

RIOS DE CRISTAL: CONTOS E DESENCONTROS DE LÍNGUAS  
AFRICANAS NO BRASIL

*Carlos Vogt (UNICAMP)*

*Peter Fry (UNICAMP & MUSEU NACIONAL)*

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

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

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

Alguém já disse que a realidade de um conceito é proporcional ao uso repetido que se faz do nome deste conceito. De certo modo a existência da comunidade negra do Cafundó e das outras comunidades negras do Brasil foi também efeito da declaração desta existência. Não se trata de forma alguma de um nominalismo barato. Esta a-

---

*Trabalho apresentado no VIII Encontro Anual da ANPOCS - Grupo de Trabalho sobre Populações Negras. Águas de São Pedro, 24 a 26 de outubro de 1984. Este artigo é, com pequenas modificações, parte de um dos capítulos do livro que estamos escrevendo sobre o Cafundó e outras comunidades negras no Brasil.*

firmação não diz respeito à existência material das comunidades, mas evidentemente à sua existência jurídica e moral, porque é assim que adquirem um status cultural diferente do que conheciam, não fosse, já pela própria "descoberta", o alargamento das suas fronteiras.

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

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

O leitor deve estar se dando conta de que, apresentada desta maneira, ingenuidade puxa ingenuidade como se estivesse diante de uma projeção em abismo de máscaras que escondem máscaras. Atrás da última ingenuidade o leitor pode começar a desconfiar que haverá sempre uma outra ingenuidade de modo que, no limite, tudo se justifique, inclusive o próprio imobilismo social e intelectual. Mais pontualmente, o leitor pode começar a desconfiar que toda esta reflexão é uma forma de desculpa disfarçada para uma culpa que não consegue bem identificar. Gostaríamos que não fosse assim. Preferíamos, na linha de tantas outras reflexões que se fizeram, que tudo isso fosse apresentado como um testemunho a mais da secura e da rigidez das etnografias em

relação ao material vivo e espontâneo que elas pretendem sistematizar, acabando por se tornar chatas e enfadonhas. As coisas que acontecem ao ritmo das circunstâncias dos acasos e, muitas vezes das espontaneidades, ritmo no qual uma conversa tomando café, ou uma narrativa de existência da vida têm uma força e um significado muito maior do que aquele que o pesquisador consegue transmitir quando diante de sua máquina de escrever.

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

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

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

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

#### O VALE DO RIBEIRA

Sérgio Coelho, o mesmo jornalista que nos levou pela primeira vez ao Cafundô foi quem nos sugeriu uma expedição ao vale do Ribeira, mais especificamente

ã região de Iporanga, porque teria tido notícias de que havia por lá pequenas comunidades negras com características sociais e culturais muito particulares, sendo muito possível que conservassem também vestígios de línguas 'exóticas', ao estilo do Cafundó. Lá fomos nós e durante cinco dias percorremos, apreensivos, a beleza do vale, ora de carro, ora a pé, atravessando montanhas e descendo por grotões. Nossa ansiedade aumentava na proporção em que encontrávamos pelo caminho uma grande quantidade de grupos negros que, espalhados por grandes extensões de terra, iam nos passando a notícia de que, não ali onde conversávamos, mas mais além, perto de uma escola pública rural, havia famílias que 'enrolavam a língua'. Demos carona para a professora que estava na cidadezinha de Iporanga e tocamos para o bairro onde se achava a escola. No fundo de um vale ao pé de uma das vertentes da montanha ficava a escola municipal. Do outro lado, ao pé de outra vertente ficava a casa da família que estávamos procurando. Lá viviam um casal com três filhos. A terra era deles, uma pequena propriedade, na qual havia alguma criação e alguma lavoura. Mas de língua, nada, a não ser o português. Cansados e frustrados depois de tanto interrogatório, resolvemos estender, num passeio de lazer, nossa viagem a Iguape e Cananéia.

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

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

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

#### CONCEIÇÃO DOS CAETANOS

Em 1979, estivemos em Fortaleza para participar da Reunião Anual da SBPC. Como não podia deixar de ser, estávamos numa mesa redonda cujo título era A África no Brasil, a qual nós mesmos tínhamos organizado. Sabíamos por amigos que a TV Verdes Mares tinha, algum tempo antes, dado uma reportagem sobre um bairro rural chamado Conceição dos Caetanos, perto da cidade de Uruburetama, e cujos habitantes eram todos negros. A fama do Cafundó atravessava estados. Um domingo de manhã lá fomos nós para Conceição dos Caetanos em busca do tesouro.

