [yorubá] : “èrú” – desonesto, misturador de coisas, desordenador.

Eru (C.) [candomblé] Grande pacote que se faz, no último dia do axexê [ceremonia ritual fúnebre] com os “assentos” e objetos que pertenceram ao morto, além de tudo mais que foi usado nessa cerimônia fúnebre. . . . F. – ior.: “e[pu]” – carga, pacote para carregar.

Nosotros hemos encontrado para *erí*, yorubá *eḥru* ‘esclavo, cautivo’, lo que no corresponde con las sugerencias de Cacciatore.

Para *erê*, Cacciatore (pág. 116) da lo siguiente:

Erê Vibração infantil pertencente à corrente vibratória de um orixá. . . . F. p. – ior.: “eré (erê) – jogo, brincadeira.

Bolouvi (1994:71-72) ha incluído lo siguiente sobre la voz *erê*:

Ere: Esprits enfantins qui, dans les cérémonies publiques des cultes *candomblés*, interviennent chez les danseuses en transe. // Les esprits *ere* manifestent par une perturbation du langage des possédés. // Et. y. [yorubá] [*eḥgbéré*]: dans le bestiaire des contes yoruba, petit animal nuisible. Il représente, dans les contes à thème religieux, un esprit malin anthropomorphique et de stature liliputienne. // Selon les croyances populaires en pays yoruba, l’*egbéré*, “esprit nocturne”, hante les bois.

Además de la información presentada arriba, nosotros encontramos en yorubá *eré* ‘oración, maldición, deseo de hacerle mal a alguien’. Obviamente, la falta de contexto imposibilita el descubrimiento del verdadero origen.

En el *Ponto de Vovó Catarina de Aruanda*, también vemos una combinación de costumbres africanas (el uso de *guiné* y de la ruda) y costumbres católicas (el rosario de bolsillo); y, por supuesto, viene del África (de La Ruanda):

- 13) Catarina de Aruanda
 É uma velha feiticeira
 Com guiné e com arruda
 E rosário de algibeira.
 É uma velha formosa,
 Joga com sete vinténs
 O seu ponto é seguro
 Só trabalha para o bem.

La planta del *guiné*, que recibe su nombre del topónimo africano *Guiné* (cf. Buarque de Holanda Ferreira 1975:710), es muy común en los grupos afro-americanos. Cacciatore (1977:137) la describe de la siguiente forma:

Planta muito usada nos cultos afro-brasileiros, inclusive no culto *guiné*. As folhas entram na iniciação e na coroação de médiums (U.) [Umbanda] e das raízes são feitos amuletos (incluindo o bastão manguara *guialê*, do culto *guiné*). Também empregada como proteção contra espíritos obsessores e limpeza espiritual de pessoas e lugares (U.).

La ruda (familia de la rutáceas, *Ruta graveolens*) es muy común en la Europa meridional y en las Américas, y sirve como planta aromática medicinal. Cacciatore (1977:51-52) explica los usos de la planta en los cultos afro-brasileños:

Planta das mais populares nos cultos afro-brasileiros. Empregada em amuletos, banhos de descarga, de amaci,¹² coroação de médiuns de Umbanda, usada nas casas contra mau-olhado etc. Tem diversas propriedades medicinais. Afasta maus fluidos e protege contra a magia negra.

En un *Ponto de Vovó Rita da Guiné*, encontramos referencias a la tierra natal de la abuelita (Guiné), y a su fuerza mágica que trae del Viejo Mundo en forma de mandinga y de *patuá* y que se manifiesta en el *terreiro* cuando ella llega a hacer sus actos poderosos (hasta “arregla los asuntos” con los hechiceros):

- 14) Preta Velha chegou aqui
 Preta Velha chegou no Terreiro
 Vovó Rita da Guiné,
 Prá demandar com feiticeiro.
 Ela tem sua mandinga,
 Forte e seu patuá,
 Quando chega na Umbanda
 Vem na fê de Oxalá.

Una palabra que aparece con cierta frecuencia en los textos de Umbanda es *aruê*, la que, a propósito, no se encuentra incluida ni en Cacciatore ni en Ribeiro (éste incluye *alaruê* ‘briga, desordem’ y *aruá* ‘barato, sem valor’). Kikongo ofrece la posible combinación de *a-* ‘prefijo de clase’ más *lwé* ‘objeto, cosa en general que sirve para algo, utensilio’, o bien *lwê* ‘habilidad, talento; malicia’. Los contextos en que aparece la voz no son absolutamente revelantes, de modo que resulta algo difícil apuntar con precisión al significado exacto. Sin embargo, se puede ofrecer una solución, ya que en algunos contextos, como el siguiente, nuestra sugerencia kikonga cabría bien con cualquiera de los dos significados (*utensilio* o *talento* [*¿malicia?*] de San Benedito):

- 15) Neste mato tem folha, ora que tem,
 Tem rosário de Nossa Senhora {bis}

¹² *Amaci*, según Cacciatore (1977:46-47) es: “Líquido preparado com folhas sagradas, maceradas em água das quartinhas do roncó [cuarto sagrado], deixado a clarear (repousar) durante sete dias no peji [altar]. É destinado a banhar a cabeça das iniciandas, os otás [piedra fetiche], as patas e chifres dos animais a serem sacrificados, os objetos sagrados, os colares rituais dos crentes etc. . . . // Banho purificadorio com esse líquido. F.p. – ior.: “amáã” – hábito, costume; “si” – pôr para dentro.”

Además del ejemplo yorubá sugerido aquí por Cacciatore, quisiéramos sugerir dos voces del kikongo que podrían ser las fuentes del vocablo *amaci*: *a’a* ‘verter, vaciar’, más *mási* ‘agua’ en el dialecto vili. Obviamente, la combinación kikonga queda mucho más cercana semánticamente a lo que *amaci* es en los rituales afro-brasileños que a los significados de la combinación de las voces yorubanas.

Aruê de São Benedito
São Benedito que nos valha nesta hora. {bis}

Otra palabra, que aparece con frecuencia en los textos de Umbanda, es *quirombô*, cuyo origen podría relacionarse con nuestra sugerencia yorubá del #7. Aquí aparece en una *Louvação, Salve Povo da Costa*:

- 16) Povo da Costa, povo valente
Oh! rei do Congo minha pai chegou.
Papai, ó quirombô, gira
Samba lêlê ó quirombô.

