

III CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALADAA

OS CAÇADORES DE TESOURO: EM BUSCA DE  
LÍNGUAS AFRICANAS NO BRASIL

CARLOS VOST  
E  
PETER FRY

MESA: PRESENÇA DA ÁFRICA NO BRASIL - IV  
(RAÇA, CULTURA E IDENTIDADE)

F  
802

CONJUNTO UNIVERSITÁRIO CANDIDO MENDES  
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS - CEEA  
Rua Inessa Angélica, 10 - Rio de Janeiro - Brasil

F  
802

Os Caçadores de Tesouro: Em Busca de "Línguas Africanas"  
no Brasil\*

Carlos Vogt (Unicamp)

Peter Fry. ( Unicamp e  
Museu Nacional)

A "descoberta" do Cafundó<sup>(1)</sup> provocou uma com que reação em cadeia de outras "descobertas". Enquanto realizávamos a pesquisa e apresentávamos trabalhos em congressos, publicando artigos em revistas e jornais, foram surgindo informações sobre várias outras comunidades negras, do Oiapoque ao Chui, que seriam parecidas com a do Cafundó. Onde quer que o assunto aparecesse havia sempre alguém com um exemplar semelhante de situação cultural para contrapor ou ampliar o caso da comunidade de Sorocaba. Cartas e telefonemas também não faltaram. Era como se por um passo de mágica fosse arrancado o véu que até então tornava invisível e anônima a existência de comunidades negras no Brasil. A visibilidade do Cafundó puxava a visibilidade de outros grupos semelhantes. O entusiasmo era generalizado e nele nós mergulhamos de cabeça. Com alguma ingenuidade mas não sem satisfação. Esta satisfação vinha sobretudo do fato de estar vivendo, juntamente com várias outras pessoas, a constatação de que no Brasil nem todas as formas de convivência mais tradicionais tinham sido malbaratadas pelos efeitos da Abolição e dos processos de urbanização e industrialização subsequentes à proclamação da República.

Num plano mais teórico, estas revelações reforçavam em nós a crença de que os processos culturais apresentam singularidades que muitas vezes escapam aos esquemas reducionistas e universais para a explicação da História.

Do ponto de vista epistemológico tudo isso acrescentava elementos que ratificavam também a idéia de que o conhecimento, e por extensão a própria ciência, é antes de tudo um estado de consciência e menos um dado objetivo de realidade.

Alguém já disse que a realidade de um conceito é proporcional ao uso repetido que se faz do nome deste conceito. De cer-

\*Este artigo é, com pequenas modificações, um dos capítulos do livro que estamos escrevendo sobre o Cafundó e outras comunidades negras no Brasil.

to modo a existência da comunidade negra do Cafundó e das outras comunidades negras do Brasil foi também efeito da declaração desta existência. Não se trata de forma alguma de um nominalismo barato. Esta afirmação não diz respeito a existência material das comunidades, mas evidentemente à sua existência jurídica e moral; porque é assim que adquirem um status cultural diferente do que conheciam, não fosse, já pela própria descoberta, o alargamento das suas próprias fronteiras.

É possível que nos sentíssemos como Colombo botando o ovo de pé. Daí, a ingenuidade. Ou melhor, as ingenuidades. Na sua primeira forma da manifestação esta ingenuidade está ligada, como não é difícil de perceber, a um certo sentimento grandiloquente e feroz que nos punha como heróis de uma nova visão da História do país. Este sentimento muito comum nas áreas periféricas das ciências sociais fazia com que nos sentíssemos Davis a enfrentar os Golias das más interpretações. Que tudo isso seja muito relativo não é preciso dizer. De qualquer modo, chegamos a dizê-lo em outras oportunidades, quando também relativizamos inclusive a vitória dos Davis. Chegamos ainda a esboçar uma etnografia das conseqüências deste tipo de ingenuidade quando mostramos as passagens que nos levavam da disputa teórica para o campo da ação social<sup>(2)</sup>. No intervalo entre uma e outra insinuou-se de forma quase inevitável o paternalismo dos pesquisadores em relação ao "objeto de estudo". Marcados pelo estigma com que a academia tende a ser caracterizada nestas situações, e carregando um certo sentimento de culpa quase que histórico, tudo isso aliado a alguma dose de consciência de que, para além dos interesses científicos, a "descoberta" e a análise do objeto era também o nosso emplastro de Brás Cubas, ficamos assim divididos entre os compromissos com a ideologia da isenção científica e o apelo para a interferência humanitária na vida da comunidade estudada. A solução para este conflito de posições, quando acrescida de ideologias menos conformistas ou reformistas, não é muito simples. E foi mais ou menos isso que experimentamos na pesquisa. Entre a academia e o mundo há tantos espaços vivos que fica cada vez mais difícil ter a segurança com que Machado de Assis (1962: 927) separava a atividade intelectual da atividade social e política quando, a respeito da Academia Brasileira de Letras, na Sessão de Encerramento de 07 de dezembro de 1897 afirmava:

-5-

"(...) a Academia Brasileira de Letras tem de ser o que são as associações análogas: uma torre de marfim, onde se acolham espíritos literários, com a única preocupação literária, e de onde estendendo os olhos para todos os lados, vejam claro e quieto. Homens daqui podem escrever páginas de história, mas a história faz-se lá fora".

O leitor deve estar se dando conta de que, apresentada desta maneira, ingenuidade puxa ingenuidade como se estivesse diante de uma projeção em abismo de máscaras que escondem máscaras. Atrás da última ingenuidade o leitor pode começar a desconfiar que haverá sempre uma outra ingenuidade de modo que, no limite, tudo se justifique, inclusive o próprio imobilismo social e intelectual. Mais pontualmente, o leitor pode começar a desconfiar que toda esta reflexão é uma forma de desculpa disfarçada para uma culpa que não consegue bem identificar. Gostaríamos que não fosse assim. Preferiríamos, na linha de tantas outras reflexões que se fizeram, que tudo isso fosse apresentado como um testemunho a mais da secura e da rigidez das etnografias em relação ao material vivo e espontâneo que elas pretendem sistematizar e acabam por se tornar chatas e enfadonhas. As coisas que acontecem ao ritmo das circunstâncias dos acasos e, muitas vezes das espontaneidades, ritmo no qual uma conversa tomando café, ou uma narrativa de experiência da vida têm uma força e um significado muito maior do que aquele que o pesquisador consegue transmitir quando diante de sua máquina de escrever.

Neste sentido, essa história toda de ingenuidade é também um artifício profissional, um truque de escritura. E mais, ela revela também uma espécie de inversão de expectativa do processo histórico das relações entre o pesquisador e o objeto 'primitivo' de sua pesquisa: aquilo que durante muito tempo era atribuído como predicado essencial do comportamento do "selvagem" passa agora a ser reclamado como característica constitutiva do procedimento do "civilizado". Atrás disso, outra máscara. Difícil aceitar que pela confissão literária se redimam as mazelas sociais. Sem insistir na busca da imagem definitiva que estes espelhos postos um em frente do outro reproduzem ao infinito, - busca que seria de qualquer modo inútil - talvez valesse a pena, sempre como registro etnográfico das nossas relações de trabalho, mencionar os impasses e

os becos sem saída a que fomos levados durante a pesquisa.

Mais uma vez o leitor percebe que ao invés de relatar apenas o que "deu certo" na pesquisa, estamos introduzindo tudo aquilo que nela deveria ficar como residual sem interesse. Foi isto que apresentamos como uma segunda forma da ingenuidade: aquela que, a partir do Cafundó, nos levou a procurar Cafundós por toda parte onde quer que encontrássemos uma pessoa negra.

Se no início o alvo era apenas comunidades rurais com características parecidas com as do Cafundó, algum tempo depois este alvo foi ampliado de tal forma que nenhuma pessoa negra pudesse mais passar por nossa frente sem ser suspeito de falar uma 'língua africana'.

Esta atitude estava tão arraigada em nós que acabamos por fazer uma caricatura dela, transformando-a em piada. Sempre que víamos uma pessoa negra, dizíamos para nós mesmos que fôssemos, um ou outro, dizer-lhe vavuru para ver a sua reação. Era uma forma de nos defendermos do próprio entusiasmo. Mas isso não significa que na prática não procedêssemos a abordagens que no mais das vezes tinham sempre um resultado negativo quanto à questão lingüística. O caso mais espalhafatoso aconteceu no próprio Cafundó. É aquele de Dona Isaura, mulher de Noel, que, segundo este, falaria uma língua indígena. Sobrou-nos da "expedição" uma palavra em italiano e outra em alemão, resultado, provavelmente, das andanças de Dona Isaura na sua saga de mulher pobre e de empregada doméstica pelo Paraná<sup>(3)</sup>.

#### O VALE DO RIBEIRA

Sérgio Coelho, o mesmo jornalista que nos levou pela primeira vez ao Cafundó foi quem nos sugeriu uma expedição ao vale do Ribeira, mais especificamente à região de Iporanga, porque teria tido notícias de que havia por lá pequenas comunidades negras com características sociais e culturais muito particulares, sendo muito possível que conservassem também vestígios de línguas 'exóticas', ao estilo do Cafundó. Lá fomos nós e durante cinco dias percorremos, apreensivos, a beleza do vale, ora de carro, ora a pé, atravessando montanhas e descendo por grotões. Nossa ansiedade aumentava na proporção em que encontrávamos pelo caminho uma grande quantidade de grupos negros que, espalhados por grandes extensões de terra, iam nos passando a notícia de

que, não ali onde conversávamos, mas mais além, perto de uma escola pública rural, havia famílias que 'enrolavam a língua'. De mos carona para a professora que estava na cidadezinha de Iporanga e tocamos para o bairro onde se achava a escola. No fundo de um vale ao pé de uma das vertentes da montanha ficava a escola municipal. Do outro lado, ao pé de outra vertente ficava a casa da família que estávamos procurando. Lá viviam um casal com três filhos. A terra era deles, uma pequena propriedade, na qual havia alguma criação e alguma lavoura. Mas de língua, nada, a não ser o português. Cansados e frustrados depois de tanto interrogatório, resolvemos estender, num passeio de lazer, nos sa viagem a Iguape e Cananãia.

Além das condições sociais das famílias que visitamos em Iporanga serem muito parecidas com as da gente do Cafundô, chamou-nos também a atenção o fato de que aí existiam numerosos grupos familiares, vivendo em terras de sua propriedade desde muitos anos, terras herdadas ou compradas pelos seus ancestrais em fins do século passado segundo seus relatos.

Esse fato aguçava o nosso interesse porque tínhamos, como provavelmente tem todos os pesquisadores que se dedicam à cultura negra brasileira, um fundo de referência - o da diáspora - quase um mito de interpretação do processo social, que postula quase que a total desagregação das famílias negras depois da Abolição.

Além destas características parecidas e seu atrativo teórico, descobríamos mais tarde um outro ponto comum entre esta região e Cafundô. Artificial que é, vale mais pela anedota. Trata-se da famosa cerâmica de Apiaí cuja arte e ofício o advogado Hugo Ferreira da Silva pretendeu ensinar aos habitantes do Cafundô, dando-lhes com modelo uma página da revista "Cultura" do MEC, na qual exemplares dessa cerâmica eram reproduzidos.

#### CONCEIÇÃO DOS CAETANOS

Em 1979 estivemos em Fortaleza para participar da Reunião Anual da SBPC. Como não podia deixar de ser, estávamos numa mesa redonda cujo título era A África no Brasil, a qual nós mesmos tínhamos organizado. Sabíamos por amigos que a TV Verdes Mares tinha, algum tempo antes, dado uma reportagem sobre um bairro rural chamado Conceição dos Caetanos, perto da cidade de Uru

buretama, e cujos habitantes eram todos negros. A fama do Cafundô atravessava estados: Um domingo de manhã lá fomos nós para Conceição dos Caetanos em busca do tesouro.

O bairro é quase uma vila. Na praça central há uma grande igreja, também escola, construída pelos próprios habitantes, umas três vendas, seis casas de farinha e uma população negra de umas quatrocentas pessoas. Essa população, concentrada na vila é proprietária das terras nas quais cultivam o plantio da mandioca, industrializando-a em farinha, que é finalmente comercializada e constitui a base econômica do povoado. Como os casamentos tendem a ser endogâmicos, são poucos os laços de parentesco com a sociedade envolvente. Na verdade, segundo o relato feito por um dos antigos moradores, aquele que possuía os papéis não atualizados de posse das terras, há por parte dos habitantes uma recusa consciente, e até mesmo a proibição de se casarem fora da comunidade - com branco nem se fale - com o intuito de preservar a sua pureza.

Em Conceição dos Caetanos, as terras foram compradas logo depois da abolição. Outra vez há semelhanças entre esta situação e a do Cafundô.

