

A COMUNIDADE DO CAFUNDÔ

Mafambura e Caxapura: na Encruzilhada da Identidade¹

Peter Fry

Carlos Vogt

Maurizio Gnerre

IEL - Unicamp

O Cafundô é um pequeno aglomerado de casas situado na zona rural o município de Salto de Pirapora. É caracteristicamente, na melhor tradição da cultura caipira do Estado de São Paulo, aquilo que se conhece por bairro rural.² Está a doze quilômetros de Salto de Pirapora, a trinta de Sorocaba e a não mais de cento e cinquenta quilômetros da cidade de São Paulo. A sua população, negra na grande maioria, divide-se em duas parentelas - a dos Almeida Caetano, descendentes de Ifigênia II (C.2)³ e dos Pires Cardoso, descendentes de uma irmã de Ifigênia II, Antônia (C.1). Segundo a tradição oral da comunidade, Antônio, Ifigênia II e seus pais, Joaquim Manoel de Oliveira (B.1) e Ricarda (B.2) receberam a sua liberdade e uns oitenta alqueires de terra logo antes da abolição em 1888. Atualmente, a população do Cafundô flutua entre sessenta e oitenta pessoas, das quais umas trinta e oito são crianças.

As onze casas de pau-a-pique e barro batido que abrigam essa população estão dispostas mais ou menos circularmente numa figura que de certo modo, reproduz, em escala menor e no seu interior, o próprio desenho que os quase oito alqueires de propriedade legal da comunidade forma em seus limites. Sua língua materna é o português, uma variação do português partilhada com os demais habitantes da região. Usam, além disso, em situações cuja discussão será feita mais adiante, um léxico de origem bantu, quimbundo predominantemente. De modo que, falantes nativos do português, falam ainda, segundo uma das maneiras pelas quais se referem a esse léxico, uma "língua africana". Apresentam, quer na atualidade, quer nos relatos da tradição do grupo que as histórias de vida vão revelando, muitas das características da vida comunitária do caipira paulista: solidariedade, relações de vizinhança, parcerias, laços de compadrio. Estes, nas relações sociais, por exemplo nas formas de tratamento, se sobrepõem até mesmo às ligações de parentesco mais fortes, transformando a avó de uma criança em madrinha, e mãe e filha em comadres, independentemente de qualquer cerimonial religioso, mas antes por simples regras de adoção internas ao próprio grupo. O próprio português que falam é, sob muitos aspectos, identificável ao dialeto caipira tal como o apresenta, por exemplo, Amadeu Amaral, 1976. A economia parece estruturar-se de acordo com as necessidades mais imediatas de subsistência do grupo. Com algumas exceções, trabalha-se quando

é absolutamente indispensável à obtenção do sustento. O resto do tempo é o lazer. Um lazer que deve ter conhecido diferentes formas de realização, compreendendo festejos, danças, cantorias, visitas, rodas de história e que agora, dado o "progresso" da região, a valorização das terras, o interesse de fazendeiros vizinhos pela sua posse e a consequente pressão para que a gente do Cafundó delas abra mão, tem tomado formas menos descontraindas de manifestação social e se recolhido num acanhamento tenso e temeroso. Um lazer de espera, ansiedade e medo. Uma espécie de ócio gerado como que por um sentimento de impotência diante do desequilíbrio do destino da comunidade em face de uma identidade que esticada no tempo não encontra, porque impedida, pontos de refluxo para resgatar-se do esfacelamento.

Assim, por exemplo, o mutirão, forma social de trabalho solidário cuja estrutura pressupõe sempre a contrapartida do festejo e do lazer e que o Cafundó certamente conheceu em outros tempos, cede agora lugar ao trabalho solitário de seus moradores. Na individualização que os motiva de fora para dentro, eles recortam a pouca terra que possuem, enquanto grupo, num arremedo cansado de proprietários que se debatem na ilusão de domínios intangíveis. Não por extensos e incalculáveis, é evidente, mas por estreitos e asfixiantes, segundo a lógica imperativa dos interesses econômicos que foram reduzindo as terras, por eles recebidas em doação no século passado, ao pequeno núcleo onde hoje a comunidade vive crítica e simultaneamente o paradoxo de sua afirmação e de sua negação.

Neste contexto a violência, que segundo Maria Sílvia de Carvalho Franco,⁴ é tão constitutiva da vida comunitária quanto as outras propriedades que tradicionalmente lhe são atribuídas (algumas das quais foram rapidamente acima referidas), tem se manifestado no Cafundó bastante orientada pelas tensões decorrentes da instabilidade e da insegurança a que o grupo vem sendo exposto, dados o interesse e a ambição que a sua propriedade tem despertado em altos e bons dignatários da sociedade envolvente.

Na verdade, a história é mais antiga e começa, para o Cafundó, em outra comunidade vizinha - o Caxambu - desaparecida há uns doze anos atrás e cujas terras são tão localizadas no município de Sarapuã.

As características do Caxambu, segundo se pode verificar pelos relatos de alguns de seus antigos moradores, vivendo hoje em Salto de Pirapora ou no próprio Cafundó, eram muito parecidas às desta última comunidade, sem faltar até mesmo a "língua africana".

A causa imediata da desintegração do Caxambu foi um artifício legal e ao mesmo tempo escuso utilizado por um fazendeiro de Salto de Pirapora. Fez com que os moradores do Caxambu assinassem um compromisso de arrendamento das terras por vinte anos. Ainda assim os termos do compromisso eram outros. Nele, por uma quantia insignificante passavam, por ludíbrio e logro, a sua propriedade para o fazendeiro. Benedito Rosa de Almeida, (E.1) filho de José Norberto Rosa de Almeida, (D.7) já então falecido, e de Maria Augusta Rosa de Almeida, (D.6) já na época vivendo no Cafundó, procurou reagir lutando na justiça pela anulação do documento. Foi morto, a mando do fazendeiro, por Benedito de Souza, também negro e morador em Salto de Pirapora. Onze anos mais tar

de o mesmo Benedito de Souza é mandado ao Cafundó por outro ilustre de Salto de Pirapora para cercar com arame farpado uma pequena faixa de terra e, assim marcar a transferência de sua posse. É morto pelos irmãos de Benedito Rosa de Almeida.