A la vez, pensamos que de pronto la voz *quirombô* sería una variación de *quilombo* ‘palenque de esclavos cimarrones’, pero parece no caber en el contexto, ya que los *quilombos* no suelen “girar”, a no ser que este verbo tenga algún significado especial en este cántico. Tal vez tenga algo que ver con uno de los significados de *gira* en portugués, i.e., ‘revoltear, agitar-se’, o aun ‘ficar maluco, endoidecer’. De esta forma podría ligarse con la alegría del baile (el samba) que se celebra por la llegada del rey del Congo y el recuerdo de la valentía del *povo da Costa*.

A la vez, nos hemos enterado de que existe la expresión *quirombô* (*kirombô*) ‘oración; adoración’, que podría ser una alusión a la adoración u oración que se le hace al rey del Congo.

Con respecto a *Samba lêlê*, sabemos que *samba* (con ciertas variaciones) es una forma bastante común en varias lenguas subsaharianas (cf. Megenney 1999a:240). *Lêlê*, según Cacciatore (1977: 167) es

Canjição, uma das comidas de Yemanjá (C.) // Doce-de-leite de coco com milho moído, comida votiva de Oxum (U.) F.p. – ior.

Es poco probable que este *lêlê* tenga el significado dado aquí por Cacciatore, ya que el samba no tiene nada que ver con el *canjição*. Sin embargo, podría ser una reduplicación de la palabra yorubá *lè* ‘poderoso, capaz’, o del yorubá *le* ‘fuerte, sólido, duro’, con referencia a las cualidades de la gente de la Costa (de los Esclavos), quienes fueron, según la letra de la canción, ‘valientes’. A la vez, deberíamos considerar la posibilidad de que esto sea o bien del portugués *lêlé* ‘loco’, o del portugués *lelé* ‘confusión’, con referencia a la “locura” del baile del samba.

En un *Ponto de Preto Velho Rei de Congo*, además de encontrar el vocablo *gira* de nuevo, vemos un vocablo de sospechoso origen, i.e., *sansaravai*, el que puede ser una combinación del kikongo *zanzala* ‘marchar a grandes pasos’ y el portugués *vai* ‘va’. Su origen kikongo va bien en conjunto con el tema del rey del Congo:

- 17) Povo de Congo, é povo
Seu Rei de Congo já chegou . . .

Ele veio lá de Aruanda . . .
 Com toda sua Banda . . . {bis}
 Congo é gira de Congo é.
 Congo é sansaravai, Congo é,
 Gira de Congo é.
 Congo ê, sansaravai, ê! {bis}

En *Outro Ponto de Congo*, hay tres (quizá dos) palabras no identificables como portuguesas: *violé*, *olé*, y *teré* (la primera puede ser “vi olé”, del verbo *ver*):

- 18) Virá, Congo, ó violé.
 Teré, teré, teré, Congo.
 Congo vem chegando olé.
 Teré, teré, teré, Congo.

Según Ribeiro, *olé* es ‘noche’ en kimbundu, y *olé* es ‘pereza’ en la misma lengua. No pudimos confirmar ninguna de las dos palabras. En anagó, encontramos *ole* ‘ladrón, haragán, proveniente del yorubá *òle* ‘ladrón’. Una vez más la falta de contexto nos dificulta el saber a ciencia cierta si el ejemplo yorubá es, en efecto, el étimo.

El vocablo *tére* aparece en anagó con el significado ‘patear, aplastar, machacar algo contra el suelo, o estrujar brutalmente’ (cf. Cabrera 1970:307). El yorubá nos ofrece un origen: *tè/fréf* ‘aplastar con el pie, machacar contra el suelo’. El único problema es no saber a qué se refiere el vocablo dentro del contexto del cántico. Poniendo las dos voces juntas, saldríamos con algo como ‘el ladrón o haragán aplasta (algo) con el pie contra el suelo’.

La yuxtaposición de influencias sudánicas, bantúes, y católicas se nota en el próximo *ponto*, hasta en el título se ven dos de ellas:

- 19) “*Ponto de Rei Congo do Rosário*”
 Aruê, rê, rê
 Aruê, rê rá, {bis}
 Oi, saravá linha de Congo
 Rei Congo que vem salvar,
 Com o seu rosário bento,
 Traz a bênção de Oxalá.

Obviamente, *Oxalá* no es un espíritu bantú (del Congo), sino sudánico, el nombre del cual proviene del yorubá *òrìs/à-nTM-lá* > *òrìs/à* ‘espíritu grande’. Como sabemos, el *rosario* es parte del Catolicismo.

En un *Ponto de Tia Benedita da Calunga*, hay dos vocablos de origen subsahariano, *calunga* < kikongo/kimbundu *kalunga* ‘mar, oceano’ (el mar es la morada de los muertos; cf. Megenney 1999b:178, nota 22), y *kengerê ~ kengerá* < (¿ ?) bobangui *kengele* ‘observar, supervisar, cuidar’, (¿ ?) lingala *nkengele ~ kengele* ‘supervisar, observar’, (¿ ?) Old Kongo Language (hablado en San Salvador, la antigua capital del Viejo Imperio Kongo del África Occidental) *kengelela* ‘mirar intensamente, supervisar desde las alturas, asomar, mirar fijamente’. La forma *kengerá*, terminada en –á, probablemente resulta del deseo de rimar con *trabalhar* (pronunciada *trabalhá* en el portugués popular del Brasil). En la Umbanda *quenguelê* es ‘guía-jefe de la Falange de los Negros en la Línea de *Xangô*’ (cf. Cacciatore 1977:229, 230), definición que se acopla bien con el significado de ‘supervisar’ visto arriba.

Dentro de una serie de cánticos del *Mineiro* (< Costa da Mina del África Occidental), encontramos el siguiente, que contiene algunos vocablos interesantes de probable origen subsahariano:

- 20) Mineiro tunda
 Oi Mineiro tunhangá {bis}
 Onde está meu Pai Mineiro
 Que não escuta eu te chamar!
 Mineiro tunda
 Oi Mineiro tunhangá
 Bota a canga no sereno {bis}
 Deixa a canga serená {bis}
 Ele vem beirando o rio
 Ele vem beirando o mar, {bis}
 Saravá Santo Antônio na Calunga.
 Seu Mineiro vai chegar. {bis}

Según Ribeiro (1972:99) y según nuestras propias investigaciones (cf. Silva Maia 1964:582), *tunda* viene del kimbundu con el significado de ‘sobresalir, exceder’.

