

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FRY, P. & GNERRE, M., 1981 - "Mafambura e Caxapura: na encruzilhada da identidade". *Dados*. Rio de Janeiro, 24(3): 373-389.
- GUTHRIE, Malcolm, 1964 - *Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and the prehistory of the Bantu languages*. 4v. West Mead, Gregg Press.
- RODRIGUES, N., 1977 - *Os africanos no Brasil*. 5.ed. 283pp. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SOARES, A. J. M., 1943 (1880) - *Estudos lexicográficos do dialeto brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (Obras completas, v.2).
- VOGT, C.; FRY, P.; GNERRE, M., 1980 - "Las lenguas secretas de Cafundó". *Punto de Vista*. Buenos Aires, 3(9): 26-32.
- VOGT, C. & FRY, P., 1982 - "A 'descoberta' do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, (8): 45-52.
- \_\_\_\_\_, 1983 - "Ditos e feitos da "cupópia" do Cafundó e da "Calunga" de Patrocínio, ou de como fazer falando". *Rev. de Antropologia*. São Paulo, 26: 65-92.

Esta publicação deve ser devolvida na última data registrada


Impresso pela  
COPIARTE - Copiadora de Artes Gráficas Ltda.  
Rio de Janeiro, RJ.

BOLETIM DO MUSEU NACIONAL

NOVA SÉRIE

RIO DE JANEIRO - BRASIL

ISS 0080-3189

ANTROPOLOGIA

Nº 51

30 DE ABRIL DE 1985

OS MESTRES DA "LÍNGUA SECRETA" DO CAFUNDÓ  
E O PARADOXO DO SEGREDO REVELADO\*

CARLOS VOGT  
UNICAMP - São Paulo

PETER FRY  
Museu Nacional - Rio de Janeiro



Qual a origem da "língua africana" do Cafundó?<sup>(1)</sup> As respostas são múltiplas se considerarmos o contexto de referência a que se aplica o termo "origem". Se atentarmos para o léxico podemos verificar que a maior parte das palavras tem correspondências em línguas da família banto, particularmente no quimbundo, no umbundo e no quicongo. Fato que não é de estranhar, quando se considera a grande quantidade de escravos trazidos para o sul do país provenientes de regiões onde se fala até hoje estas línguas. Mais estranho é o fato de que este léxico tenha sobrevivido de maneira ativa numa comunidade perto de São Paulo, se se levar em conta o desprestígio oficial que por séculos caracterizou a atitude da cultura "branca" em relação à cultura "negra" no Brasil. Esta observação nos leva a pensar a questão da origem de uma outra maneira.

(1) Cafundó é um bairro rural cujos habitantes são, na sua grande maioria, negros e que está situado no município de Salto de Pirapora, a trinta quilômetros de Sorocaba, no Estado de São Paulo. Como já noticiamos em outros trabalhos (VOGT, FRY & GNERRE, 1980; FRY, VOGT & GNERRE, 1981; VOGT & FRY, 1982 e VOGT & FRY, 1983) a comunidade se apresenta como herdeira de terras doadas por antigos senhores, terras estas das quais conservam atualmente os quase oito alqueires em que está o bairro. Além disso, falantes do português, utilizam também um vocabulário composto de palavras que em grande parte são também encontradas em línguas banto, quimbundo, umbundo e quicongo principalmente.

\* Comunicação apresentada originalmente no Grupo de Trabalho "Temas e Problemas da População Negra no Brasil", no VII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais - 1983. Publicado com os recursos do convênio PI-159/IE-0884 - CAPES/UFRJ.

No Brasil o destino das línguas africanas, além das assimilações que o léxico português fez historicamente, e além dos usos propriamente cerimoniais de algumas palavras, como nos candomblés, capoeiras, etc., só pode ser interpretado até agora conjecturalmente. As hipóteses que entre nós circulam, e mesmo aquelas fabricadas pelos sócio-linguistas de um modo mais genérico, parecem estar todas contidas na hipótese avançada por Nina Rodrigues (1977) no início do século e retomada por Artur Ramos (1942: 139 segs.). Esta hipótese lingüística é um aspecto da hipótese sobre o sincretismo cultural que dominava o pensamento destes autores. Sem entrar na discussão particular sobre a questão do sincretismo, as idéias de um e outro sobre a transformação das línguas africanas no Brasil têm, no mínimo, um fundo de bom senso. Elas consistem em dizer que nos contatos das diferentes línguas africanas entre si e com o português, produziram-se duas grandes "línguas gerais" características do nordeste e do sul do país. A primeira, com base nagô e a segunda com base quimbundo. Deste modo, o fato de, numa determinada região como o Cafundó, se encontrarem palavras que tenham correspondências no quimbundo ou no quicongo não significa de forma nenhuma que isto seja prova de que os ancestrais do pessoal desta comunidade tenham necessariamente vindo de regiões onde se falava essas línguas. Simplesmente eles podem ter aprendido esta "língua africana" nos postos de embarque ou aqui no Brasil, como nós os pesquisadores. Aliás, desde Boas, não se comete mais o engano de recolher indícios isolados de cultura como prova de origem filogenética. Assim, o fato de termos encontrado em Patrocínio, na região do Triângulo Mineiro, em Alfenas no Sul de Minas e até mesmo em Mogi das Cruzes, um vocabulário muito parecido com o do Cafundó não prova nenhuma relação de parentesco nem atual nem histórico entre os diferentes grupos que utilizam este vocabulário. Indica no máximo que a existência de uma ou mais "línguas gerais" africanas no sul do Brasil com a mesma base é bastante verossímil.

Nina Rodrigues e Macedo Soares, no final do século XIX, chamando atenção para a influência africana no Brasil, registram também a sua importância do ponto de vista lingüístico (cf. RODRIGUES, 1977 e SOARES, 1943). A partir destes estudos pode-se dizer que se estabelece uma controvérsia, viva até hoje, sobre a questão da predominância ioruba/nagô ou banto desta influência. Outra controvérsia, ainda muito presente sobretudo na primeira metade deste século, é aquela relativa ao maior ou menor grau da importância dos "africanismos" na caracterização do portu

guês do Brasil. Sem entrar nos detalhes destas questões, que serão objeto de parte de um livro que preparamos, vale a pena notar que tanto os que subestimam como os que superestimam os chamados africanismos lingüísticos tendem a oferecer listas de palavras que não só se repetem quase que invariavelmente, mas também não variam nas etimologias estabelecidas. No caso da influência banto, aparecem sempre o quimbundo e o umbundo como línguas originárias das palavras africanas encontradas.

A tendência nestes estudos é utilizar estas etimologias para comprovar hipóteses de natureza étnica: se a maior parte dos "africanismos lingüísticos" são de origem umbundo e quimbundo; se estas duas línguas são faladas por grande parte da população de Angola, então a maioria mágica dos escravos trazidos para o sul do Brasil veio de Angola. O mesmo raciocínio se aplica para as etnias "sudanesas" no nordeste do Brasil. Pode parecer caricatura mas é de fato uma tautologia que dominou durante anos os estudos dos "africanismos" no Brasil.

