

DE QUILOMBOS A "KILOMBOLAS": REDESCOBRINDO O BRASIL NO CAFUNDÓ

Cafundó: a África no Brasil, *de Carlos Vogt e Peter Fry (colaboração de Robert Slenes). São Paulo: Companhia das Letras/Editora da Unicamp, 1996, 373 pp.*

Omar Ribeiro Thomaz

No Brasil, parece que estamos condenados, continuamente, a nos "descobrirmos" a nós mesmos. Não paramos de nos surpreender diante de "descobertas" de tribos "isoladas" nas nossas fronteiras interiores ou de grupos indígenas ali onde supostamente não mais existiriam. Nos últimos anos, remanescentes de quilombos vêm cada vez mais ocupando espaço na mídia e chamando a atenção de políticos, militantes e cientistas sociais, da mesma forma que as populações indígenas encontram-se ameaçadas na sua reprodução material e simbólica. Em ambos os casos, a idéia monolítica da nação se desfaz diante de uma diversidade de situações em que se encontra parte daqueles contingentes populacionais considerados, tradicionalmente, "formadores da nacionalidade".

O Cafundó foi uma dessas tantas "descobertas" a provocar um misto de dúvida, ceticismo e ansiedade: como é possível existir uma comunidade rural negra conhecedora de uma misteriosa "língua africana" a tão-somente 150 quilômetros de São Paulo? Como lograram os habitantes do Cafundó manter a posse de suas terras, que, como afirmam, são uma herança dos seus antepassados? Como tal comunidade permaneceu por tanto tempo "invisível" aos nossos olhos?

"Descoberto" inicialmente pela imprensa e transformado em notícia em março de 1978, o Cafundó foi rapidamente objeto das câmeras de TV e da mídia internacional, de setores do movimento

negro, organizações culturais e cientistas sociais. A dupla herança de seus antepassados — a posse das terras e a "cupópia" ou "falange" (língua africana) —, ao lado da pobreza material de seus habitantes e da ameaça constante de fazendeiros vizinhos, que já se haviam feito com parte das terras tradicionais do Cafundó, sugeria que nos deparávamos com questões de naturezas política e intelectual. Como haviam conseguido conservar o idioma africano no interior do contexto caipira mais amplo? Como teriam feito valer seu direito à posse de suas terras? Quais seriam os outros traços culturais africanos presentes no Cafundó? E — a questão mais angustiante — qual seria o seu futuro?

Foi em meio à perplexidade inicial provocada por tal "descoberta" que Peter Fry e Carlos Vogt, entre outros, deram início a uma pesquisa que duraria mais de uma década, cujo resultado nos é agora exposto globalmente em *Cafundó*. Por esperá-los há muito tempo, poderíamos imaginar que os textos agora reunidos corresponderem a mais uma etnografia de uma comunidade rural negra, somada a uma cuidadosa reconstrução da história do grupo e uma análise lingüística da "falange". No entanto, desde o início percebemos que uma das riquezas de *Cafundó* é a maneira como os autores transformam o próprio fato da "descoberta", e os seus efeitos na sociedade regional, na sociedade mais ampla e na própria comunidade, em instrumento constante de análise. Não se trata, assim, de uma etnografia que se quer "congelada" no tempo, mas de um trabalho que incorpora a dinâmica das transformações pelas quais passa a comunidade, a maneira como rearticula suas alianças com a sociedade regional ou com a "sociedade distante" e, evidentemente, o papel desempenhado pelos pesquisadores ao longo do processo.

Cafundó possui, portanto, múltiplas entradas. Deter-me-ei em um dos aspectos centrais que, de alguma forma, perpassa a obra como um todo, qual seja, a própria idéia de que se trata de uma "África

no Brasil". A beleza do livro está no fato de que tal noção não aferrou os autores na idéia de "comprovar" ou não a existência de uma tribo africana nas portas de São Paulo: a partir da etnografia do grupo, de uma cuidadosa análise lingüística da "falange" e de um trabalho documental de natureza histórica, percebemos que nesta "ilha africana", na sua dinâmica interna e nas relações que seus habitantes estabelecem com seu entorno, é o "Brasil" que se revela. E é justamente pelo fato de que tais "ilhas africanas" têm seu lugar na própria história do pensamento social brasileiro que se faz necessário situar os autores em uma já longa linhagem intelectual que não se cansa de procurar, encontrar e legitimar a existência da "África no Brasil".

