

DITOS E FEITOS DA *FALANGE AFRICANA* DO CAFUNDÓ
E DA *CALUNGA* DE PATROCÍNIO (OU DE COMO FAZER
FALANDO). *

Carlos Vogt e Peter Fry

(Departamento de Antropologia, UNICAMP)

O MUNDO SOCIAL E CULTURAL DO CAFUNDÓ: ESTRUTURA E ESTRATÉGIA.

Os 7.75 alqueires que constituem a extensão do Cafundó acham-se no fundo de um vale e seu limite mais baixo é um córrego, afluente do Rio Sarapuí. Distante doze quilômetros da cidade de Salto de Pirapora, o acesso à comunidade se faz por um caminho de terra que segue na direção de Cocaís. Na altura do Bairro dos Alves há uma pequena capela onde a estrada se bifurca. À esquerda, uns três quilômetros depois, novamente à esquerda, uma pequena estrada íngreme e mal conservada leva ao Cafundó. Sua primeira construção foi uma capelinha levantada como pagamento de uma promessa. Ela dá as costas para quem chega e olha para a antiga casa de Otávio Caetano. É uma casa de taipa, coberta de sapé, bem como outras construções deste bairro rural.

(*) — Estudo apresentado ao Grupo de Trabalho sobre *Temas e Problemas População Negra no Brasil* (VI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Friburgo, 1982). Os autores pedem não citar sem autorização dado que se trata de uma versão preliminar.

A partir desta casa, outras se dispõem numa forma mais ou menos circular até um diâmetro marcado por uma faixa de vegetação em que se destacam algumas árvores de frutas. Para baixo, e além desta faixa, há um segundo conjunto de casas do mesmo tipo. Cada conjunto, então, ocupa uma metade do bairro que, na totalidade, tem a forma de um círculo um pouco irregular. No primeiro conjunto de casas vivem os Almeida Caetano, descendentes de Ifigênia. No outro, vivem os Pires Cardoso, descendentes de Antônia. Deste modo, a disposição do espaço reflete a segmentação genealógica da parentela. (Ver mapa genealógico em anexo).

Na verdade, algumas modificações foram sendo feitas no bairro desde a nossa primeira visita em março de 1978. Naquela ocasião, havia apenas quatro casas no conjunto dos Almeida Caetano. Numa vivia Otávio e mais a família de um agregado que atendia pelo apelido de Pernambuco. À direita, um pouco mais abaixo, a casa de Noel, sua mulher Isaura e seus seis filhos. À esquerda e em direção ao centro, a casa de Maria Aparecida, filha de Maria Augusta, com seu marido Edivaldo e suas duas filhas, Luciana e Lucimara. E logo em seguida, a casa de Maria Augusta, irmão de Otávio, com seus três filhos solteiros, Adauto, Marcos e Juvenil. Durante o ano de 1979, Pernambuco e Gilda, sua mulher, começaram a construir uma nova casa perto da fronteira com os Pires Cardoso. Por razões que não cabem detalhar aqui, esta casa foi demolida e a casa definitiva construída entre as casas de Maria Aparecida e sua mãe Maria Augusta. Mais tarde esta casa foi abandonada por Pernambuco e ocupada algum tempo depois por Maria Augusta e seus três filhos. Um galpão de blocos de cimento e cobertura de amianto foi erguido pela prefeitura em frente à casa de Pernambuco, com o intuito de abrigar uma escola do Mobral e uma cozinha para a preparação dos alimentos fornecidos pelo programa Pró-Nutri. Mais tarde ainda, este galpão seria ampliado, crescendo para o lado e para o fundo. Para o lado nasce a nova casa de Maria Augusta. Para o fundo a nova casa de Otávio. O galpão assume a função de uma espécie de centro comunitário onde ocorrem as festas, as reuniões e os encontros com os vários curiosos que frequentam o bairro.

Na outra metade do círculo estão oito casas onde vivem os Pires Cardoso. Logo no limite do diâmetro que separa as duas parentelas, está a casa de Dita Pires, solteira. Ao lado, à esquerda, está a casa da viúva e irmã de Dita, Maria Pires; mais adiante está a casa de Rosa Pires, seu marido e o filho João Géia. Para baixo encontra-se a casa de Silvino Pires, o único irmão de Dita que vive no bairro; mais para baixo ainda está a casa de Bento Pires, sua mulher Walderez e seus seis filhos e a de Pedro Pires, sua mulher Judite e seus nove filhos. Bento e Pedro são filhos de Silvino. À direita da casa de Dita Pires, descendo mais, está a casa de Lurdes, seu marido Paulo e quatro crianças. De fato esta é a úni-

ca casa "fora de lugar", pois Lurdes pertence à parentela dos Almeida Caetano, sendo filha da falecida Olívia, irmã de Otávio e Maria Augusta.

Esta separação espacial em dois conjuntos distintos de casas e que coincide, como dissemos, com a segmentação genealógica da parentela, tem implicações sociais e culturais, onde a 'língua africana' tem, como veremos, um papel fundamental.

Como se pode verificar pela Mapa Genealógico em anexo, as duas subparentelas, do ponto de vista histórico, são estruturalmente equivalentes: descendem de duas irmãs, ambas escravas e ambas beneficiadas pela doação das terras do Cafundó à sua mãe, Ricarda. Com a abolição, abriram-se basicamente duas opções para Antônio, Ifigênia e suas famílias: permanecer nas suas terras, ou sair à procura de outra vida no campo ou nas cidades. De fato, muitos dos descendentes de Antônio e Ifigênia escolheram esta segunda alternativa ao longo dos anos. Encontramos primos de Otávio e de Dita Pires em Salto de Pirapora e Sorocaba e temos notícia de parentes em Presidente Epitácio e até mesmo no Estado de Mato Grosso. Para os que ficaram nas terras do Cafundó, embora a margem de opções fosse muito limitada, é interessante observar que o destino não foi necessariamente uniforme. É verdade que a comunidade como um todo compartilhou de sucessos e insucessos, entre os quais o fato de ter conseguido preservar os quase oito alqueires de terra e o fato de, juntos, terem perdido a quase totalidade do que lhes fora doado. É certo que a pobreza, os preconceitos sociais e raciais de que padeceram também foram historicamente compartilhados, talvez por motivação estrutural. Ainda assim, houve trajetos diferenciados entre as duas sub-parentelas, gerando representações opostas de uma em relação à outra. *Grosso modo* os Almeida Caetano se opõem aos Pires Cardoso como a cigarra se opõe à formiga na conhecida fábula.

A relação para com o trabalho dos Almeida Caetano é, de modo geral, não sistemática. Ao contrário, a dos Pires Cardoso é sistemática. Quer dizer, os Almeida Caetano tendem a encarar o trabalho como uma necessidade ocasional, isto é, são as circunstâncias que determinam essa necessidade. O que fazem não visa senão a atender às suas carências básicas, por exemplo, de alimentação. Tampouco se trata de uma necessidade estabelecida por qualquer tabela médica de organizações internacionais da saúde. Ao contrário, trata-se de necessidade mínimas estabelecidas como parte do processo social do qual estas necessidades não são senão um aspecto, parte de uma estratégia existencial própria do grupo e coerente na sua lógica. Essa estratégia poderia receber vários nomes. Um deles, que figura constantemente nas representações que os de fora fazem do Cafundó (as pessoas de fora nem sempre reconhecem a diferenciação interna do grupo) é o de "vagabundagem". O termo "vagabundos" para referir-se ao pessoal do Cafundó foi ouvido freqüentes vezes em Salto

de Pirapora com todas as conotações negativas que implica: preguiça, malandragem, irresponsabilidade etc... D^a. Maria Pereira, antiga vizinha do Cafundó e mulher de Raimundo Pereira, crente, refere-se a Noel Rosa de Almeida, seu afilhado, nos seguintes termos:

“Ele não era camarada, não era nada do homem, era um vagabundo, o que ele trabalhava, sobrava para beber pinga e vadiar. Sabe? Os trabalhador já morreu tudo, José Norberto, Ifigênia, todo esses mais velho. Mas aqueles lá, eles querem saber só de tapear os outros”. (12:01:79)

Entretanto, poder-se-ia também argumentar que ser “vagabundo” é antes uma estratégia do grupo do que um predicado de base a caracterizar uma disposição estrutural. Levando este tipo de argumento ao seu extremo, e sem risco de proselitismo fanfarrão, não é absurdo sugerir que o “vagabundo” do Cafundó é, na verdade, a projeção das manias de um determinado sistema de produção, — o capitalista — sobre aquilo que lhe escapa, por diferente. O que queremos frisar é que a “vagabundagem” não pode ser entendida simplesmente como uma consequência inexorável do fato de ser preto e pobre; ela contém certamente um elemento de escolha.