O bairro é quase uma vila. Na praça central há uma grande igreja, tam-

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

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

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

#### VILA BELA E LIVRAMENTO

Em abril de 1980 um de nós esteve em Cuiabá para dar um curso na Universidade Federal. Como não podia deixar de ser, não tardou muito para que surgissem notícias sobre a existência de comunidades negras isoladas com características linguísticas "estranhas". É verdade que já tínhamos informações sobre Vila Bela e sabíamos de sua importância na economia regional do século XVIII por causa das suas minas de ouro, bem como, naquilo que nos dizia mais de perto respeito, pela grande concentração de mão de obra escrava. Sabíamos também que com a decadência da mineração, a cidade tinha sido praticamente abandonada pelos brancos, ficando ali durante séculos uma grande população negra que, segundo alguns relatos, mantinha tradições culturais e linguísticas próprias de sua origem africana.

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

das numa grande pesquisa conjunta de várias universidades.

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

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

Nelas, junto com seis dos seus filhos, cultivava milho, cana, mandioca, arroz, feijão, vendendo, quando dava, as sobras do consumo da própria família. Tudo feito na enxada e na mão, como no Cafundó. Parecida também era a história de doações que o sr. Teodoro nos contou. Seu pai, juntamente com outros escravos recebeu terras de um casal de fazendeiros - Ricardo Moreira Bastos e Don'Ana Moreira Bastos - como "gratificação":

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

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

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

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

árvores para retirar a madeira e, entre estes, alguns indivíduos que se comportavam como fautores - jagunços, portando revólveres e outras armas. De "língua africana", nada.

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

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

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

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

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

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

#### Sr. JOSÉ COSTA

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

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

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

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

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

1. ambundi	velho homem	7. bovilho	boi
2. andante	pé	8. bovino	boi
3. andame	perna	9. buã	criança
4. andário	frango	10. cafange	homem
5. bilogue	casa,minha morada	11. cambererã	fruto
6. bocage	dente	12. camassungu	porco/toicinho

13. canguro	porco/toicinho	29. lingu	língua
14. canuã	cabeça	30. lubrã	peito
15. capã	mato,madeira	31. massango	arroz
16. cocora	mulher casada	32. mundã	gente, pessoa
17. cueto	companheiro	33. nascente	fogo
18. cumbara	povoado, cidade	34. nasseje	ir embora
19. curiã	comer, almoçar milho, pão de cada dia	35. navego	cidade
20. curimã	rezar, cantar	36. peguche	mão
21. cutã	orelha	37. pipoquê	feijão
22. dedão	coração	38. quimbombe	cachaça
23. deverse	dançar	39. senjei	pomba, espirito santo
24. falange	falar	40. surufã	nariz
25. fumaça virgem	fogo	41. umbara	cidade
26. grusmã	casa	42. vēstia	roupa
27. indan	moço, moça	43. vistã	olhos
28. languarim	braço		

Algumas destas palavras aparecem também no léxico do Cafundô. É o caso de cambererã, massango, canguru, curimã, falange, curiã. Os sentidos porêm não são sempre os mesmos. Às vezes são próximos como é o caso de curimã que para o sr. José Costa significa 'rezar' ou 'cantar' e no Cafundô, 'trabalhar' e 'dançar'. Isto é, pelo menos o segundo sentido em cada um dos casos está recortado no mesmo campo semântico de atividade lúdica. Outras palavras têm uma forma ligeiramente modificada, mas com sentido bem próximo ao que têm no Cafundô. Assim 'homem' que é vimbundo no Cafundô é ambundi para o sr. José Costa. 'Casar', que no primeiro caso é cucuerar tem para 'mulher casada', neste caso cocora; curiar é no Cafundô um verbo que significa 'comer', enquanto que para o sr. José Costa curiã(r) é também um substantivo que significa 'milho', 'pão de cada dia'. O caso mais interessante talvez seja o da palavra sanjei. No Cafundô, sanji é frango; para o sr. José Costa a palavra para 'frango' é andário e sanjei significa 'divino espírito santo', 'pomba'.