O processo tautológico do raciocínio consiste aqui, como em toda parte, em fazer cumprir, com fatos aparentemente novos, as profecias teóricas construídas sobre fatos de ordens epistemológicas diferentes. No caso em questão, sabendo através de evidências históricas da mais que provável proveniência angolana dos escravos, demonstra-se esta proveniência, já conhecida anteriormente, com fatos lingüísticos procurados exatamente em línguas faladas em Angola. O mais recente exemplo desta "atitude científica" é dado pelas pesquisas "revolucionárias" do prof. Gerhard Kubik cujo caso singular em nossos dias apresentamos em outro artigo (VOGT & FRY, 1982).

No que nos diz respeito, acreditamos que os fatos lingüísticos acrescentam muito pouco aquilo que já se sabe pelas vias de referência histórica mais gerais. Isso não significa de modo nenhum que as pesquisas lingüísticas, inclusive as filológicas, não tenham interesse para o estudo dos processos de transformação cultural. Contudo, se se quiser evitar o círculo vicioso das hipóteses que se cumprem, e ao mesmo tempo evitar o mecanicismo das supostas relações entre etnia, língua e cultura, as pesquisas lingüísticas de caráter etimológico poderão muitas vezes mostrar exatamente o contrário daquilo que as profecias gostariam de ver cumprido. E não precisa ser nenhum popperiano ortodoxo para aceitar a idéia de que uma dosezinha de falseabilidade não faz mal a nenhuma hipótese.

Em um livro que estamos preparando sobre o assunto consta em apêndice uma lista das palavras registradas das diferentes comunidades que

foram objeto de nossa pesquisa, suas variantes quando for o caso, e comentários nos quais procuramos apontar as correspondências dessas palavras em línguas africanas contemporâneas, bem como indicar os diferentes registros que delas fizeram outros autores no Brasil. Além disso, apoiados em GUTHRIE (1964) procuramos estabelecer as áreas de dispersão dessas palavras na África lingüisticamente banto. É interessante notar que a grande maioria das palavras que recolhemos e também daquelas colhidas por outros autores tem uma área de dispersão máxima que corresponde à África meridional. Daí o equívoco das hipóteses filogenéticas. Porque elas ignoram o dado elementar de que, se estas palavras são encontradas no quimbundo e no umbundo, podem também ser encontradas em muitas outras línguas banto. Desse modo, não propriamente como uma hipótese *stricto sensu*, mas como simples suposição, poder-se-ia dizer que as línguas africanas de origem banto que porventura existiram no Brasil foram formadas de um vocabulário comum a várias e diferentes línguas banto. Mas neste caso também o apoio das evidências históricas é fundamental. Sabe-se que, para evitar a organização de escravos em grupos homogêneos, do ponto de vista lingüístico e cultural, que pudessem constituir uma ameaça às relações de poder instituídas, procurava-se dispersar os escravos da mesma origem visando constituir conglomerados cuja única identidade fosse apenas a da eficiência do trabalho. Isto que foi um impedimento de princípio para a comunicação entre os escravos não conseguiu entretanto - já que o processo cultural é dinâmico - evitar a produção de sistemas de comunicação lingüísticos, dos quais a "língua africana" do Cafundó é, com toda probabilidade, um dos remanescentes. Agrupados segundo o princípio da máxima diferenciação lingüística, é quase um ovo de Colombo dizer que os escravos se organizaram social e lingüisticamente sob o princípio da máxima identidade entre as diferentes línguas de suas origens. Assim por exemplo, palavras como *ngombe* (gado), *cuendar* (andar), *curimar* (trabalhar, cultivar), *canguru* (porco) e muitas outras apontam não apenas para Angola onde de fato existem, mas também para diversas outras regiões em que outras línguas de família banto que não o quimbundo e o umbundo, as têm no seu léxico. Desse modo, os "africanismos lingüísticos" no Brasil, antes de indicarem um caminho de procedências exclusivas, indicam sobretudo a construção ideológica de uma África míticamente homogênea e, por mais fantástica que possa parecer, brasileira.

Menos hipotético é falar das origens mais restritas da "língua africana" do Cafundó. Neste caso, tem-se depoimentos em que a atribuição de origens aparece com mais clareza. Trata-se evidentemente de uma origem

mais recente, mas não menos significativa do ponto de vista do papel da linguagem nas relações sociais que nela e por ela se estabelecem e se transformam.

Na primeira visita que fizemos ao Cafundó perguntamos a Otávio Caetano, líder da parentela dos Caetano, descendentes da escrava Ifigênia, se a língua que eles falavam tinha um nome. Ele nos disse que era "língua africana" *cupôpia* ou *falange*. Quanto à questão dos locais onde se falava essa língua e das suas origens mais imediatas, disse ele:

"Suspendia daqui porque eles era dos africano. E daí suspende ram aqui e foi aleitando, aqui e no Caxambu. Cento e poucos a nos que suspendeu, que veio subindo". (19/03/78)

O depoimento de Otávio deixa entender que esta "língua africana" era falada ao mesmo tempo no Cafundó e no Caxambu, um outro bairro próximo ao Cafundó e desaparecido há quinze anos por questões de grilagem de terras<sup>(2)</sup>. Entretanto, outros depoimentos insistem em que a "língua" só era falada no Caxambu e que foi depois, através do casamento de Maria Augusta, irmã de Otávio, com José Norberto que vivia no Caxambu, que a "língua" passou também para o Cafundó. É o que diz Silvino Pires:

"Antigamente aqui no Cafundó não falava essa língua não. Só no Caxambu. Depois minha prima andou casando com a turma de lá, daí foram aprendendo. É Maria Augusta. Ela casou com uma pessoa do Caxambu e daí foram trazendo a língua. Isto faz mais de trinta anos. Agora o pai de Otávio, eu não vi ele falar, mas eu penso que ele também falava porque ele era lá do Caxambu". (23/04/78)

Também Dita Pires:

"Eu acho que esses da minha família não falavam a língua, só este lado aqui é que falavam (os Almeida Caetano). Porque eles ficaram muito tempo com esses do Caxambu que eram mesmo africano e os outros já era tudo espalhado". (01/04/80)

Dita e Silvino pertencem à parentela dos Pires, descendentes de Antonia, irmã de Ifigênia. A história que contam sobre a origem da "língua" é um modo de afastar a hipótese que os atingiria necessariamente de uma relação "congenita" do Cafundó com a "língua" e apresentar uma hipótese baseada no "contágio" via casamento. Verdadeira ou não, a história contada por Dita Pires e por Silvino, pode não ser senão outro mito cujas significações dizem mais respeito ao presente de seus narradores do

(2) Há relações de parentesco entre a extinta comunidade de Caxambu e o Cafundó. Estas relações e as das demais personagens mencionadas no texto podem ser vistas detalhadamente na genealogia em anexo.



que ao passado de seus personagens.