La voz *tunhangá* podría provenir de una combinación de palabras kikongas: *tùnyá* ‘blancura’, o *ntùnyá* ‘pureza, blancura; lo que es puro, claro, blanco’, y –*nga*’ ‘sufijo verbal con un sentido de continuidad’. Aquí podría significar que los que vienen de la Costa de Mina siempre son puros (de corazón). Curiosamente, se encuentra en Turner (1969:173/203) como proveniente del kongo (i.e., la lengua konga de Angola estudiada por Bentley, 1887), *tunia ~ ntunia* ‘limpieza, blancura’.

La voz *canga*, según el contexto del cántico, en donde aparece como sustantivo, podría ser ‘gallina de la Guinea’, del kikongo *nkanga*. Aquí el contexto indicaría una

conexión entre esta gallina y la calma o la claridad, la que cabe contextualmente con *tunhangá* de la primera estrofa.

En otro *ponto* de *Mineiro*, encontramos otras voces de posible origen africano:

- 21) Oi salve seu Catete delo delo! {bis}
 Oi salve seu Catete na Aruanda: {bis}
 Oi dé: Oi dé: Oi dé, na Aruanda: {bis}
 Oi salve Seu mineiro na Umbanda. {bis}

Catete puede ser del kikongo *katendi* ‘título de nobleza’. *Delo* puede ser una abreviatura del cafre (zulu/xhosa) *Dêlôgum* ‘juego de *búzios* (‘conchitas de mar’) (cf. Ribeiro 1972:57), o puede ser una abreviatura del yorubá *èfrin-di-logun* ‘16 ó 4 desminuido de 20’ (cf. Cacciatore (1977:106).¹³

En el próximo *ponto*, encontramos lo que parecen ser referencias al Diablo (*Calunga* < kimbundu *Kalunga* ‘Diablo’) y a Dios (*Zambi* < kikongo *Nzambi* ‘el Dios supremo’):

- 22) “Ponto de seu Mineiro (para obrigar um guia a falar)”
 Zé Cassanges cadê Calunga! {bis}
 Está no mato batendo Macumba {bis}
 Você fala direito na linha de Zambi {bis}
 Há, hé, bambarué até bambaruá. {bis}

En los dos primeros versos, vemos que el Diablo (*Calunga*) está en el bosque tocando su tambor para hacer macumba (magia). Después se menciona el Dios Supremo y las expresiones *bambaruê* ~ *bambaruá*, que podrían ser del kikongo *Mbàmba* ‘nombre de una persona, de una montaña, o de un país’, más kikongo *ndwè* ‘el que se duerme inmediatamente’; la terminación en *-á* podría ser del kikongo *dwá* ‘serpentea por, deslizarse por’. Con tales sentidos, tendríamos un cuadro de *Mbàmba*, quien es fácil para dormirse y quien serpentea por los lugares por donde pasa. Por supuesto, no hay suficiente contexto en el cántico para probar esto. Valdría la pena mencionar también una posible confusión con la voz brasileña *bambaquerê* ‘danza campestre’, la que posiblemente provenga del kimbundu *mbamba* (¿significado?) + el portugués *querê* (→ *querer*) (cf. Machado 1977:381).

¹³ Aróstegui/Potts (1996:260) dan la siguiente definición de *Dilogún*, según el sistema lucumí (anagó): “Sistema de adivinación a través de caracoles: El santero “tira” 16 caracoles, pero está autorizado a leer sólo 12. Del 13 en adelante manda al visitante a que “se registre” con un babalawo. Cuando “cae” el 13 (Metanlá), es la maldición de Babalú Ayé [< yorubá *bàbá* ‘padre’, *lù* ‘suenan la campana’, *ayè* ‘vivo’] porque se negó a cumplir las leyes del pueblo yoruba y los sabios lo echaron y le cosieron a la lengua los 13 caracoles para que no hablara más.”

En varios *pontos cantados* de esta colección, encontramos la expresión *Pai de Cabeça*, como en el siguiente, que es una “exaltación”:

- 23) Ele é meu Pai de Cabeça {bis}
 Nas Almas meu Pai ele é {bis}
 Ele é um vencedor de Demandas, [‘luchas entre *orixás*’]
 Que a banda veio firmar
 Mineiro Negro Velho de Umbanda
 E Quimbanda. {bis}

Sospechamos que *Pai-de-Cabeça* debe ser un calco de alguna lengua africana, ya que no existe en el inventario léxico-semántico del portugués normativo. Cacciatore (1977:217) la define de la siguiente manera:

Orixá masculino protetor principal de uma pessoa (homem). Tem como juntó [orixá auxiliar en la protección del orixá “dueño de la cabeza” sobre el hijo; segundo santo personal] outro orixá, feminino, a “mãe”. No caso de uma mulher é, geralmente, firmada a Mãe-de-cabeça.

El hecho de ser el dueño de la cabeza un espíritu personal o especie de ángel guardián, nos revela que el verdadero significado de “cabeza” en este contexto es “persona” o “individuo” en su entereza. Las expresiones “Padre-de-cabeza” o “Madre-de-cabeza”, traducen ‘ángel o espíritu protector individual’.¹⁴ Es posible que la expresión original, del yorubá, fuera algo como *bàbá orí* o *bàbá olórí*, sobre todo desde que nosotros logramos oír estos enunciados durante algunas ceremonias de candomblé (de origen yorubá) en Salvador da Bahia en los años 1967-68, al realizar investigaciones de campo en esa ciudad brasileña. En el yorubá de Nigeria *orí* ‘cabeza’ equivale a la cabeza espiritual, es decir el destino o potencial de cada individuo, conllevando la idea de que cada individuo controla su propio destino, cuya sede es la cabeza. En el Brasil, evidentemente, se le ha agregado la idea de un ángel guardián que ayuda al individuo a realizar su potencial.