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

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

Mundã, cujo significado é 'gente', 'pessoa' para o sr. José Costa, parece, talvez por simples coincidência, lembrar a palavra abundi, que também significa 'homem' e 'velho'. Algumas outras palavras mostram uma grande vontade do falante em produzir palavras diferentes para enriquecer a "língua africana". Em geral, são palavras do português, às vezes clássico, ou então formadas por processos próprios do português, ain-

da que a palavra não exista ou não tenha uso corrente. É o caso de andante para 'pê; vêstia para roupa, vistã para 'olhos', nascente e fumaça virgem para 'fogo', língu pa ra 'língua', bocage para 'dente', bovino ou bovilho para 'boi', peguche para 'mão', falange para 'boca, falar' e buã para 'criança', provavelmente formada por imitação onomatopaica.

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

Outras palavras não sabemos de onde vêm. Entretanto, para uma delas, o próprio sr. José Costa oferece uma explicação. Assim grusmã, que significa 'casa' veio acompanhada da seguinte interpretação:

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

O sr. José Costa não tem com quem falar a sua 'língua africana'. É um caso isolado, diferente do Cafundó. Sua memória guarda algumas palavras soltas. No entanto, uma vez quando lhe apresentamos a palavra ngombe, embora não soubesse o seu significado, lembrou-se de uma expressão, curiã ngombe, provavelmente 'comer carne de vaca', que, até certo ponto pode testemunhar um grau mais ativo do uso da 'língua africana' no seu passado.

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

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

Nas lembranças que o sr. José tem da sua infância parecem estar misturados fatos reais da sua experiência com elementos, digamos, míticos, o que aliás não constitui nenhum privilégio particular dele. Ao contrário, esta mistura é própria de qualquer elaboração autobiográfica na qual a memória factual do indivíduo e a sua experiência social, no sentido mais amplo, que inclui também a sua etnia, somam-se,

por assimilação ideológica, dados pessoais que não lhe pertencem em sentido estrito. Afinal, todos nós vivemos no nível do imaginário a experiência do outro, mesmo que este outro seja socialmente aquele que nos subjuga e nos domina. Num país como o Brasil, nunca faltou a ideologia aristocratizante dos brancos, que se pretendem de famílias tradicionais, a representação de um passado no qual aparece sempre um elemento autóctone, um índio, para dar, mais do que a longevidade da linhagem, a sua própria atemporalidade. Daí ser, evidentemente, mítica esta representação.

Na história do sr. José Costa, seus avós paternos são índios e falam o guarani. Seu pai, portanto, também é índio. A mãe por outro lado, é baiana. Etnicamente o sr. José Costa poderia ser considerado mameluco. Mas não é este lado da questão que o interessa. Ou quando interessa é sobretudo para reafirmar uma diferença ideológica entre preto e índio, atribuindo ao segundo uma resistência e uma força que o primeiro não tem. Não podendo negar inteiramente aquilo que se manifesta no seu próprio rosto, a sua negritude, a ênfase, entretanto, é sempre posta no lado paterno da sua filiação. Inclusive quando procura explicar os seus poderes de cura, que, como já vimos, são realizados por São Benedito:

*"Minha avó era uma velhinha desta altura, assim pequena, ca-beça branca igual essa parede, rosto lisinho igual ao de uma moça nova, os dentes todos na boca. Morreu com cento e trinta e cinco anos. Bonita, cabelo liso, comprido. Uma índia muito bonita. Meu cabelo, no tempo que era moço, era também assim. Hoje não tenho mais. Tenho minha traça lá nos pés do Senhor Bom Jesus, lá em Congonhas. Ela, minha avó, aquela velhinha, francamente eu vejo ela quando quero ver. Eu nem só trabalho o material, trabalho também com o espiri-tual. Tenho curado aqui muita doença que médico não cura. De quem é essas h-rança? É justamente do meu pai.*

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

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

As representações que o sr. José Costa tem de seu tempo de menino mis-turam elementos das ilustrações de Debret com o enredo da Cabana de Pai Tomás. Só que o ilustrador e o narrador, no seu caso, é ele também um negro. Sua avó não só é ín-dia mas também fazendeira. O sr. José Costa nega que seus antepassados tenham sido

escravo. O pai sequer falava 'africano'. Sō os pretos velhos ē que falavam. E ē no idílio bucólico da convivência pacífica entre o menino fazendeiro e seus escravos que o sr. José Costa aprende a 'língua africana'.