Os Pires e os Caetano, conforme já observamos em outro trabalho (cf. VOGT & FRY, 1983), opõem-se através de vários diacríticos de comportamento, de atitudes e de representações que deles faz a sociedade envolvente. Os primeiros são "trabalhadores", "sérios", crentes, e negam saber falar a "língua africana"; os Caetano, ao contrário, são "vagabundos", "cantadores", católicos ecléticos e fazem questão de falar a "língua". Estas oposições e algumas outras, que, aliás, se modificam ao longo do tempo no sentido de uma identidade estrutural mais subjacente entre as duas parentelas, nós as caracterizamos de modo sintético na oposição fabular da formiga e da cigarra.

Mesmo assim, versões semelhantes às de Silvino e de Dita Pires são produzidas por pessoas com pontos de vista ideologicamente bastante diversificados quanto ao Cafundó. Assim, Emiliano, antigo morador do Caxambu:

"Essa língua era falada no Caxambu e no Cafundó também. Na Fazendinha já não falava. Nem no Pilar. Só no Caxambu e no Cafundó. Mas antes nem o Cafundó entendia. Mas um do Caxambu que é parente meu, ele casou com uma do Cafundó. Então ele ficou dentro da família, então uniu, então comunicou. Foi o José Norberto que casou com a Maria Augusta. O Otávio aprendeu dele. Daí pegou". (10/01/79)

Do mesmo modo, Lázaro Costa, irmão de Emiliano, e como ele, vivem do em Salto de Pirapora, antes mesmo do desaparecimento do Caxambu:

"Otávio morava lá no Caxambu e um pouco no Cafundó. A mãe dele nós tratava também de tia, que era a falecida Ifigênia. Era tudo uma família unida ali, bem dizer quase tudo parente. No Cafundó eles falavam a língua. Ela vinha do Caxambu até o Cafundó.

Na Fazendinha eles não falavam porque eu acho que a língua vem da velha, da Adelina Francisca, do tempo da escravidão. Essa língua saiu dela. Ela foi a primeira herdeira do terre no ali do Caxambu. Do terreno que foi doado para ela. Então ali surgiu aquela língua junto ali com eles. Eu não sei de onde eles trouxeram a língua, mas foi reunido ali mesmo no Caxambu que nos outros lugares o senhor fala e não responde. Dizia que essa língua era africana". (02/04/80)

Como se vê neste depoimento de Lázaro Costa, a língua está ideologicamente ligada à reivindicação da propriedade das terras do Caxambu por direito de origem. No Cafundó a situação é semelhante se lembrarmos que os que mais reivindicam a propriedade das terras são justamente os que já falavam a língua quando nós chegamos - os Almeida Caetano. Nesse sentido, é interessante notar que Otávio e seus sobrinhos tendem a diminuir o papel do Caxambu na origem da língua, reivindicando para o Cafundó, na figura das irmãs Antônia e Ifigênia, este papel. Mais uma vez

aqui a história é manipulada mitologicamente.

Mesmo assim, uns e outros concordam num ponto: no Caxambu falava-se a "língua". O Caxambu representa o lugar e o tempo em que ela floresceu com maior vigor. Aliados a este florescimento estão a alegria, os festejos, a despreocupação e sobre tudo isso a magia de heróis encantados. A galeria de heróis é aqui significativa. Entre os seus feitos está sempre, de um modo ou de outro a preservação e a transmissão da "língua africana". A figura tutelar deste panteão é "Tio Alexandre". Sem relações de parentesco precisas, o que se diz dele é que veio da África ainda menino e no Caxambu fincou-se com os muitos segredos equivalentes à sua própria origem. Mestre da "língua", reconhecido também por Otávio, ensinou-a aos habitantes do Caxambu como um segredo inviolável a garantir o pacto social de um grupo exclusivo de iniciados. Ao menos é esta imagem que Emiliano nos passa:

"Ele trouxe a língua, o africano, e ficou no Caxambu e não deixava falar. Deus o livre se nós tivesse numa companhia de branco e puxasse a língua. Ele ficava bravo com nós. Embravecia. Então acostumei assim nos costume dele. Ele pedia para a gente não tocar a linguagem. Se a gente tocar a linguagem ralhava com a gente ficava bravo e então eu acostumei assim. Esses mais novo agora tentam. Falam mas eu não ajudo eles falar. Respeito, guardo o que ele recomendava". (10/01/79)

Conta ainda de um compadre seu que tentou fazê-lo falar:

"Já desconfiado que eu estava, aí eu digo: 'Ah! O Senhor vai desculpar que eu estou aguardo'. Daí ele disse: 'Bom, qualquer dia eu volto a conversar com o senhor', e daí ele não veio mais". (10/01/80)

Esta fidelidade representada na fala de Emiliano, se não correspondo totalmente à realidade (há outras versões sobre a sua recusa em falar a língua) dá medida da magia com que é evocado Tio Alexandre. A mesma magia envolve um outro personagem do Caxambu: Manuelão.

Quem era Manuelão? Segundo Chico Ramos, "era um pretão muito bom. Era o chefe do Caxambu. Quem resolvia tudo". As pessoas todas com quem falamos sempre falaram deste personagem espontaneamente desde que perguntados sobre o Caxambu. Como se Manuelão e Caxambu se confundissem. Tal como Tio Alexandre, os seus atributos de herói-demiurgo, começam pelas imprecisões acerca das suas relações de parentesco. Ao que parece ele era filho bastardo de Adelina, que é para o Caxambu o que são Ifigênia e Antônia para o Cafundó.

Manuelão era alto, forte, valente. Tinha o corpo fechado; derrubava dois ou três de uma vez, só com levantar o dedo. Mas jamais matou alguém. Nas histórias contadas sobre Manuelão a morte não tem lugar. Só o

desafio, o perigo buscado e provocado pelo herói para medir a sua força e esperteza. As festas são em geral o palco onde os acontecimentos se passam, porque um herói precisa de público e de um público disposto para o divertimento. É o desafio pelo desafio, como nas histórias de muitos heróis populares. Manuelão é a versão local de um Pedro Malasartes ou de um João Grilo, com menos moralidade e mais poderes sobrenaturais. A história contada por Lázaro Costa é - como outras - feita da justaposição de pequenas histórias. Em cada uma, o herói enfrenta situações adversas, que constituem ocasiões para reafirmar a identidade aventureira e pícara de Manuelão. Além disso, suas peripécias representam metaforicamente a irresponsabilidade de um tempo, de um mundo de bem-aventurança, a que também se dá, nos depoimentos que ouvimos, o nome de Caxambu.