O problema

No caso da "língua" do Cafundó, como em todos os outros "africanismos" no Brasil, há grosso modo, duas maneiras de abordar o assunto que chamamos por conveniência a "filológica" e a 'histórico-sociológica'. No primeiro caso, a grande preocupação é estabelecer que certos traços culturais encontrados no Brasil contemporâneo de fato existem ou existiram na África. Esta 'busca de origens' leva, após diligente pesquisa de fontes, a estabelecer o que chamamos genealogias culturais, que mapeiam ultimamente a maternidade dos 'africanismos' no Brasil. Efetivamente, o cientista social, através deste exercício acaba, ou descobrindo 'africanismos' dos quais os brasileiros não tinham conhecimento (é o caso de certos ritmos e palavras) ou legitimando com o carimbo cartorial da ciência as afirmações locais (agora no Cafundó, por exemplo, podemos constatar perante os céticos que a maioria das palavras da 'língua' são de fato de origem bantu). Esta perspectiva teórica filológica, ao privilegiar as genealogias culturais assim se confinando à cultura no abstrato, tende a diminuir em importância as condições históricas e sociais que fizeram e fazem com que tais traços culturais acabem sobrevivendo à travessia atlântica e se reproduzindo ao longo das gerações aqui no Brasil. Além disso, tende a minimizar o processo histórico ao longo do qual estes traços mudam de sentido e significação.

É a segunda abordagem, a 'histórico-sociológica', que se detém nestes problemas. Põe-se diante do problema da reprodução e transformação da cultura e procura resolvê-lo através de um estudo das relações sociais concretas nas quais estes traços culturais se articulam. Privilegia a natureza política e econômica das relações entre os articuladores dos 'africanismos' e a sociedade envolvente. No caso do Cafundó privilegiaria a 'caipiridade' do grupo, colocando em segundo plano a sua 'africanidade'. O que se vê como sistemático numa abordagem, torna-se ipso facto residual na outra, e vice-versa.

Nossa tentativa, perante a 'língua africana' do Cafundó, é, como já se terá adivinhado, compreendê-la apontando para mais de uma direção ao mesmo tempo.

Ao que tudo indica, o papel social do "Cafundó" está relacionado com o que se pode chamar seu "uso ritual", no mesmo sentido em que outras manifestações culturais de origem africana continuaram a existir no Brasil em várias comunidades negras (candomblê, congo, capoeira, etc.). Em todos esses casos, uma outra identidade acrescenta-se àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No caso particular das pessoas do Cafundó, a "língua" acrescenta à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões o status de "africanos".⁵ Desse modo, a "língua" 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. 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 do Brasil, espaço no qual seria possível uma como que renovação ritual de uma certa identidade perdida.

Assim, a "língua" pode ser vista não só como um sinal diacrítico que de marca simbolicamente a comunidade do Cafundó, mas também como um elemento importante nas interações sociais dentro e fora do grupo. Reconhecendo as origens africanas da "língua", os brancos da vizinhança que tendem a ver a gente do Cafundó como "vagabundos" são também obrigados a atribuir-lhes uma certa importância, enquanto falantes dessa estranha linguagem. Muitos brancos da região, tanto os que vivem nas ou vieram das proximidades do Cafundó, como os que convivem com os habitantes da comunidade em situações de lazer, nos bares de Salto de Pirapora, por exemplo, fazem questão, especialmente na presença de estranhos, de mostrar sua competência em falar a "língua".⁶

Com essa perspectiva analítica é possível começar a compreender por que este sistema linguístico particular sobreviveu até o presente, apesar de não ser "ne^{ce}cessário" para a comunicação. O português, como já foi insistentemente observado, a língua nativa da comunidade, é, desse ponto de vista, muito mais eficiente. A "língua africana" teria assim sobrevivido em parte por causa dessa função ritual nas interações estabelecidas dentro do grupo e entre este e o mundo exterior. Assim, África (mes^{mo} que mítica) e cultura caipira (ainda que real) são, ao menos, dois entre os vários sentidos que se abrem a partir do Cafundó.

Para que a análise não se perca na generalidade de oposições categóricas, trataremos de um aspecto particular, mas, ao nosso ver revelador, do que é a 'lín^{gua}' do Cafundó.

Sofrimento e Morte

Quando os traços culturais são empregados para marcar fronteiras grupas, como é o caso do Cafundó, 'a cultura tende ao mesmo tempo a se acentar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrigecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. A questão da língua é elucidativa (...); é difícil de conservar na diáspora por muitas gerações, e quando se o consegue, ela perde sua plasticidade e se petrifica, tornando-se por assim dizer uma língua fóssil que testemunha de estados anteriores". (Carneiro da Cunha, 1979:36). E é isso o que aconteceu no Cafundó: "língua" de poucas palavras, cujo uso depende, além disso, de estruturas morfo-sintáticas do português. Mas, se esta "língua" é rígida e fossilizada neste sentido, noutro é extremamente rica, flexível e viva, pois, para transmitir mensagens de uma certa sutileza e complexidade, é necessário uma certa perícia na elaboração de perífrases metáforas e analogias. O recurso a metáforas e perífrases faz com que a maioria das palavras tenham significados múltiplos. Por exemplo, a palavra ngombe que em grande número de línguas da família bantu significa rês, também significa, no Cafundó, cavalo, veado, e até 'bicicleta', 'automóvel' e 'ônibus'. (ngombe do andarū onde andarū significa 'fogo'). A palavra vavuru significa 'grande', 'gordo', 'aberto', 'alto' ,

'muito', 'mais', etc.. enquanto nani significa 'menos', 'pequeno', 'baixo', 'fechado', ou simplesmente, 'não'.

A grande exceção a este fenômeno de generalizada hipoñmia se encontra nas palavras usadas para falar sobre sofrimento, doença e morte.

Numa conversa gravada no dia 19 de março de 1978, ocasião da nossa primeira visita ao Cafundô, o sr. Otávio Caetano (D.5) discursava sobre remédios em geral (maiemi), especificamente cambarazinho. "É bom para fazer lavagem de, assim, um machucado... um caxapura, mafambura não. Mafambura é doença pegada; caxapura é doença do corpo mesmu". Ao pedido nosso de esclarecimento, o sr. Otávio explicou:

Mafambura é que vem de fora. Que a pessoa cata, né? Isso aí. Caxapura é puro do corpo mesmo. É, mafambura - daí que é mau, né - e caxapura que nasceu do corpo mesmo - daí diz - é fulano, mas como é que é? Ah! rapaz, não tá alegando por casa do caxapura, aí, é do corpo - Daí diz assim: 'é mais lá desse jeito rapaz - mafambura. O que é mau.