De certa forma, isto é reconhecido nas falas de algumas das pessoas que vivem fora do Cafundó, mas que mantêm relações com ele. É o caso, por exemplo, de Chico Ramos, sitiante vizinho e empregador ocasional do pessoal do Cafundó:

“Esse Otávio é muito bom. Agora ele não é embrulhão. Ele bebia muito e largou, faz mais de dez anos que ele largou de beber. É homem muito sincero, trabalhador. É o homem sincero dali, mas os outros, a turma lá, são tudo embrulhão. Eles vão trabalhar com uma pessoa. Já eles querem dinheiro adiantado e depois, eles vão lá e gastam e eles não voltam trabalhar. Assim eles perdem o crédito, né? Não tem uma pessoa saindo de lá que faz uma empreitada, vai por dia, por tarefa, não sei. Vai trabalhar durante a semana, no fim da semana sai, daí, ele recebe, né? O que ele ganhou ele recebe, né? Não. Eles já querem adiantado. É costume deles aí, mas se dar adiantado, eles não vão trabalhar, fica devendo e não paga mais”.

Se critica o comportamento “embrulhão” do pessoal do Cafundó, Chico Ramos, ao mesmo tempo, respeita e reconhece sua lógica, evocando a humanidade de todos e os dons individuais de cada um:

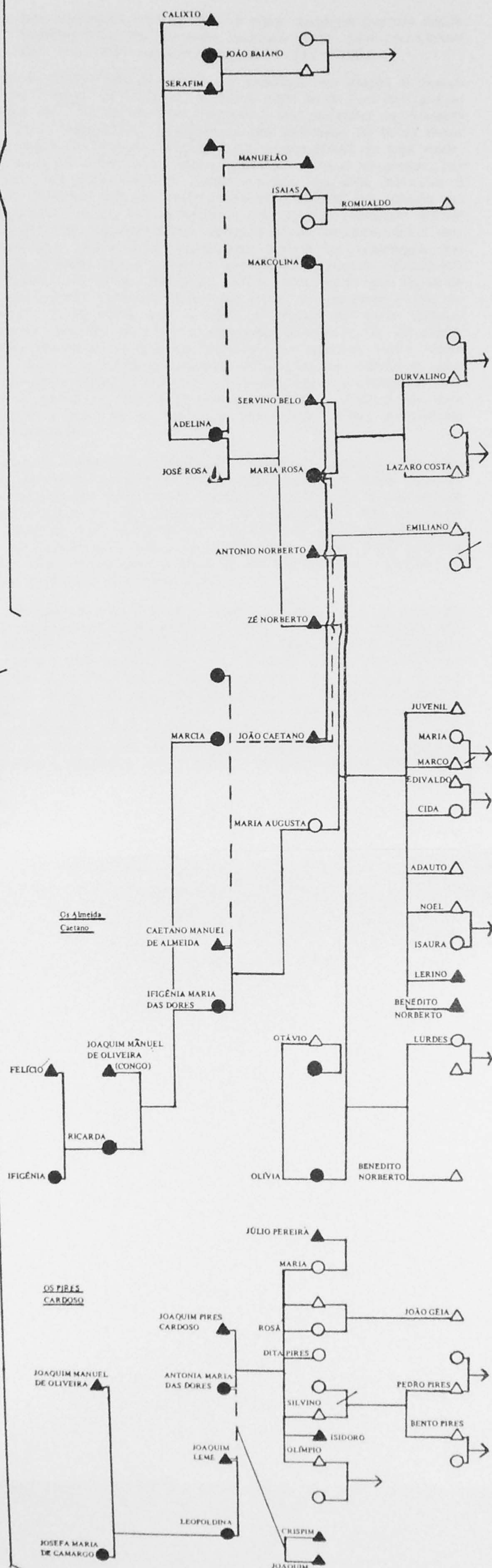
“Eles são uma gente ignorante, mas são humano como nós. Vivem uma vida assim extravagante, passando alguma miséria porque não ganha, né? Mas isso ninguém tem culpa. Cada um

MAPA GENEALÓGICO

CAXAMBU E CAFUNDÓ

C
A
X
A
M
B
U

C
A
F
U
N
D
O



tem o seu dom, não é? Não vê esses marginais que tão dando trabalho lá, vivem roubando, matando gente. Eles (do Cafundó) não estão matando ninguém". (12:01:79)

A mesma duplicidade de atitudes se manifesta em relação à "língua africana" ou "*falange*" do Cafundó. E muitas vezes os de fora do Cafundó que insistem em caracterizar seus habitantes, em particular os Almeida Caetano, como "vagabundos", compensam esta atribuição de baixo *status* através do elogio da "língua". Muitas vezes acompanhado de uma vaidadinha pessoal por saber falar algumas palavras. Não se vá pensar, entretanto, que esta duplicidade de comportamento seja algo particular à situação do Cafundó. De um modo genérico, e não só em relação aos negros, qualquer sistema de classificação que produz categorias sociais de baixo *status* traz estruturalmente mecanismos de compensação e resgate. (Goffman, 1975) Estes mecanismos correm na contramão dos processos de exclusão que, a partir de um centro de pureza, estabelecem zonas periféricas e de perigo (Douglas, 1976). Trata-se de uma lógica de exclusão que contém necessariamente uma lógica de concessão ou de reconhecimento. A umbanda, por exemplo, no Brasil, até muito recentemente, esteve associada às áreas consideradas periféricas da sociedade, sendo vista, juntamente com outras manifestações culturais, como "coisa de negro". Essa é a lógica de exclusão. Ela opera no sentido de uma classificação que consiste na atribuição de baixo *status*, acompanhado pelo predicado de *perigo*, e, conseqüentemente, de *poder*. Trata-se de uma lógica aplicada a partir de um centro de pureza, que subjaz ao controle formal da sociedade.

No caso do Cafundó, esta lógica de exclusão se aplica às duas subparentelas, enquanto a lógica de compensação opera de modo diverso. Os Pires Cardoso são vistos como "trabalhadores" e este argumento de resgate é reforçado por um argumento da religiosidade. De um modo geral, os membros desta parentela são "crentes", ou, mais especificamente, membros da Congregação Cristã do Brasil. Nos confins desta pequena comunidade rural, reproduz-se a ética do protestantismo e o espírito do capitalismo enunciados por Max Weber.