Língua? Só o português, Aqui, mais que em Iporanga e no Cafundô impressiona, contudo, o tamanho desta comunidade, seu grau de organização, sua forma de economia planejada e sua relativa prosperidade. Por outro lado, se no Cafundô a "negritude" é mais metafórica na medida em que se manifesta por processos culturais complexos nos quais a 'língua' tem um papel fundamental, em Conceição dos Caetanos esta "negritude" tem um pronunciamento absolutamente direto, sendo sua forma característica a preservação étnica através da regra de endogamia. Não fosse muito abusado, poder-se-ia dizer que no Cafundô o que se privilegia como traço dia crítico é a "cultura", enquanto em Conceição dos Caetanos enfatiza-se a "raça". Sem abuso nenhum, pode-se, entretanto, dizer que a riqueza simbólica do Cafundô contrapõe-se efetivamente a riqueza material de Conceição dos Caetanos.

#### VILA BELA E LIVRAMENTO

Em abril de 1980 um de nós esteve em Cuiabá para dar um curso na Universidade Federal. Como não podia deixar de ser, não tardou muito para que surgissem notícias sobre a existência de comunidades negras isoladas com características linguísticas "estranhas". É verdade que já tínhamos informações sobre Vila Bela e sa

bíamos de sua importância na economia regional do século XVIII por causa das suas minas de ouro, bem como, naquilo que nos dizia mais de perto respeito, pela grande concentração de mão de obra escrava. Sabíamos também que com a decadência da mineração, a cidade tinha sido praticamente abandonada pelos brancos, ficando ali durante séculos uma grande população negra que, segundo alguns relatos, mantinha tradições culturais e lingüísticas próprias de sua origem africana.

Além disso, no curso dado em Cuiabá, um dos assuntos foi inevitavelmente o Cafundó. Entre outras coisas era uma maneira de tentar motivar os estudantes a fornecerem, por analogia, alguma informação que pudesse interessar à nossa pesquisa. É bom lembrar que durante algum tempo cultivamos o sonho de fazer uma espécie de mapeamento de comunidades negras rurais no Brasil buscando para isso interessar diferentes centros universitários que fariam, então, pesquisas regionais a serem integradas numa grande pesquisa conjunta de várias universidades.

Nenhum de nós chegou a ir a Vila Bela. Mas fomos ao reitor da Universidade Federal de Mato Grosso na tentativa de obter dele condições para que um grupo de professores de sua Universidade fosse até lá colher dados que pudessem comprovar ou negar as notícias que tínhamos. Estes professores estiveram em Vila Bela, utilizando um avião cedido pela Universidade. Entretanto, o que conseguiram foi muito pouco, além do receio de contrair a lepra que, segundo voz corrente, é muito comum em Vila Bela. Neste caso, continuamos na suposição intermediária: pode ser que haja língua africana, pode ser que não haja. Vila Bela ainda está lá com sua imensa população negra para ser "descoberta".

Mas nem tudo estava completamente perdido. Havia Livramento, perto de Cuiabá onde num bairro chamado Mata Cavalos havia uns negros que talvez falassem alguma coisa diferente. Foi mais ou menos assim que fomos apresentados por pessoas de Cuiabá ao sr. Teodoro da Silva, de setenta e nove anos de idade, casado com nove filhos, nascido e vivido ali onde morava, nas terras de sua propriedade.

Nelas, junto com seis dos seus filhos, cultivava milho, cana, mandioca, arroz, feijão, vendendo, quando dava, as sobras do consumo da própria família. Tudo feito na enxada e na mão, como no Cafundó. Parecida também era a história de doações que o sr. Teodoro nos contou. Seu pai, juntamente com outros escravos re-



cebeu terras de um casal de fazendeiros - Ricardo Moreira Bastos e Don'Ana Moreira Bastos - como "gratificação":

"Os fazendeiros deram as terras para pagar o tempo que os escravos tavam trabalhando lá. Depois perderam as terras. Aqueles mais velhos foram morrendo e o documento passando na mão dos outros. Estes mais bobos, não é..." (16:04:80).

No relato do sr. Teodoro, o seu pai era o mais esperto destes escravos:

"Ladinos é que eles não eram; o mais ladino que tinha era o meu pai. Depois que o seu Ricardo morreu, a Don'Ana fez ele ficar como tutor do serviço, governando a turma dos escravos." (16:04:80)

Embora 'ladino', o pai do sr. Teodoro também perdeu as terras, as terras que recebera em doação na fazenda Boa Vida. Contudo, comprou de uma mulata, Maria Josefa de Abreu, aquelas terras de Mata Cavalo onde vivia até então o seu filho com a família. Para o sr. Teodoro, que tinha muitos irmãos entre os legítimos e os naturais, todos mortos, o documento de compra destas terras data de 1888. A situação da família do sr. Teodoro, na época em que estivemos com ele, lembra muito as várias situações de disputa de terras vividas pelo pessoal do Cafundô. As terras judicialmente já não lhe pertenciam. Havia um documento, segundo o qual haviam sido vendidas a um grileiro famoso de Cuiabá. A posse destas terras por este grileiro era quase definitiva e a saída do sr. Teodoro estava prestes a acontecer, tanto mais que um pouco para baixo de sua casa havia um acampamento de trabalhadores que estavam cortando as árvores para retirar a madeira e, entre estes, alguns indivíduos que se comportavam como feitores - jagunços, portando revólveres e outras armas. De "língua africana", nada.

Mas o sr. Teodoro, muito simpático e bem falante, contou muitas histórias de bichos, de santos, de experiências pessoais e se o seu contar era em português, chamava contudo a atenção o fato de que na sua narrativa nem sempre havia concordância de gênero do substantivo feminino, que empregava, com o adjetivo que o modificava, nem com o pronome pessoal que retomava este substantivo na frase e a ele referia. Além disso, fazia, às vezes, um uso muito particular do pronome demonstrativo este, também sem concordância de gênero, num processo de neutralização parecido como no caso anterior. Soubemos que esta forma neutra de concor

dância é muito comum na região de Cuiabá e ao que parece é sintoma de procedimentos lingüísticos arcaizantes ainda vivos aí. Por exemplo:

"Eu nasci aqui e sempre vivi em Mata-Cavalo. O lugar que fui mais longe é no Dom Aquino. Foi lá ver uma irmã meu que mandou um bilhete para mim porque estava passando mal. Uma irmã, já uma mulher, com pito ou dez filhos. Um filho dela mudou para lá, acou muito bom a situação lá e mandou buscar ela. Dom Aquino é aí onde, este, o primeiro nome tratavam mutum. Então porque ele foi afilhado de Dom Aquino é que ficou com o nome, este, de Dom Aquino..... Tem muita cobra aqui. A cobra, este, é a fera maior que tem aqui em Mato Grosso; é isso. Nem a onça é tão perigoso como a cobra. Tem a cascavel, este, é o rei dos bichos. No que põe a boca... Caninana, conheço demais. Caninana tem o lombo meio azulego e a barriga da amarela. Come as outras cobras. Justamente. Este que tá ali, tanto que ele tá numa roça não deve matar ele porque destrói muitos outros bichos. Tem o tal deste, este, outro cantagalo que vive lá no galho de pau, lá em cima. Este não come cobra; este pega gente pra cabeça. Só vive no galho de pau lá em cima. Cascavel, ele no lugar frio, ele não fica, ele fica no lugar firme, limpo, onde ele não erra o bote. Cantagalo tem crista que nem galo. Pega e depois canta. Aqui em Mato Grosso, a fera mais feroz que tem é este. Nem a onça não é tanto. A onça é perigoso quando ele tá, este, nos tempo dele, quando ele tá cuidando com os filho dele, aí, são perigoso. Ele é traidor. Mas não é tanto como cascavel e este tal do cantagalo." (16:04:80).

Na casa do sr. Teodoro havia muitas imagens de santos e ele se confessava um católico fervoroso. Embora muito procurado pelos crentes, recusava-se a aceitar esta religião porque nela só se era devoto a Jesus Cristo. Como não queria abrir mão de sua devoção aos santos e à especialidade de cada um, ele foi nos fazendo um relato das suas diferentes aptidões.

É com uma reza de São Bento recitada por sr. Teodoro, que nós vamos continuar por este caminho cheio de cobras e impasses, tentando sair dos becos a que a pesquisa nos conduziu:

"São Bento, água benta,  
Jesus Cristo no altar.  
Benza este caminho  
Que nele eu quero passar".

O sr. Teodoro era devoto também de São Benedito. Antes de tudo por que ele era da sua cor. Também devoto de São Benedito era o sr. José Costa de Moji das Cruzes.

A ordem da exposição não obedece a ordem dos acontecimentos. Conhecemos o sr. José Costa em maio de 1978 em sua casa, onde fomos procurá-lo, levados por uma amiga que pesquisava feitiços e outras manifestações populares. O sr. José Costa era dono de uma congada e um benzedor famoso na cidade. Em sua casa, num canto da sala, havia um altar com a imagem de São Benedito e era este santo que ao final da tarde, uma vez por semana, o tomava para permitir-lhe a função de médium curador. Nestas ocasiões é que o sr. José Costa, conforme ele mesmo nos disse, mudava completamente de personalidade a tal ponto que usava, nesta identidade mediúnica, uma língua africana que era a verdadeira língua de São Benedito.

"Os escravos vieram da costa d'Africa enganados. Da terra do Rei do Congo. De manhã ele é um menino, à tarde ele é adulto, a noite um velhinho. Mora num palácio numa altura que não tem palácio nenhum. A língua dele é africana, esta mesma língua que eu falo." (05:05:78).

Este é o trecho que introduz a longa história de São Benedito contada pelo sr. José Costa. Nela, como o leitor pode observar, o narrador tende a confundir São Benedito com o próprio Rei do Congo. É uma história exemplar na qual sobressai o sofrimento, a esperteza, a ubiquidade milagrosa do santo e, por força do exemplo de bondade e onisciência, a redenção da própria 'raça'. Se para o sr. José Costa, São Benedito representava tudo isso, para a pesquisa ele era um obstáculo que parecia intransponível. Instado a falar em africano repetia sempre:

"São Benedito fala em africano. Só sai quando estou tomado. Mais nada. Eu falo a língua dos preto velho. Mas não é igual à deles. É muito mais rica. Sem estar tomado não adianta. Sai tudo com erro. Não adianta." (5:5:78).

Nunca voltamos a Moji das Cruzes para assistir a uma sessão mediúnica do sr. José Costa. Tivemos informações, recolhidas em fitas gravadas em uma dessas sessões pela pessoa que nos levou até ele, que a sua língua de transe era fundamentalmente a maneira de falar que caracteriza a figura do preto velho em geral nos terreiros de umbanda, candomblé e mesmo nas sessões de mesa branca. Apesar disso, mesmo sem estar tomado, o sr. José Costa deu-nos uma lista de palavras que ele apresentava como africanas:

1. ambundi	velho homem	24. falange	falar
2. andante	pé	25. fumaça virgem	fogo
3. andame	perna	26. grusmã	casa
4. andário	frango	27. indan	moço, moça
5. bilogue	casa, minha morada	28. languarim	braço
6. bocage	dente	29. lingu	língua
7. bovilho	boi	30. lubrã	peito
8. bovino	boi	31. massango	arroz
9. buã	criança	32. mundã	gente, pessoa
10. cafange	homem	33. nascente	fogo
11. cambererã	fruto	34. nasseje	ir embora
12. camassungu	porco	35. navego	cidade
13. canguru	toicinho porco	36. peguche	mão
14. canuã	cabeça	37. pipoquê	feijão
15. capã	mato, madeira	38. quimbombe	cachaça
16. cocora	mulher casada	39. senjei	pomba, espírito santo
17. cueto	companheiro	40. surufã	nariz
18. cumbara	povoado, cidade	41. umbara	cidade
19. curiã	comer, almoçar milho, pão de cada dia	42. vëstia	roupa
20. curimã	rezar, cantar	43. vistã	olhos
21. cutã	orelha		
22. dedão	coração		
23. deverse	dançar		

Algumas destas palavras aparecem também no léxico do Cafundô. É o caso de cambererã, massango, canguru, curimã, falange, curiã. Os sentidos porém não são sempre os mesmos. Às vezes são próximos como é o caso de curimã que para o sr. José Costa significa 'rezar' ou 'cantar' e no Cafundô, 'trabalhar' e 'dançar'. Isto é, pelo menos o segundo sentido em cada um dos casos está recortado no mesmo campo semântico de atividade lúdica. Outras palavras têm uma forma ligeiramente modificada, mas com sentido bem próximo ao que têm no Cafundô. Assim 'homem' que é vimbundo no Cafundô é ambundi para o sr. José Costa. 'Casar', que no primeiro caso é cu-cuerar tem para 'mulher casada', neste caso cocora; curiar é no Cafundô um verbo que significa 'comer', enquanto que para o sr. José Costa curiã(r) é também um substantivo que significa 'milho',

pão de cada dia'. O caso mais interessante talvez seja o da palavra sanjei. No Cafundô, sanji é frango; para o sr. José Costa a palavra para 'frango' é andário e sanjei significa 'divino Espírito Santo', 'pomba'.