En el *Ponto de Congo de Carangola*, tenemos, en el título y uno de los versos, una voz, *Carangola*, que puede tener su origen en una combinación de vocablos kikongos, i.e., *kàla* ‘tiempo, tiempo pasado, después de mucho tiempo’ o bien *kàala* ‘regresar a, volver a’ + *Angola*, el nombre del país, expresando la idea de que Angola es un trozo de historia ya temporalmente lejano para los descendientes de los esclavos del Nuevo Mundo, o/y que los miembros del culto quieren volver a la tierra

¹⁴ Cacciatore (1977:107) define *dono da cabeça* de la siguiente forma: “Orixá pessoal, protetor de cada individuo. Algumas dessas pessoas são escolhidas para intermediárias da descida de seu orixá entre os homens. São os iniciados que à sua divindade se dedicam toda a vida. A confirmação do “dono da cabeça”, que pode ser revelado por diversas circunstâncias, como nascimento, caráter, herança etc., deve ser feita pelo jogo da adivinhação.”

de sus ancestros. Además, la voz kikonga *kála* ‘estar, vivir, existir, permanecer’ podría haberse juntado con *Angola* para dar la idea de que Angola todavía existe para los fieles (¿y los espera?):

- 24) Pinto piou lá na Angola . . .
 Galo cantou na Calunga . . .
 Salve Congo que vem de Carangola
 Trazendo presente na sua sacola.

Es interesante notar que los versos de este *ponto* parecen progresar diacrónicamente según la historia de la esclavitud, i.e., el pollito (*o pinto*) comienza su vida allá en Angola, luego el gallo canta en *Calunga* (el mar = la travesía, el cementerio donde murieron muchos africanos durante la travesía, y la Falange de entes espirituales que existe en ambos lados del mar); después el Congo (= el africano) llega al Nuevo Mundo desde el África de los tiempos pasados (= Carangola), trayendo regalos (= trozos de la vida que tuvieron en el África).

En un *Ponto de Maria Conga*, aparece una palabra que puede tener su origen o en kikongo o en tupí:

- 25) Maria Conga
 Onde foi que rasgou a sua saia? {bis}
 Foi a tiririca
 No meio da samambaia. {bis}

En kikongo encontramos *tiédidika* ‘el factitivo de *ti* / *lalala* ‘hacer derecho’. Sin embargo, Holanda Ferreira (1975:1381) trae “*tiririca*, do tupi *tiri’rika*, ger[úndio] de *tiri’ri* ‘arrastar-se’.” Semánticamente, cabe mejor la sugerencia tupí ya que María Conga se habría roto su falda arrastrándose por los helechos. Si es cierto que esta voz de hecho proviene del tupí, nos provee una muestra de la influencia, por poca que sea, del elemento indígena en la Umbanda.

Un *Ponto de São Benedito* contiene un vocablo de posible origen kimbundu o kikongo, i.e., *mucambo*:

- 26) São Benedito, na linha de Zambi
 Também sabe lê-ê-ê-ê-ê!
 Se o mucambo é bom, também sabe lê. {bis}

Según Cacciatore (1977:183), *mucambos* son

Homens, em geral. Termo usado na seita Cabula. F. p. -- port. – masculinização de mucamba.

La *mucamba*, a su vez, es

Mulher auxiliar em terreiros bantos. // Iniciada, na seita Cabula. F.p. – kimb.: “mu” – ser animado (p.s.) [prefijo singular]; “kamba”—camarada.

En kikongo, existe *mukamba* ‘miembro del clan de la tribu *Kamba* en el valle *Kwilu* del Congo Francés; también, en el dialecto norteño del kikongo, encontramos *mukámba* ‘extranjero, alguien que no es de la familia de uno’. Pensamos que cualquiera de las dos voces (kimbundu/ kikongo) podría ser el origen de nuestro *mucambo*.

Una expresión que sólo aparece en uno de los cánticos y que tiene origen yorubá es *tuia*, que ocurre con referencia a los fuegos artificiales¹⁵ que se usan a veces en las ceremonias:

- 27) *Outro Ponto de Tio João das Almas*
 Oi eu Preto Velho
 Sou Mirongueiro [guardador de secretos],
 Oi bota tuia
 Oi tira tuia,
 Oi pega fogo
 Oi Tio João, o Mirongueiro,
 Vai descarregando
 Saravá Tio João das Almas.

Esta expresión *tuia*, proviene del yorubá *tuyof* ‘expelir, sacar por la fuerza; hincar, traspasar’.

En *Outro Ponto de Tio João das Almas*, aparece una expresión que acompaña el espíritu *Omulú*:

- 28) Lá vem Tio João
 Ele vem lá do Cruzeiro {bis}
 Lá do Cruzeiro das Almas.
 Ele foi saravá Omulu
 O Velho Omulu Ató-tó
 Ele é o dono do Cruzeiro {bis}
 De onde vem
 Meu Tio João.

La expresión *ató-tó*, que debía ser *atôtô*, es, según Cacciatore (1977:54), “saudação para Omulu – Obaluaiê – F. – ior. *atótó*’! ‘escutai, silêncio’ (dito pelo

¹⁵ Dice Cacciatore (1977:255) que en el Brasil, *tuia* tiene el significado de ‘pólvora que se usa en los cultos de influencia bantú-indígena’. ¡Siendo así, es curioso que su origen venga del yorubá, una lengua sudánica!

arauto público).” Con relación a esto, notamos que existen dos voces casi iguales en yorubá que tienen dos significados aparentemente opuestos: *àtoto* ‘ruido’, y *atóto* ‘silencio’. Crowther (1870: 45) nos explica que *atóto* es una “word used by the public crier to enforce silence, when about to deliver a proclamation.” El saludo a Omulu provendrá de *atóto*, conllevando la idea de mantener el silencio como forma de respeto a este *orixá*.

Unos versos lindísimos del *Ponto de Tia Maria da Serra* contienen la voz *Munganga*, de posible origen kikongo:

- 29) Ela se chama Maria da Serra! . . .
 Ela não desce do Céu sem Umbanda! . . .
 Sem a sua Munganga de Guerra!
 Ela não desce do Céu sem Umbanda! . . .
 Sem os anjos de sua Quimbanda!
 Ela se chama Maria da Serra! . . .
 Ela é Maria em todo lugar! . . .
 Ela é Maria no alto do Céu! . . .
 Ela é Maria no fundo do mar! . . .