Ao perguntar se havia remédios diferentes e específicos para os dois tipos de doença, soubemos que se trata tanto mafambura como caxapura com remédios, só que mafambura só pode ser curado com reza. (cutaro)

Ouvindo de novo esta gravação, revivemos a frustração desta primeira entrevista. Estávamos chegando pela primeira vez ao Cafundô e logo abordando um assunto cuja delicadeza e suscetibilidade nos puseram relutantes quanto a insistir sobre o tema das representações da dor e do sofrimento do grupo. Aprendemos apenas que havia dois tipos de doença, cujo tratamento era diferenciado. Com uma certa reticência, o sr. Otávio sugeriu que mafambura poderia ser 'mandada', mas o conceito ficou ambiguamente entre o feitiço e o contágio propriamente dito. Com o passar do tempo e a sucessão de eventos no Cafundô, fomos aos poucos admitidos dentro das preocupações mais profundas do sr. Otávio e seus parentes e os conceitos ligados à doença, suas causas e tratamento, e à morte, começaram a ser revelados. De certa maneira, fomos sendo envolvidos na resolução destes problemas e tivemos que entender a cosmologia que os situa dentro do universo natural e social da comunidade.

A perna do sr. Otávio

Na época desta primeira visita ao Cafundô, morava na casa do sr. Otávio, uma família de origem pernambucana. Indagando sobre como chegaram a morar no Cafundô, ficamos sabendo que o sr. Virgílio (D.8), chefe da família e também conhecido pelo apelido de Pernambuco, teria travado amizade com o sr. Otávio em Salto de Pirapora e que teria sido convidado a morar no Cafundô com direito a plantar. Dois anos mais tarde, Vogt chegou a testemunhar uma briga violenta entre o sr. Virgílio e o sr. Adauto (E.5), um sobrinho do sr. Otávio. Neste mesmo dia, o sr. Virgílio e sua família saíram do Cafundô para sempre e logo em seguida o sr. Otávio nos contou as razões que o levaram a convidar o sr. Virgílio a mudar para o Cafundô. Pernambuco morava em Salto de Pi

rapora onde vivia de uma pensão do INAMSP e da sua profissão de curador. Como tal foi consultado pelo sr. Otávio, cuja perna estava bastante dolorida e inchada. Nas palavras do sr. Otávio:

"Usava japucanga. Usava aquele saçafrã prã escaldar, nê.

E várias coisas do mato assim e que eu escaldei, nê!

Depois foi bosta de boi. E, a bosta de boi ponhar, estrumo na hora, ponha ali. Aí sarou".

O sr. Otávio continuou para afirmar que a cura se deveu a este tratamento e ao 'guia' do sr. Virgílio, e à nossa curiosidade de saber se a doença era mafambura ou caxapura respondeu enfaticamente: "Ah! Mafambura, mafambura". Insistiu que a doença tinha sido mandada. Reproduzimos um trecho da conversa que seguiu:

P. Mas ele era amigo do sr.?

Otávio. Era.

P. Muito amigo?

O. Muito amigo, mas amigo de inimigo. Amigo de inimigo... uma limpeza as sim, é, mas ele era amigo de de... amigo e disinimigo, disinimigo.

Outro: Amigo da boca para fora.

Desta estória, os conceitos de mafambura e caxapura ficaram um pouco mais nítidos. De fato, e isso foi confirmado em outras conversas. Caxapura é doença que surge do corpo espontaneamente, enquanto mafambura é sofrimento mandado. Ambas de vem ser tratadas com remédio (maiemi), mas a segunda só pode ser curada com reza (cutaró). Neste caso é importante ressaltar que a pessoa acusada de ter mandado a mafambura é conhecida do sr. Otávio. Ele é "amigo e disinimigo", mas não é estranha.

Contamos mais dois casos...

Os três ovos

Esta vez, a estória fica por conta do sr. Adauto (E.5), que, como o sr. Otávio é exímio 'proseador'. O drama que ele relata, é o da morte de seu pai, José Norberto (D.7) que veio da hoje extinta comunidade de Caxambú. O acusado desta morte é o sr. Júlio Pereira, (D.4), bahiano e marido de Da. Rosa Pires (D.3) que é prima da mulher do sr. José Norberto.

Adauto:

"Esse nosso pai tava forte, forte, trabalhando perfeito, e depois ele quando foi um dia, debaixo da árvore, ficava os dois contando conversa um pra outro, e aí que, e que é uma beleza, amizade deles (José Norberto e Júlio Pereira). Bonito mesmo. E ele então e ele tava trabalhando, tava assim, aí disse 'Não tenho nada que dá procê, vou dá tres ovo' Nem pensava daquilo ali, nem esperava. Meu pai era...amigo dele...nê. Aí ele pegou e deu ovo para ele. Então

(deu dois) pras crianças para comer um. Comeu um e ficou dois. 'Ói o presente que o .. deu. fritar'. Mãe disse assim 'Inda tem mais dois aí! Aí e não adoceram as criança. Mãe pegou, fritou pra ele. Ele comeu. Desse dia em diante, passando mais dois dias começou levantar essa parte do ombro dele pra cima, aqui. E amarelar, e ficar amarelo que nem uma abóbora. Foi amarelando, amarelando e subindo o ombro, e foi... E sentindo pontada que dava no cotovelo. Toma remédio. Foi no médico, o médico consultou. 'Ah", falou para ele, "cê não tem nada. Isso é positivo, tá com saúde completa.' 'Não, eu tou passando mal mesmo, tou passando mal. Tou sentindo uma bola no estômago. Não estou passando bem não'. Ele veio embora, Disse assim: 'O médico disse que eu não tenho nada, mas eu tou sentindo muito mal. Ai que pontada. Bom, aí, passado, depois disso não levou, parece que levou, quando muito, 15 dia, 20 dia. Ele foi minguando. Quando levamo no hospital, ponhar no ambulancia. Foi no Salto. Aí ficou internado. O médico dizia: 'Não tem nada'. dizia. "ma não tem nada, e o homem tá morrendo. Nós fiquemo desesperado. Daí ele (quem deu os ovos) passou: "Boa tarde, boa tarde. Como é que tá o Zé, o primo lá?' 'Tá miô pelo visto ta miô.' 'Uê, então.. ainda vem comer um feijão com nós aqui outra vez'. Que coisa! Falou assim: 'Será que ela vai voltar comer um feijão com nós aqui outra vez?' 'Digo: 'O quê homem'. Fiquemo pensando na quilo. Digo: 'Como é que eles são muito amigo - por causa da mulher, gente da casa... de dizer uma dessa!' Fiquemo pensando naquilo ali.