Teria São Benedito canonizado o frango profano do Cafundô? A explicação do sr. José Costa sugere que sim. Diz ele:

"Sanjei, isto aí é uma palavra difícil. Muita gente quase que até não gosta, nem usa. Nem procura. Sanjei! Palavra bonita esta. Significa "divino espírito santo". Sanjei! É a 'pomba branca'. Abrange o mundo inteiro" (05:05:78).

Mundã, cujo significado é 'gente', 'pessoa' para sr. José Costa, parece, talvez por simples coincidência, lembrar a palavra ambundi, que também significa 'homem' e 'velho'. Algumas outras palavras mostram uma grande vontade do falante em produzir palavras diferentes para enriquecer a "língua africana". Em geral, são palavras do português, às vezes clássico, ou então formadas por processos próprios do português, ainda que a palavra não exista ou não tenha uso corrente. É o caso de andante para 'pé; véstia para roupa, vistã para 'olhos', nascente e fumaça virgem para 'fogo', lingü para 'língua', bocage para 'dente', bovino ou bovilho para 'boi', peguche para 'mão', falange para 'boca, falar' e buã para 'criança', provavelmente formada por imitação onomatopaica.

Até que ponto esta vontade é idiosincrática ou obedece a um princípio mais geral e regular não sabemos ao certo. O fato é que, por exemplo, palavras como andante, formadas com o sufixo do antigo participio presente, tão comum na produção de substantivos e de adjetivos no português, também aparece com bastante frequência no lugar de 'língua africana' no Brasil. É o caso de Patrocínio que apresentaremos mais adiante.

Outras palavras não sabemos de onde vêm. Entretanto, <sup>uma de</sup> grusmã, que significa 'casa' veio acompanhada da seguinte interpretação:

"Quer dizer que nós moramos de baixo da cruz do Nosso Pai, então o sobrenome é grusmã" (05:05:78).

O sr. José Costa não tem com quem falar a sua 'língua africana'. É um caso isolado, diferente do Cafundô. Sua memória guarda algumas <sup>palavras</sup> soltas. No entanto, uma vez quando lhe apresentamos a pa

lavra ngombe, embora não soubesse o seu significado, lembrou-se de uma expressão, curiã ngombe, provavelmente 'comer carne de vaca', que, até certo ponto pode testemunhar um grau mais ativo do uso da 'língua africana' no seu passado.

Aliás, coisa de que o sr. José Costa se lembra, e muito, é de seu passado. É lembrando de seu passado que o sr. José Costa produziu algumas palavras em contexto, formando frases em que se misturavam expressões 'africanas' com expressões do português:

"Minha avó tinha vinte e oito escravos. Tinha uns preto velho, Adão, Pedro, Marcolino, Domingos, Rafael, Clodino, Hipólito que era o meu padrinho, umas preta velha, Joaquina, minha madrinha Rosa, e foi com eles que eu aprendi a falar essa língua. Joaquina era uma preta velha que era cozinheira da minha avó. Os escravos iam para o serviço na roça e ela levava o almoço para eles. Eu ficava sempre com eles. Ela chegava, arriava aquelas vasilhas, aqueles gamelão grande de cedro, aquele bruto caldeirão na mão e gritava: 'Ô, cueto, vem curiar aqui, cabeça branca chegou. Vem curiar'. Curiar é 'almoçar'. Ai Adão gritava para os outros: 'Se arrumem todos, vem curiar, cabeça branca chegou.' Então os preto velho perguntavam assim do Adão: 'Escuta, Ô cueto, veio canguru no pipocê?'. É 'toicinho no feijão'." (05:05:78).

Nas lembranças que o sr. José tem da sua infância parecem estar misturados fatos reais da sua experiência com elementos, digamos, míticos, o que aliás não constitui nenhum privilégio particular dele. Ao contrário, esta mistura é própria de qualquer elaboração autobiográfica na qual a memória factual do indivíduo e a sua experiência social, no sentido mais amplo, que inclui também a sua etnia, somam-se, por assimilação ideológica, dados pessoais que não lhe pertencem em sentido estrito. Afinal, todos nós vivemos no nível do imaginário a experiência do outro, mesmo que este outro seja socialmente aquele que nos subjuga e nos domina. Num país como o Brasil, nunca faltou à ideologia aristocratizante dos brancos, que se pretendem de famílias tradicionais, a representação de um passado no qual aparece sempre um elemento autóctone, um índio, para dar, mais do que a longevidade <sup>de</sup> linhagem, a sua própria atemporalidade. Daí ser, evidentemente, mítica esta representação.

Na história do sr. José Costa, seus avós paternos são índios e falam o guaraní. Seu pai, portanto, também é índio. A mãe por outro lado, é baiana. Etnicamente o sr. José Costa poderia ser considerado mameluco. Mas não é este lado da questão que o

interessa. Ou quando interessa é sobretudo para reafirmar uma diferença ideológica entre preto e índio, atribuindo ao segundo uma resistência e uma força que o primeiro não tem. Não podendo negar inteiramente aquilo que se manifesta no seu próprio rosto, a sua negritude, a ênfase, entretanto, é sempre posta no lado paterno da sua filiação. Inclusive quando procura explicar os seus poderes de cura, que, como já vimos, são realizados por São Benedito:

"Minha avó era uma velhinha <sup>†</sup> dessa altura, assim. Pequena, cabeça branca igual essa parede, rosto lisinho igual ao de uma moça nova, os dentes todos na boca. Morreu com cento e trinta e cinco anos. Bonita, cabelo liso, comprido. Uma índia muito bonita. Meu cabelo, no tempo que era moço, era também assim. Hoje não tenho mais. Tenho minha trança lá nos pés do Senhor Bom Jesus, lá em Congonhas. Ela, minha avó, aquela velhinha, francamente eu vejo ela quando quero ver. Eu nem só trabalho o material, trabalho também com o espiritual. Tenho curado aqui muita doença que médico não cura. De quem é essa herança? É justamente do meu pai.

Lá na fazenda da minha avó fervia assim de gente doente. Meu pai tratava de todo mundo ali. Nunca morreu ninguém. Quando morria um, era com cento e quinze, cento e vinte, cento e trinta anos. Hoje morre a toda hora, o povo já acostumou com a morte, ninguém vive mais cem anos. Meu tio, Américo Costa, que mora em Juiz de Fora está com cento e vinte anos. Não sei se alcanço, porque meu sangue já é diferente, é sangue de índio com baiano. De baiano, o sangue dele é mais fraco; o do índio é forte, o do baiano é fraco. Meu pai que se chamava Antônio Joaquim Costa era moreno igual eu. Tinha uma peitaria, uma força e um bigode que ia até atrás da orelha. Minha mãe, Rita Maria Costa, era franzina, baiana." (05:05:78).

Apesar do pai e dos tios falarem 'guarani', o sr. José Costa só aprendeu a falar, além do português, o 'africano' que ele ouvia na companhia dos vinte e oito escravos da avó, dona de duas fazendas - a do Cunha e a da Água Limpa no distrito de Alto do Rio Doce, perto de Barbacena, nas Minas Gerais.

As representações que José Costa tem de seu tempo de menino misturam elementos das ilustrações de Debret com o enredo da Cabana de Pai Tomás. Só que o ilustrador e o narrador, no seu caso, é ele também um negro. Sua avó não só é índia mas também fazendeira. O sr. José Costa nega que seus antepassados tenham sido escravos. O pai sequer falava 'africano'. Só os pretos velhos é que falavam. E é no idílio bucólico da convivência pacífica entre o menino fazendeiro e seus escravos que o sr. José Costa a-

prende a 'língua africana.

Como se vê a cor é totalmente residual na composição que ele faz de seu passado. De um lado, ele privilegia do ponto de vista étnico, a força do sangue índio; do outro, do ponto de vista social, privilegia seu status de fazendeiro dono de escravos e conseqüentemente de atributos historicamente associados aos brancos.

Essas duas passagens de sua narrativa podem dar uma medida do que acabamos de dizer:

"No serviço ali na lavoura aqueles preto velho escravos da minha avó, que me levavam sempre com eles, conversavam um com o outro e ninguém compreendia a não ser eles que conheciam mesmo o idioma. Eu pelo menos era criança naquele tempo e não compreendia quase que nada. Eles falavam, falavam e eu ficava no mesmo. Às vezes, eles pegavam na minha mão e me ensinavam a uma coisa e outra, e eu, porque era criança naquele tempo, ia aprendendo a língua africana que eles falavam."

"Na fazenda da minha avó produzia de tudo. Tinha até engenho. Ficava no distrito de Alto do Rio Doce, naquele centro de mundo. Barbacena é a cidade que fica mais perto. De Alto do Rio Doce até Barbacena tem nove léguas de distância. Hoje tem ônibus, tem tudo. Naquele tempo era a cavalo ou a pé.

Mas minha avó quando ia na cidade do Alto do Rio Doce, ela ia de liteira. Liteira é uma casinha em cima de dois animais. Quando ia para a cidade levava o que de comer e de beber. As preta velha, tudo de branquinho, ia na frente e os preto velho, também de branquinho, ia atrás acompanhando a liteira. E nós ia para a missa. Nossa igreja era pequena e o padre era um italiano velho chamado Ernesto. Eu não entendia nada do que ele falava porque falava italiano.

Muitas vezes minha avó ia pagar dízimo sob costume; aí levava um cargueiro carregado: arroz, feijão, carne, farinha, açúcar; levava de tudo para pagar dízimo sob costume." (05:05:78)

Sem pretendermos julgar o que é fantasia e o que é realidade na narrativa do sr. José Costa, o fato é que ele é um exemplo fortíssimo das tensões e contradições que caracterizam a construção de identidade individual numa sociedade etnicamente complexa, tanto em termos biológicos como ideológicos. São estas tensões que se manifestam quando ele procura explicar porque é que fala 'africano' e não fala o 'guarani legítimo' de sua avó, pai e tios:



"Meu tio, esse irmão do meu pai, Américo Costa, está vivo até hoje, com cento e vinte anos de idade. É o caçula de minha avô, o único que existe ainda vivo. Ele fala também guarani legítimo. Eu não compreendo essa língua dele porque fui criado no meio dos preto velho. E os preto velho falava a língua dos preto velho. O que eu sei é essa língua dos preto velho é a língua do meu povo. Enyão eu não aprendi nada nem com minha avô, nem com meu pai, nem com meu tio." (05:05:78)

Do modo como está apresentada a história de José Costa, poderia ficar o leitor com a impressão de que aquilo que o caracteriza é uma profunda esquizofrenia de identidade. Nada disso. Nem é nossa intenção estabelecer padrões de sanidade e de patologia cultural.

É preciso dizer que o sr. José Costa, quando o encontramos, estava com noventa anos de idade, tinha muita saúde e uma energia incomum. Talvez tivesse chegado a ultrapassar os cem anos, se não morresse atropelado algum tempo depois da nossa entrevista. Mas parecia um homem feliz e seguro da sua realidade e da sua fantasia. Estava totalmente à vontade no seu papel de médium, de mensageiro entre as partes, às vezes verdadeiras dicotomias, que integram a complexidade da cultura brasileira.

Entre São Benedito e os homens vivos, entre o espiritual e o material, entre índios e negros, entre fazendeiros e escravos, entre a tradição acadêmica do romantismo e a cultura popular, o sr. José Costa era um homem direto por caminhos cruzados. As poucas palavras que guardava da 'língua africana' diferentemente do Cafundó, constituíam um <sup>elemento</sup> entre muitos outros ~~que~~ ~~representam~~ da sua aproximação com a África. Mais justo seria dizer da nossa aproximação com a África. Mais corretamente ainda, da nossa aproximação com o Brasil.

#### DONA ONDINA CONCEIÇÃO

Por falar em aproximação com o Brasil, em maio de 1980 a Profa. Marlyse Meyer promoveu no Instituto de Artes da UNICAMP um encontro intitulado De Congos e Carnavais.

Presentes personagens representativos tanto da "cultura acadêmica" quanto da "cultura popular". Durante um dia inteiro, os personagens convidados prestaram seus depoimentos e foram se envolvendo num debate que esquentou na proporção direta em que o tempo passava e o cansaço crescia. Houve um pequeno intervalo para um lanche oferecido pela organizadora do Encontro. Durante

esse recreio tivemos oportunidade de falar a sós com Dona Ondina Conceição. Na primeira parte do Encontro ela só havia falado para prestar seu depoimento. Depois permaneceu calada, ouvindo os debates e as disputas entre as diferentes concepções de cultura negra no Brasil, que então já se manifestavam de maneira bastante acolorada.