Os sentidos da "descoberta"

Os estudos sobre o negro no Brasil já contam com um respeitável século de existência. Não é meu objetivo aqui retomar todas as escolas e autores que se debruçaram sobre a presença de africanos e afro-descendentes no Brasil (algo que os autores realizam brevemente no primeiro capítulo de *Cafundó*), mas enfatizar distintos momentos da nossa história intelectual nos quais a idéia de uma "África" capaz de se reproduzir no Brasil mobilizou aqueles que, de alguma forma, procuraram investigar a formação ou os dilemas da nossa nacionalidade.

A presença de uma grande massa de africanos e descendentes no Brasil sempre foi objeto de atenção ou surpresa. Se inicialmente eles eram vistos apenas como uma "peça" do sistema escravocrata, ao longo do século XIX a questão ganhou novos matizes, que diziam respeito a de que forma integrar este imenso contingente demográfico em um projeto nacional. Nina Rodrigues foi um dos primeiros a procurar sistematizar um determinado tipo de conhecimento em torno das populações negras no Brasil. Em meio a um contexto intelectual informado pelas teorias raciais européias, segundo as quais as características dos indivíduos estariam associadas ao seu patrimônio biológico, Nina Rodrigues acreditava que o "povo brasileiro", ou pelo menos parte dele, estaria condenado ao "atraso" ou à "barbárie". No entanto, o médico maranhense radicado em Salvador não deixou de observar em seus trabalhos a riqueza espiritual de algumas das

manifestações africanas no Brasil. Concentrando-se sobretudo nos estudos dos candomblés baianos, ao mesmo tempo que advogava a inferioridade racial dos africanos e o desastre da miscigenação, reconhecia na espiritualidade de alguns grupos — os sudaneses ou nagôs — algo de "puro" e "superior", enfim, algo de verdadeiramente "africano". Como lembram Fry e Vogt, "é como se Nina Rodrigues utilizasse os princípios de pureza racial para subvertê-los pela sua aplicação extrema e contrária: o elogio da pureza negra" (p. 30). Estabelece-se assim uma aliança implícita entre o intelectual maranhense e aqueles terreiros de candomblé por ele considerados mais "puros" ou mais "africanos"¹.

Ao relativo silêncio que sucede a obra de Nina Rodrigues segue, como definem Fry e Vogt, a fase "heróica" ou "romântica" dos estudos sobre o negro no Brasil. Na década de 30, sob o impacto da primeira obra de Gilberto Freyre e promovendo os congressos afro-brasileiros de Salvador e Recife, um poderoso grupo de intelectuais regionais realizou o duplo esforço de recuperar a obra do mestre maranhense e, ao mesmo tempo, questionar e jogar por terra parte dos seus pressupostos evolucionistas. A "África no Brasil" já não mais traduziria "atraso"; seria, antes de mais nada, símbolo da riqueza da "cultura brasileira". Fruto do encontro de portugueses, índios e negros, o Brasil era visto como o resultado da somatória das expressões culturais dos três grupos "formadores", cada qual com uma "cultura" original e com uma contribuição à "cultura nacional". A partir desse momento, o elemento negro passou a gozar de imenso protagonismo: a ele caberia ser o "produtor" daqueles traços culturais que acabariam por marcar a nossa identidade e especificidade como nação. Práticas culturais antes condenadas e perseguidas, como a capoeira, o samba ou o candomblé, foram então incorporadas como manifestações legítimas da "África no Brasil" e transformadas em símbolos nacionais².

(1) Para uma análise detalhada da obra de Nina Rodrigues e do início de uma antropologia no Brasil voltada para a questão do negro, ver: Corrêa, Mariza. *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. São Paulo: tese de doutorado, FFLCH/USP, 1982.

(2) Cf., entre outros, Fry, Peter. "Feijoada e soul food". In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982; Sousa Reis, Leticia Vidor de. *Negros e brancos no jogo de capoeira: A reinvenção da tradição*. São Paulo: dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 1993.