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

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

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

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

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

*Muitas vezes minha avô ia pagar dízimo sob costume; aí levava um cargueiro carregado: arroz, feijão; carne, farinha, açúcar; levava de tudo para pagar o dízimo sob costume." (05:05.78).*

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

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

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

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

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

#### DONA ONDINA CONCEIÇÃO

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

Presentes personagens representativos tanto da "cultura acadêmica" quanto da "cultura popular". Durante um dia inteiro, os personagens convidados prestaram seus depoimentos e foram se envolvendo num debate que esquentou na proporção direta em que o tempo passava e o cansaço crescia. Houve um pequeno intervalo para um lanche oferecido pela organizadora do Encontro. Durante esse recreio tivemos oportunidade de falar a sós com Dona Ondina Conceição. Na primeira parte do Encontro ela só havia falado para prestar seu depoimento. Depois permaneceu calada, ouvindo os debates e as disputas entre as diferentes concepções de cultura negra no Brasil, que então já se manifestavam de maneira bastante acalorada.

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

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

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

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

Como o hábito do cachimbo entorta a boca, conseguimos evitar tocar na questão lingüística durante as horas públicas do encontro. Mas não conseguimos escapar à tentação de fazê-lo no momento mais discreto de nossa convivência. Neste caso, por obra e graça de um encontro sobre cultura afro-brasileira na UNICAMP, os procedimentos habituais da pesquisa de campo se viram totalmente invertidos. Sem arredar o pé da universidade o "campo" veio até o pesquisador e, enquanto descansávamos das lições matinais, Dona Ondina Conceição se dispôs a gravar suas memórias lingüísticas. Durante uma hora e meia de conversa, recolhemos um vocabulário de oitenta palavras, as quais seguem abaixo:

1. adufo	couro de gato, pandeiro	18. cuediar	comer
2. amidudi	café	19. cuendar	andar , ir
3. aquerê jebô	gente falante	20. cuerar	casar
4. andaro	fogo	21. cupequerar	relho
5. atindundu	vinho	22. curiar	beber
6. atinfinfim	pinga	23. curimar	dançar
7. bacuri	menino	24. curimbar	cantar
8. camberera	carne	25. dungundar	falar
9. camutuê	cabeça, cabelo	26. efim	dente
10. candonguero*	relógio	27. efô	gato
11. candunga	sol	28. etã	coxa, pênis
12. canguru	porco, gordura	29. gança	parte de Exu
13. casca de ngombe	relho	30. indarumin	lua
14. chu(n)cho	galinha	31. ingorro	cavalo
15. copiar	falar	32. injara	fome
16. coteque	noite	33. injequê	copo, vasilha
17. couro de matero	sapato	34. injô	casa
		35. issê*	pê
		36. usu*	leite

37. itamon	chão de pedra	59. nena	cocô
38. jirimun	abôbora	60. (i)ngombe	vaca, boi
39. lingular	falar	61. numera taramba	o olho que não está bom
40. lô	sal, açúcar	62. obatã	chinelo, sapata
41. macaia	erva	63. odara	bonito, forte
42. mafufo	nãdegas	64. omi*	água
43. majira	andar, girar	65. opi*	cabeça
44. mamentos	seios	66. opô*	olho
45. massango	arroz	67. orã*	carne
46. massurungo	mato	68. pungo	milho
47. mataro	soldado	69. quimbimbi	defunto, cadáver
48. matuto	mato	70. quimbundu	homem
49. maverô	leite	71. quinamba	pê
50. (i)mbuã	cachorro	72. sema	farinha
51. menha	água	73. sereguedê	panela de 4 pés
52. mucai	mulher	74. tipoque	feijão
53. mucassauê	escrever	75. tiquera	vagina
54. mucasso	mão	76. tufo	fezes
55. munga	sal	77. uiqui*	açúcar
56. mutongo/mutombo	mandioca	78. varandã	trigo(?)
57. mutoto	chão	79. vinquim	lenha
58. nanga	roupa	80. viputi	angu feito

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

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

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

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

Algumas palavras, aquelas marcadas com asterisco na lista, parecem ter uso quase que exclusivamente dentro do ritual da Umbanda e a maior parte delas parece não ser de origem banto. Outras palavras, a maioria de origem banto, são usadas no Congo, ou ainda em situações mais triviais e cotidianas. Neste caso a separação também não é rígida. Algumas vezes o vocabulário de "linha" passa para o uso "profano", outras uma mesma palavra pode servir nas duas situações. Assim para o significado "carne" há duas palavras: orã e cambererã. A primeira é "de linha"; a segunda, não. O que não impede que Dona Ondina construa expressões do dia-a-dia com uma ou outra indistintamente: cambererã de canguro, cambererã de ngombe, cambererã de maji ao lado de orã de canguro, orã de ngombe, orã de maji, e mesmo orã de porco, orã de vaca.