Fundamentalmente as discussões foram tomando um destino que se consumaria depois do intervalo: aquele que oporia os adeptos da pureza das manifestações culturais negras aos "realistas pragmáticos", que viam estas manifestações como um processo dinâmico de transformações.

No recreio, Dona Ondina estava lá calma e receptiva como a vimos durante toda a manhã. Uma senhora negra, não muito alta, um pouco gorda, de óculos, cabelos meio grizalhos e um ar indistinctível de dona de casa classe média. Pelo seu depoimento sabemos antes que nascera em Alfenas (MG), dirigia uma congada em Poços de Caldas, e que era também Mãe de Santo de um terreiro de Umbanda em São Mateus perto de Santo André.

Não resistimos. Mais uma vez lançamos a nossa palavra senha e, para espanto nosso, recebemos de volta a contra-senha que nos dava enfim o laissez passer. Tínhamos nas mãos o salvo-conduto para penetrar talvez o mais segredo dos segredos culturais: o da língua.

Entre parênteses, esta invisibilidade não se deve a nenhum traço imanente à natureza das línguas. Decorre, ao contrário, das representações que em geral se fazem das línguas e das culturas. Quaisquer que sejam estas representações, o fato é que, quase sempre, elas são dissociadas. Os teóricos e defensores da cultura tendem a não considerar a língua como uma de suas manifestações, enquanto os estudiosos da língua tendem a isolá-la dos processos culturais mais amplos. Hája vista a participação de Dona Ondina no encontro cujos depoimentos foram sempre solicitados no sentido de que falasse dos Congos, do carnaval e da Umbanda. Se quer uma vez tocou ela própria em questões de linguagem, entre outras coisas porque não foi solicitada a fazê-lo.

Como o hábito do cachimbo entorta a boca, conseguimos evitar tocar na questão lingüística durante as horas públicas do encontro. Mas não conseguimos escapar à tentação de fazê-lo no momento mais discreto de nossa convivência. Neste caso, por obra e graça de um encontro sobre cultura afro-brasileira na UNICAMP,

os procedimentos habituais da pesquisa de campo se viram totalmente invertidos. Sem arredar o pé da universidade o "campo" veio até o pesquisador e, enquanto descansávamos das lides matinais, Dona Ondina Conceição se dispôs a gravar suas memórias lingüísticas. Durante uma hora e meia de conversa, recolhemos um vocabulário de oitenta palavras, as quais seguem abaixo:

1. adufo	couro de gato, pandeiro	41.macaia	erva
2. amidudĩ	café	42.mafufo	nãdegas
3. aquerê jebó	gente falante	43.majira	andar, girar
4. andarũ	fogo	44.mamentos	seies
5. atindundu	vinho	45.massango	arroz
6. atinfinfim	pinga	46.massurungu	mato
7. bacuri	menino	47.mataro	soldado
8. camberera	carne	48.matuto	mato
9. camutuê	cabeça, cabelo	49.maverũ	leite
10. candonguero	relógio	50.(i)mbuã	cachorro
11. candunga	sol	51.menha	água
12. canguru	porco, gordura	52.mucai	mulher
13. casca de ngombe	relho	53.mucassauê	escrever
14. chũ (n) chũ	galinha	54.mucaseo	mão
15. copiar	falar	55.munga	sal
16. coteque	noite	56.mutongo/mutombo	mandioca
17. couro de matero	sapato	57.mutoto	chão
18. cuediar	comer	58.nanga	roupa
19. cuendar	andara, ir	59.nena	cocó
20. cuerar	casar	60.(i)ngombe	vaca, boi
21. cupequerar	relho	61.numera taramba	o olho que não está bom
22. curiar	beber	62.obatã	chinelo, sa- pata
23. curimar	dançar	63.odara	bonito, forte
24. curimbar	cantar	64.omĩ	água
25. dungundar	falar	65.opi	cabeça
26. efim	dente	66.opõ	olho
27. efõ	gato	67.orã	carne
28. etã	coxa, penis	68.pungo	milho
29. gança	parte de Exu	69.quimbimbi	defunto, cadáver
30. indarumin	lua	70.quimbundu	homem
31. ingorro	cavalo	71.quinamba	pé
32. injara	fome	72.sema	farinha
33. injequê	copo, vasilha	73.serequedê	panela de 4 pés

34. injô	casa	74. tipoque	feijão
35. issê	pé	75. tiquera	vagina
36. usú	leite	76. tufo	fezes
37. itamon	chão de pedra	77. uiqui	açúcar
38. jirimun	abóbora	78. varandã	trigo(?)
39. lingular	falar	79. vinguim	lenha
40. lô	sal, açúcar	80. viputi	angu feito

Nesta lista, como se pode observar, algumas palavras vêm marcadas com um asterisco. Sua função é destacar aquelas palavras que Dona Ondina Conceição distingue das demais como sendo palavras pertencentes ao que ela própria define como "língua de linha", ou seja, aquelas palavras usadas no ritual de Umbanda, ou como diz Dona Ondina na "linha do Santo, que é a linha de Xangô".

Dona Ondina parece separar a sua atividade no Congo da sua atividade na Umbanda, quando diz que na primeira tudo é material, enquanto na segunda tudo é espiritual. Entretanto, esta separação não é assim tão rígida se se levar em conta o fato de que a mesma espada, "vinda da guerra do Paraguai" e passando, na família, de uma geração para outra, serve tanto ao congo quanto ao señor Ogum da Umbanda.

"Esta espada eu herdei do meu pai, mas primeira ela passou para os meus irmãos, Antonio, Olímpio e José que já morreram. Agora está comigo e um dia vai passar para minha filha. Essa espada serve tanto no terreiro como no Congo. Do Congo ela foi para Ogum." (10:06:80)

Dos pais, José Luciano Costa e Maria Augusta de Jesus, foi que herdou também o vocabulário "africano". Este vocabulário segundo o seu depoimento é utilizado, como observamos, de forma diferenciada.

Algumas palavras, aquelas marcadas com asterisco na lista, parecem ter uso quase que exclusivamente dentro do ritual da Umbanda e a maior parte delas parece não ser de origem banto. Outras palavras, a maioria de origem banto, são usadas no Congo, ou ainda em situações mais triviais e cotidianas. Neste caso a separação também não é rígida. Algumas vezes o vocabulário de "linha" passa para o uso "profano", outras uma mesma palavra pode servir

nas duas situações. Assim para o significado "carne" há duas palavras: orã e cambererá. A primeira é "de linha"; a segunda, não. O que não impede que Dona Ondina construa expressões do dia-a-dia com uma ou outra indistintamente: cambererá de canguro, cambererá de ngombe, cambererá de maji ao lado de orã de canguro, orã de ngombe, orã de maji, e mesmo orã de porco, orã de vaca.

Não é de pouco interesse também que Dona Ondina aponte ufique como palavra "de linha", quando sabemos que esta mesma palavra com seu mesmo significado (açúcar, 'doce') aparece no cotidiano de Cafundó, e, como veremos mais tarde em Serro <sup>Alto Lúcio</sup> e Patrocínio. A palavra seriguedê ("panela de quatro pés", cuja etimologia desconhecemos) é utilizada na "linha" e fora dela.

As palavras "profanas", porque não têm contexto específico de utilização, já que falta a Dona Ondina com quem conversar, tendem a ser esquecidas:

"Não me lembro bem de meus avós, os pais do meu pai. Eles se chamavam Luciano e Ambrosina e foi com eles que papai aprendeu a dançar o Congo e a falar esta linguagem. Lembro que papai e mamãe falavam entre eles e foi assim que a gente aprendeu. Eles falavam porque isso já vinha ensinado dos antigos; falavam português, mas falavam também essa linguagem que já vinha da antiguidade. Eles falavam porque gostavam de conversar e ao invés de pedir, por exemplo, alguma coisa no português a gente pedia nesta linguagem. A gente gostava de brincar. Dizia: 'Eu quero um pouco de menha; quero beber um avero; dá ca um pouco de tipoque com sema'. Diziam: 'Vai ver um pouco de menha no riapê', quer dizer no corgo. É profundo, não é? Eu também falo com meus filhos às vezes. Eles entendem mas não traduzem. Eu xingo assim de brincadeira: 'você são uns ingorro, você são uns imtuã, você são uns injaqueré jebô', quer dizer, "gente falante". Aqui tem africano e tem Angola. 'Você vão manjira, olha que vou pegar casca de ingomba.' Então eles me dizem que eu estou brava que estou xingando e eu digo: 'não, não estou xingando, eu estou passando a mão, alisando, estou carinhando.' Eu gosto de ensinar, a gente pode ensinar, depende muito da pessoa que quer aprender. Eu não vou escrever porque eu gosto pouco de ensinamento dentro da linha do Congo que seja ensinado assim por escrito. Ensino assim falando, no Congo. Sou eu que uso a linguagem. Alguns poucos entendem e usam um pouquinho, mas depois quando vou perguntar eles não sabem mais nada. Pode ser que no tempo que meus pais falavam esta língua já tinha muita coisa esquecida. Hoje quem vai saindo mais na frente já não fica sabendo quase nada. Eu mesma, tem muita coisa que não lembro mais. Eu sei que tem uma palavra para "cabra" na linguagem, mas não consigo lembrar. Esse negócio da gente não falar, não ter

quem responder, deixa a gente esquecida. Às vezes eu começo a falar comigo mesma, eu mesma falo, eu mesma respondo; fico assim assumida, não temninguém para responder e a gente vai perdendo as palavras, ainda mais com essa idade que eu estou. Se meus filhos entendem e não falam, para eles já está quase tudo neutro." (10:06:80)

Neste depoimento de Dona Ondina a tônica é dada pelo esquecimento. Um esquecimento que ela sugere existir já na época dos seus pais e que vai se acentuando a ponto de, não tendo com quem falar, ela própria começa a perder as palavras da "língua africana", que ela também chama lingula, cupópia, língua de Angola", banto.

Parece que o fio da intensidade desse esquecimento segue a trajetória que vai do uso coletivo da linguagem à solidão linguística do falante. A coletividade na qual o uso da linguagem se dava é posto no passado e socialmente identificado com as relações familiares. Integrado ao cotidiano, sobressai, no depoimento, o caráter lúdico desta linguagem. Aquele mesmo caráter lúdico já apontado no Cafundô. Trata-se mais uma vez de um lúdico que pressupõe um certo papel secreto da linguagem o qual por sua vez pressupõe, do ponto de vista social, uma certa hierarquia entre os guardiães do segredo e os neófitos, ou não iniciados.

Ainda que se desconte o progressivo desaparecimento do vocabulário, conforme o testemunho de Dona Ondina, esta hierarquização das relações através da 'língua africana' se manifesta também nas suas brincadeiras com os filhos. Estes tendem a interpretá-las seriamente, sendo necessário que ela traduza o contexto efetivo de seu uso e explicita o tom carinhoso de suas intenções. Não se afasta, contudo, a hipótese de que a explicação seja a máscara e a vontade efetiva de xingar os filhos o verdadeiro rosto de suas intenções. Num caso e noutro, a linguagem permanece o segredo que permite o equívoco.

Dona Ondina não esconde ser uma mestra exigente; tampouco deixa de manifestar a sua obsessão pela ordem, pela limpeza, ao mesmo tempo que elege a simplicidade como critério positivo dos ritos que dirige:

"Tudo que sei não gosto de escrever; gosto de ensinar e quero que aprendam. Fico brava, sou muito exigente do lado que me pertence o Terreiro. Mesmo dentro do Congo. Na verdade não sou brava, sou renitente; gosto das coisas direito, em ordem, as roupas simples mas em ordem. Às vezes, não é a beleza, o luxo mas é a ordem que está mandando. Eu não gosto muito de Candom

blé porque nele tem todas as religiões, é muito cheio de danças, de luxo e de remelexo. Gosto mesmo da Umbanda que é paz, amor e carinho. Candomblé é resto de linha, fala tudo enrolado, mistura um monte de línguas. É muita mistura." (10:06:80).

A resistênciá da Dona Ondina ao que ela entende por mistura também está presente quando fala do congo em relação ao carnaval:

"O congo de São Benedito que eu faço é diferente do Congo que se faz por aí. O Congo por aí tem essas caixas berrantes de carnaval que eu não gosto, que não tem nada com o congo. Esse negócio dessas batucadas do carnaval não tem nada com o congo. A gente b<sup>ate</sup>te caixa, mas umas caixas mais pequenas; tem também viola, violão, adufo, chocalho, e reco-reco, esses instrumentos que conhecia com meus pais. Nesses congos eu saio acompanhando, mas não gosto muito porque quando a gente chega perto do santo começa aquela batida forte do carnaval e aí eu começo a misturar as danças e não sei mais se estou dançando para São Benedito ou se estou dançando música de carnaval."