Esta visão um tanto lúdica e mítica do Caxambu é contrabalançada por uma visão mais terra a terra do passado, a tal ponto que o próprio Lázaro Costa, dono de estória mais detalhada sobre Manuelão, é quem narra com mais realismo histórico a sua vida de trabalho e privações no cotidiano de sua infância e juventude passadas no Caxambu. Mas isso não impede que outras personagens tenham o seu lugar no panteão dos heróis locais. Adelina está lá, José Norberto Rosa de Almeida também. Querido por todo mundo, já ouvimos que é através dele que muitos relatos explicam a passagem da "língua africana" do Caxambu para Cafundó. Bondade, alegria e trabalho são os predicados que comumente lhe são atribuídos. Assim, Dita Pires:

"Zé Norberto faz tanto falta! Era demais alegre, meu Deus! Trabalhador! Faz uma falta. A morte dele foi ingrata".  
(01/04/80)

E Raimundo Pereira, branco, crente, barbeiro em Salto de Pirapora e ex-inspetor de quarteirão no Caxambu:

"Tinha um que era José Norberto. Esse não era homem velho. Puxa vida, ele falava tudo que era língua. A gente gostava muito deste aí". (12/01/79)

José Norberto, segundo os filhos, morreu enfeitado. Era o grande amigo de Otávio, seu cunhado. Otávio é hoje o herói desta linhagem de Quixotes que sempre lutaram com as armas de uma língua impossível. Todos os atributos dados aos outros cabem em Otávio, não só pelos depoimentos que dele se fazem como também pela experiência de relacionamento que com ele se pode ter.

Otávio tem 64 anos, segundo diz. Poderia ter cinquenta ou setenta. O que conta não foi tudo vivido na cronologia de sua idade. A imaginação poética que é um dos traços mais marcantes da sua personalidade faz com

que ele tenha vivido histórias que não cabem num tempo linear. E ele as conta como ninguém. É trabalhador, festeiro, cantador, poeta, tocador de sanfona, conhecido e estimado por toda gente. Viúvo sem nunca ter casado sem filhos, sozinho, sempre cheio de um afeto que ele recebe na mesma proporção em que dá. Fala pausado e mesmo o cotidiano pode se transformar na sua fala "africana" ou "brasileira" numa imagem poética ou num riso que se desdobra em abraços de irônica cordialidade. "É bonito ver o pezinho de feijão erguer a terra nos ombros", disse ele uma vez quando falávamos sobre a primeira plantação de feijão feita no Cafundó desde que morrera José Norberto mais de dez anos atrás. Otávio é quem segura o Cafundó no difícil equilíbrio entre a história de privações e miséria e as representações de alta dignidade que, apesar desta história, o Cafundó faz de si mesmo. É a dignidade dos que possuem um bem incomum, ainda que não capitalizável imeditamente. É uma espécie de guardião deste tesouro que sob os seus cuidados insiste em não desaparecer. É aquele em quem e por quem a "língua africana" do Cafundó continuou a existir. É o seu mestre.

Dizem que Otávio bebia muito e gostava muito de farrear. Ele mesmo confirma isto. Há mais de dez anos, contudo, substituiu a cachaça pelo refrigerante, de preferência Tubaina. Na porta de sua nova casa, ele fez Assis Pires escrever: "Pinga não entra mais aqui". Não perdeu, contudo, a empolgação pela dança, as festas e a música. Otávio tem muitas vaidades pequenas cujos valores parecem obedecer a uma escala que ele próprio estabeleceu. O blusão preto de plástico imitando couro, os óculos escuros espelhados, o quêspi de guarda noturno que substitui cerimonialmente o chapéu de palha do dia dia, a tintura para escurecer o cabelo e um estar à vontade em qualquer situação por mais nova que ela seja. Entre os troféus que guarda com orgulho, está a bandeja em aço inox, marca Meridional, que ganhou no dia em que foi ao programa de Hebe Camargo na TV Bandeirantes. Na verdade, Otávio, pelo jeito cordial e aparentemente passivo, é o protótipo do anti-líder, a negação das imagens que se possa fazer de um líder negro calçadas por exemplo, em Zumbi. Mas Otávio é um líder, na medida em que todos os contatos entre a comunidade e o que vem de fora passam por ele, na medida em que mantém coeso um grupo de parentes que, dadas as condições históricas das suas relações, poderiam, e até mesmo deveriam, estar espalhados, como o pessoal do Caxambu. O grande orgulho de Otávio é esta liderança da qual é perfeitamente consciente. A sua insígnia é a "língua africana". Ao contrário de Emiliano, ele faz questão de mostrá-la, de torná-la pública e assim confirmar o seu papel

de líder na comunidade e o seu papel de mestre da "língua africana".

Sucessor de heróis inviáveis, Otávio também vê o Caxambu com a aura mítica que os outros lhe emprestam. Mas sabe também, de algum modo, que o Caxambu projeta, no plano histórico, sobre o Cafundó uma certa consciência trágica de seu destino como comunidade: a dispersão e o desaparecimento. Por isso, entre todas as qualidades de Otávio sobressai a da contradição: ao lado de uma certa fanfarronice está sempre a contrapartida do homem que sabe que é preciso defender as suas coisas e lutar por seus direitos. O entusiasmo com que Otávio se entregou ao cultivo da terra e à criação de animais são o reverso do componente pícaro que também integra seu caráter. Além do mais, Otávio é rezador e benzedor e tudo que faz tem a marca de um grande afeto e ao mesmo tempo de uma grande ironia.

No Cafundó as histórias de tradição são contadas por Otávio. Quanto à origem da língua, ele oscila em dizer que ela veio do Caxambu e em afirmar que ela sempre foi falada no Cafundó. Neste caso, ele teria aprendido a língua com sua mãe. Esta escolha certamente lhe dá uma legitimidade ainda maior enquanto líder da comunidade e mestre na língua. E como todo bom mestre, ele é capaz de discorrer sobre os processos de aprendizagem e as formas de divulgação da "língua":

"Aqui no Cafundó todo mundo falava um pouco. Eu era pequeno. To do mundo falava e eu ficava assim, eu não compreendia. Eu não trabalhava ainda e via eles falarem. Ficava meio bobo, mas depois eles falavam e iam fazer aquilo que tinham falado. Aí então eu punha sentido nas coisas. Tornavam a falar outra vez e iam fazer aquilo. Aí eu dizia: 'Ah! então é isso'. Fui compreendendo e assim todos nós e agora tanto eles também que são meus sobrinhos estão acabando de respaldar. Porque isso vem conforme a idade da gente. Cada vez mais. Hoje o senhor está sabendo um pouco, amanhã o senhor sabe mais, depois de amanhã mais um pouco. Daí, vai multiplicando até que aquilo que um aprendeu, já vai passar para outro, não é?" (19/03/78)

Deste depoimento de Otávio é possível depreender também que a "língua africana" só era ensinada para as pessoas depois de uma certa idade, se não cronológica, ao menos uma idade social em que a pessoa começa a participar do mundo dos adultos, por exemplo através do trabalho. Esta mesma prática parece ter continuado a existir no Cafundó pelo menos até que lá chegássemos. Otávio enquanto mestre é quem decide também quem pode e quem não pode aprender a língua:

"Essa língua nós fala entre nós aqui. As crianças não dá pra ensinar. Eles são muito ativos e passam a perna na gente, e aluno não pode passar o professor. Com o tempo a gente ensina". (19/03/78)

Isso certamente vale mais na teoria do que na prática, pois, como

diz o próprio Otávio, basta a curiosidade, coisa que não falta nas crianças, para que se possa entrar no segredo da língua. O fato é que depois de 1978 muitas crianças acirraram a sua curiosidade e passaram a mostrar ostensivamente as suas habilidades linguísticas, imbuídas provavelmente da ideologia do prestígio que a língua adquirira, depois da sua "descoberta".