Nas histórias de vida dos Pires Cardoso, muitos deles, as mulheres sobretudo, trabalharam regularmente em casas de famílias brancas das fazendas vizinhas e das cidades de Salto de Pirapora e de Sorocaba. Até hoje, muitos deles mantêm laços de "lealdade" e de "amizade" com estas famílias. Dita Pires, por exemplo, trabalhou desde criança na casa do fazendeiro Honório de Almeida onde depois foi cozinheira, profissão que também exerceu em Salto de Pirapora na casa de Davi Haddad. Entre os guardados de suas recordações, que um dia nos mostrou, estão, juntas com as fotografias de sua família, as fotografias dos seus patrões. Ambas nos foram mostradas com o mesmo entusiasmo afetivo. Dita Pires,

como os outros habitantes do Cafundó, morava numa casa de pau-a-pique. Um ano atrás, Daví Haddad mandou construir-lhe uma casa de alvenaria, pagando o material e a mão-de-obra, que foi executada por um sobrinho dela. Silvino Pires, seu irmão, que era membro da Congregação Cristã do Brasil até matar seu cunhado, Júlio Pereira, casado com sua irmã, Maria Pires, apesar do estigma do assassinio, é visto como paradigma de honestidade. Nas palavras de Raimundo Pereira, branco, ex-vizinho do Cafundó e morando atualmente em Salto de Pirapora onde é barbeiro e também membro da Congregação Cristã do Brasil, falando de Dita Pires disse o seguinte:

“Na parte de cozinha, ela é uma mulher, uma preta antiga, ela foi cozinheira de muita gente, dos Almeida. Ela é uma mulher que determina bem uma casa: uma hora vai de roupa, passa roupa, engoma uma roupa, trabalha numa cozinha, lida com a criação, assim ela é uma mulher que entende”.

Falando de Silvino Pires:

“O Silvino tem uma coisa; ele é um assassino, um criminoso. Ele é juizado, segundo a palavra, como um ímpio. Mas ele vai falar a coisa direito pró senhor, se o senhor for falar com ele, ele vai falar a coisa direita”. (12:01:79)

Silvino Pires era casado com uma mulher branca como são também seus dois filhos Pedro e Bento. Ambos tinham as casas melhores do bairro, sobretudo a de Bento; ambos têm algumas posses, burro, arado, e ambos trabalham regularmente para os fazendeiros da região com os quais mantêm ainda relações de meiação. São muito apreciados por estes fazendeiros. Bento e sua família saem num determinado momento do Cafundó. Ele irá empregar-se como cortador e plantador de eucalipto nas plantações da Eucatex.

No caso dos Pires, o que estamos chamando aqui lógica de compensação parece aplicar-se de modo menos complexo que no caso dos Almeida Caetano. É que tanto a religião quanto o trabalho são argumentos que seguem na mesma direção, um reforçando o outro. Desse modo, a operação de resgate pelo centro é feita através da ideologia que norteia os princípios fundamentais da ordem capitalista. No caso dos Almeida Caetano, há dois argumentos que funcionam em direções opostas. Um — o da “vagabundagem” — que reforça a exclusão; e outro — o da singularidade dos comportamentos, incluindo principalmente o lingüístico — que os recupera como algo “exótico”. Eles são os “bêbados” e “cantadores” que não entram na ordem dos afazeres cotidianos mas que, no lazer dos bares e das festas, das quais os crentes são, por definição excluídos, comungam com a satisfação do descanso dos “trabalhadores”.

Tanto a formiga quanto a cigarra obedecem à lógica de exclusão. Os mecanismos de recuperação pelo centro é que são diferentes. A cigarra é submetida a uma lógica de compensação mais complexa, na medida em que esta se caracteriza por movimentos opostos e, portanto, em tensão. Mas, se do ponto de vista de sua estrutura interna, a lógica de compensação, a qual atende a formiga, é mais direta, é, contudo, mais complexa do ponto de vista dos resultados que produz; a formiga passa, de certa forma, a ser um agente inconsciente do centro na periferia. Por isso, reproduz-se na periferia uma tensão homóloga à que existe entre esta e o centro. É esta tensão que caracteriza a relação entre os Pires Cardoso e os Almeida Caetano.

Assim que começamos a pesquisa pudemos perceber um certo estranhamento na relação entre as duas sub-parentelas. Na medida em que a nossa convivência com elas foi se desenvolvendo, este estranhamento se mostrou uma tensão constante. Esta tensão transparece, por exemplo, na conversa entre Noel e Cida e o pesquisador da qual o tema é Dita Pires e os Pires em geral:

Pesquisador:

Vocês nunca convidaram nenhum dos Pires para batizar filhos aqui?

Cida:

Não. Só Dita Pires batizou um que morreu.

Noel:

Aquí tudo é da família, tudo unido, mas o que estraga é os daí de baixo (referindo-se ao lado do bairro ocupado pelos Pires).

Cida:

Mas Dita Pires, ela é assim. Não fala nada porque deve estar contra. (Referindo-se ao fato de que Dita até então tinha se recusado a falar qualquer coisa na "falange")

Noel:

O senhor chega, vai conversar com ela. Ela está falando a favor. Mas na hora que o senhor sai, ela, naquele momento, vira contra.

Cida:

Nem a Dita, nem a Maria Pires, quer dizer do nosso lado, elas não tem nada que ver, elas são dos Pires.

Noel:

Aquí não tem nada com Pires aquí. (01:01:79)

Aos poucos foi sendo explicitado que a base desta tensão, ou pelo menos o ponto no qual ela aparece com mais veemência, era a questão das atitudes para com a propriedade da terra. Já dissemos que, segundo os relatos orais, o Cafundó tinha originalmente cerca de oitenta alqueires. Não temos notícias de todos os processos de grilagem que foram reduzindo o bairro às proporções que hoje tem, mas podemos acompanhar as reivindicações que, em particular, os Almeida Caetano faziam na época em que começamos a pesquisa, relativamente aos vinte alqueires fronteiriços com o Cafundó e ocupados pelo fazendeiro Armando Landulfo. Fomos, inclusive, ver com o advogado dos Almeida Caetano, em Sorocaba, o processo de usucapião que lhes devolveria a propriedade desses vinte alqueires. Entre parênteses podemos assistir nesse dia a um diálogo entre o advogado de um lado, Otávio Caetano e seu sobrinho Noel, do outro, tentando às vezes funcionar como intérpretes entre as partes. A primeira impressão causada por este diálogo era a de uma verdadeira lógica do absurdo, no melhor estilo de Ionesco para não dizer de Kafka. Enquanto Otávio Caetano, no seu jeito poético de apego à terra, dava razões existenciais para os seus direitos de reivindicação e de propriedade, o advogado, recostado na poltrona da sua escrivaninha, respondia com argumentos de ordem jurídica, com a letra e o espírito da lei, exigindo de Otávio o selo cartorial que legalizasse os seus sentimentos. Foi uma conversa entre a legitimidade de um e a legalidade do outro. A questão não foi ainda resolvida. A pendência continua e é causa de desentendimentos e acusações entre as duas sub-parentelas. Para ser justo, quem mais verbaliza as acusações são os Almeida Caetano.