Em seguida, no mesmo dep<sup>o</sup>imento, Dona Ondina identifica São Benedito com uma entidade que ela chama Xangô Abomi, sugerindo pela designação um certo parentesco entre a umbanda e o congo. Em outras palavras, esta aproximação que já havia sido anunciada simbolicamente pela espada, que tanto é do Congo como do sr. Ogum, e mesmo pela língua que separa e une os dois rituais, parece opor-se a uma outra aproximação: aquela entre o carnaval e o candomblé. Assim, poder-se-ia inferir que, para Dona Ondina, sempre pelo critério da ordem, da simplicidade e da pureza versus o critério da desordem, do luxo e da mistura, as relações entre umbanda, candomblé, congo e carnaval se organizam segundo oposições proporcionais cujo esquema seria: umbanda se opõe ao candomblé assim como o Congo se opõe ao carnaval.

Apesar do horror confesso à mistura, Dona Ondina não hesita em dar-lhe um papel significativo ao falar com um realismo convincente de suas origens familiares e das origens da sua "língua africana":

"Aprendi a falar esta língua que eu falo, pedacinho aqui pedacinho ali. Porque tem o banto, tem o africano e tem qualquer coisa de Angola, um pouquinho de cada um; quase ninguém não fala direito uma língua só.

Essa língua vem lá do africano, dizem também negro Mina que muita gente fala os negros Cabo Verde que são aqueles bem pretinho de cabelo liso. Tem também os negros pé de palha. Naquele tempo tinha escravo de toda espécie. Então também os escravos tinham a sua mistura. Escravo nunca era tudo irmão. Sempre

o pai era um e a mãe outra. São três, quatro, cinco, irmãos e o pai é um e a mãe é outra. Acontecia muito essas coisas, de mistura de gente.

Eu fui criada assim, sabendo de onde eu vinha e de onde vinha a língua: do africano. Minha avó era africana legítima, foi escrava; era negra sinhã, quer dizer, era negra de dentro, que servia em toda parte para os filhos do senhor. É daí que vem esses filhos nem branco nem preto, nem preto e nem branco. Os pais eram os filhos do senhor e a mãe muitas vezes era uma escrava. Minha avó foi negra sinhã, porque era negra criada dentro de casa e servia os senhores, o senhorio. Então é isso, eu venho vindo dessa parte aí." (10:06:30)

Todos esses depoimentos deixam claro que Dona Ondina Conceição constrói a sua identidade fundamentalmente sobre o fato de ser negra. Esta negritude, não exatamente a mesma que surge com a acentuada politização dos movimentos negros mais recentes, socializa-se através da Umbanda, do Congo, e mesmo através das visitas à estátua da mãe preta no Largo do Paissandu no dia 13 de maio, onde, conforme ela mesma confessa, sempre tirou muitas fotografias.

Apesar de menos visível, a lingula pode também ser vista como um dos componentes desse processo de coletivização da negritude de Dona Ondina. Esta língua, feita de muitas línguas africanas e que ela chama poeticamente "línguas escravizadas" vem vindo, segundo uma expressão que ela mesma emprega, de muita profundidade.

A lingula tende, como dissemos, a ser esquecida e a desaparecer porque Dona Ondina não tem com quem conversar. Entre os fatores de socialização de sua negritude, este talvez seja o menos transparente e ao mesmo tempo o mais solitário.

Mas, apesar da solidão lingüística de Dona Ondina, o seu vocabulário não chega a ser pobre se comparado com o do Cafundó, onde existe uma situação de uso coletivo da "língua africana", e certamente é riquíssimo, quando comparado com o do sr. José Costa, de Moji das Cruzes.

Riqueza e pobreza à parte (mesmo que soframos a tentação de comparar a rica fantasia com que o sr. José Costa reconstrói o seu passado material à secura e à economia com que Dona Ondina reconstrói o seu) o fato é que nos dois casos a linguagem, a exemplo do Cafundó, age como um dos expedientes míticos de legitimação das origens.

Dona Ondina menciona explicitamente as suas origens africanas e escravas, a profundidade e antiguidade do seu passado e,



desse modo, acaba por apresentar a língua como uma marca de superfície que no presente garante a continuidade e a 'pureza' de suas atividades e de sua própria identidade cultural.

Falar em marcas de superfície para caracterizar o vocabulário de Dona Ondiná talvez seja cometer uma injustiça para com o resguardo em que ela o tem.

Na verdade, a "língua africana" para Da. Ondina fica no intervalo entre a profundidade de suas origens e a superfície de suas representações sociais e culturais. Nesta superfície, aflora a discrição, a calma, o amor pela limpeza e pela ordem e são mais públicas a mãe de santo e a chefe de congo. Desse modo, não pareceria abuso de associações dizer que não foi por acaso que a sua "língua africana" só se manifestou numa conversa mais particular e no intervalo dos debates de que participava na universidade.

Mas já que falamos que a linguagem é também no seu caso um diacrítico de identidade, seria bom acrescentar que esta identidade, assim marcada, dobra-se mais sobre a personagem que identifica do que desdobra a personagem para a identificação do outro.

Certamente nada disso é incompatível ou exclusivo. Apenas que a ênfase dada por Da. Ondina ao papel de sua "língua africana" a apresenta como um sinal, quase um símbolo de algumas das transformações por que passou a sua vida. Da infância à velhice, da convivência alegre com os pais à alegria ambígua com os filhos, do aprendizado espontâneo no passado às responsabilidades de chefe e de mãe material e espiritual, a linguagem, se de um lado legitima socialmente o percurso, do outro, reforça a autenticidade afetiva e um pouco nostálgica de suas lembranças.

#### MILHO VERDE

Dona Ondina Conceição e o senhor José Costa são mineiros, Minas, aliás, em grande parte devido ao livro de Aires de Mata Machado Filho, O Negro e o Garimpo em Minas Gerais, apareceu como o estado de maior concentração de comunidades negras com a sobrevivência ativa de vocabulários de origem banto.

Logo depois dos primeiros artigos que publicamos sobre o Ca fundô, tivemos notícias <sup>da</sup> ~~sobre~~ uma situação semelhante em Milho Verde, perto de Serro, na região de Diamantina.

Não chegamos a visitar essa comunidade cuja pesquisa vem sendo feita por professores das Universidades Federais de Juiz de

Fora e do Rio de Janeiro, entre eles o professor Mário Roberto Zágari. Mandamos a ele algum material sobre a "língua" do Cafundô e recebemos, por gentileza sua, uma fita na qual o pesquisador entrevista o sr. Garzino Pereira dos Santos, um dos mais velhos do grupo, falecido em 1977, com 106 anos de idade, segundo a reportagem publicada no Jornal da Tarde no dia 06 de julho de 1981, de autoria de Chico Brant. Nesta mesma reportagem menciona-se o fato de que os habitantes de Milho Verde são também grandes dançadores de congo, havendo mesmo disputas acirradas entre diferentes ternos.

Este sintoma de uma maior efervescência cultural do que no Cafundô é corroborado pelas inúmeras cantigas em "língua africana" cantadas durante a festa de Nossa Senhora do Rosário todos os anos.

Como temos poucas informações sobre a comunidade, limitamo-nos a apresentar o léxico que retiramos da fita gravada com o sr. Garzino, acrescido das palavras faladas por Laurindo Divino de Jesus, de 59 anos, registradas pelo repórter do Jornal da Tarde.

1. Ambuaianguê	cachorro	22.*enjô (onjô)	casa
2. amera	rosto	23.*exoa	bobo
3. andaro	fogo	24.*gunga	sino
4. anguro	porco	25.iêto	grande
5. anjã	casa, céu	26.*indambi	mulher
6. atuã	dia	27.indambi ocaio	prostituta
7. caiumim*	moça	28.ingananzambi	deus
8. candança	feijão	29.iove	eu
9. canengue	criança, filho, filha	30.*jamba	diamante
10.carango	mulher	31.lorri (orreri)	peixe
11.caranguacúcuá	mulher velha	32.maaungue (marraungue)	criança
12.carofimba	gato	33.macaibo*	cigarro
13.carunga	rio	34.macaio	fumo
14.catito	pequeno	35.mamaiove *(mamanove?)	mãe
15.cuendar	ir	36.marru (navu)*	terra
16.cumbara	cidade	37.massango	arroz
17.cumbi	sol	38.massengue*	carne
18.cupixar*	fumar	39.mataio	pequeno, pedra
19. curiar	comer, beber, tomar	40.matombo	mandioca (cebeça)
20.cusucanar	casar	41.mbuã	cachorro, nãdegas
21.duque	tambor		

42. moca	café	73. ronganja	aguardente
43. moccangue	faca	74. ronjendo	vindo
44. munha	farinha	75. securu*	homem
45. menha	água	76. tata	pai, avô
46. ngananzambi	'deus	77. tataiove	pai, avô
47. nhorrá	cobra	78. uacási	estar aqui
48. ocema	fubá	79. uacura	homem
49. oique	rapadura	80. uacueto	ele, homem
50. omenha	água	81. uacuruacúcuá	homem velho, homem
51. omera	?	82. uagueto ( <del>ver</del> uacueto)	homem
52. onjira ( <del>ver.</del> uanjira)	ir embora, estrada	83. uanjiro ( <del>ver</del> onjira)	terreiro
53. ongombe (in- gombe)	vaca	84. uarangara	morrer
54. ongoro	cavalo	85. uenda	ir
55. orongôia	pau	86. uiquê ( <del>ver</del> oiquê)	rapadura, açúcar
56. orosanji	galinha	87. urunganja*	aguardente
57. orrori	peixe	88. vacuru	homem
58. orumanga	roupa	89. vicanda	pena de es- crever
59. orunanga de quivimbi	rede (roupa de defunto)	90. viquimbanza	caixa, surdo
60. osenha	lua	91. vienguê	cana, cacha- ça
61. osito	carne	92. vipaco (u)	dinheiro
62. otainha ( <del>ver</del> atuã)	dia	93. vitã	cachimbo
63. otêqui	noite		
64. ovê	você, o senhor		
65. papaiove*	pai		
66. pangaranguen ça pro marru	enterro		
67. pipoque*	feijão		
68. pungo	milho		
69. quimboto	sapo		
70. quimpracaçã	cavalo, cavalo macho		
71. quindomboro	galo		
72. quinvimba* (quivimbi)	defunto, cadáver		

As palavras marcadas nesta lista com um asterisco foram colhidas na reportagem do Jornal da Tarde, As demais, na fita do sr. Garzino.

## PATROCÍNIO

Estamos ainda em Minas Gerais.

Patrocínio é um município que deve contar hoje com uma população de cerca de 50.000 habitantes, sendo que mais da metade deles vivem na área urbana. Situa-se na região do alto Paranaíba, no Triângulo Mineiro, a 402 quilômetros de Belo Horizonte, 705 de São Paulo e 580 de Brasília.

Em 1973 o município produziu 80.000 sacas de arroz, 80.000 sacas de feijão, 170.000 sacas de soja e 350.000 sacas de milho, numa área de lavoura que ocupava 81.810 hectares de um total de 280.100 hectares, que dão a totalidade da sua extensão.

Essa relativa diversidade na cultura agrícola tende entretanto a ceder lugar à monocultura cafeeira já que em 1980 se previa uma produção gigantesca: 16.000.000 de pés de café plantados, segundo técnicas modernas de adubagem e de irrigação.

Grandes grupos financeiros investiram na plantação de café na região com os efeitos econômicos e sociais esperados. A cidade calmamente próspera e limpa, entrou num ritmo mais acelerado de desenvolvimento, que lhe deu uma fachada de riqueza, atrás da qual se reproduziu intensamente a miséria urbana, em parte como consequência da transformação das relações de trabalho no campo. Ao lado do desaparecimento das pequenas propriedades, dos sistemas de meação e colonato, a proletarianização do trabalhador rural transformou-o em habitante urbano e em mão de obra volante.

Os moradores de Patrocínio têm, em geral, muito orgulho da sua cidade. Falam de seu clima ameno, decorrente dos quase mil metros de altitude em que a cidade se encontra, da suavidade da planura de seus campos e cerrados, das águas sulfurosas que elevaram a cidade à condição de estância hidro-mineral, do garimpo dos diamantes que até hoje circulam pela cidade num comércio clandestino mas consentido, sem deixar jamais de mencionar, é óbvio, o famoso diamante Cruzeiro do Sul, descoberto em 1852 quando o distrito de Bagagem pertencia ainda a Patrocínio.