Cacciatore (1977: 184) describe *Munganga* como lo mismo que *mujinganga*, del kimbundu *mu* ‘cosa inanimada’ + kimbundu *nganga* ‘mágica’. Para nosotros, este ejemplo del kimbundu tiene más sentido que el ejemplo kikongo, *mungànga* ‘centro, línea central de algo largo’, ya que María viene a la tierra para hacer magia a favor de los fieles.

El *Ponto de Pai Guiné* trae un mensaje de sufrimiento dentro de la palabra de origen subsahariano:

- 30) Zunguiné, Zunguiné,
 Ora pai de Guiné. {bis}
 Zunguiné veio ajudar,
 Ora pai de Guiné.
 Zunguiné veio trabalhar
 Ora pai de Guiné.

En Cacciatore (1977:270), la definición de *Zun-Guiné* es:

Entidade chefe de falange (“Povo da Guiné”), na Linha Africana (U). F. – talvez de Zumbi . . .

En kikongo encontramos *nzúngu* ‘dolor, dificultades’, y con mayúscula, *Nzúngu*, es un apellido que significa ‘alguien que soporta mucha miseria’. *Zunguiné*, pues, puede tener referencia a los esclavos guineanos que aguantaron mucho sufrimiento.

En el *Ponto de Kurianté*, hay varios vocablos de origen sospechoso:

- 31) Ora canga boi inê,
 Ora canga boi iná.
 Ora canga boi têtê,
 Ora canga boi tatá.
 Santo Antônio é que canga boi . . .
 Santo Benedito é que vai carriá [arrastrar] !

La voz *Kurianté* no aparece como tal en ninguna de las fuentes consultadas. Sin embargo, podemos conjeturar la posibilidad de que sea una combinación del kimbundu *kuria* ~ *kudia* ‘comida’ + kimbundu/ kikongo *nde* ‘ciertamente, así’, con posible referencia a la comida sagrada que se sirve a los *orixás*.

El vocablo *canga* se usa aquí como verbo, sugiriendo la posibilidad de que provenga del kikongo *kanga* ‘librar, salvar, liberar’, tal vez conllevando la idea aquí de “entregar” la comida a los espíritus (trabajo de San Antonio); la comida, que puede ser “el buey” (*o boi*), tal como el *Boi-de-Ogum*, que es ñame asado, una comida predilecta de Ogún (cf. Cacciatore 1977:68).

Con respecto a *inê* ~ *iná*, la primera variación no fue encontrada; *iná* podría ser del umbundu *ina* ‘madre’. También encontramos *inTM:à* ‘madre de todos los espíritus’.

Para *têtê* hemos encontrado *tètê* ‘temprano’ y *tete* ‘rápidamente’ en yorubá, y en el antiguo kongo de San Salvador, *ntete* ‘haz, vaina’.

Para *tatá*, descubrimos kongo y kimbundu *tata* ‘padre’, y bobangi (República Democrática del Congo) *ta:ta* ‘padre’, los que se acoplan bien con ‘madre’. También en kongo existen *tata* ‘gritar’, y *ntata* ‘grito, exclamación’. Ribeiro (1972:99) trae *tata* ‘padre’, del kimbundu. La inclusión en Ribeiro (un diccionario de Umbanda) nos hace pensar que aquí se trata de “madre” y de “padre”, obviando de esa manera las otras sugerencias.

El *Ponto de Pai Velho* tiene elementos tal vez más enigmáticos que otros *pontos* que hemos visto:

- 32) Zunguê, zunguê, zá
 Pai Velho, Rei Cit
 Pedra Preta vai chegá.
 Zunguê, Zumbi, Zumbi du du á.
 Pai Velho, Rei Cit
 Pedra Preta vai baixá.

No habiendo encontrado nada como *Zunguê* en los materiales consultados, llegamos a la conclusión de que podría ser una forma abreviada de *Zunguiné* que

vimos anteriormente en el # 48. Supusimos que tenía que ver con el hecho de aguantar dolor. En el caso de *Zunguê, zá*, esta última palabrita podría provenir del kikongo *zà* ‘cortar ligeramente’, lo que puede producir dolor y así acoplarse semánticamente con *Zunguiné*.

El vocablo *Cit* nos parece algo extraño; podría ser *Cita*, que es ‘Iansã no ritual Omolocô’ (cf. Cacciatore 1977:90, 202), el cual, según Cacciatore, es de origen angolense. Encontramos *Síta* en kikongo como ‘nombre propio’. Además, existe *site* en fon (Benín) como ‘levantarse, subir’, que podría ser una referencia a la estatura del rey mencionado en el cántico.

Aunque no hubo casi ningún zulu llevado como esclavo al Nuevo Mundo, hay un *Ponto dos zulus*, que reza así:

- 33) Coziribambo é de Bangulê
 Coziribambo é de Bangulá.
 Coziribambo, uriqui de bambo ôi.
 Coziribambo é de Bangulê é.
 Coziribambo é de Bangulá.
 Coziribambo, uriqui de bambo ôi. {bis}
 Coziribambo, de curimbambá.
 Pemba – pemba
 Pemba de todos orixás
 Pemba – Pembá. {bis}.

La primera palabra de este cántico podría ser una combinación de tres vocablos kikongos, i.e., *n/kónzi* ‘tambor de madera con una hendidura en la parte superior y en el largo y un hueco en cada lado de la hendidura; pequeño tambor hecho de madera que se usa para el baile o para el *nkisi* (‘magia, fetiche’) *Lemba*’, más *di* ‘onomatopeya para el ruido de golpear’, más *mbámbu* ‘suerte, éxito’. Tal vez conlleve la idea de buscar el éxito o la buena suerte a través del toque del tambor.

La voz *uriqui* no pudo localizarse en ninguna de las fuentes consultadas. Existe en wolof (la Senegambia) una palabrita, *uri*, que es ‘participar en un juego, especialmente un juego que emplea globitos duros de un arbusto llamado *kuri*’ (cf. Turner 1969:175).