Essa disputa de terras com o fazendeiro Armando Landulfo é, inclusive, apontada como o motivo principal que teria levado Silvino Pires a assassinar com um tiro de espingarda seu cunhado Júlio Pereira. Segundo esta versão do acontecimento, Júlio Pereira, amigo de Otávio, era contrário ao fazendeiro Armando Landulfo na questão dos vinte alqueires. Silvino Pires era a favor. Um dia, encontrando Júlio Pereira trepado numa goiabeira situada no espaço pertencente aos Pires, alegou que ele estava destruindo as flores da árvore e derrubou-o com um tiro. No relato feito por Emiliano, antigo morador da extinta comunidade de Caxambu e parente de Otávio, o primeiro motivo aparece:

"É, Júlio. Foi Silvino que matou. Tava atocaiado na goiabeira. O Silvino. Não sei dizer porque matou. Andou correndo ali que foi por causa de uma encrenca. O Silvino é a favor de um tal de Armando que é vizinho ali. O Júlio estava tentando tomar o terreno do Armando. O Silvino era a favor do Armando e o Júlio tentando tomar o terreno. Foi assim até que nem preso foi. Até agora não foi nem preso. Parece que ele matou. Mas acho que alguma coisa ele ganhou por-

que alguma coisa o Arinando estava dando para ele. O Armando estava calçando ele". (10:01:79)

Esta tensão está presente também em outras atividades sociais da comunidade. Por exemplo, a Festa da Santa Cruz, que ocorre anualmente no início do mês de maio, é de iniciativa dos Almeida Caetano. Como é uma festa católica, e na qual, além da procissão religiosa propriamente dita, há também festejos "profanos" — quermesse, leilão, baile, bebida etc. . . , dela os Pires Cardoso, protestantes que são, não participam.

Quanto à *falange africana*, as atitudes de uns e de outros também divergem. Os falantes ativos desta 'língua' são os Almeida Caetano e o seu grande divulgador e mestre, Otávio Caetano. Os Pires Cardoso se apresentam, ou melhor dizendo se apresentavam, como não falando e desconhecendo a "língua". É preciso atenuar esta afirmação. Em primeiro lugar porque ela está baseada nos registros que temos e estes registros podem não ser totalmente representativos da realidade lingüístico-social desta divisão. Em segundo lugar, porque — quase a comprovar o que acaba de ser dito — na medida em que nossas relações com Dita Pires foram crescendo em confiança mútua, ela foi mostrando que conhece e que também fala a "língua". De qualquer modo, a oposição não fica muito prejudicada porque a atitude dos Pires Cardoso é mais negativa do que positiva em relação à "falange africana".

O quadro abaixo organiza esquematicamente as oposições até agora estabelecidas:

ALMEIDA CAETANO

Cigarra

"Vagabundos"

Embrulhões

Falam a *falange*

Não aliança com poder local

Católicos

Emprego esporádico

PIRES CARDOSO

Formiga

"Trabalhadores"

Honestos

Não falam a *falange*

Aliança

Crentes

Emprego regular

Como dissemos, estas oposições são de ordem mais estratégica do que propriamente estrutural. Mas é preciso dizer aqui em que acepção o termo *estrutura* está sendo utilizado. A diferença entre estratégia e estrutura é válida no contexto particular da história das duas sub-parentelas. Ambas ocupam historicamente posições históricas equivalentes na estrutura das relações sociais, ordenadas, no caso, por *relações de parentesco*. Outro modo de dizer isto é, como já fizemos, afirmar que eles se equivalem do ponto de vista da lógica de exclusão. Afinal, ambas são historicamente postas à margem, na categoria de pretos, pobres, caipiras, carentes etc. . . Como lidar então com esse quadro de oposições? A resposta

já dada a esta pergunta é que elas poderiam ser explicadas em termos de estratégias distintas, ou, em termos do que chamamos de lógica de compensação: a partir de pontos estruturais comuns, cada uma dessas sub-parentelas elabora, conscientemente ou não, pouco importa, projetos de vida social, política, econômica etc..., que constituem *grosso modo* as diferenças que pretendemos representar no quadro acima.

Entretanto é impossível que nos esquivemos de uma outra pergunta: se tanto estratégia como projeto supõem escolha e opção, quais as condições para que estas se realizem efetivamente?

A resposta a esta pergunta não é simples. Do nosso ponto de vista, as estratégias que aqui distinguimos remetem a uma ordem estrutural mais ampla e abstrata do que a estrutura das relações sociais propriamente ditas. Não se trata mais do que vimos chamando lógica de exclusão, mas sim de uma lógica de convivência. Esta concerne não apenas às situações sociais particulares, mas a algo muito mais complexo e contraditório, que é a cultura brasileira. É esta que fornece os parâmetros, nem sempre consistentes, sobre os quais as opções estratégicas são construídas. É na relação dinâmica, para não dizer dialética, entre esta estrutura e as estratégias que ela possibilita que se produzem os processos de continuidade e transformação desta mesma estrutura.

Os Almeida Caetano, ao optarem pela "cigarra", serem "vagabundos", se empregarem esporadicamente, não manterem alianças com o poder político e econômico local, poderiam ser identificados através de um predicado genérico de *autonomia*. Contrariamente, o projeto dos Pires Cardoso seria caracterizado como de *dependência*. Deste modo, autonomia e dependência seriam, assim, formas de generalizar a natureza dessas oposições estratégicas. As demais oposições que apontamos seriam, então, representadas no interior desta dicotomia, constituindo manifestações particulares de sua generalidade, caso, por exemplo dos pares falar/não falar a "língua", embrulhões/honestos etc... Outras manifestações poderiam ser apontadas, decorrentes todas da lógica desta distinção. Aquela que aparece nos pares resistência/entrega, ou "preto"/"branco".

Por outro lado, é necessário considerar que essas diferentes opções implicam em consequências práticas que vão relativizar as oposições estratégicas e a própria dicotomia autonomia/dependência que as generaliza. Isto se dá quando se leva em conta as perdas e os ganhos que caracterizam cada uma dessas opções. O preço que os Almeida Caetano pagam pela sua autonomia cultural é o de uma grande fraqueza política e econômica. Da mesma forma e inversamente, a dependência dos Pires Cardoso é paga com uma relativa, mas sistemática segurança política e econômica. Uma das manifestações dessa diversidade de situação estru-

tural é, por exemplo, o fato de os Almeida Caetano sempre nos terem pedido tanto ajuda material — muitas vezes no limite das necessidades que diziam respeito à sua própria sobrevivência —, quanto apoio político para poderem suportar as pressões e perseguições a que se viam expostos. Os Pires Cardoso jamais solicitaram nada desta ordem. O único pedido feito por Dita Pires foi que lêssemos um dia para ela uma passagem da Bíblia.

Este estado de coisas foi o que encontramos quando começamos a pesquisa. Entretanto, com a “descoberta” do Cafundó, seus habitantes foram postos diante de uma fonte alternativa de poder, representada não só pelos pesquisadores, mas por todos aqueles que, de um modo ou outro, se interessaram pelo “tesouro” escondido na comunidade: a sua “língua” ou *falange*. (Vogt e Fry, 1982)

Diante desta nova fonte de poder com que são confrontados, opera-se no Cafundó uma inversão dos valores atribuídos na situação anterior. O que nela era considerado negativo, passa agora a ser considerado positivo e vice-versa. Se a cigarra era negativa para o poder local, ela passa a ser positiva para os pesquisadores e, conseqüentemente, a formiga se vê diante destes desprestigiada. Nesta inversão de valores esteve presente, quer na atuação dos pesquisadores, quer na dos meios de comunicação que se interessaram pelo Cafundó, um fenômeno mais amplo e que tem caracterizado a cultura brasileira dos últimos anos. Trata-se do que se poderia chamar uma ideologia das “alternativas”. Da mesma forma que médicos passam a fazer o elogio de formas “alternativas” de cura, como, por exemplo, a homeopatia e acupuntura, que psicoterapeutas elegem a umbanda como forma legítima de atendimento psiquiátrico, nada mais lógico que se produzisse uma aliança entre os pesquisadores e os Almeida Caetano. Estigmatizados institucionalmente pelo poder local, eles se vêem eleitos por um poder que, embora não local, vem, contudo, também do centro. Somos todos — pesquisadores, advogados, jornalistas etc. — “doutores” através dos quais fluem vantagens materiais e simbólicas que até então não conheciam. Em outras palavras, alargadas as fronteiras sociais do Cafundó, invertem-se os valores até então estabelecidos. Mas esta inversão não tem, contudo, o mesmo referencial. Trata-se, na verdade, de dois sistemas de valores que passam a existir paralelamente, atrelados a dois pólos distintos de poder e recursos. Se os Almeida Caetano continuam “autônomos” em relação ao poder local, passam a ser “dependentes” em relação ao que poderíamos chamar o “poder distante”; se os Pires Cardoso são “autônomos” em face da ideologia das alternativas, continuam “dependentes” diante do poder local. Os dois quadros abaixo esquematizam estes dois sistemas paralelos e antagônicos:

PODER LOCAL

ALMEIDA CAETANO

Cigarra
Autônomos
Valor Negativo
(estigma)
Indiferença

PIRES CARDOSO

Formiga
Dependentes
Valor Positivo
(eleição)
Aliança

PODER DISTANTE

ALMEIDA CAETANO

Cigarra
Dependentes
Valor Positivo
(eleição)
Aliança

PIRES CARDOSO

Formiga
Autônomos
Valor Negativo
(estigma)
Indiferença

Embora seja difícil indicar pontualmente os momentos em que se dão as transformações nos processos sociais, é possível dizer que estas oposições se manifestam no Cafundó de modo mais agudo por ocasião da morte de Benedito de Souza e que, a partir daí, elas tendem a se abrandar e até mesmo a se diluir uma na outra. Benedito de Souza foi morto no dia 18 de julho de 1978 por Noel, Adauto e Marco, sobrinhos de Otávio, quando, sob as ordens do fazendeiro Fuad Marum tentava cercar com arrame farpado um pedaço de terra da comunidade, cuja disputa corria já há algum tempo. O fato de seu enterro ter sido pago pelo fazendeiro Fuad Marum, aliado ao fato de que nele estiveram representadas autoridades de Salto de Pirapora, mostra bem a natureza das relações entre os Almeida Caetano e a elite local. Simbolicamente, os irmãos Rosa de Almeida e Otávio Caetano, envolvidos no assassinio de Benedito de Souza, estavam sendo julgados no momento mesmo do enterro. Julgados culpados.

De fato, os Almeida Caetano passaram a viver, a partir desse dia, sob a ameaça constante de que poderiam ser atacados pelo pai do morto, Lazinho de Souza, que prometera publicamente se vingar, tirando a vida não só dos implicados no "acontecido" (é assim que os Almeida Caetano se referem ao evento), mas de qualquer membro da família, adulto ou criança. Inseguros quanto à proteção que a polícia poderia lhes dar, começaram a viver escondidos e a evitar sair do Cafundó, fosse para o que fosse. Como não tinham plantado nada no Cafundó, e como tampouco tinham criações — já que um dos projetos anteriores à nossa chegada era a venda das terras —, impedidos de sair pelo medo, viram-se também impedidos de trabalhar ainda que esporadicamente. Desse modo, a si-

tuação que já era carente passou a ser de miséria total. É aí que entramos em cena, procurando relativizar o assassinio através da compreensão e da divulgação das razões sociais mais amplas que a ele conduziram. Por isso procuramos logo *O Jornal da Tarde* que deu ampla cobertura ao fato e ajudou a sensibilizar setores influentes da população no sentido de dar aos Almeida Caetano um atendimento justo. Advogados de diferentes procedências se interessaram pelo caso e finalmente os Almeida Caetano puderam responder ao processo — que corre até hoje — em liberdade. Os detalhes desse procedimento podem ser lidos em Vogt e Fry, 1982.

Com este respaldo jurídico da opinião pública, procuramos o prefeito e o próprio delegado que se comprometeram a falar com Lazinho de Souza no sentido de conter sua ira vingativa, bem como a dar proteção aos Almeida Caetano. Na medida em que o Cafundó foi ganhando uma certa projeção nacional, a atitude das autoridades locais foi também mudando. A tal ponto que o prefeito mandou construir o barracão do Mobral no bairro. Seguiu-se a chegada da comida do Pró-Nutri.

A tensão entre as duas sub-parentelas diminuiu sensivelmente quando, instalado este programa, todas as crianças do Cafundó e a maior parte dos adultos começaram a fazer uma das suas refeições, o almoço, no barracão construído pela Prefeitura. A preparação dos alimentos passou a ser feita por mulheres dos dois grupos e até mesmo uma incipiente atividade de ensino começou a ser desenvolvida. O professor escolhido foi o menino Assis Pires, filho de Pedro e Judite Pires. Com outras mudanças que descrevemos em outro lugar (Vogt e Fry, 1982) o prestígio dos Almeida Caetano foi aumentando na proporção em que aumentava o prestígio de sua “falange africana” para o “poder distante”, transformando, conseqüentemente, o julgamento de valor que sobre eles fazia antes o poder local. Este “prestígio” cresceu a ponto de Otávio Caetano ter sido levado à televisão várias vezes para programas de entrevistas e de participar nas emissões do Tele-Curso da Fundação Roberto Marinho como personagem testemunha da memória da escravidão no país. Em outras palavras, a *falange* passou a ter um valor de troca que antes talvez não conhecesse, ou que pelo menos talvez fosse muito mais restrito. O leitor não se surpreenderá se acrescentarmos que alguns dos Pires que diziam não conhecer a “língua” mudam de atitude e fazem questão de mostrar que também falam. Deste modo, uma das oposições estratégicas aqui apontadas — falar/não falar a *falange* — é diluída. Em contrapartida, uma outra oposição — vagabundos/trabalhadores — começa também a perder sua nitidez. É que os Almeida Caetano, na aliança com o “poder distante” não poderiam deixar de ser atingidos pela ideologia que este poder compartilha com todos os poderes — a ideologia do trabalho. Todas as vezes que levamos alimentos para eles, misturamos ao arroz com feijão as sementes e os instrumentos de trabalho que eles deveriam

utilizar para produzir o seu próprio sustento. Mas estes não foram a única mistura. Pregações quanto à necessidade e às vantagens de se tornarem autônomos em relação a nós e aos outros, acompanharam muitas vezes o prato de suas refeições. De sobremesa, mas no mesmo cardápio, outros "assistentes" ofereceram acepipes vários de auto-gestão.

O fato é que os Almeida Caetano passaram a trabalhar regularmente, contrariando assim a força explicativa da dicotomia. Tudo isso para dizer que as estratégias opostas das duas sub-parentelas são conjunturais. São possíveis, mas não necessárias e por isso elas podem se modificar de acordo com as diferentes situações em que vive a comunidade. Também para sugerir que estruturalmente — no sentido mais abstrato em que usamos o termo estrutura — os Almeida Caetano e os Pires Cardoso compartilham predicados comuns de identidade. Pobreza e violência estão entre estes predicados. Não são específicos do Cafundó; antes caracterizam de modo genérico o estado de decadência e marginalidade dos bairros rurais mais expostos à ação civilizatória do capitalismo no país.

FALAR A *FALANGE*, FAZER-SE *AFRICANO*

A primeira vez que tivemos notícia do Cafundó nossa atitude foi de descrença em relação à possibilidade de que ali se falasse de fato uma "língua africana". Uma outra atitude comum em relação ao Cafundó é aquela na qual ele é representado como uma redoma que guardou no tempo tribos africanas sem nenhuma alteração de usos e costumes (Ver Vogt e Fry, 1982). Essas atitudes aparentemente contrárias entre si têm, no entanto, o mesmo pressuposto. Ou seja, o de que o capitalismo erradica todas as formas sociais e culturais não conformes com os objetivos de seu desenvolvimento. Quando alguma coisa fica, é porque não deve ter havido contato entre ela e o processo de mudança e transformação social mais amplas. O Cafundó então seria ou impossível ou fruto de um isolamento histórico e atual.