O dia seguinte, porém, quando voltaram para Salto, encontraram o Pai morto. O médico anunciou que teria morrido de câncer no pulmão.

Maisuma vez o acusado de ter mandado a mafambura é conhecido da vítima, mas neste caso ligado por laços de parentesco. De fato, segundo o sr. Adauto, o sr. Júlio Pereira já tinha fama de feiticeiro, mas não imaginava que poderia ter atacado o seu pai. Quando perguntamos se chamaram alguém para rezar, o sr. Adauto disse:

Não, não chamamos. Que nós pensava que era, nem pensamos que ele ia, ele sempre contava que ele entendia dessas coisa, mas não ia pensar que ia fazer pra própria família de casa, né? Que ele tratava quase como um, considerava como primo mesmo, genta da família mesmo. Agora, fazer uma coisa dessas duma hora pra outra sem... se tivesse uma encrenca, tá certo, mas não tinha encrenca nenhuma. Não tinha nada, só por causa que Dita (irmã de Rosa Pires, D.1) tinha muita amizade com... gente de casa, coisa e tal, se ria, aí, ela dava as coisas para papai. Papai também ia lá carpir o quintal para ela. Então eles se davam muito bem, né? Aí, papai era divertido com tudo mundo. Todo mundo estimava ele. Aonde ele ia... aquele mundo de gente arrodado em volta dele, porque ele contava estória e dava risada.

NoeT: (E.3): Conversava a linguagem também pra caramba.

Adauto: "Conversava, e por causa dessa parte que ele se enciumou, né? Por que... papai tava... Dita tava muito adorando papai, então, Dita queria ter mais amizade lá do papai, então ele se enciumou de Dita e aí... fazer uma coisa dessa aí, ficou pensando: 'Mas, puxa vida!' Tivesse uma encrenca, eu dizia que era de encrenca, mas, por inveja, a pessoa fazer uma coisa dessa aí. Tirar a vida da pessoa são, completo, trabalhando.

Lerino e a faca no coração

A morte de um irmão (E.2) do Sr. Adauto é ainda mais esclarecedora. Sofreu de uma doença que era caxapura.

Adauto: É... esse, ele tinha um negócio que dava nele .. uma doença. Ficava se batendo aí e virava, babar por boca. Eu não sei. Ninguém podia entender a doença dele. E foi no médico, o médico atestou .. uma parte ... um negócio que tinha loucura. E agora ele bebia um pouco. O médico dizia que não era pra ele beber, mas ele se reunia com os colegas dele, a turma, é essa gente assim....."

Sr. Otávio: Aquele que... que andou copopiando ele na matuara... anguara va vuru (cupopiar significa falar, matuara significa feitiço e anguara, pinga. Assim, (aquele que andou falando feitiço... pinga forte).

Pergunta: Quem?

Otávio: Quer dizer que matuara, feitiço.

P. Sim, mas quem fez isso?

O. O Tião.

O. É meu sobrinho que é teve facada no coração... matuara vatemala (vatemala significa 'bravo', assim 'feitiço bravo') Cutucou ele assim.

P. E era amigo dele?

O. Amigo e inimigo.

P. Eles andavam juntos, ou não?

Adauto: Não, foi uma parte com mulher, lá, sabe. No fim soltou a faca nele. Pegou em cima, do lado do coração.

P. Mas está chamando faca de matuara?

O. Matuara? Feitiço

P. Feitiço. Mas usou faca também?

A. Faca quer dizer que ele...

P. Ah! Entendi, entendi.

Mais uma vez, a morte por feitiço, a mafambura é atribuída a uma pessoa conhecida da vítima (amigo e inimigo) e, desta vez, por causa de rivalidade amorosa. Mas este caso acrescenta que, na língua, existe uma palavra para feitiço (matuara) e que este atua "cutucando" com uma faca. Lembramos que o sr. José Norberto sentiu uma

"pontada que deu no cotovelo".

A morte

Embora não apareça explicitamente em nenhum destes três casos, mafambura e caxapura além das suas diferentes causas e tratamentos também levam a duas maneiras de morrer. Uma pessoa que morre de mafambura morre cuipado, como é também o destino dos que morrem de violência física. Nestes casos precisa muito cutaro (reza) para que a alma do defunto (muiombo) encontre repouso. No caso de quem morre de caxapura, diz-se na 'língua' que cuendou para conjenga carunga, que morreu calmamente e na hora certa. Nestes casos nada mais é preciso fazer para que a alma encontre repouso. Assim foi o caso da morte do pai do sr. Otávio. Ele tinha passado o dia todo trabalhando no campo. Ao cair da noite ao voltar para sua casa passou por uma poça d'água e foi alcançado pelo reflexo de um raio de lua. Sentiu-se mal, conseguindo chegar na casa de uma comadre a quem pediu uma esteira para deitar. Lá, sem incomodar ninguém morreu, quieto discretamente: Ele cuendou pra conjenga carunga.