Talvez tenha sido este sentimento de orgulho para com a cidade que tenha levado o dr. Gerson de Oliveira, advogado em São Paulo, mas com residência também em Patrocínio - de onde é natural - a nos procurar, depois de ter lido as várias reportagens que os jornais de São Paulo publicaram sobre a nossa pesquisa no Cafundó.

É o que em Patrocínio, segundo o que o dr. Gerson nos disse por telefone, havia uma situação lingüística muito semelhante à do Cafundô. Algumas das palavras publicadas pelos jornais, ele já ouvira também em Patrocínio, tendo consigo uma lista de expressões que lhe fora passada pelo jornalista Sebastião Eloi, dono, editor, redator, linotipista e impressor da Gazeta de Patrocínio, tablôide de quatro páginas publicado na cidade há mais de quarenta anos.

Ainda por telefone disse-nos dr. Gerson que esta 'língua estranha', falada indistintamente por brancos e negros na cidade, era chamada calunga,<sup>(4)</sup> apresentando-se, ele mesmo, como um calunguista de razoáveis aptidões.

A expectativa da 'descoberta' de um novo Cruzeiro do Sul, agora no garimpo cultural, nos pôs num estado de excitação tal que, sem vacilação, aceitamos o convite de dr. Gerson para visitarmos em sua companhia a cidade. Apesar da aventura frustrada no vale do Ribeira sentíamos-nos encorajados, não só pelo Cafundô, mas também, ao longo da pesquisa, pelos encontros com o sr. José Costa, Dona Ondina Conceição principalmente e pela gravação de Mitho Verde. Pusemo-nos de acôrdo e em maio de 1980 lá fomos nós, os garimpeiros com seu guia, pela primeira vez.

Durante a viagem, dr. Gerson foi nos dando informações sobre Patrocínio, deixando perceber as profundas relações afetivas e políticas que mantinha com a região.

Para lá ia muito frequentemente; tinha firmes intenções de retomar sua carreira política, candidatando-se a deputado federal pelo hoje extinto Partido Popular; fora chefe político de sua cidade nos tempos áureos de Juscelino Kubitschek a quem conhecia pessoalmente devotando-lhe uma admiração, em grande parte extensiva ao antigo PSD mineiro. A impressão que por vezes tivemos era a de que ele de algum modo pretendia utilizar a Calunga de Patrocínio como base para a ampliação de seu prestígio e consequentemente como instrumento de refôrço para atingir os seus objetivos políticos.

Mais uma vez a "língua africana" dos negros era o emplastro de Brás Cubas do branco. Esta impressão de viagem oespouco foi sendo confirmada nos vários contatos e nas várias reuniões que, pelas mãos de dr. Gerson, fizemos em Patrocínio. Assim foi no jantar do bar e churrascaria Jandaia em companhia de outros ilustres da cidade, na prefeitura, num encontro com o prefeito, no Tiro

Guerra, na faculdade, e na emissão radiofônica que a estação de Patrocínio difundiu pela região.

Dr. Gerson conhece todo mundo em Patrocínio. Relaciona-se num mesmo ã vontade com ricos e pobres de Patrocínio, distinguindo-se com a mesma deferência liberal que vai da solidariedade ao paternalismo, dependendo do interlocutor. Assim, foi através da sociabilidade de dr. Gerson que entramos em contato com os primeiros falantes ativos da Calunga. Foi ele também quem nos referiu as histórias heróicas e facinorosas da região, desde o século XVI até à elevação do arraial de Nossa Senhora do Patrocínio à condição de vila em 1842, e posteriormente à condição de cidade em 1874.

Entre as histórias contadas, e depois repetidas com variações de detalhes e precisões por outros habitantes da cidade, sobressaem aquelas que envolvem grandes lutas entre índios, bororos capitaneados por brancos a mando do governo régio contra caetés e tapirapés bravios que viviam na região. Mais do que nestas a ênfase dos seus relatos é muitas vezes posta nas narrativas que dizem respeito aos vários quilombos existentes na região, particularmente no século XVIII e dos quais se destacam o quilombo de Babilônia, de Tengo-Tengo liderado por Ambrósio e dos Aragões. Outros chefes quilombos também são mencionados: Zumbú, Careca, Calaboca. Muitas das pessoas que entrevistamos referiram-se quase que miticamente a estes quilombos, o de Ambrósio mais frequentemente. Segundo dr. Gerson, apoiado em historiadores locais e numa historiografia mais ampla, houve um momento em que mais de vinte mil negros se arregimentaram nestes quilombos, causando pavor e medo aos itinerantes da picada de Goiás. Para provar a grande afluência de negros fugidos para esta região, deu-nos dr. Gerson um documento de 1846 no qual se faz notificar o ministro e secretário de estado dos negócios do Império do aprisionamento do negro José Pereira Lobo, há muito tempo vivendo naquelas paragens, e confessando-se escravo fugido de Sua Majestade Imperial, o sr. Dom Pedro I.

A disposição de dr. Gerson em testemunhar a favor da importância de sua cidade natal foi sempre muito grande. Armado de conhecimentos relativos à história da cidade, trazendo livros e citações de vários historiadores, ele veio a Campinas e durante cinco horas registrou em fitas um extenso relato histórico, quase uma crônica historiográfica sobre Patrocínio.

O mesmo liberalismo de conduta já manifestado nas suas relações pessoais, está presente na escolha dos episódios históricos que registrou em gravação e também na forma temperada que deu aos relatos de barbárie e heroísmo das ações dos primeiros povoadores da área.

Baseando-se no historiador padre Diogo de Vasconcellos, dr. Gerson de Oliveira contou o seguinte episódio que aí vai transcrito, entre outras coisas, para dar medida da equidistância liberal com que vê as lutas entre negros e brancos. Não é impossível que a relativa simpatia do narrador pelos quilombos seja, além de um estado psicológico sincero, uma espécie de argumento que legitima a eleição da Calunga como insígnia do brasão cultural dos brancos e dos negros de Patrocínio:

"O padre Diogo de Vasconcellos conta que em 1752 por provisão de 12 de junho, Dom Manuel, primeiro bispo de Mariana, para atender às ovelhas existentes no serfão de Pinhuí, Rio das Velhas, cabeceiras do São Francisco, enviou para este local o padre doutor Marcos Freire de Carvalho, com poderes de vigário da Vara e provisor das novas igrejas. Na região constava existir apenas aventureiros errantes e facinorosos, separadas as moradias por longas distâncias, havendo além disso os famigerados quilombos do Tengo-Tendo, da Babilônia e dos Aragões. Doutor Marcos na realidade buscava ouro. Saiu de Pitangui alegando procurar a evangelização, mas acompanhado por duzentos bellicosos homens de armas.

"Os negros assustados com tal aparato, visto que por volta de 1748 haviam sido atocaiados por um pelotão dirigido pelo Capitão Antônio José de Oliveira, preparam-se com espíços e sinais adequados de alerta. Com novos aderentes, com os quais mantinham o comércio dos produtos dos assaltos na Picada de Goiãs e outras regiões, assaltaram a comitiva de Doutor Marcos, mal saída da Picada de Goiãs para o Campo Grande, matando-lhe quarenta e dois companheiros, dezoito escravos seus próprios dele, sendo-lhe tomada toda a bagagem, munições, víveres e instrumentos de mineração e carpintaria."

Prosségue dr. Gerson, sempre citando o padre Diogo de Vasconcellos:

"Fugiu então o doutor Marcos estabonado diante do disastre e tomando a Picada de Goiãs foi por ela até a Lagoa Seca onde conseguiu repousar em segurança."

E novamente nas suas próprias palavras:

"Doutor Marcos licenciou sua tropa e com apenas alguns companheiros partiu para Santa<sup>na</sup> do Paracatu. Nem

aí, nem no outro sítio permitiu-lhe o padre Santiago exercer as suas ordens. Em consequência, foi o doutor Marcos abrigar-se no arraial de Batalha, cuja capela o doutor Simões havia há pouco consagrado incorporada à diocese de Mariana, pouco antes das prefeituras seculares que iam até o rio São Marcos.

"Houve alvoroço das câmaras e do governo na tentativa de expurgar os sertões de Pinhuí, São Francisco e Rio Grande de Sapucaí dos famigerados quilombos que agregavam mais de vinte mil negros, conforme observação de Diogo de Vasconcellos.

"Em 1758 houve uma cotização em dinheiro e bens, operada às ordens do governador José Antônio Freire de Andrade que resultou na contratação do neto do Anhanguera, Bartolomeu Bueno do Prado, filho de Domingos Rodrigues do Prado e na contratação de Diogo Bueno da Fonseca. Este lutou nos sertões de Pinhuí e o primeiro, com mais quatrocentos companheiros, dirigiu-se aos sertões de Campo Grande, no oeste de Minas.

"Conseguiram enfim exterminar, com raia de barbarismo, as organizações clandestinas dos escravos organizados em quilombos." (17:06:80)

As disputas entre Coiás e Minas Gerais, bem como as disputas de diferentes prelazias pelo domínio da região formam segundo o dr. Gerson o caldo de cultura da civilização do alto Paranaíba e de Patrocínio.

Acertos ou erros na seleção dos fatos históricos e nas suas interpretações?

Neste caso, diferentemente do Cafundó, não podemos julgar, já que não dispomos de documentação histórica necessária para tanto, e nem era nosso propósito entrar aqui em considerações desta ordem.

Interessante é notar, contudo, que o ponto de vista do narrador procura até certo ponto resgatar no passado o papel dos negros escravos na formação da identidade cultural presente de Patrocínio. Vale a pena acrescentar que a Calunga, falada em Patrocínio indistintamente por negros e brancos, símbolo portanto de aliança e solidariedade, neutraliza, ideologicamente no presente os conflitos inter-étnicos que caracterizam o passado. Pelo menos na acepção do Dr. Gerson.

Salvo o exagero de nossas próprias fixações, talvez não seja desmesurado dizer que para Dr. Gerson de Oliveira, a história de Patrocínio começou a ser recontada e revista a partir do possível prestígio que a calunga poderia adquirir da publicidade que então se dava na imprensa à cupóia do Cafundó.



## O LÉXICO DA CALUNGA

1. adufe	pandeiro	37. escutante	ouvido
2. aprumar	fazer, tornar-se	38. faim	faca
3. aprumado	melhor, mais rico	39. gambia	perna
4. ariranha	fumo	40. gambiar	andar
5. bacuri	som, musica, canto, caixa, instrumento musical	41. ganjã	reco-reco
6. mambi	frio	42. gananzambe	padre
7. banzar	copular	43. ganzipar	copular
8. banzo	cópula	44. ganzipe	pênis
9. cafombi	branco	45. gatuvera	café
10. caiumba	soldado	46. gonar	dormir
11. calungar	falar	47. gumbo	dia, hoje
12. calunga	língua 'africana'	48. imberela	carne
13. camanante	pessoa, menino	49. imbuã	cachorro, gato
14. camanofu	preto	50. imbuele	madeira, árvore
15. camano	pessoa	51. indaro	fogo, luz, sol
16. canguro	porco, manteiga	52. ingom (o)	boi
17. caúba	onça	<sup>ingombe</sup> <sup>ngombe</sup> 53. ingrими	dente, denta dura
18. cheirante	nariz	54. injegue	milho, pipoca
19. chia	manteiga	55. injimbi	dinheiro
20. chipoquê chipoque	feijão	56. injô	casa
21. conena	fezes, excremento	57. mafuim mapuim	farinha
22. curimar	trabalhar	58. malombo	fruta
23. corumbeia	mulher	59. manafba	mandioca
24. cumba	hora, dia, sol	60. mapuio	farinha
25. cumbaca	cidade, vila	61. marafa	cachaça
26. cumbe	cidade, povoado	62. marafonar	beber, embriagar
27. cupia	cabeça	63. marangô	burro
28. cupiaro	alto da cabeça	64. marangolo	cavalo
29. curiar	comer	65. massongo massuango	arroz
30. curiã	comida	66. mauçu	cabelo
31. cuzecar	dormir	67. mavelo	leite, seio branco
32. cuzeca	sono	68. mirante	olho
33. dandarau	criança	69. moca	café
34. ei	ruim	70. mocô	braço, mão
35. emboete	madeira, árvore, porrete		
36. englaterra	estrangeiro, outra terra, cidade, chão		