Nem uma coisa, nem outra. Ficamos surpreendidos quando lá estivemos em março de 1978 ao reconhecer palavras de origem africana e a utilização ativa que delas se fazia. Por outro lado, fomos aprendendo que o pessoal do Cafundó mantém e sempre manteve relações sociais bastante densas com o mundo exterior até percebermos que, em parte, a identidade que a "língua" lhes confere decorre não de um segredo absoluto ao estilo de Emiliano, que se recusa a falar, mas de um segredo relativo que se estabelece nas relações internas à comunidade, nas relações com a sociedade mais ampla e mesmo nas relações estabelecidas em quaisquer situações em que, mesmo distante da comunidade, a "língua" é utilizada. Chegamos assim à conclusão de que a vitalidade da *falange* está

relacionada não com o seu isolamento, mas com o seu uso constante e com o fato de que através deste uso, além da atribuição de sinais diacríticos aos seus falantes, constitui-se também fronteira social na qual o Cafundó cresce muito além dos seus oito alqueires de terra.

Da mesma forma, a fronteira entre os Pires Cardoso e os Almeida Caetano não se reduz à faixa de mato do diâmetro do círculo desenhado pela comunidade. A oposição representada pela fábula da cigarra e da formiga está assentada numa série de fatores que já apontamos e tem talvez a sua representação simbólica mais explícita na relação e nas atitudes que as duas sub-parentelas tinham para com a “falange”. No sistema de oposições que estabelecemos, os Pires Cardoso se opunham aos Almeida Caetano, entre outras coisas, por um processo de “embranquecimento social” *versus* um processo social de “negritude”. Não falar a “língua” e atribuir as suas origens a uma outra comunidade (os Pires Cardoso, entre outros, afirmam que a “língua” teve sua origem na comunidade do Caxambú, vizinha do Cafundó, agora extinta, e onde nasceu e se criou o marido de Maria Augusta), era de certa forma pôr em prática esse processo de “embranquecimento”. Utilizar a “falange” e ver também no próprio Cafundó a sua origem era fazer exatamente o contrário: confirmar socialmente a sua cor. Deste modo, falar a “falange” do Cafundó é, independentemente dos conteúdos das mensagens, produzir para o falante e seu interlocutor uma identidade que, embora podendo existir fora da “língua”, nela encontra, no caso do Cafundó, o seu modo próprio de expressão. A dicotomia isolamento/contato que corresponderia a uma outra do tipo preservação/destruição não tem muito sentido no caso do Cafundó e talvez em nenhum outro caso cultural mais ou menos semelhante (Barth, 1969). Na verdade, se não fossem os Pires que não queriam falar a “língua” que papel ela teria para os Almeida Caetano que a falam? No limite, estamos tentando sugerir que os Almeida Caetano só falavam a língua porque os Pires Cardoso não falavam. No momento em que as fronteiras sociais e culturais do Cafundó foram alargadas, esta oposição foi projetada para fora do Cafundó e, por razões de política cultural que já apontamos, os Pires Cardoso passaram a manifestar algum interesse em falar a *falange*, pelo menos na presença dos representantes dos “poderes distantes”.

Em muitas das situações sociais em que a “língua africana” é utilizada (como, por exemplo, entre companheiros que dividem “secretamente” as despesas num bar ou dos empregados que excluem a participação do chefe no seu diálogo, ou ainda no caso do patrão que não aprecia o trabalho do empregado) não haveria necessidade de que essa “língua” fosse “africana”. Bastaria que ela fosse um sinal diacrítico, como é, para que o seu papel de diferenciadora de grupos se realizasse. Mas este enunciado de valor genérico não desfaz o fato de que, podendo ser muitas coisas,

ela é africana. Em dois sentidos: naquele que decorre da correspondência entre boa parte das palavras do seu léxico e palavras do quimbundo e do quicongo; naquele que decorre da situação fenomenológica da "língua". Isto é, do fato de que ao utilizá-la, os habitantes do Cafundó se representam, eles mesmos, como sendo "africanos" (Ver Fry, Vogt e Gnerre, 1981).

O uso da *falange* no Cafundó tem a singularidade de não estar condicionado por nenhum calendário. O uso da "língua" é cotidiano. A função que lhe é atribuída pelos falantes é a de um segredo, um código secreto. Entretanto, este segredo, que existe em dois níveis (Ver Fry, Vogt e Gnerre, 1981), é feito circular por quem deveria guardá-lo. Através da sua circulação, nega-se qualquer princípio de isolamento da comunidade. Ao contrário, afirma-se que a condição do segredo é que ele se espalhe. Neste aparente paradoxo é que reside talvez o papel social mais importante desta "língua africana" do Cafundó. Este papel, em outras circunstâncias, pode ser manifestado através de outros recursos culturais como por exemplo, dança, música, gestos corporais, representações dramáticas etc..., enfim, recursos que integram inúmeras manifestações culturais de base africana no Brasil. Pensamos nos candomblés, nos congos e moçambiques, na capoeira, nos afoxés etc...

A hipótese que formulamos é que o uso efetivo da "língua africana" do Cafundó constitui uma forma de estabelecer solidariedades e alianças entre seus membros e entre estes e os habitantes da cidade de Salto de Pirapora e mesmo os representantes do "poder distante". Neste caso, o sentido mais forte desta linguagem não seria dado por uma possível função referencial ou cognitiva, mas pelo fato de que ela continua a ser utilizada nas formas acima descritas. Ao que tudo indica, o papel social da *falange* está relacionado com o que se pode chamar o aspecto ritual do seu uso. Neste caso, assim como nos candomblés etc... uma outra identidade é representada e acrescida àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No Cafundó ao falar a "língua", seus usuários acrescentam à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões "caipiras" o *status* de "africanos". A "língua" possibilita, assim, uma forma de interação, quer no interior do grupo, quer entre este e a sociedade envolvente, que difere daquelas que normalmente caracterizam relações de trabalho no sistema produtivo. Tudo se passa como se por uma espécie de mecanismo compensatório fosse criado um espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social característica da história das populações negras no Brasil, espaço no qual, através da "língua" seria possível uma como que renovação ritual de uma certa identidade perdida.

Esta renovação ritual de uma identidade quase que mítica é contrabalançada pelas relações sociais em que entram efetivamente, os habi-

tantes do Cafundó. Trata-se de situações, como já vimos, que não necessariamente remetem à política atemporal das origens fantásticas da comunidade, mas à política de trabalho e sobrevivência concreta do grupo. Neste caso, entre as várias estratégias que já apontamos, a *falange* é mais uma delas. Como veremos a seguir, a situação de Patrocínio que hoje difere em muitos aspectos da do Cafundó, permite pensar na generalidade desses princípios.