O esquema sistematizado

Sofrimento	Causa	Tratamento	Morte
<u>caxapura</u>	'natural'	remédio (maiembi)	cuendar para conjenga carunga
<u>mafambura</u>	feitiço (<u>matuara</u>)	remédio e reza (<u>cutaro</u>)	<u>cuipar</u>
.....	violência física		<u>cuipar</u>

Este diagrama resume as informações todas e pretende indicar os conceitos mais importantes usados para interpretar o sofrimento e a morte no Cafundó. Os seus efeitos práticos podem ser generalizados a partir dos casos apresentados. Antes de tudo é importante frisar que esse esquema é manipulado sempre a posteriori. Embora as histórias sejam contadas linearmente em termos de causa e efeito (Fulano enfeitiçou Sicrano que em consequência morreu), na prática as causas são atribuídas após o início da doença ou até mesmo depois da morte. Além disso, as doenças não são objetivamente classificadas a priori como sendo ou caxapura ou mafambura. A não ser em casos de doenças leves e de cura rápida, quaisquer sintomas podem levantar a suspeita de matuara e mafambura. Como nos sistemas de explicação fechados analisados por Horton⁷ o do Cafundó, através do conceito de feitiço, estabelece uma ligação entre o estado das relações

sociais da vítima e o estado de saúde do seu corpo, pois atribui o sofrimento à agressão de uma outra pessoa. Assim, o enquadramento de uma doença na categoria de mafambura é, evidentemente, um ato político na medida que implica em apontar um agressor susposto (o feiticeiro) e envolve uma agressão real (a acusação de feitiçaria). Como em todas as sociedades crentes em feitiçaria, uma análise das relações entre vítima, acusador e acusado (de feitiçaria) é bastante reveladora, pois estas relações dizem respeito às tensões que surgem estruturalmente.⁸ O cafundô não é nenhuma exceção. O sr. Otávio acusa um 'amigo e disinimigo' de Salto de Pirapora; o sr. José Norberto é supostamente morto pelo marido da sua prima; o sr. Lerino morre pela mão de um rival de amor em Salto de Pirapora. O fato de dois dos feiticeiros acusados não pertencerem à comunidade confirma que a rede das relações sociais na qual as pessoas da comunidade interagem não é restrita ao Cafundô.

De fato, há um intenso vai e vem entre Cafundô e Salto de Pirapora e até com São Paulo e Sorocaba e cidades mais distantes. O bairro de Cafundô não é nem mais nem menos isolado que qualquer bairro rural paulista.⁹

Embora as três acusações surjam de situações de ciúme e inveja, a do assassinio do sr. José Norberto é de particular interesse, não só pela relação estabelecida entre o amarelo dos ovos e do corpo da vítima, mas também pelo fato do acusado ser um forasteiro morando no Cafundô. Parece que os descendentes de Antonio e Ifigenia II têm as maiores dificuldades em conviver com pessoas de fora. Lembramos como o sr. Virgílio foi expulso da comunidade; mais recentemente a sua filha, Maria, amigada com Marco (E.7) também teve que sair; logo depois da morte de José Norberto, Júlio Pereira ele mesmo foi morto a tiros pelo seu cunhado sr. Silvino Pires (D.2). A acusação de feitiçaria, neste caso, é clara expressão de uma certa xenofobia que parece ser relacionada com a preocupação em manter a integridade do Cafundô contra forasteiros em geral, e, em particular contra aqueles que ameaçam querer direitos na terra. Dizem, por exemplo, que o sr. Silvino matou o sr. Júlio Pereira porque este estava trabalhando de mais no quintal da sua mulher e parecia interessado em estabelecer direitos na terra, ele mesmo.

Mas essa é outra história e a mencionamos apenas para ressaltar que o sistema interpretativo de doença no Cafundô permite transformar o sofrimento e a morte em assunto político. Fica sem dizer que isto é totalmente evitado se a doença é classificada como caxapura. Como vimos no caso do pai do sr. Otávio, é possível sofrer e morrer sem necessariamente atribuir o desastre às tensões sociais.

Mas voltemos ao problema da 'língua'. Vimos como, nesta área de sofrimento e morte, o léxico da 'língua' é bastante rico e complexo. Como interpretar este fato?

Se optássemos por uma análise 'filológica', procuraríamos mostrar que os itens lexicais mafambura, caxapura, maiemi, cutaro, matuara, cuipar, cuendar prajunga carunga são de origem africana.¹⁰ Assim, constataríamos e comprovaríamos a existência de um 'africanismo' a mais. Mas fazendo apenas isso, não poderíamos entender possíveis mudanças de significado da África para o Cafundô, e seríamos ainda incapazes

de entender por que razões estas palavras continuam sendo usadas para conceitos tão específicos. Adotando uma postura mais 'histórica-sociológica', convém olhar para a 'caipiridade' da comunidade do Cafundô para melhor entender a sua 'africanidade'. Sugerimos que os conceitos que as palavras africanas veiculam fazem parte do acervo cultural do mundo caipira do Estado de São Paulo, no qual o próprio Cafundô está integrado. Para aprofundar este argumento passamos a discutir o papel dos que se especializam no diagnóstico e tratamento da mafambura.

Zê Pelintra e o Boiadeiro Zê Cardoso

Vimos como o sr. Otávio procurou o sr. Pernambuco para tratar da sua perna inchada. Como dissemos antes, o sr. Pernambuco teria chegado em Salto de Pirapora migrante de Pernambuco onde sobrevivia de uma pensão do IAMSP e do seu trabalho de curandeiro. Através das suas garrafadas e dos seus guias, o mais importante sendo Zê Pelintra, o sr. Pernambuco tratava os aflitos que o procuravam. O sr. Otávio, em gratidão pelo serviço, convidou o sr. Pernambuco a morar e a plantar no Cafundô, onde continuaria prestando os seus serviços de curandeiro e conselheiro. Ao longo da sua permanência no Cafundô, parece que o sr. Pernambuco recebia regularmente seus guias fazendo pronunciamentos a respeito da política cotidiana da comunidade. Além disso, garantiu que os seus guias ajudariam o povo do Cafundô a recuperar terras griladas pelos fazendeiros vizinhos. Ao longo deste período, o sr. Pernambuco e sua mulher que também recebia espíritos, gozavam cada vez mais de prestígio na comunidade até poderem construir a sua própria casa. Mas foi na construção da casa que a situação começou a mudar, pois uma pessoa estranha ao Cafundô, embora com certo poder, exigiu que esta casa fosse construída entre a casa da Da. Maria Augusta e da sua filha Da. Cida, o que implicava na derrubada do mandiocal do marido desta última. A partir daí, começou a se manifestar uma certa hostilidade contra o sr. Pernambuco e sua mulher Da. Gilda, que tomou a forma de acusações mútuas de matuara. Quando o sr. Adauto e o sr. Marcos, filhos de Da. Maria Augusta começaram a sofrer de uma sonolência estranha e interminável, não demoraram a suspeitar que fosse causada pelo sr. Pernambuco. Mais tarde, um problema de feridas na boca de um filho do sr. Pernambuco, foi atribuído pela sua mulher, Da. Gilda, à feitiçaria de Da. Cida. A briga e a saída do sr. Pernambuco e de sua família marcaram o final de uma luta surda pela liderança e hegemonia da comunidade. Como tão frequentemente ocorre com pessoas a quem são atribuídos poderes mágicos, o sr. Virgílio se viu não mais o benfeitor do Cafundô, mas o diabo em pessoa.