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

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

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

tendem e não falam, para eles já está quase tudo neutro."  
(10:06:80).

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

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

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

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

*"Tudo que sei não gosto de escrever; gosto de ensinar e que que aprendam. Fico brava, sou muito exigente do lado que me pertence o Terreiro. Mesmo dentro do Congo. Na verdade não sou brava, sou renitente; gosto das coisas direito, em ordem, as roupas simples mas em ordem. Às vezes, não é a beleza, o luxo mas é a ordem que está mandando. Eu não gosto muito de Candomblé porque nele tem todas as religiões, é muito cheio de danças, de luxo e de remelexo. Gosto mesmo da Umbanda que é paz, amor e carinho. Candomblé é resto de linha, fala tudo enrolado, mistura um monte de línguas. É muitamistura," (10:06:80).*

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

*"O congo de São Benedito que eu faço é diferente do Congo que se faz por aí. O Congo por aí tem essas caixas berrantes de carnaval que eu não gosto, que não tem nada com o congo. Esse negócio dessas batucadas do carnaval não tem nada com o congo. A gente bate caixa, mas umas caixas mais pequenas; tem também viola, violão, adufe, chocalho, e reco-reco, esses instrumentos que conhecia com meus pais. Nes*

*ses congos eu saio acompanhando, mas não gosto muito porque quando a gente chega perto do santo começa aquela batida forte do carnaval e aí eu começo a misturar as danças e não sei mais se estou dançando para São Benedito ou se estou dançando música de carnaval."*

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

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

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

*Essa língua vem lá do africano, dizem também negro em Mina que muita gente fala os negros Cabo Verde que são aqueles bem pretinho de cabelo liso. Tem também os negros pé de palha. Naquele tempo tinha escravo de toda espécie. Então também os escravos tinham a sua mistura. Escravo nunca era tudo irmão. Sempre o pai era um e a mãe outra. São três, quatro, cinco, irmãos e o pai é um e a mãe é outra. Acontecia muito essas coisas, de mistura de gente.*

*Eu fui criada assim, sabendo de onde eu vinha e de onde vinha a língua: do africano. Minha avó era africana legítima, foi escrava; era negra sinhã, quer dizer, era negra de dentro, que servia em toda parte para os filhos do senhor. E daí que vem esses filhos nem branco nem preto, nem preto e nem branco. Os pais eram os filhos do senhor e a mãe muitas vezes era uma escrava. Minha avó foi negra sinhã, por que era negra criada dentro de casa e servia os senhores, o senhorio. Então é isso, eu venho vindo dessa parte aí." (10:06:50).*

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

Apesar de menos visível, a lingula pode também ser vista como um dos componentes desse processo de coletivização da negritude de Dona Ondina. Esta língua,

feita de muitas línguas africanas e que ela chama poeticamente "línguas escravizadas" vem vindo, segundo uma expressão que ela mesma emprega, de muita profundidade.

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

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

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

Dona Ondina menciona explicitamente as suas origens africanas e escravas, a profundidade e antigüidade do seu passado e, desse modo, acaba por apresentar a língua como uma marca de superfície que no presente garante a continuidade e a 'pureza' de suas atividades e de sua própria identidade cultural.

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

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

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

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

Em meio a fugas que parecem definitivas - ou porque as circunstâncias desviaram o pesquisador do encontro (quando não foi o próprio pesquisador quem provocou a contingência do desencontro), ou porque o tempo transformou a história das línguas dos grupos sociais estudados em contos de esquecimento (quando não foi o

próprio esquecimento dos grupos sociais quem motivou a transformação de suas línguas históricas) - em meio, portanto, a situações cristalizadas de perdas lingüísticas, fluem águas residuais insuspeitadas. O sr. José Costa e dona Ondina Conceição são afluentes deste caudal. Solitários na lembrança, são também, embora involuntariamente, solidários na memória de suas línguas africanas. Memória de um estádio de quase pedra de antigas culturas e influências de linguagens. Água e pedra, rios de cristal.

---

#### NOTAS

1. Ver Vogt, C. & Fry, P., 1982.
2. Esta discussão será desenvolvida no livro que preparamos sobre o Cafundó e outras comunidades negras no Brasil.
3. Apresentamos, de modo mais detalhado, esta situação em Vogt, C. & Fry, P., 1982: 49.

---

#### BIBLIOGRAFIA

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