OUTRAS LINGUAS AFRICANAS NO BRASIL

Depois da “descoberta” do Cafundó tivemos notícias de várias outras regiões do país onde haveria “línguas” parecidas. Visitamos algumas destas regiões como a de Uruburetama no Ceará, onde há uma grande comunidade negra cujo nome é Conceição dos Caetanos. Entretanto, neste caso, pelo que pudemos observar, os seus habitantes não tinham nenhum léxico especial que os distinguisse dos demais habitantes da região. Soubemos de outras possíveis situações de uso ativo de léxico africano no Brasil. Estivemos em Santarém, perto de Cuiabá, onde também não verificamos a existência de nada parecido com o Cafundó. O mesmo aconteceu com o percurso que fizemos pelo Vale do Ribeira cujos resultados, neste sentido, foram também nulos. Em Moji das Cruzes, entrevistamos o sr. José Costa que se lembrava de algumas palavras encontradas também em outras regiões. De Serro, em Minas Gerais, perto de Diamantina tivemos não só notícias de comunidades negras com características africanas na língua, como também recebemos uma fita gravada por pesquisadores de Juiz de Fora nesta comunidade. De Alfenas, é Dona Conceição, com quem estivemos uma vez em Campinas e da qual temos um depoimento de umas duas horas. Em Patrocínio na região do triângulo mineiro, estivemos mais de uma vez e pudemos recolher um vasto material relacionado com sua *língua africana*, a *calunga*.

REPRESENTAÇÕES E USO DA CALUNGA

Estivemos duas vezes em Patrocínio e na vizinha cidade de Serra do Salitre a convite do Dr. Gerson de Oliveira, advogado, político local, com residência em São Paulo e Patrocínio. Fomos procurados, porque Dr. Gerson tinha visto as reportagens feitas sobre o Cafundó e achou que no Patrocínio havia uma situação lingüística parecida. Patrocínio, município de 52.000 habitantes, é uma cidade que fica a uns 240 quilômetros de Uberaba, no Triângulo Mineiro, e a 730 quilômetros de São Paulo. Suas principais atividades econômicas são a agricultura e a pecuária. A cidade tem em torno de 25.000 habitantes. Lá estivemos a primeira vez por quatro dias em maio de 1980, quando conseguimos gra-

var os depoimentos de alguns habitantes negros da cidade, alguns outros brancos e ainda de alguns moradores de fazendas circunvizinhas. Voltamos em setembro para as congadas e moçambiques de Serra do Salitre, ocasião em que fizemos também alguns registros. Essas gravações permitiram a recolha de um léxico que tem muitos pontos comuns com o do Cafundó. Em Patrocínio “falar africano” é *calungar*, e a *língua africana* é chamada *calunga*. Como no Cafundó, o léxico do Patrocínio é bastante parcimonioso. Também como no Cafundó 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 Cafundó, ou seja, a 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. Também as mesmas características gerais da *falange* do Cafundó valem para a *Calunga* de Patrocínio. Ou seja, pessoas e tempos verbais reduzidos, sintaxe que procede por justaposição de palavras, homonímia generalizada etc... Há diferenças de vocabulário. A sinonímia, contudo, 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 e diferenças dos processos formais de expressão, talvez valha mais a pena refletir sobre as circunstâncias de uso da *Calunga*, sobre os meus modos de representação a fim de dar maior generalidade às hipóteses que formulamos sobre a *falange* 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, não vivem necessariamente na zona rural 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 a ela. 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 das ‘línguas’ no Cafundó e em Patrocínio. Foram algumas destas pessoas que encontramos uma noite num bar da cidade e com quem fizemos umas quatro horas de gravação. Nesta noite, estavam na conversa além dos pesquisadores, o advogado 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 e com oito filhos e 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 canavial. Tinha um que era de um sujeito rico e um de um sujeito pobre. O canavial do mais pobre era melhor. Então, falou comigo: ‘vai lá buscar uns *viango* para 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 no mais pobre. A cana era melhor. Assim, eu fui aprendendo, né?” (20:05:80)

Cabrera disse que aprendeu com sua mãe quando tinha catorze 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* a foi aprendendo”

Acrescenta que calungava com o patrão nas viagens e o exemplo que dá gira em torno de uma situação que freqüentemente aparece na experiência do pessoal 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 *falange* do Cafundó. O próprio Inácio, a propósito da palavra para pescoço, teoriza 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 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

alí. 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. Monte de coisa 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...”

Do ponto de vista da origem, Cabrera e Inácio apresentam a *Calunga* como uma herança que, vindo dos escravos, passou para a “raça” que ainda hoje tem a missão de “honrá-la”. Diz Cabrera:

“Nós sentimos a *Calunga* sendo a origem da raça. A raça que nós fala é a raça negra que era 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”.

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 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”.

Este papel de língua secreta, de código fechado de grupo, é também o que atribui 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 viagens 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 anti-

gamente, 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".

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*al está *aprumado* na *curima*, vamos *aprumar curima*'".

Neste depoimento a situação de desigualdade nas relações entre brancos e escravos e a opressão deste 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 consequências práticas a não ser pela satisfação de falar do outro sem que ele entenda. Essa situação é parecida com situações descritas pelos habitantes do Cafundó. Parecida também com a situação narrada por José Astrogildo, branco, solteiro, 24 anos e herdeiro de um dos cartórios da cidade. 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 falava: '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 isso primeiro para depois fazer a prova. Usava isso e também a *Calunga*".

Além da "malandragem" da "cola", José Astrogildo fala da convivência entre o grupo criado através da 'língua africana':

"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 *calungava*. E até hoje eu e mais um pessoal, se tem gente perto que não pode escutar, e gente *calunga*".

Desse modo a *Calunga* na visão de José Astrogildo é uma espécie de "língua do 'p' ". Esta língua, como se sabe, é muito comum entre as crian-

ças 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 *Calunga* é uma espécie de parlenda, um jogo que se pratica entre amigos, também por escrito:

“Carro a gente falava *injó* de quatro *quinhama*, que seria então casa de quatro pernas e simbolizava carro. *Injó* de duas *quinhama*, bicicleta. A gente usava sempre esse jogo, usava a *Calunga* 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 *Calunga*, as palavras que a gente sabia, né? A gente punha um pouco de português e ia misturando com a *Calunga*”.

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

“O negócio é que se eu tivesse sido um menino comportado, bonitinho, sem passar a mão no estilingue, sair dando estilingada, jogar bola na rua, briguinhas de menino que existem, aquela turminha, eu nem teria aprendido a *calungar*”.

A molequeagem do menino transforma-se na malandragem do adolescente que, no tiro de guerra, continuava a ver na *Calunga* o instrumento de sua realização:

“No tiro de guerra a gente usava a *Calunga*. 90% das conversas nossa era na *Calunga*. Foi a turma mais malandra da minha época, esses que *calungavam*. Os mais comportadinhos era só português mesmo. A gente usava *Calunga* para malandragem. E ela veio de lá. Eu comecei a ser malandro, a brincar, a divertir, e tal. Então era lá, igual a boemia, certo?”

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 e cor. 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 da cidade. Seu avô foi editor do primeiro jornal de Patrocínio, *A Gazeta de Patrocínio*, até hoje publicado artesanalmente pelo tio Sebastião Elói.

Este é uma espécie de patrimônio da cidade. Solteirão, 74 anos, vivendo com três irmãs também 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 estas histórias, a região de Patrocínio conheceu muitas revoltas, "sedições", como diz Sebastião, 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 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".

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 regional. O seu depoimento é, entre todos os que temos, o único que relaciona a "língua" com atividades políticas *strictu senso*. Os outros, quer no Caxambu, quer no Cafundó, quer em Patrocínio, vêem 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, elas mesmas, não são 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 a ordem colonial. Verdadeiro ou não, o seu relato não deixa de ser verossímil sobretudo se 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 aí com tudo mundo. Às vezes ele está com um colega e tem uma moça perto. Eles querem falar que ela é isso e aquilo que ela é bonita, então dizem que ela é um *ocaio* bonito, um *ocaio murru-do*”.

De qualquer modo, a tônica do depoimento de Sebastião Elói é no sentido de enaltecer a *Calunga*, tanto no seu passado heróico, em que se via ligada às revoltas e sedições, quanto 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”, e a “língua africana” foi ficando diminuída, de poucas palavras, “e a gente sem perguntar a eles porque que eles usavam essa linguagem, esse dialeto”. 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*”.