71.mucafo	velho	96.sengo	mato
72.monzape	mão	sengui	
73.mucota		97.sucanar	casar
micota	boca	98.tatã	mãe
74.mumbune		99.tipune	chapêu
mumbundo	preto	tipungue	
75.mungo	sal	100.tipungue	arma, re- vólver
76.murrudo	grande, forte, poderoso	101.uique	doce
77.mutombô	mandioca	102.urungo	carro, car- roça, trelha
78.nanará		103.vapora	discussão
dandarã	filho, menino	104.viango	cana
79.nanga	roupa	105.vimbundu	homem, pre- to
80.(a)ngora	cavalo	106.zimgrim	dente
81.ôa	menos, pior, pobre, deficiente, inexis- tente	107.zipaque (vipa- que)	dinheiro
82.ocai	mulher		
ocaia			
ocaio			
83.ofu	preto, escuro		
84.omenha	água, chuva		
85.otéqui	céu, abóboda cele- ste		
86.paim	enxada		
87.panco	carro		
88.pegante	mão, braço		
89.pisante	pé		
90.quimbimbar	morrer		
91.quinhamba	perna		
92.sanjo	frango, galinha		
93.saravã	dança		
94.saravar	dançar, divertir, folgar, foliar		
95.semã	cabelo		

#### AS FORMAS DE EXPRESSÃO: REPRESENTAÇÕES E USOS DA CALUNCA

Como no Cafundô, o léxico do Patrocínio, bastante parcimonioso, tem doze verbos, todos da primeira conjugação, oito adjetivos e oitenta e sete substantivos. Também, como no Cafundô, esta restrição de vocabulário não impede que os falantes tenham fluência para dizer não importa o quê. A utilização deste léxico obedece aos mesmos princípios que no Cafundô, ou seja, a es-

estrutura gramatical que suporta este léxico é tirada do português, as expressões são formadas em geral por restrição genitiva de forma portuguesa (preposição+nome) e os processos analógicos e metafóricos são também constantes. Deste modo, se as expressões entre Cafundó e Patrocínio variam, o princípio de sua construção permanece o mesmo. Assim:

1	50) amparo de injô (amparo de casa)	parede
2	51) ponto de banzo (ponto de cópula)	vagina
3	52) ponto de cunena (ponto de fezes)	ânus
4	53) cumba do sereno (hora, sol do sereno)	lua
5	54) marcante de cumba (marcante de hora, sol)	relógio
6	55) ponto de cuzeca (ponto de dormir)	cama
7	56) amparo de prumar o curiã (amparo de por a comida)	mesa
8	57) ponto de indaro (ponto de fogo)	luz, lâmpada
9	58) injô de grade (casa de grade)	cadeia
10	59) mapoim de injequê (farinha de milho)	
11	60) malombo de canguru (fruta de porco)	abóbora
12	61) malombo de sanjo (fruta de galinha)	ovo
13	62) ofú no maverô (preto no branco)	escrita
14	63) aprumar mirante no acaio (por o olho na mulher)	namorar
15	64) nanga de leitura (roupa de leitura)	jornal
16	65) omenha de mambí (água de frio)	cerveja
17	66) omenha de andaro (água de fogo)	pinga

11 67)	panco de ingombe (carro de boi)	
17.68)	urungo de andaro (carro de fogo)	automovel
19 68)	massa de viango (massa de cana)	rapadura
21 69)	omenha de viango (agua de cana)	garrapa, bebida alcoólica
22 70)	aprumar quimbimba (virar defunto)	morrer

As mesmas características gerais apontadas para a 'língua africana' do Cafundó valem também para a calunga de Patrocínio. Ou seja, pessoas e tempos verbais reduzidos, sintaxe que procede por justaposição de palavras, homonímia generalizada, etc. A sinonímia é tão rara aqui como no Cafundó. Poucas são as significações para as quais há mais de uma palavra.

Ao invés de insistir nas semelhanças dos processos formais de expressão talvez valha mais a pena refletir sobre as circunstâncias de uso da calunga, sobre os seus modos de representação, estabelecendo sempre que possível paralelos com a "língua africana" do Cafundó.

Em primeiro lugar não há em Patrocínio uma comunidade, no sentido em que este termo pode ser empregado para designar o grupo do Cafundó. Os falantes da calunga não ocupam o mesmo espaço, nem vivem necessariamente na zona rural, e nem estão ligados por aspirações ou dissensões comuns em relação à propriedade de terras. Mais do que isso, a calunga é falada por centenas de pessoas no município, de várias classes, cores, estamentos sociais etc., de tal forma que, não havendo grupo restrito ao qual a língua se ligue, não há tampouco nenhuma reivindicação quanto à hegemonia de grupos em relação à língua.

Contrariamente ao Cafundó, a relação língua/propriedade de terras é, no caso de Patrocínio, ausente. Isto não quer dizer que não haja um certo consenso na cidade quanto as pessoas que falam melhor a calunga, nem que não haja pontos comuns nas situações de uso da "língua" no Cafundó e em Patrocínio. [Foram algumas destas pessoas que encontramos uma noite no bar e restaurante Jandaia e com elas fizemos umas quatro horas de gravação. Nesta noite, estavam na conversa além dos pesquisadores, o advoga-

do dr. Gerson de Oliveira, e os 'calunguistas' José Delfino, negro, mestre de obras, 49 anos, mais conhecido por Cabrera, casado com seis filhos; Inácio Francisco de Souza, primo de Cabrera, também negro, dono de uma quitanda, 58 anos, viúvo, com oito filhos; Joaquim Ferreira, lavrador, 'pardo', 61 anos, casado, com oito filhos.

O aprendizado da calunga, segundo Inácio, se deu em circunstâncias muito semelhantes às que descreve Otávio no Cafundó:

"Eu aprendi essa língua desde menino trabalhando com os pais. Ia para a roça, o pai lá enrolava a língua com o companheiro e a gente lá escutando. De vez em quando o pai mandava a gente fazer alguma coisa, mandava na calunga. E assim, a gente foi aprendendo. Até hoje eu me lembro um dia que ele mandou eu buscar umas cana. Tinha dois canaviais. Tinha um que era de um sujeito rico e um de um sujeito pobre. O canavial do mais pobre era melhor, as cana era melhor. Então, falou comigo: 'vai lá buscar uns viango pra nós tomar na mucota. Vai lá naquele camano mais ôa que é melhor. Você vai lá naquele camano mais ôa e não naquele mais aprumado'. Eu já sabia que era para ir buscar a cana do mais pobre. A cana era melhor. Assim, eu fui aprendendo, né?" (20:05:80)

Cabrera disse que aprendeu com sua mãe quando tinha quatorze ou quinze anos. Todos eles, embora vivendo hoje na cidade, vieram de fazendas. Joaquim Ferreira disse ter também aprendido na fazenda:

"Fui criado na fazenda, então nós lá, uns peão com os outro, a gente ia calungando e foi aprendendo." (20:05:80)

Acrescenta que calungava com o patrão nas viagens e o exemplo que dá gira em torno de uma situação <sup>também presente na</sup> ~~que já conhecemos~~ do Cafundó: o dinheiro pouco e a necessidade de não falar abertamente sobre isso.

A calunga depende tanto do contexto para realizar as suas significações quanto a cupópia do Cafundó. O próprio Inácio a propósito da palavra para 'pescoço', teoriza dizendo o seguinte:

"pescoço é para baixo da mucota. Se for um assunto que a gente está conversando, aí a gente explica. Se a gente está falando um assunto e então se depender de falar qualquer coisa do pescoço é 'para baixo da mucota' e aí já sabe que é o pescoço. Conforme o assunto que está conversando, a gente vem e enrola a língua. A gente enrola e o outro está entendendo tudo."

O que fica claro nesse depoimento é que também a calunga é extremamente elíptica e alusiva, e que as significações se realizam de acordo com relações muito particulares com o contexto de uso. É Inácio quem mais uma vez explicita:

"Esse negócio de calunga é resumida em poucas palavras. A calunga é resumida em poucas palavras. Então, conforme o assunto que está conversando, a gente vai engalopando aquilo ali. É como se contar de um até vinte e cinco. Assim é a calunga, tem poucas palavras. Uma palavra só indica um punhado de coisas. Um monte de coisas pode ser dito com a mesma palavra. Então aquilo é conforme o sentido que a gente está conversando. É conforme o sentido. A gente está conversando num sentido, então a gente enrola ali..." (20:05:80)

Do ponto de vista da origem, Cabrera e Inácio apresentam a calunga como uma herança que, vinda dos escravos, passou para a 'raça' que tem ainda hoje a missão de honrá-la. Diz Cabrera:

"Nós sentimos a calunga sendo a origem da raça. A raça que nós fala é a raça desprezada. Quer dizer, essa calunga saiu da raça negra; depois nós os preto fomos libertados, quer dizer que temos que honrar aquela língua até o término de nossas vidas. Porque o povo de antigamente todo mundo era analfabeto, a cultura que nós tinha é a da calunga. Não tinha cultura nenhuma a raça preta." (20:05:80)

Joaquim Ferreira tem uma visão mais prática da calunga, e quando perguntado sobre a sua origem e o seu significado, deu como resposta um exemplo de utilização da calunga no qual o que sobressai é o seu papel de língua secreta:

"É o seguinte. Eu por exemplo sinto a calunga assim. Eu chego aqui neste restaurante e está cheio de gente. Teve um dia que eu cheguei num bar e tinha um sujeito lá que não sei de que nação ele era. Ele enrolou a língua lá. Para mim ele me xingou. Eu também xinguei ele na calunga. Eu não entendi nada e nem ele. Ele olhou para mim, enrolou a língua, falou, falou, eu também falei. Tinha alguém lá, um companheiro, que entendia. Desci o pau nele, falei até, acabei com ele." (20:05:80)

Este papel de língua secreta, de código fechado de grupo, é também o que atribuí à calunga o peão Sebastião Rabelo, empregado na fazenda Serra Negra, de Oswaldo Guimarães. Para ele, essa língua surgiu com os boiadeiros e ele a aprendeu durante as via

gens que fez, levando o gado.

Para o seu patrão é mais ou menos a mesma coisa. Este tem uma outra fazenda, Bom Jardim, onde entrevistamos um outro peão, Idelfonso, com mais de setenta anos de idade que, ao mesmo tempo em que atribuía aos escravos a origem da língua, via também nela este papel de língua secreta.

Aliás, Cabrera e Inácio fazem a mesma coisa, estendendo este papel até mesmo para aquilo que consideram a origem da calunga. Diz Inácio:

"Na calunga, nós pode xingar vocês todos e vocês não sabem que estamos xingando. Na língua deles, dos pretos de antigamente, eles podia falar o que quisessem, podia estar falando 'bom dia', 'boa tarde', podia estar xingando e ninguém entendendo nada. Assim que era a língua destes preto antigamente." (20:05:80)

E Cabrera:

"Os branco punha os negro trabalhar debaixo do chicote. Quando os branco assim saía, eles ficavam à toa, descansando, tudo acorrentado. Ficava um de mirante aprumado para ver se aparecia algum chefão. Quando vinha um chefão, aquele que tomava conta calungava: 'o camano maior está aprumando na curima, vamos aprumar curima.' (20:05:80)

Neste depoimento, a situação de desigualdade nas relações entre brancos e escravos e a opressão destes por aqueles dá lugar ao uso de um código secreto com o qual os dominados se defendem. Trata-se de uma defesa ideológica, porque no exemplo o que é dito em calunga é para anunciar a vinda do patrão ou feitor, e chamar o pessoal para o trabalho. É quase que um expediente de pequena malandragem sem maiores conseqüências práticas a não ser pela satisfação de falar do outro sem que ele entenda.

Essa situação é parecida com a situação de camaradagem que caracteriza as relações de trabalho e convivência contra o chefe entre o branco Aureo, e o negro Lourenço Pires - este professor daquele para a cupôpia do Cafundó - na fábrica Matarazzo de Salto de Pirapora. Parecida também com a situação narrada por José Astrogildo, branco, solteiro, 24 anos. Ele compara a calunga à numeração do Jogo do Bicho e diz que usava ambas para poder 'colar' na escola e o professor não perceber:

"Vamos supor que fosse um teste de marcar com 'x', um teste de múltipla escolha. A gente fala

va: olha 'cachorro' ou então 'borboleta', ou então 'águia' e já estava sabendo que número era e ia marcando 'x'. A gente tinha o trabalho de decorar isto primeiro para depois fazer a prova. Usava isso e também a calunja." (20:05:80).

Além da 'malándragem' da 'cola', José Astrogildo fala da convivência entre o grupo, criada através da calunja:

"Por exemplo, a gente estava num grupinho assim conversando e o assunto não podia ser ventilado, não podia sair para fora do grupo, então a gente calunjava. E até hoje eu e mais um pessoal, se tem gente perto que não pode escutar, a gente calunja."