El vocablo *curimbambá* debe ser una combinación de las voces *curimba* y *bambá* discutidas anteriormente (cf. #s 16 y 31). Para la identificación de *pemba*, véase Megenney (1997:32).

El próximo *ponto*, titulado *Ponto de Quirombô*, además de la voz *Quirombô*, contiene la palabra *ele*:

- 34) Papai olha, ó Quirombô, gira.
 Samba ele, ó Quirombô

Olha o Quirombô, gira,
Samba ele, ó Quirombô.

La voz *Quirombô* no se pudo encontrar como tal. Sin embargo, podría relacionarse con *quilombo* ‘el escondite de los cimarrones’,¹⁶ o con las expresiones del yorubá mencionadas en el # 7.

La voz *ele*, según Cacciatore (1977:112), es del yorubá *ele* ‘paloma’ < yor. *efye/élé* ‘paloma’. Según nuestras pesquisas, *èle* en yorubá es ‘fuerza, violencia, presión’ y yorubá *è/è/és* ‘cuidado, destreza’. Esto se compara con el nagó (Cuba) *elé* ‘hierro’, *ele* ‘fuerza’ (cf. Cabrera 1970:108). También notamos que en kikongo *ele* significa ‘voilà’. Dado el poco contexto que tenemos (i.e., la palabra cae junto a *samba*), tendríamos que descartar ‘paloma’ y considerar las demás posibilidades, sobre todo el yorubá *è/è/és* y el kikongo *ele*, por sus significados que encajarían dentro del contexto del *ponto*.

En el *Ponto de Congo no Mar*, encontramos dos palabras de origen sospechoso:

35) Os quindim, os quidim,
Ó, Monjongo,
Olha lá no má [mar].
A minha terra é muito longe.
Ó, Monjongo ninguém pode
Ir lá.
A minha terra é muito longe.
Ó, Monjongo,
Ninguém pode ir lá.
Ai, ninguém pode ir lá,
Ó, Monjongo,
Apanha Monjongo no má.

En el portugués brasileño, *Monjongo* quiere decir ‘lugar muy apartado, muy lejano’, lo que podría provenir del kikongo *mo’* ‘pronombre locativo’ + kikongo *Nsongo* (dialecto occidental) ‘nombre de *nkisi* (*nsosôngula nzila*).

La voz *quindim* también es brasileña, y significa ‘una especie de dulce; ternura, gentileza, dulzura’; podría venir del kikongo *kindinga* (con apócope) ‘ternura, gentileza, dulzura, buenas palabras, buena hospitalidad, amigable’.

En el *Ponto de Coquinho do Inferno*, aparece la palabra *Mirombo*, la que puede provenir del kikongo *milômbe* ‘nombre de un río y de una hierba que crece en la

¹⁶ Schneider (1991:251) también da *quilombola*, ‘un esclavo fugitivo’ y ‘alguien temible’.

orilla del río'. Esto tiene sentido, ya que los versos hablan de un coquito que se revienta:

- 36) Coquinho do Inferno,
Arrebenta Mirombo
São da linha de Congo,
São Calunga de Quilombo.

La voz *cururica* que aparece en el *Ponto de Pai Roberto*, puede ser de origen tupí, ya que en esta lengua existe *cururuca* 'el pez de nombre *corvina*':

- 37) Cururica que chora, mironga.
Chora mironga, chora mironga.

La voz *aruê* que aparece en un *Ponto de Despedida de Pretos Velhos* sigue siendo algo enigmática:

- 38) Adeus minha pai
Adeus aruê
Adeus minha pai
Vai para Angola, aruê,

Adeus minha pai
Adeus vai para Angola
Ficamos com Deus,
E, Nossa Senhora. {bis}

Aruê como tal no aparece en ninguna de las fuentes consultadas. Ribeiro (1972:41) nos da *aruá* 'barato, sin valor', aparentemente del yorubá. De todas las palabras semejantes a *aruê* encontradas en las fuentes consultadas, la más cercana fonética y semánticamente es la yorubá *àrúwá* 'ahorita mismo': el padre va a Angola "ahorita mismo".

En otro *Ponto de Despedida de Pretos Velhos*, encontramos la palabra *corimbar*, que, según los expertos en Umbanda, significa 'cantar los cánticos religiosos':

- 39) Preto Velho trabalhou,
Preto Velho corimbou, {bis}
Oxalá mandou chamar
Pretos Velhos vão girar.

El origen de este verbo puede ser del yorubá *koḥrin* ‘cantar’ + yorubá *bof* ‘adorar, deificar’, lo que cabe perfectamente dentro de este contexto religioso.

6. INDICIOS DE UN LENGUAJE CRIOLLIZADO EN LOS *PONTOS CANTADOS*

Sin entrar en los debates pertinentes a las definiciones de *pidgin* o de *lenguaje criollo* (cf. Couto 1996), podemos constatar el hecho de que durante la trata esclavista entre el África y el Brasil hubo muchas naciones subsaharianas que vieron algunos de sus miembros tirados con los miembros de otras naciones, primero en las factorías esclavistas africanas controladas por los europeos, luego en la travesía por el *Middle Passage*, y finalmente en los mercados y plantaciones del Nuevo Mundo. Así se estableció uno de los requisitos para la formación de un lenguaje *pidgin*, i.e., el multilingüismo (cf. p. ej. Bickerton 1984), el que, después de un tiempo, se convertiría en *criollo*, con la nativización del *pidgin* (cf. Hall 1966). Sin embargo, nos es difícil probar la existencia de un lenguaje criollo derivado de un *pidgin* original en el caso del Brasil, a pesar de los argumentos de ciertos investigadores como Naro (1978), por ejemplo (cf. Holm 1989:268-272). Por el contrario, tendemos a aceptar las teorías de Vogt y Fry (1996), quienes, al describir el dialecto de *cafundó*, expresan su creencia en la formación de un dialecto *criollizado* (antes que *criollo*), sin haber tenido la etapa de un *pidgin*. Es por eso que usamos el término *criollizado* aquí. Inclusive, sospechamos que las características diferenciadoras del portugués normativo que encontramos en algunos de los *pontos cantados* de la Umbanda brasileña sean más bien el resultado de lo que podríamos llamar un lenguaje semi-criollo,¹⁷ semejante al que probablemente existe en el Caribe hispánico (cf. Lorenzino 1993) o tal vez algo como el lenguaje bozal de los esclavos, el cual no tiene su base ni en un *pidgin* ni en un *criollo* (cf. Lipski 1993, 1996) y que demuestra una falta ocasional de concordancia entre sujeto y verbo y/o entre nombre y adjetivo, tal cual observaremos aquí.