Em várias circunstâncias e por vários modos, Otávio sempre fez questão de demonstrar a sua maestria. Uma vez lhe perguntamos se não sabia nenhuma reza na língua, ao que ele respondeu:

"Bom, nunca foi experimentado, mas se acaso nós treinar um pouquinho, que for preciso, daí nós vira o tempo". (19/03/78)

Numa outra entrevista, perguntado como é que se dizia "faísca", "raio", na língua, ele disse que era "*cuenda o andarú do injequê do vava*" e acrescentou:

"Agora vou explicar: no *injô do Trupã* formou lá um *injequê vavuru do vava e cuendou o andarú vavuru e cuipou o nhamanhara*". (12/03/79)

(na casa de Deus, (céu), formou-se um saco grande de água (nuvem) e mandou o fogo grande (raio) e matou o homem).

Se a explicação aqui é um pouco misteriosa, tornando opaco o seu papel de mestre, ela é bem mais evidente nesta outra circunstância. No dia 09/04/79, estávamos com os Almeida Caetano perto da antiga casa de Otávio em frente à capelinha. E falávamos de muitas coisas, menos da "língua". De repente, Otávio pergunta se sabemos como é "caneta" apontando para o objeto que estava no bolso de um dos pesquisadores. Dissemos que não, e ele disse que era *tenhora da mucanda*. Os sobrinhos de Otávio estavam um pouco afastados e não tinham ouvido o que ele dissera. Resolvemos então perguntar a eles como é que se dizia caneta na "língua". Nenhum deles soube responder. Aí perguntamos a Otávio porque que eles não sabiam. E ele disse:

"Não sabe porque eu não fiz transferência para eles ainda".

E explicou:

"Porque isso aí (apontando para a caneta) é a *tenhora da mucanda*. A enxada é *tenhora* de carpir, quer dizer a caneta trabalha, a caneta é uma enxada. Então a gente trabalha com a enxada que é *tenhora* para carpir e trabalha com a caneta para escrever que é *mucanda*, então caneta é *tenhora de mucanda*".

Insistimos na pergunta sobre o fato de os outros não conhecerem esta expressão. Otávio, atribuindo-se explicitamente o papel de mestre reterou:

"Não sabem porque eu não fiz ainda transferência para eles. Por que tem que fazer transferência e ir passando. Comparação. O



senhor agora passa e eu estou sabendo, mas eles não sabem ainda, porque eu estou sendo mestre que aprendi e para gente conversar eu tenho que ensinar para eles. É um sucesso que não está com eles ainda e que já está com nós".

Quisemos saber se havia outras palavras que ele não havia ainda ensinado para os outros. Disse que sim mas que para poder conversar era preciso ir "transferindo". Foi nesta ocasião também que ele nos disse que a palavra para amendoim era *injequê do mutombinho* e a explicação foi parecida. *Injequê* é sacco e *mutombo* é mandioca. Além do papel de mestre transferidor da língua, estas citações põem a mostra um outro aspecto ao qual já nos referimos de passagem, que é o dos processos de invenção na língua. Sem dúvida eles inventam expressões, e muita gente acha que a língua inteira não passa senão de invenções de gente esquisita. Posições mais matizadas têm aqueles que fazem uma distinção entre o passado mais "puro" e a "mistura" dos tempos atuais. Para Raimundo Pereira.

"A língua deles, eles faz uma trapalhada. Para dizer feijão na língua deles é *chipoquê* farinha é *pepi*, milho é *pungo*, água é *vava*, leite é *averu* e carne é *macura*. Eu me criei com eles, eles falavam, eu aprendi. Naquela época os mais velhos lá do Caxambu que era dos africanos eles falavam entre eles. Eles falavam melhor o africano do que o português. A descendência daqueles velhos já terminou. Esses uns já cresceram no ambiente de agora. Eles fazem uma trapalhada, aquela bobageirada lá. Eu acho que aquilo é uma bobagem, uma língua boba". (12/01/79)

Áureo dos Santos, comerciante de Salto de Pirapora é uma das primeiras pessoas com quem tivemos contato nesta cidade, orgulha-se de falar a "língua" do Cafundó que ele aprendeu quando trabalhava numa fábrica Matarazzo de cal junto com Lourenço Pires, filho de Silvino Pires. O seu depoimento sobre a origem e a transformação da língua, embora parecido com de Raimundo Pereira, no conteúdo, parece ser mais objetivo na forma:

"Eu acho que essa língua africana assim perfeita não é. É mais ou menos formado dessa língua por aqui. Eu acredito que ela é formada por aqui mesmo, ela pode ser uma descendência já meio refinada, não é? Talvez a família deles fosse mesmo africana, a quinta geração fosse africana. Agora eles vem falando assim não muito perfeito não é, mas alguma coisa de africano tem. Se não tivesse alguma coisa, eles não pegavam este sistema, esse vício de conversar. Tem alguma coisa, mas perfeito acredito que não seja". (13/05/78)

De fato, o pessoal do Cafundó, Otávio em particular, "inventa" expressões. Essa "invenção" deve ser entendida não como um abuso idiosincrático mas como o resultado das possibilidades estruturais inerentes à própria "língua". Se *tenhora da mucanda* é uma expressão criada por Otávio e que jamais foi utilizada antes do momento em que ele a enunciou pela primeira vez, o fato é que a sua estrutura é a mesma que encontramos

em outras expressões formadas a partir de um nome, acrescentando-lhe um genetivo que restringe a sua significação. *Tenhora da mucanda*, *injequê do mutombinho* obedecem ao mesmo princípio de construção que permite formar outras expressões comuns no Cafundó como *injequê do vava*, *cambererá do vava*, *ngombe do andarú* etc... Todas as vezes em que a autenticidade da "língua africana" do Cafundó é posta em questão, o ponto de vista de quem julga é em geral o de alguém que vê esta "língua" com a perspectiva de uma outra comunidade linguística. Como todo juízo de valor tem sempre uma base sociológica, é preciso relativizar também estes que se faz sobre a maior ou menor "pureza" dessa "língua". A questão da 'autenticidade' da "língua" bem como a da sua origem fazem parte deste universo de rivalidades e de lutas políticas onde se confrontam identidades diversas, e por onde a diversidade entra em conflito com representações de uma unidade que no entanto não existe nem mesmo nos que se propõem como juizes.