Desse modo, calunja, na visão de José Astrogildo, é uma espécie de "língua do 'p'". Está 'língua', como se sabe, é muito comum entre as crianças e consiste em dizer as palavras rapidamente intercalando um p a cada sílaba. O efeito é, de um lado, tornar incompreensível o português para os não iniciados; de outro, o prazer lúdico desfrutado em grupo. Assim, segundo José Astrogildo, a calunja é uma espécie de parlenda, um jogo que se pratica entre amigos, também por escrito:

"Carro a gente falava injô de quatro quinhama, que seria então "casa de quatro pernas" e simbolizava "carro". Injô de duas quinhama, "bicicleta". A gente usava sempre esse jogo, usava a calunja e um pouco de português e fazia o jogo de palavras. Frases. Inclusive eu não tenho mais as cartas, mas nós chegamos até, eu e uns amigos meus, a escrever cartas só na calunja. En dereçava normalmente mas o conteúdo da carta era todo na calunja, as palavras que a gente sabia, né? A gente punha um pouco de português e ia misturando com a calunja." (20:05:80).

José Astrogildo associa a aprendizagem da calunja na infância, quando tinha sete anos, ao fato de ter sido moleque de rua, de turma e estilingue:

"O negócio é que <sup>se</sup> eu tivesse sido um menino comportado, bonitinho, sem passar a mão no estilingue, sair dando estilinguada, jogar bola na rua, brincadeiras de menino que existem, aquela turminha, eu nem teria aprendido a calunjar." (20:05:80)

A molecagem do menino transforma-se na malandragem do adolescente que, no tiro de guerra, continua a ver na calunja o ins



trumento de sua realização:

"No tiro de guerra a gente usava a calunga. 90% da conversa nossa era na calunga. Foi a turma mais malandra da minha época, esses que calunga vam. Os mais comportadinhos era sô português mesmo. A gente usava calunga para malandragem. E ela veio de lá. Eu comecei a ser malandro, brincar, a divertir, e tal. Então era lá, igual a boemia, certo?" (20:05:80)

As situações que Astrogildo apresenta como exemplos do uso da calunga demonstram aquilo que dissemos logo no início desta seção quando afirmamos que esta 'língua' era falada por pessoas independentemente de classe, cor, etc... Ele se apresenta como pertencendo a uma família culta, todos brancos e de um certo prestígio, ligado sem dúvida ao fato de que o seu pai é dono de um cartório na cidade. Seu avô foi editor do primeiro jornal de Patrocínio, A Gazeta de Patrocínio, até hoje publicada artesanalmente pelo tio Sebastião Elói.

Este é uma espécie de patrimônio da cidade. Solteirão aos 74 anos, vivendo com três irmãs solteiras na mesma casa onde está, na sala da frente, instalado o jornal; Sebastião Elói é uma das pessoas que mais conhece a calunga em Patrocínio. Como seu sobrinho, ele aprendeu a língua quando menino no contato com negros. O primeiro através de três pretos velhos internados num asilo; o segundo, nas festas do Rosário. Sebastião sabe contar a história de Patrocínio e na sua narrativa o negro escravo adquire, pelo sofrimento, dimensões heróicas que os intelectuais estão habituados a atribuir-lhes. Segundo essas histórias, a região de Patrocínio conheceu muitas revoltas, e muitos quilombos, o mais famoso dos quais sendo o de Ambrósio. Para Sebastião Elói, a calunga historicamente é mais do que um jogo, embora tivesse sempre esse caráter de código secreto; só que, no seu relato, utilizado, não só para simbolizar uma identidade oprimida, mas também para instrumentalizar a revolta e a sedição:

"Antigamente o negro falava que os portugueses judiavam deles porque eles conversavam a calunga. Os portugueses reprimiam eles, punham eles a ferro, eles conversavam uns com os outros e ninguém sabia se era para fazer uma sedição. Naquele tempo o nosso município aqui conheceu muitas sedições. Houve umas vinte e tantas sedições. Eram sedições do povo com os negros." (30:05:80).

Nas representações que o jornalista se faz do negro, entram

alianças com o 'povo brasileiro', com toda a nação contra a opressão portuguesa. Há, pois, aí um sentimento de brasilidade, que tardiamente resgata o negro de seu abandono na cultura do século XIX e o vê, no século XX, romanticamente integrado às manifestações da identidade nacional. O seu depoimento é, entre todos os que temos, o único que relaciona a 'língua' com atividades políticas strictu sensu. Os outros, ~~quer no passado~~ quer no Cafundó, quer em Patrocínio, vêm a língua como um lugar de confronto, mas de um confronto quase que cordial, porque inscrito na política do cotidiano e obedecendo a regras que, embora admitam contestações, não são elas próprias contestadas. No caso de Sebastião Elói, o confronto de que fala é menos cordial, menos cotidiano e mais subversivo em relação às próprias regras do jogo, isto é à ordem colonial. Verdadeiro ou não, o seu relato não deixa de ser verossímil, sobretudo quando se leva em conta a história de todos os quilombos que por ali se formaram.

É preciso acrescentar que Sebastião Elói tende a superestimar a calunga e a sua contribuição para a cultura nacional. Por isso fala em "dialeto de nosso povo" quando a ela se refere. Mas este ufanismo generoso tem também os seus escorregões quando, por exemplo, ele diz que a calunga é um segredo entre homens:

"Esse meu sobrinho é novinho e fala, conversa com tudo mundo. Às vezes ele está com um colega e se tem uma moça perto eles querem falar que ela é isso e aquilo, que ela é bonita, então dizem que ela é um acaio bonito, um acaio murrudo." (20:05:80)

De qualquer modo, a tônica do depoimento de Sebastião Elói é no sentido de enaltecer a calunga, tanto no passado heróico, em que se via ligada às revoltas e sedições, como no seu presente de orgulho municipal. Sebastião Elói lastima o fato de nunca ninguém ter dado a importância que a calunga merece:

"Os negros africanos foram morrendo; eles tinham um vocabulário grande que foi se perdendo e a gente não cuidou disso. A 'língua africana' foi ficando diminuída, de poucas palavras, e a gente sem perguntar a eles porque que eles usavam essa linguagem, esse dialeto." (20:05:80).

Fica para Sebastião Elói a recompensa, ideológica certamente, de que a calunga faz hoje parte do brasão da cidade de Patrocínio:

"Nós qualificamos a calunga como dialeto de nosso povo. Então a cidade inteira quase que tudo mundo fala a calunga (20:05:80)

A mesma certeza de que a calunga se transformou, e que ela tende a desaparecer está presente no depoimento de Cabrera. Este, se lembrarmos o que já escrevemos acima, associa a calunga à 'raça negra' e a vê como uma herança que é preciso honrar com orgulho. Portanto, o orgulho da língua, por caminhos e ideologias distintas, está presente tanto na fala dos negros como na dos brancos em Patrocínio. Presente está também uma certa tristeza por sua transformação e ameaça de desaparecimento. Tristeza por sua transformação e ameaça de desaparecimento. Tristeza essa, em grande parte, provocada pelo interesse que nós pesquisadores manifestamos. Tanto Sebastião Elói quanto Inácio nós dissemos, com um ar um pouco surpreendido, que éramos as primeiras pessoas de fora a se interessarem pela calunga e a virem a Patrocínio especialmente por causa dela.

Se para Sebastião Elói a calunga se perde porque os antigos morreram, para Cabrera, além disso, ela desaparece porque os mais novos já não se interessam por ela:

"A calunga já está acabando. Só a parte mais antiga é que está por dentro da calunga. Os filhos de hoje, por exemplo desde que eles entram no grupo, já esqueceram daquilo tudo para trás." (20:05:80)

Além disso, nem os próprios pais falam a calunga dentro de casa. Isto impede que haja condições para eles mesmos desenvolverem a sua prática, impedindo também que as crianças aprendam:

"Nós aprendemos com os pais porque na época, na nossa época, a escravidão ainda era assim mais próxima. Então, nossos pais, nossos avós, falavam demais a calunga. Eles vinham sempre falando. Então, a gente aprendeu, mas agora nós já quase não falamos. Então, os filhos nem aprendem com a gente. Que isso eles não aprendem na escola. A gente aprende conversando. No nosso caso, os pais estavam conversando, a gente ficava ali junto, observava e aprendia; mas agora, nas nossas casas, como nós não conversamos mais na calunga, então eu estou lá, não tenho com quem falar meu filho está lá na dele." (20:05:80)

O que no Cafundô eram duas 'metades', representadas pelas duas sub-parentelas dos Almeida Caetano e dos Pires Cardoso, aqui em Patrocínio são duas gerações; a mesma duplicidade de atitudes para com a "língua africana" manifesta-se também em Patrocínio com relação à calunga. Trata-se, ~~essencialmente~~ no Cafundô, de oposições entre duas sub-parentelas. Mas, ao invés do

conflito de atitudes manifestar-se entre famílias, horizontalmente, ele tem lugar dentro da família, entre gerações, verticalmente.

Aquí os mais velhos encarnam o papel que os Almeida Caetano desempenham no Cafundô, e os mais novos representam aquilo que os Pires Cardoso já representavam. Simbolicamente, estas posições podem ser resumidas na oposição entre uma atitude positiva e uma atitude negativa no que diz respeito ao uso da 'língua africana'.

Estas equivalências são obviamente exageradas e valem mais pelo gosto do equilíbrio lógico do que pela verdade do que dizem. Ainda assim, no que diz respeito às atitudes para com a 'língua africana' e para com outros sinais de eleição ou de estigmatização da 'raça', a simetria não é de todo descabida. Se a calunga é, para Cabrera, um 'orgulho da raça', consequentemente um sinal de eleição, para seus filhos ela os torna socialmente ainda mais pretos do que são. Diz Cabrera:

"Isto eles não querem aceitar. Os preto têm vergonha de ser preto. Assim eu sinto em casa" (20:05:80)

Para Inácio, a calunga está posta no mesmo nível de outras coisas que ele considera como próprias da 'raça', entre elas o futebol e o samba. Negro e branco se opõem por habilidades que lhes são quase que inatas. O preto é feito para o samba como a discoteca é feita para o braco:

"Discoteca não é dança para preto não. Discoteca, o senhor desculpa a gente falar, é dança para branco porque vocês não sabem dançar. Branco fica em pé parado e vai jogando só o cabelo. O preto tem ginga, o negócio de preto é gafeira, é sambar. O samba não é fácil de dançar. Para dançar samba tem que saber dançar, tem que ter ginga no corpo. Agora, discoteca não é para negro, que negro não tem cabelo para jogar. Se ele fica em pé parado e joga, joga o quê? Só se for pescoço. Agora o branco não. O branco fica ali, joga o cabelo, joga para lá, joga para cá, então a discoteca foi inventada justamente para branco." (20:05:80)

Eleição ou estigma, as atitudes que opõem gerações em relação à calunga em Patrocínio, são análogas às oposições estratégicas que distinguem as famílias do Cafundô, no que diz respeito à 'língua africana'. Também, como no Cafundô onde as duas sub-parentelas tendem a esquecer as diferenças quando confron-

tadas com a sociedade mais ampla, no Patrocínio, brancos e negros, velhos e moços, tendem a unir-se em torno da calunga e tomá-la como signo de distinção da própria cidade. A diferença talvez ainda resida no fato de que o Cafundó oferece, pela estrutura das suas relações sociais as condições de conversa que permitem, que a língua continue a se desenvolver. No Cafundó, a 'língua africana' talvez não tenha ainda virado samba, nem feijoadada, nem umbanda, isto é, talvez não tenha sido ainda apropriada pelos 'brancos', coisa que parece já ter acontecido em Patrocínio, onde as oposições de atitudes em relação à 'língua africana', presentes no Cafundó, só valem muito metaforicamente, e se tem algum sentido é apenas aquele que lhe confere uma ideologia fora de lugar: Cabrera e Inácio trabalham, tem casa própria, educam seus filhos e esperam no fundo que, com ou sem calunga, <sup>os pais</sup> ~~eles~~ vivam melhor do que ~~eles~~ e ainda melhor que seus avós.

#### NOTAS

- (1) Ver Vogt, C. & Fry, P. 1982.
- (2) Esta discussão será desenvolvida no livro que preparamos sobre o Cafundó e outras comunidades negras no Brasil.
- (3) Apresentamos, de modo mais detalhado, esta situação em Vogt, C. & Fry, P., 1982: 49.
- (4) Entre as muitas acepções do termo calunga em umbundo, ("deus", "rei", "senhor", "oceano", "morte") uma delas é "clamar", "emitir som", "falar". O termo é também usado como interjeição de saudação significando "Fale!" "Conte lá!"

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSIS, Machado de, 1962: Obra Completa, vol.III, Editora José Aguiar, Rio de Janeiro.
- VOGT, C. & FRY, P., 1982: "A 'Descoberta' do Cafundó": Aliança e Conflitos no Cenário da Cultura Negra no Brasil". Religião e Sociedade, nº 8, Rio de Janeiro, pp.45-51.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO  
BIBLIOTECA DE LINGUÍSTICA E LINGUAGEM