Bastarán algunos ejemplos de los *Pontos Cantados* de la misma colección para ilustrar el uso de este lenguaje “criollizado” o “semi-criollo”:

“Eu diz ae” en vez de “Eu digo ae” // “Chega, chega minha povo / p’ra zi fio saravá” en vez de “Chega, chega meu povo / para os filhos salvar” // “Meu zifio” en vez de “Meus filhos” // “Curimba com eu” en vez de “Curimba comigo” // “Eu é José Baiano” en vez de “Eu sou José Baiano” // “cativêro” en vez de “cativeiro” //

¹⁷ Holm (1988:9, 10) observa que las variedades semi-criollas tienen “both creole and non-creole features [which] does not necessarily imply that they were ever basilectal creoles, since both creoles and non-creoles . . . can become semi-creoles by borrowing features. Thus some believe that Africaans . . . , particularly the variety spoken by some people of mixed race . . . , could safely be called a semi-creole but not a post-creole.

“chegô” en vez de “chegou” // “Trazi floris ni sacola / Pra zio fio zinfaitá” en vez de “Traz flores na sacola / para seus filhos enfeitar” // “Eu vive no meio das flores” en vez de “Eu vivo no meio das flores” // “Minha pai chegô” en vez de “Meu pai chegou” // “Tia Chica ajuda eu” en vez de “Tia Chica me ajuda” // “Eu chama Serapião” en vez de “Eu me chamo Serapião” // “Minha ponto” en vez de “Meu ponto” // “Eu vai e volta” en vez de “Eu vou e volto” // “Eu Mané e Quimbandeiro” en vez de “Eu sou Mané e Quimbandeiro” // “Eu gosta de demandá” en vez de “Eu gosto de demandar” // “Abre zi terreiro” en vez de “Abre os terreiros” // “A sua povo” en vez de “O seu povo” // P’ra levar todos zi mali / De suas zi fio, em sua gongá / P’ro zi fundo di má” en vez de “Para levar todos os males / De seus filhos, em seu gongá / Para os fundos do mar” // “Cadê sua chapéu” en vez de “Cadê seu chapéu” // y “Já foi Pretos Velhos / Já chegou no céu” en vez de “Já foram os Pretos Velhos / Já chegaram no Céu”.

7. CONCLUSIONES

Basándonos en los cánticos contenidos en la colección *Pontos cantados e pontos riscados dos Velhos Pretos* compilada por N. A. Molina en el Brasil, hemos podido reconocer la presencia de palabras de origen subsahariano, además de los vocablos usados en portugués, y según parece, hasta uno del tupí. La mezcla de voces de aparentes orígenes de las naciones sudánicas y bantúes en los mismos *pontos* deben ser reflejo de la temprana mezcla de las naciones africanas en las plantaciones latinoamericanas, además de la conocida influencia que tenían los yorubás sobre las otras naciones, sudánicas y bantúes, en el Brasil (y en el Caribe) en los siglos XVIII y XIX (cf. Megenny 1999b), produciendo una infiltración de elementos yorubás sobre cualquier existencia de grupos bantúes además de la llegada *en masse* de miembros de la nación yorubá. Sin embargo, y parece que a pesar de esta influencia tan pesada de los yorubás, hemos encontrado un número relativamente alto de vocablos de probable origen bantú, sobre todo kikongo y kimbundu, lo que indica una fuerte presencia, y según nuestra opinión, una persistencia temporal,¹⁸ de elementos bantúes en la Umbanda. Además, hay claros ejemplos de lo que hemos denominado “lenguaje semi-criollo” o “lenguaje criollizado”, que evidentemente es un reflejo del tipo de portugués que hablaban los esclavos que llegaron al Brasil.

¹⁸ Los historiadores están de acuerdo en que los bantúes fueron sacados del África y llevados al Brasil durante virtualmente todo el período de la trata esclavista, mientras que las naciones sudánicas (i.e., al norte de Gabón) se vieron envueltas en este tráfico, en su mayoría, durante los primeros años de la trata (i.e., siglo XVI) y luego después durante los fines del siglo XVIII y en el siglo XIX (cf. Curtin 1969, Ott 1955, Queirós Mattoso 1982, Ramos 1937, Rodney 1967, Verger 1966).

Por fin, la colección es una buena representación de la persistencia de la religión africana de los esclavos, antepasados de muchos de los practicantes actuales de la Umbanda y de las otras religiones neo-afro-americanas, y como tal nos demuestra la importancia y la hipóstasis de esta impronta religiosa y vital como elemento télico en la vida de los fieles.

WILLIAM W. MEGENNEY

University of California, Riverside

BIBLIOGRAFÍA

- ALVES, A., Padre. 1951. *Dicionário etimológico bundo-português*. 2 vols. Lisboa: Tipografia Silva.
- ARÓSTEGUI, N. B. y C. GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS. 1998. *Ta makuende yaya y las reglas de Palo Monte*. La Habana: Ediciones Unión.
- ARÓSTEGUI, N. B. y V. PORRAS POTTS. 1996. *Orishá ayé: unidad mítica del Caribe al Brasil*. Guadalajara (Esp.): Ediciones Pontón.
- BASTIDE, R. 1955. "Le spiritisme de Umbanda". *Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*. Vol. I. La Habana: Sociedad Económica de Amigos del País.
- BASTIDE, R. 1972. *African civilisations in the New World*. New York, Harper & Row.
- BASTIDE, R. 1978. *The African religions of Brazil*. Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
- BENTLEY, W. H. 1887. *Dictionary and grammar of the Kongo language, as spoken in the old capital city of San Salvador*. London, Baptist Missionary Society
- BIBLIA, La Santa*. 1960. Guildford y Londres: Billing & Sons, Ltda
- BICKERTON, D. 1984. "The language bioprogram hypothesis". *The Brain and Behavioral Sciences* 7,2, págs. 173-221.
- BOLOUVI, L. PH. 1994. *Nouveau dictionnaire etymologique afro-brésilien*. Lomé, Bénin: Les Presses de Université de Bénin.
- BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, A. 1986. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- CABRERA, L. 1970. *Anagó, vocabulario lucumí*. Miami: Cabrera y Rojas.
- CACCIATORE, O. G. 1977. *Dicionario de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CÂMARA CASCUDO, L. da. 1979. *Dicionário do folklóre brasileiro*. São Paulo: Edições Melhoramentos.
- CARNEIRO, E. 1937. *Os mitos africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.
- CARNEIRO, E. 1961 *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica, S.A.
- CASTELLANOS, J. e I. CASTELLANOS. 1992. *Cultura afro-cubana 3 Las religiones y las lenguas*. Miami: Ediciones Universal.