Áureo, por exemplo, que é um juiz ainda que discreto desta questão, fala fluentemente a "língua" que aprendeu nos anos cinquenta numa indústria de Salto de Pirapora. Além de julgar a língua como algo bonito, a aprendizagem o levou também a compartilhar com o seu colega de trabalho Lourenço a forma de emprego que os próprios moradores do Cafundó atribuem a esta "língua". Utilizá-la é comungar uma certa identidade de grupo contra outros grupos que não a conhecem. O interessante é que no depoimento de Áureo, uma das situações em que ele falava na língua com Lourenço era aquela na qual um superior via-se impedido de compreender o que eles diziam. Nesta situação, portanto, Áureo, branco nascido na cidade e Lourenço, preto vindo do Cafundó, esquecem estas diferenças para se identificarem na situação social de trabalho e de camaradagem.

"Então Lourenço foi trabalhar numa firma, o Matarazzo, e eu também trabalhando junto com ele. Então os outros não conversavam e eu fui, e ele foi conversando comigo e eu dedicando com ele assim. Aquele papo coisa e outra e eu fui aprendendo e conversando com ele e fiquei mais ou menos seis anos trabalhando na firma. Nós trabalhava, lidava e cupopiava. Então nós estavam curimando, quer dizer, a gente falava naquele sistema que nós entendia: olha o tata orofombi vem vindo (olha o patrão branco vem vindo). Vamo curimar, vamo. Vamo que o jocosocoto lá no injô está vavuru (que o velho patrão no escritório está bravo). Então, nós conversava nesta língua mas eles não entendiam. Modestia a parte naquele trabalho da firma a gente fazia alguma malandragem. Então vinha o engenheiro e nós falava nessa língua". (13/05/78)

Neste depoimento de Áureo é importante observar que o papel atribuído à "língua" é o de um código secreto. A utilização deste código parece

estar ligada a dois fatores. De um lado, - o mais evidente - o fato de os dois companheiros construírem uma identidade em comum e dela participarem na e através da "língua". Por outro lado, a "língua" aparece como um expediente simbólico para marcar as diferenças de papéis nesta situação particular de trabalho entre os dois companheiros e seus superiores hierárquicos. Mais do que um expediente simbólico, a "língua" neste caso instrumentaliza a diferença hierárquica, subvertendo-a pela compensação do segredo que o superior não domina e portanto não controla. Daí Áureo ter se referido à relação entre os dois através da "língua" como comportando alguma malandragem. Em outras palavras, a própria língua é malandra.

A situação de uso que Áureo relata é bastante atual, e os que, como Raimundo Pereira, vêm a língua como uma "bobageirada" teriam que refletir sobre este juízo. De qualquer maneira o segredo com que Áureo cacacteriza a utilização da "língua" não tem o peso da responsabilidade que se Santa com que Emiliano se representa o segredo legado por Tio Alexandre. Vimos um pouco acima que, segundo Emiliano, este segredo é quase absoluto. Só deve circular entre os descendentes consanguíneos dos velhos africanos do Caxambu. Nesse sentido, para Emiliano, a "língua" mais do que distinguir, pela convivência circunstancial, qualquer identidade, deveria marcar única e exclusivamente no interior de uma etnia uma linhagem de "eleitos", ou seja, os descendentes de Adelina. Nesta acepção, o segredo da "língua" é um bem que, intransferível, não passível de socialização no mundo atual, não tem preço. São essas as razões que impediriam Emiliano de falar com qualquer pessoa que não pertencesse à sua linhagem.

Emiliano não quer falar. Isto é um fato. As razões deste silêncio são, no entanto, controvertidas. Para Noel, para quem ver Emiliano "é ver o diabo", ele teria dito que: "A língua dele só sai vendida". O segredo continua. A língua continua a ser um tesouro mas que entra agora no circuito das mercadorias. Ela já tem preço. É difícil dizer se o que diz Noel corresponde ao que Emiliano, de fato disse. Mas mesmo sem a recusa categórica de Emiliano, os falantes do Cafundó sempre deram à língua um certo valor de troca, acentuado depois da "descoberta" da comunidade.

O segredo tem várias imagens. Uma delas, e que não distoa da malandragem de Áureo, é a da caçoda em relação aos que lhes são estranhos ou mesmo um pouco distanciados<sup>(3)</sup>. Como disse a mulher de Raimundo Pereira,

(3) Apontamos em outro artigo (cf. VOGT & FRY, 1983) uma situação simi-

"eles falavam bobagem, caçoavam da gente, relaxavam com a gente". Outra imagem é a que fornece Lázaro Costa segundo a qual o que esconde é a pobreza:

"Falava essa língua quando vinha uma visita, quando tinha uma gente de fora numa festa lá no sítio, então a pessoa não queria falar na língua para a visita entender. Aí dizia: 'o nanga tá nani'; nanga é roupa né? Nani é porque está com pouca roupa. Não dava para ir na festa. Aí vinha o companheiro e insistia: 'mas vamos!' 'Ah, não dá, tá nani do orongombi e o nanga tá nani', quer dizer que não tinha dinheiro e que a roupa estava suja. Era um tempo de muita pobreza. Então a gente conversava nessa língua e saía bem, não envergonhava perto do estranho. A gente descartava do outro dum colega e não saía com ele, não envergonhava". (02/04/80)

A mesma imagem aparece na explicação de Benedito Norberto, do Cafundó:

"Quando nós vai na cidade, nós fala só em português. Agora comparação, nós chega lá num bar, num restaurante, né, e quer dizer que nós vai tomar uma pinga, nós vai almoçar ou vai jantar ou vai comer um salgado. Daí nós fala na outra parte. Estamos eu e um companheiro. Aí nós fala diferente porque muita vez na parte de dinheiro, vamos dizer, o meu dinheiro está pouco e ele tem mais ou eu tenho mais e ele tem menos. Então nós troca a língua para ver qual é que tem mais dinheiro para nós fazer a sociedade, para pagar aquele salgado, aquela pinga, aquele negócio que vem lá e coisa e tal". (13/05/78)

Nas imagens de trabalho que o segredo pode assumir, como no caso de Áureo e de Lourenço, não falta ao uso da língua um certo tom de gaiatice, como nesta fala de Otávio:

"Comparação. O senhor tem um camarada aí para fazer um serviço. Contrata ele para fazer todo o serviço e aí o senhor chega e ele só fez a metade. Aí então o senhor fala para o compa

cont.

lar de uso da "língua africana" ou Calunga de Patrocínio. José Astrogildo, filho de um dono de cartório e branco, conta que usava a Calunga para fazer cola nas provas escolares e para se divertir com os colegas diante de pessoas que não sabiam "Calungar". O mesmo atributo de malandragem é dado à Calunga quando José Astrogildo associa as suas molecagens de menino e de adolescente ao fato de saber falar esta língua. Na verdade, parece ser uma característica sempre presente em qualquer código secreto, mesmo quando finalidades sinistras, como tem, por exemplo, qualquer tipo de espionagem - transformam a "malandragem" e a "esperteza" dos grupos iniciados em artifícios mais perigosos e menos engraçados.