Mas se saiu fisicamente da comunidade, não deixou de atuar espiritualmente sobre ela, pois deixou desenhados nas paredes da sua casa os pontos riscados dos seus espíritos, símbolo visível e perigoso da sua maldade e poder. Desamparados diante dos ataques do sr. Pernambuco (pois não deixaram de acreditar nos seus 'poderes estranhos') o povo do Cafundô procurou um novo aliado mágico para poder lutar eficazmente contra os espíritos do sr. Pernambuco. Para tanto foram consultar com Dona Geni da cidade vizinha de Pilar do Sul e chefe do 'Centro Espiritualista de Umbanda Boiadeiro Zê

Cardoso', e neta de santo do sr. Joãozinho da Gomêia. Combinando o serviço com um ou tro que precisava executar na sexta-feira santa deste ano, Dona Geni e mais quatro fi lhos de santo desceram para o Cafundô armados com atabaques, pinga, velas e pólvora pa ra 'limpar' a casa deixada pelo sr. Pernambuco e para tornar ineficazes as nefastas atividades deste. Após esta visita, durante a qual foi encontrada uma lata enterrada com os nomes de vários membros da comunidade, ficou de vez estabelecido que, de fato, o sr. Pernambuco tinha tentado tomar para si as terras de Cafundô e que continuava lu tando com todos os seus poderes contra eles. Nas palavras de Da. Cida e do sr. Otávio, Pernambuco estava lá em Votorantim 'curimando o sanji vimbundo, curimando matuara vavu ru, orofim do andarũ, macura vimbundo, mafingui'. (lit. 'trabalhando o feitiço grande, mato de fogo, gordura preta e sangue'. Isto é, 'matando galinha preta, mandando feitiço bravo e queimando velas pretas e vermelhas').

Até hoje a batalha continua com ramificações que por razões de espaço não detalharemos agora.

O que fica, entretanto, evidente, é que no Cafundô não há especialista capaz de lidar com mafambura, pois precisaram da ajuda, primeiro do sr. Virgílio e de pois da Da. Geni. Há outros casos que falam especificamente da Da. Antônia que mora perto de outra cidade vizinha, Sarapuĩ, e que foi consultada várias vezes, inclusive em momentos de grave perigo para a comunidade, como quando perderam as terras do Caxam bũ. Nesta consulta, Da. Maria Augusta foi avisada que alguém iria morrer. Assim, ela profetizou o assassinio do seu filho Benedito Norberto. Segundo Da. Cida, Da. Antônia faz 'mesa branca' e trabalha apenas para o bem. O sr. Virgílio é classificado como 'ma cumbeiro' pois trabalha tanto para o bem como para o mal, tanto no 'lado esquerdo' co mo no 'lado direito'. Da. Geni é classificada, por sua vez, como 'umbandista' porque trabalha para o bem, e sô para o mal se fôr absolutamente necessário. Esses especialis tas todos recebem 'espíritos' com os quais 'trabalham'. O êxito ou não destes traba lhos dependem, em última instância, da vontade de Deus, ou, na 'língua': Alã!

Esses dados sugerem que as pessoas do Cafundô possuem conhecimento dos fundamentos básicos do sistema cosmológico das assim chamadas religiões afro-brasilei-ras, embora do ponto de vista deles nada têm a ver com a África! O que não causa ne nhum espanto, já que é este sistema cosmológico que permeia o mundo social mais amplo no qual o Cafundô é inserido. Mafambura e caxapura não significam conceitos que são es pecíficos ao Cafundô mas traduzem aspectos de crença que são de certo modo gerais. Se há alguma dificuldade de comunicação entre o Cafundô e o sr. Virgílio ou Da. Antônia não é devido a diferenças de código mas ao grau de erudição dos especialistas. Mafambu ra e caxapura remetem a uma cosmologia que postula um mundo em última instância depen dente de um deus ocioso, mas povoado por uma infinidade de santos e espíritos que po dem ser manipulados por especialistas que trabalham ou no lado esquerdo ou no lado di reito, ou para o mal ou para o bem. É uma cosmologia que oferece explicações para a particularidade de cada evento, ora atribuindo-o a Deus e à natureza (caxapura) e as sim fora do mundo imediatamente social, ora aos espíritos e aos feiticeiros, remetendo o à micro-política das relações sociais. É um sistema de crença que fala do favor e da

desconfiança, que estabelece uma mediação entre a inveja, o ciúme e o desastre. Fala, enfim, da violência, não menos real por ser 'mística'. E a violência é, como já aponta mos, tão constitutiva da comunidade do Cafundô quanto da sociedade como um todo.

Noutras palavras, o que estamos procurando afirmar é que a cosmologia do Cafundô é a cosmologia do Brasil rural, e até certo ponto do Brasil urbano também. Que mafambura e caxapura são palavras da 'língua' do Cafundô que traduzem esta realidade. Por mais 'africanas' que sejam na sua origem histórica, são também e ao mesmo tempo brasileiras e contemporâneas. E talvez a sua continuada reprodução tenha a ver justamente com este fato. É nestas palavras que podemos ver o encontro entre dois aspectos da identidade social do Cafundô: a sua 'africanidade' e a sua 'caipiridade'.

Explicitemos.