- CASTRO, Y. P. de 1983. "Das línguas africanas ao português brasileiro". *Afro-Ásia* N° 14, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade da Bahia: págs. 81-106.
- COUTO, H. H. do 1996. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- CROWTHER, S. (rev.). 1870. *A vocabulary of the Yoruba language*. London: Church Missionary Society.
- CURTIN, Ph. 1969. *The Atlantic slave trade: a census*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DEIVE, C. E. 1979. *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano.
- DOS SANTOS, DEOSCÓREDES Y J ELBEIN. 1967. "West African sacred art and rituals in Brazil". Monografía, Instituto de Estudios Africanos, Universidad de Ibadan, Nigeria.
- FASHAGBA, JOSEPH AJAYI. 1991. *The first illustrated Yoruba dictionary*. Toronto, Ontario, Canada, Toronto Board of Education.
- FUENTES GUERRA, J. 1996. *Raíces bantú en la regla de Palo Monte*. Cienfuegos: Ediciones Mecenás.
- GRANDA, G. 1978. *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Madrid: Gredos.
- GRANDA, G. 1985. *Estudios de lingüística afro-románica*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- GRANDA, G. 1978. *Lingüística e historia: temas afro-hispánicos*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- GRANDA, G. 1991. *El español en tres mundos: retenciones y contactos lingüísticos en América y África*. Valladolid: Caja Salamanca y Soria.
- GRANDA, G. 1994. *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas (cambios, contactos y contextos)*. Madrid: Gredos.
- HALL JR., R. A. 1966. *Pidgin and creole languages*. Ithaca: Cornell University Press.
- HOLANDA FERREIRA, AURÉLIO BUARQUE DE. 1975. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- LAMAN, K.E. 1936. *Dictionnaire kikongo-français*. Bruselas, Librairie Falk fils.
- LIPSKI, J. M. 1993 *On the non-creole basis for Afro-Caribbean Spanish*. Research Paper Series N° 24, febrero, University of New Mexico, Albuquerque, N.M.
- LIPSKI, J. M. 1996 "Contacto de criollos en el Caribe hispánico: contribuciones al español bozal". *América Negra*. N° 11, págs. 31-60.
- LORENZINO, G. 1993. "Algunos rasgos semi-criollos en el español popular dominicano". *Anuario de Lingüística Hispánica*. 9, págs. 109-124.
- MACHADO, J. P. 1977 *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 3ª edição, Lisboa, Livros Horizonte.
- MEGENNEY, W. 1989. "Sudanic/Bantu/Portuguese syncretism in selected chants from Brazilian Umbanda and Candomblé". *Anthropos*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 84, págs. 363-383.
- MEGENNEY, W. 1997. "Sub-Saharan lexicon in Afro-Brazilian *Cantigas de Pretos Velhos (Umbanda)* as clues to slave demography". *Iberoromania*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, No. 45, págs. 26-43.
- MEGENNEY, W. 1999a. *Aspectos del lenguaje afronegroide en Venezuela*. Madrid: Vervuert Iberoamericana.
- MEGENNEY, W. 1999b. *Cuba y Brasil: etnohistoria del empleo religioso del lenguaje afroamericano*. Miami: Ediciones Universal.
- MESTRE, J. 1997. *Santería: mitos y creencias*. La Habana: Prensa Latina.

- MOLINA, N.A. Sin fecha. *Pontos cantados e pontos riscados dos Pretos Velhos*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- MURPHY, JOSEPH M. 1988 *Santería, an African religion in America*. Boston: Beacon Press.
- OTT, CARLOS B. 1955 *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador: O folclore baiano*. Salvador: Tipografia Mann Editôra Ltda.
- PALMIÉ, S. 1989 *Das Exil der Götter (Geschichter und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion)*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris, Peter Lang.
- PESSOA DE CASTRO, Y. 1990. "No canto do acalanto". *Ensaios/Pesquisas nº 12* del Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia. Bahia, Brasil, págs. 1-8.
- QUEIRÓS MATTOSO, K. M. de. 1982. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense S.A.
- RAMOS, A. 1937. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, S.A., Editora.
- RIBEIRO DE SOUZA, J. 1972. *Dicionário africano de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, Ltda.
- RODNEY, W. 1967. *West Africa and the Atlantic slave trade*. Nairobi, East African Publishing House.
- SCHNEIDER, J. T. 1991. *Dictionary of African borrowings in Brazilian Portuguese*. Hamburg, Helmut Buske Verlag.
- SILVA MAIA, Padre A. 1964. *Dicionário complementar português-kimbundu-kikongo*. Vila da Feira, Portugal: Empresa Gráfica Feirense, Lda.
- SILVERSTEIN, L. M. 1979. "Mãe de todo o mundo: Modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, págs. 143-169.
- SIMPSON, G. E. 1978. *Black religions in the New World*. New York: Columbia University Press.
- TURNER, L. D. 1969. *Africanisms in the Gullah dialect*. New York: Arno Press and the New York Times.
- VERGER, P. 1966. *O fumo da Bahia e o tráfico dos escravos do Golfo de Benim*. Salvador: Fundação Gonçalo Moniz, Publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.
- VOGT, C. y P. FRY. 1996. *Cafundó/ A África no Brasil/ Linguagem e sociedade*. São Paulo: Editora Unicamp.
- WELMERS, W. E. 1972. *African language structures*. Berkeley, Los Angeles/London: University of California Press.