Isso talvez explique o fato de que estes códigos secretos a "sério" nunca deixem de ter um componente bastante ridículo: é o "engraçado" fora de lugar.





nheiro: 'Ih, rapaz, curima nani'. O camarada não tá sabendo, né? Aí diz: 'orongombi nani, que é para falar que o senhor vai pagar mais pouco. Daí é que a gente precisa dessa língua, por que como estou falando, se tem um camarada que vai fazer um serviço que é um pedaço de terra e ele só faz a metade aí a gente já fala que fulano curima nani e é melhor ele cuendar no palulé (ir embora)". (19/03/78)

O depoimento de Aureo deixa a impressão de que a distância social elaborada pela língua e que funciona como condição do seu emprego é uma certa distância hierárquica lida no sentido do subordinado contra o seu superior. O depoimento de Otávio mantém a hierarquia, mas agora invertida. Estes exemplos servem para mostrar que a condição social de uso desta língua não pre-existe ao seu próprio uso. É ele que estabelece e elabora a distância social que funciona como uma entre outras representações que a "língua" realiza. Contudo, esta imagem de distância e estranhamento entre as partes envolvidas no confronto social pode ser produzida mesmo que ambas compartilhem do mesmo código lingüístico *stricto sensu*. O processo de diversificação lingüística que parece apenas refletir o processo de diferenciação da sociedade em classes sociais, grupos étnicos etc... é também constitutivo desta diferenciação. Embora falando português, o estranhamento entre dois grupos pode ser quase que total. As identidades representadas na e pela fala de um e de outro pressupõem histórias e experiências diferentes. Chegam a mostrar-se tão distintas que, sendo a língua única em princípio, as utilizações que dela se faz podem torná-la múltipla e diversa. Ainda no mesmo sentido, mas indo um pouco mais longe, a "língua africana" do Cafundó aparece, então, como um caso particular deste princípio geral que acabamos de enunciar. Seu papel na construção de identidade sociais está inscrito como uma virtualidade intrínseca a qualquer língua. A sua singularidade se deve não ao fato de marcar fronteiras sociais, já que isto é propriedade de todas as línguas, mas sim ao modo no qual e pelo qual estas fronteiras são marcadas, levando-se em conta as condições históricas particulares que possibilitaram a preservação e até mesmo a expansão de um léxico africano nesta região.

É a percepção clara da universalidade desse princípio e da singularidade do modo pelo qual ele se manifesta no Cafundó que leva Otávio a comparar a sua "língua africana" à língua até recentemente oficial dos rituais católicos:

"Entre nós, nós fala mais em português. Quando é preciso daí nós usa essa língua. Quando precisa e que é uma coisa em Latin, não é?" (19/03/78)

O paradoxo deste segredo é que ele circula numa área muito maior do que a do Cafundó. Já vimos que vários habitantes de Salto Pirapora independentemente de sua cor e de laços de consangüineidade, conhecem uma parte considerável do léxico e alguns deles são bastante fluentes no seu emprego, como é o caso de Aureo. Não é preciso dizer que o segredo alcançou maiores distâncias e que nós, até certo ponto, somos responsáveis por esta viagem mais longa (Ver VOGT & FRY, 1982).

Mas a situação é menos paradoxal do que aparenta, pois como tentamos argumentar, o segredo da "língua" não reside apenas no seu léxico e nem mesmo nas estruturas gramaticais que suportam seu uso. Reside, sim, no fato de que utilizá-la é, no momento mesmo desta utilização, compartilhar, quer como agente quer como instrumento, da identidade de um grupo que tem, entre os modos de sua afirmação e confronto este modo lingüístico singular. Poder-se-ia dizer que, do ponto de vista do "estrangeiro" na comunidade, o traço característico da utilização dessa "língua" é oracular, no sentido de que a linguagem oferece possibilidades de significação muito grandes. Proporcionalmente grandes em relação aos procedimentos elípticos e alusivos que lhe são próprios. É como se o seu uso pela comunidade estivesse sempre condicionado pela formulação necessária de enigmas a serem decifrados. Para tornar mais elíptica a expressão e mais alusiva a significação, os falantes da *eupóia* palavras: *ambara* vira *amba*, *Pilar* vira *Pi*, *vavuru* vira *vavu* ou *va*, *camanaçu* vira *nacu* etc... Assim, um diálogo qualquer entre eles que já é misterioso e certamente indecifrável para quem, mesmo conhecendo o léxico e as regras de sintaxe, não tem conhecimento direto da situação em que o diálogo foi produzido, tende a ser, pelo efeito dos cortes nas palavras, ainda mais complexo e o seu caráter oracular sobressai.

Os habitantes do Cafundó têm, pois, um modo mais secreto de "trocar a língua". É como se tivessem um código mais secreto no interior da própria "língua africana" que já constitui um segredo. A primeira vez que fomos apresentados a este segredo dentro do segredo foi na festa de Santa Cruz no dia 13/05/78 através de um diálogo entre João Géia (filho de Rosa Pires) e Benedito Norberto (filho de Olívia e sobrinho de Otávio) :

Benedito Norberto:

"Vamos dizer que nós tamos aqui entre nós, eu e o Géia. Agora eu estou falando com ele na 'língua'. O senhor já entende. O outro que está aí já entende. Agora eu quero conversar com ele só para nós dois entender. Daí nós conversa, mas carece que nós dois converse, que ele entenda o que eu falo, e eu entenda o que ele fala. Agora para mim ficar explicando e contando

isso assim é difícil, isso é duro, por causa que se eu quiser enrolar a 'língua' com ele, eu enrolo, aí ninguém entende. Comparação. Se o senhor entende, o outro entende, então nós enrola diferente. Daí nós enrola diferente porque daí ninguém entende. Eu chego num bar com um companheiro, se eu tenho dinheiro e ele tem pouco e a gente pede alguma coisa para beber, e para saber quem vai pagar aí eu digo: *Vim tá orô vã.*"

A situação imaginada por Benedito Norberto é semelhante às outras situações de uso da "língua africana" aqui apresentadas. A diferença, neste caso é que o falante quer fazer mais segredo ainda do que diz. Para compreender o que é dito é preciso então um alto grau de convivência entre os interlocutores. O procedimento, como se vê, pela frase *vim tá orô vã* consiste, como dissemos, em cortar as palavras. A frase de segredo médio é *vimbundo está orongombi vavuro* que significa, salvo engano, "o homem preto está com bastante dinheiro".

Numa outra visita que fizemos ao Cafundó procuramos verificar se Benedito Norberto não estaria, no entusiasmo da festa, criando formas de expressão muito pessoais ou pelo menos reproduzindo para nós um idioleto de dois falantes: dele próprio e de João Géia. Para isso selecionamos da gravação do dia 13/05/78 o trecho em que ele falava cortando as palavras e que é um pouco mais longo do que o exemplo que aqui utilizamos. Além de cortar as palavras, as formas sincopadas são repetidas várias vezes e acompanhadas de um som gutural que às vezes, ou pelo menos à primeira vista, torna difícil seu reconhecimento. Mostramos este trecho da gravação a outros habitantes do Cafundó e eles nos asseguraram que também falavam assim, que entendiam o que Benedito Norberto dizia e que eram capazes de produzir frases na "língua" utilizando o mesmo expediente.