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” 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 dos brancos em Patrocínio. Presente está também uma certa 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 nos disseram, 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”.

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 fala. Então os filhos nem aprenderam 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, observando e aprendendo, mas agora, nas nossas casas, como nós não conversa mais na *Calunga*, então eu estou lá, não tenho com quem falar, meu filho está lá na dele”.

O que no Cafundó eram duas “metades”, aqui em Patrocínio são duas gerações. Trata-se, como vimos, no Cafundó de oposições entre duas sub-parentelas, os Pires Cardoso e os Almeida Caetano relativamente às suas atitudes para com a “língua africana”. O mesmo se dá em Patrocínio no que diz respeito à *Calunga*. Mas, ao invés do conflito de atitudes manifestar-se entre famílias, horizontalmente, ele tem lugar dentro da família, entre gerações, verticalmente.

Assim mesmo, a nossa dicotomia alegórica representada na fábula da cigarra e da formiga, tem lugar em Patrocínio. Aquí os mais velhos encarnam o papel que os Almeida Caetano desempenham no Cafundó, e os mais novos representam um pouco daquilo que os Pires Cardoso lá representavam. 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”, conseqüentemente um sinal de eleição, para seus filhos ela os torna ainda mais pretos do que são. Coisas que eles “não querem aceitar, os preto têm vergonha de ser preto. Assim eu sinto em casa”.

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 inatas. O preto é feito para o samba como a discoteca é feita para o branco:

“Discoteca não é dança para preto não. Discoteca, o senhor desculpe 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 gafieira, 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

o 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”.

Eleição ou estigma, as atitudes que opõem gerações em relação à *Calunga* em Patrocínio, são análogas às oposições estratégicas que distinguimos para o Cafundó, no que diz respeito à “língua africana”. Também, como no Cafundó, onde as duas sub-parentelas tendem a esquecer as diferenças quando confrontadas com a sociedade mais ampla, em 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 desenvolver-se. No cafundó, a “língua africana” talvez não tenha ainda virado samba, nem feijoada, nem umbanda, isto é, talvez não tenha sido ainda apropriada pelos “brancos”, coisa que parece já ter acontecido em Patrocínio, onde as oposições todas que apontamos para o 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, têm casa própria, educam seus filhos e esperam, no fundo, que com ou sem a *Calunga*, eles vivam melhor do que eles e ainda melhor do que seus avós.

O SEGREDO ÀS AVESSAS

Os nomes que as “línguas” africanas que encontramos até agora recebem em cada uma das regiões onde são utilizadas variam: *língua africana cupória* ou *falange* no Cafundó; *lingula*, *africano* ou *angola*, de acordo com Ondina Conceição; *Calunga* em Patrocínio e também *língua do Costa*, segundo o depoimento de Marcolino ou ainda *Língua do Meio*, conforme a chama José Barbosa, de Serra do Salitre. Em todos os casos, de um modo ou de outro, os diversos falantes que entrevistamos reconhecem-lhe uma origem africana, ou pelo menos uma origem situada entre os escravos africanos no Brasil. Um depoimento, o de Sebastião Rabelo, boiadeiro, atribui à língua africana uma origem no meio dos peões, como um código secreto e inacessível aos patrões; outros a vêem num processo claro de desaparecimento como nos casos de Cabrera e Inácio, em Patrocínio. Neste artigo, bem como nos outros que já publicamos, avançamos a hipótese, baseada em Nina Rodrigues e Artur Ramos, de que a origem histórica destas *línguas africanas* talvez esteja numa espécie de língua franca desenvolvida entre escravos de diferentes procedências tendo como base, no sul do país, o quimbundo.

Muitas variações poderiam ter existido no interior desta língua franca em decorrência, sobretudo, da predominância, na sua constituição, de

outras línguas da família banto, como o quicongo ou umbundo, por exemplo.

Se houve uma ou mais de uma língua franca é difícil hoje decidir com certeza. Requereria uma aventura pelas histórias conjecturais, pois as variações podem ter sido tão grandes que pode ter havido mais de uma *língua africana* no Brasil. Pelo que hoje podemos observar, na análise que aqui fizemos, estas variações, embora acentuadas em alguns casos, não obscurecem o forte parentesco que existe entre a *falange* e a *Calunga*.

O papel social dessas *línguas africanas* durante a escravidão pode ter sido o de uma língua de expediente, o de uma língua de comércio, o de um *pidgin*, entre escravos de diferentes procedências e entre estes e os brancos. Pode também ter sido o de "língua secreta" entre os escravos, como afirmam muitos dos depoimentos que aqui reproduzimos. Um não exclui necessariamente o outro, embora historicamente isto possa de fato ter ocorrido. Hoje, estes dois papéis estão ambos presentes na utilização das *línguas africanas* que pesquisamos. Contudo, dadas as mudanças nas relações sociais entre negros e negros, e entre negros e brancos no Brasil, estes papéis têm um caráter muito mais lúdico do que o que possam ter tido, aparecendo em alguns casos, como no depoimento de José Astrogildo, de Patrocínio, como uma verdadeira parlenda.

O que procuramos mostrar, neste artigo, é que este aspecto lúdico das *línguas africanas* associa-se, em geral ao papel ritual de seu uso, tal como ocorre com outras manifestações culturais afro-brasileiras (candomblé, capoeira, etc...). Em todos esses casos, como já dissemos, uma outra identidade acrescenta-se àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No caso específico do Cafundó, a *falange* acrescenta à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões o *status* de "africanos". A *língua africana* possibilita uma forma de interação social, quer no interior do grupo, quer entre este e a sociedade envolvente, que difere daquelas que normalmente caracterizam as relações de trabalho num sistema produtivo.

A *língua africana*, aquém ou além das estratégias que possam adotar as "cigarras" e as "formigas", pode ser vista não só como um sinal diacrítico que demarca simbolicamente a comunidade do Cafundó, mas também como um elemento importante nas interações sociais dentro e fora do grupo. Desta forma, vêem-se recuperados, ainda que bastante transformados, o seu papel de código secreto, de um lado, e de expediente de comunicação social, de outro.

Nisso, apesar das grandes diferenças de situação social dos falantes, a *falange* e a *Calunga* são muito parecidas.

Já dissemos num outro trabalho (Fry, Vogt e Gnerre, 1981) que a cosmologia do Cafundó é a cosmologia do Brasil rural, e até certo ponto do Brasil urbano também. Por mais "africanos" que sejam na sua origem histórica, os léxicos do Cafundó, e o de Patrocínio, são ao mesmo tempo, brasileiros e contemporâneos. A "africanidade", a "caipiridade" e a "urbanidade" podem variar de uns para outros. Essa variação é, contudo, de grau e não de qualidade. Nos casos que estudamos falar "africano" é representar-se culturalmente "brasileiro" no fogo cruzado das contradições e das disparidades sociais que constituem a história do país.

O maior segredo destas *línguas africanas* não é, portanto, o que elas escondem em sua estranheza lingüística, mas o que revelam no cotidiano de seu uso social.

REFERÊNCIAS

- BARTH, F. (Ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: George Allen & Unwin, 1969.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*, São Paulo: Perspectiva, 1976
- FRY, P., VOGT, C., e GNERRE, M. "Mafambura e Caxapura: Na Encruzilhada da Identidade", *Dados*, Vol. 24 Nº 3 1981, pp. 373-389.
- GOFFMAN, E. *Estigma, Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- VOGT, C., Fry, P., "A descoberta' do Cafundó: aliança e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil", *Religião e Sociedade*, Nº 8, 1982, pp. 45-52.