Mais de uma vez insistimos em afirmar que a 'língua africana' do Cafundô é, na verdade, um léxico cujo uso tem como suporte estruturas gramaticais do português. E, de fato, é assim que as coisas se passam. Há, contudo, uma impropriedade nesta afirmação e ela se deve à sua grande generalidade. Não são todas as estruturas do português usadas para a expressão do léxico bantu. Algumas, mas não todas. E isto que poderia ser explicado pela 'pobreza' do vocabulário africano do Cafundô, cujas exigências gramaticais seriam proporcionais à sua própria limitação (como, em geral ocorre com muitos pidgins num estágio inicial de contato) pode, se invertermos por um momento o ponto de vista, ser entendido como uma transformação local do português. Assim, o português, que fornece as estruturas gramaticais, tende, no tempo, a sobrepor-se ao léxico africano e a fazer com que ele desapareça, integrando-o definitivamente na solvência histórico-social da comunidade no Brasil. Aqui ele será transformado e absorvido e irá perdendo aos poucos a feição de traço cultural de origem africana. Não menos verdadeiro é que este léxico também transforma o português dando-lhe, entre todos os sentidos que o seu uso regional explicita, o de realizar predicados de 'africanidade' para os que o empregam.

Desta forma, se os habitantes do Cafundô falam um 'africano' (quimbundo) cada vez mais acaipirado, eles simultaneamente resistem à dissolução total da primeira identidade lingüística e cultural e, assim, falam um português caipira bastante africanizado.

Acreditamos que esta é uma maneira de explicitar o que aqui mesmo e em outro artigo¹¹ chamamos função ritual da linguagem do Cafundô. Quer dizer, o léxico bantu que sobreviveu na comunidade, se não constitui uma língua propriamente dita, pelas razões já apontadas, constitui um modo de enunciação a mais do português. Aquele em que os enunciados bantu-português ou português-bantu, produzidos no Cafundô, além do sentido referencial que possam ter, têm ainda o sentido do que eles indicam: uma representação da identidade africana dos falantes. A 'língua africana' do Cafundô é, pois, um modo de falar português. E como o português falado pela comunidade é o português caipira, a linguagem do grupo terá sempre pelo menos dois sentidos: um que aponta para o coração da África, outro que enterra este coração no corpo vivo da história do Brasil.

Vale dizer que o seu sentido é uma encruzilhada.

Ainda os africanismos ou 'Play it again, Sam!'

Que interesse tem estabelecer e pesquisar os 'africanismos' no Novo Mundo? Quando Herskovits publicou o seu livro The Myth of the Negro Past em 1941, logo no início declarou a sua intenção. As pesquisas sobre a cultura de origem africana nos E.U.A. seriam uma tentativa de "melhorar a situação inter-racial" neste país, através de uma compreensão da história do negro, até então ignorada. Todo o livro é construído para derrubar cinco 'mitos' vigentes na época. Primeiro que os negros, como crianças, reagem pacificamente a "situações sociais não satisfatórias"; segundo, que apenas os africanos mais fracos foram capturados, os mais inteligentes fugindo com êxito; terceiro, como os escravos provinham de toda parte da África, falavam diversas línguas e vinham de culturas bastantes variadas, e, como foram dispersos por todo país, não conseguiram encontrar um "denominador cultural" comum; quarto que, embora negros da mesma origem tribal conseguissem, às vezes, manter-se juntos nos EUA, não conseguiam manter a sua cultura porque esta era patentemente inferior à dos seus senhores; e quinto, que "o negro é assim um homem sem um passado" (Herskovits, 1958:2). Herskovits, no prefácio da segunda edição do livro em 1958, reconhece que muita coisa mudou desde a primeira edição e diz: "De quando em vez, é verdade, ainda encontramos negros nos EUA e no Caribe que rejeitam o seu passado. Mas o número dos que fazem isso está diminuindo paulatinamente, como também o número dos seus concidadãos brancos que mantêm o ponto de vista anterior. E o negro africano, ao descobrir que tem um passado, adquire uma segurança maior de que terá um futuro" (Herskovits, Op. cit.,: XXIX).

A preocupação 'filológica' de Herskovits pode ser vista, então, como um ato político numa determinada conjuntura do processo de transformação das relações entre negros e brancos nos EUA. O mero reconhecimento de que o negro tem história, por incrível que possa hoje parecer, foi uma luta. E também no Brasil. É mais do que evidente que a história do negro está apenas começando a ser escrita e não é por acaso que é neste momento que vários grupos politicamente minoritários exigem que a sua história seja revelada. Não surpreende, pois, que o Cafundó rapidamente virou manchete, trazendo interessados, negros e brancos, estudiosos, como etnomusicólogos, linguistas, historiadores antropólogos, arquitetos e fotógrafos, movimentos negros, companhias de televisão, etc. de todo canto do mundo. Constatar a 'sobrevivência' de uma 'língua africana' é algo que em si tem um sentido político importante. Aponta para o fenômeno de 'resistência cultural'.

Mas esta 'resistência cultural' não é um processo simples que se dá no confronto entre duas culturas imutáveis no tempo. É esta concepção da cultura que leva a ver os 'africanismos' no Brasil como sintoma de uma certa pujança metafísica das culturas africanas. Mas esta posição ignora que a vida social não consiste em batalhas campais entre culturas mas sim em enfrentamentos entre grupos, categorias e indivíduos, para quem a cultura orienta a ação política e é ao mesmo tempo uma arma usada pa

ra empreendê-la. Nestas pequenas e grandes batalhas do dia-a-dia, a cultura vive através daqueles que a usam, e ao ser assim utilizada, ela se transforma. Como diz Eunice Durham, "toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condições e produto desta prática" (Durham, 1977: 34). Deste ponto de vista, fica evidente que a 'língua africana' do Cafundó não é tão somente a "sobrevivência" de uma língua bantu qualquer, ela é acima de tudo uma prática linguística em constante processo de transformação cujo significado político e social é dado pelo contexto das relações sociais onde ela tem vida.