Esse recuo do secreto para o mais secreto na "língua" apareceu na fala de diferentes membros do grupo. Todos estiveram de acordo que assim também se falava no Cafundó há muito tempo. Deram sempre como situações de uso deste código mais secreto aquelas em que os participantes de um diálogo pretendiam evitar que outras pessoas conhecedoras do "primeiro segredo" compreendessem o que os interlocutores diziam. Lázaro Costa que veio do Caxambu também testemunha que os mais velhos naquele sítio cortavam as palavras:

"Eles falavam inteiro e falavam cortado também. Chegava uma pessoa, então eles diziam *o tata cuendou no injô*, depois eles já mudavam aquela frase para outra frase. Então a mulher que já cortava palavras também já compreendia. Eles falavam em pedaço cortado. Esse João Romualdo falava com a mulher dele,

a falecida Alice, os dois já é morto, né, ele falava do senhor e não havia jeito de entender o que eles falavam. A gente ficava bobo perto deles. Eles cortavam, fazia uma salada da conversa. Só eles entendiam, e a gente nada". (02/04/80)

No dia 07 de janeiro de 1979 estávamos na casa de Cida junto com Otávio e os outros sobrinhos. Falávamos na língua e sobre a língua quando Adauto pronunciou a palavra *caxitende* e disse que significava cheiro, fedor. Cida acrescentou que havia *caxitende bom* e *caxitende ruim*. Adauto disse então o seguinte:

"*Arambuá* está com *caxite vavuro*".  
(O cachorro está com cheiro ruim)

Perguntamos então se era *caxite* ou *caxitende*, ao que Otávio respondeu:

"Quando não é para uma pessoa compreender, diz *caxite* só. Quando é para compreender que é assim, diz *caxitende*".

Seguiu-se aí um diálogo entre Cida e Otávio:

Cida: Diz *caxite* quando a pessoa já sabe, né?

Otávio: É. Diz *caxite* e ele já sabe que é para ser encoberto. É para ser entre nós dois, que nem o senhor com ela aí, os dois aí assim sem os outros compreender. *Caxite* e pronto.

Cida: Nem *arambuá* não fala inteiro. Fala só *ará* e pronto. *Arã*, *caxite*, *vã*. Pronto.

Otávio: Não diz *vavuro*.

Cida: É não diz *vavuro* porque já sabe, né? O outro já está sabendo. Fala assim pela metade só.

Esse diálogo é importante, não só porque exemplifica o procedimento de usar a língua como um segredo mais recuado, mas também porque mostra os interlocutores explicitando metalinguisticamente a natureza do próprio procedimento. Deste modo, o segundo segredo do Cafundó parece ser, como o primeiro, também revelado pelos seus guardiães. E voltamos aqui ao paradoxo que havíamos apontado. Entretanto, como já ficou dito, também nesse caso, isto é, neste recuo para um segredo mais interno não é o paradoxo que aumenta mas a sua aparência. Na verdade, este segundo segredo é coerente com o modo oracular de utilizar a língua, e o procedimento de cortá-la e glotalizá-la não faz senão aumentar o seu caráter alusivo através da utilização de expressões mais elípticas.

O segredo que a "língua africana" do Cafundó parece representar não está nem na forma absoluta de entendê-lo como faz Emiliano ao mantê-lo como coisa morta, já que morreram os ancestrais legítimos e a comunidade que o mereciam nem na forma extremamente relativizada e moderna segundo a qual o segredo não é senão um truque para valorizar uma mercadoria,

tal como faz Noel interpretando uma possível confissão de Emiliano. ("A língua só sai vendida"). As duas coisas estão presentes mas acreditamos que esta presença é polar. Entre estas duas posições extremas, uma que mitifica e a outra que moderniza e atualiza efetivamente o papel social da "língua", estão aqueles que continuam a falar esta língua, a produzi-la e a reproduzi-la sob a condição quase que paradoxal da sua existência. Para que a "língua" continue a existir, para que este papel de segredo que tem na comunidade continue a ter razão de ser, é necessário que ela seja falada entre os membros da comunidade e nas relações desta com a sociedade envolvente. O segredo, para continuar um segredo ativo na sociedade que o guarda, precisa circular, senão perde a sua função. Por isso dissemos acima que o segredo da "língua africana" do Cafundó não está em conhecer o seu léxico ou mesmo a sua sintaxe, mas em utilizá-la de um modo particular que só os membros da comunidade sabem de fato fazer.

Mas não é exatamente este o segredo de todos os segredos?

Aquele ponto em que, embora feito de silêncios, o segredo não pode ele mesmo ser silencioso, sob pena de não ser segredo, mas apenas silêncio?

Entre o segredo e o silêncio há muitas relações constitutivas. Uma delas é aquela em que o silêncio é o conteúdo do segredo; outra, aquela em que o segredo é o modo de dizer o silêncio. Uma não exclui a outra; antes são complementares simétricas. Nesse caso, o segredo nada mais é que a forma social de um silêncio compartilhado. Vale dizer, comunicado.

#### ABSTRACT

This article examines the "origins" of the "african language" - called *cupópia* - spoken in the rural community of Cafundó in the State of São Paulo, Brazil; those which can be adduced by an etimological analysis of the words in use, and those which are attributed to it by its speakers.

Although the majority of the lexical items can be traced back to Kimbundo and/or Kicongo, this fact alone can only confirm the basic lessons of the historiography of the Slave Trade: that the majority of bantu-speaking africans were brought to Brazil from Angola. The article argues that a large number of the words presently in use are common to many other bantu languages. This would suggest that the "bantu africanisms",

rather than indicating a pathway of exclusive origins, point to the construction, in Brazil, of a mythically homogeneous bantu Africa in Brazil. It is argued that the words "survived" for the basic reason that they were common to most of the bantu languages spoken in Brazil.

The speakers of this "language" trace its origins back to an African ancestor who "brought" the words from Africa. They all insist that its is a secret language, giving examples of how it was used, and indeed continues to be used, in hierarchical situations in which the subordinate parties can talk amongst themselves without their superior being able to understand, of *vice-versa*. One of the speakers refuses to speak the language to anyone who is not his kinsman, with the clear intent of maintaining the language as a lineage secret. The others, however, make a point of passing on the vocabulary to strangers, including the authors of this paper, although they consider the language still remains a secret. The article ends by examining this paradox of a secret which remains a secret in spite of being constantly revealed. It is suggested that, to learn the lexicon of the "language" is not to reach its most basic secret which is its mode of enunciation. Only the members of the community of Cafundó therefore are able to dominate, in use, their "African Language".



MAPA GENEALÓGICO CAXAMBU E CAFUNDÓ