Nos casos que contamos é possível vislumbrar um pouco como a cultura ordena a ação social e é ao mesmo tempo por ela ordenada. Não há dúvida que Da. Geni se interessou pelo Cafundó porque assim entraria em contato com a "África", tão importante para sua religião "afro-brasileira". Agora ela e seus filhos de santo estão aprendendo a 'língua' e não duvidamos que desempenhará um papel importante no desenvolvimento ritual de seu centro. Não é fora de propósito imaginar que, através de contatos com outros terreiros, este 'traço cultural' possa espalhar-se para além de Pilar do Sul até ser definitivamente incorporado em determinados rituais umbandistas. Mas ao longo deste percurso transformar-se-á e não terá o mesmo papel nem o mesmo sentido que tem para o povo do Cafundó. Entrará no rol das marcas legitimadoras da 'africanidade' da Umbanda, junto com os orixás e as cantigas. Para as pessoas do Cafundó no ritual da Da. Geni nada se deve à África. Ela é vista como especialista numa religião que faz parte do cenário cultural do Brasil, como também fazem o sr. Pernambuco, Da. Antonia e o famoso curador Sorocabano cuja vida foi descrita e analisada por Florestan Fernandes, João de Camargo.¹² Para o Cafundó, a África é a sua 'língua'. Ao enunciar palavras como mafambura, caxapura, maiemi, cuenda para conjenga carunga, utilizando estruturas morfo-sintáticas portuguesas para articulá-las em frases que fazem sentido, as pessoas do Cafundó afirmam sua identidade dupla de paulistas e africanos. Traduzem o Brasil real numa África mítica, ou, se preferir, vertem uma África real num Brasil mítico.

NOTAS:

1. Este trabalho representa conclusões parciais de pesquisa dos autores, que conta na parte histórica com a estreita colaboração com Robert Slenes, e é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
Todas as expressões da 'língua africana' do Cafundó serão, neste trabalho, registradas segundo a grafia do português do Brasil. Quanto às línguas africanas propriamente ditas, usa-se a grafia adotada para as línguas da família bantu.
2. Para uma excelente análise da cultura caipira no Estado de São Paulo, ver Antônio Cândido. 1964.

3. Os personagens que aparecem neste trabalho podem ser localizados na genealogia anexa. As letras A, B, C, D e E referem-se às gerações e os algarismos à posição numa determinada geração.
4. Maria Sílvia de Carvalho Franco, 1976, p. 25. e segs.
5. Cf., por exemplo, para uma distinção semelhante de papéis sociais o livro de Carlos Rodrigues Brandão, 1977.
6. Compare esta situação com as observações que faz Ivonne Maggie Alves Velho (1975, p. 14) sobre a atribuição do status de africanas às religiões negras no País: "Chamar estas religiões de afro escondia um medo de chamá-las de religiões negras. As origens africanas lhes davam um caráter mais 'limpo' e 'aristocrático'. A África está longe, os africanos são 'estrangeiros' e isso lhes confere um outro status".
7. Em dois artigos seminais (Horton, 1967), Robin Horton compara o pensamento africano tradicional com o pensamento ocidental e científico. Sugere que há grandes semelhanças entre estes dois sistemas de pensamento, e argumenta que nos sistemas africanos, as noções de espírito e de feitiçaria têm um status epistemológico análogo ao do átomo na ciência ocidental, pois permitem estabelecer uma relação causal entre dois fenômenos observáveis mas cuja relação não pode ser diretamente vista.
8. Estamos pensando especificamente dos trabalhos de Evans-Pritchard (1937) e Marwick (1965) dedicados à análise da sociologia das acusações de bruxaria e feitiçaria.
9. Ver Maria Isaura Pereira de Queiroz, 1973.
10. Para algumas destas palavras é possível apontar a origem lingüística. Com tempo e diligência o mesmo poderia ser feito com as demais.
 - a) Em quicongo há uma forma verbal - sãpula - que significa, entre outras coisas, 'espalhar-se', '(contaminar)', 'comunicar uma doença a alguém'. Talvez a palavra caxapura tenha aí a sua origem.
 - b) Cuendar. Tanto em quimbundu como em quicongo registra-se a forma yenda com o mesmo sentido de 'andar', 'mover-se'. O prefixo ku é nominalizador nestas línguas.
 - c) Conjenga. Em quicongo, ngenga significa 'escarpa de uma montante', 'precipício', 'sensação de vertigem diante de um precipício'.
 - d) Carunga. Provavelmente o mesmo que kalunga (quicongo e quimbundu); palavra integrada ao vocabulário português e dicionarizada ('pequeno camundongo'), 'divinda de africana', 'mar', 'oceano', 'no seio da terra', 'no fundo', 'diretamente no fundo' (quicongo). O sentido de carunga na expressão Cuendar para conjenga ca

runga talvez privilegie esta última acepção.

11. Ver Carlos Vogt, Peter Fry e Maurizio Gnerre, 1980.

12. Ver Florestan Fernandes, 1972, p. 217-238 onde descreve e analisa a vida e prática ritual do João de Camargo que foi escravo numa fazenda vizinha à do Cafundó. Nota se que esta prática se assemelha em muitos aspectos à de Da. Antônia, como é descrita pelos moradores do Cafundó.

BIBLIOGRAFIA:

AMARAL, Amadeu, 1976: O Dialeto Caipira, São Paulo, 3ª edição.

BRANDÃO, C.R., 1977: Peões, Pretos e Congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás, Brasília.

CÂNDIDO, Antônio, 1964: Os Parceiros do Rio Bonito, Rio de Janeiro.

CARNEIRO DA CUNHA, M., 1979: "Etnicidade: Da Cultura Residual Mas Irredutível", Revista de Cultura e Política, Cedec, Ano I, nº 1.

CARVALHO FRANCO, M.S., 1976: Homens Livres na Ordem Escravocrata, São Paulo, 2ª Edição.

DURHAM, E.R., 1977: "A Dinâmica da Sociedade Moderna", Ensaio de Opinião, Vol. 4, p. 32-35.

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1937: Witchcraft Oracles and Magic among the Azande, Oxford.

FERNANDES, F., 1972: O Negro no Mundo dos Brancos, São Paulo.

HERSKOVITS, M.J., 1958. (1941): The Myth of the Negro Past, Boston.

HORTON, R., 1967: "African Traditional Thought and Western Science", Africa, vol.XXXVII, nºs 1 e 2, p. 50-71 e 155-187.

MARWICK, M., 1965: Sorcery in its Social Setting, Manchester.

QUEIROZ, M.I.P. de, 1973: Bairros Rurais Paulistas, São Paulo.

VELHO, Y.M.A., 1975: Guerra de Orixá: Em Estudo de Ritual e Conflito, Rio de Janeiro.

VOGT, C., P. Fry e M. Gnerre, 1980: "Las lenguas secretas del Cafundó", Punto de Vista, Año 3, nº 9, p. 26-32.

GENEALOGIA PARCIAL DO CAFUNDÔ