Situados em uma estrutura social que lhes foi historicamente desfavorável, e a partir de um conjunto de negociações e conflitos que, como veremos, parecem se condensar na pequena comunidade do Cafundó, os negros, enquanto *africanos*, deveriam ser os depositários da nossa "autenticidade". Escravo porque *africano* e, portanto, *estrangeiro*, o negro passa a ser valorizado justamente por esta particularidade. Assim, tal como na obra de Nina Rodrigues, a elevação simbólica do negro só seria possível na medida em que suas origens africanas fossem aferidas nas suas manifestações culturais e, assim, dignificadas. Como lembram os autores, tal procedimento deve ser analisado com um mínimo de generosidade: "... acreditamos que mesmo a 'estrangeirização' do negro nessa fase heróica, se ocorreu, deve ser avaliada de um outro prisma. Aquele que decorre do próprio heroísmo e romantismo da fase: seria preciso refazer a identidade do negro no país. Deixando de ser escravo, arriscava-se à marginalidade que o estigma da escravidão lhe impunha numa sociedade de homens livres. Era preciso, pois, considerá-lo estrangeiro, dar-lhe um passaporte e fazê-lo entrar novamente no país através da eleição e da dignidade de suas origens" (pp. 32-33).

Evidentemente, não foi um processo unívoco. Como bem mostrou o trabalho de Beatriz Dantas³, a valorização da presença negra e da "cultura nagô" nas capitais nordestinas se deu par a par com o desejo de expurgar os "africanismos" da umbanda que se estruturava então no sul do país. Contudo, o jogo de alianças estabelecido entre elites intelectuais, judiciárias e mesmo policiais e lideranças religiosas provocou, como demonstrou Ivone Maggie, um círculo de acusações de bruxaria que fez com que o "feitiço" ganhasse uma dimensão insuspeita em pelo menos algumas cidades brasileiras e que, novamente, algumas práticas de origem africana fossem privilegiadas em detrimento de outras⁴.

Não se trata de reproduzir neste breve comentário o extenso debate em torno da "pureza nagô", que já tem história na antropologia e sociologia

brasileiras⁵, mas de chamar a atenção para o paradoxo criado em torno dos afro-descendentes no Brasil no momento em que este país procurava construir um projeto nacional que incorporasse positivamente a sua presença. Tal projeto adotou uma perspectiva "cultural" — a afirmação da importância da "cultura negra", mais propriamente "nagô" — em detrimento de uma incorporação política, que atentasse para a cidadania do negro brasileiro. A elevação simbólica de *determinadas* práticas culturais africanas (o processo foi precedido de uma espécie de "limpeza" que se manifestou de distintas formas nas diferentes regiões do país) não representou, porém, o fim de estigmas e estereótipos tradicionalmente associados aos afro-descendentes, tais como "vagabundos", "cachaceiros", "malandros" etc. A "descoberta" do Cafundó ocorreu, como mostram os autores, num contexto político e intelectual bastante distinto daquele da década de 30. As ciências sociais no Brasil já haviam realizado uma violenta crítica ao "culturalismo" que caracterizara os anos "heróicos" e — sobretudo a partir dos trabalhos de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni — e procurado incorporar o paradigma marxista no sentido de interpretar a situação desfavorável do negro a partir de sua inserção numa sociedade de classes. Todavia, se a idéia de uma "tribo africana" às portas de São Paulo provocou uma verdadeira "histeria" que tomou conta dos meios de comunicação e mesmo dos pesquisadores, o momento era outro: a miséria material do grupo e a própria existência de movimentos negros organizados politicamente em torno de demandas cidadãs nos agitados últimos anos da ditadura militar no Brasil fizeram com que as alianças entre os intelectuais e a comunidade adquirissem outro caráter. A questão da "autenticidade" ou não das histórias ou da "cultura africana" do Cafundó explicitou não apenas o paradigma da "resistência" que então informava os autores — na qual a posse da terra e a língua africana estariam estruturalmente ligadas —, mas também a voz corrente que

(3) Dantas, Beatriz Góis. *Vovô nagô, papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

(4) Maggie, Ivone. *Medo de feitiço*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

(5) Cf., entre outros, Dantas, Beatriz Góis. "Repensando a pureza nagô". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser, nº 8, julho de 1982; Fry, Peter. "Gallus africanus est, ou, Como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". In: Simson, Olga von (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: A atualidade de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH-USP/Ceru, 1986; Dantas, Beatriz Góis, op. cit.

dignificava o negro, na medida em que este se mostrava portador de uma "cultura" que o vinculava diretamente à sua ancestralidade africana.

Assim, o Cafundó se transforma numa comunidade negra "interessante" ao se distanciar da "cultura caipira" do seu entorno e se valer da sabedoria misteriosa da "cupópia". Desta forma, legitimou-se também a sua luta pela terra, possibilitou-se a intervenção de instituições governamentais que promoveram o tombamento do Cafundó e surgiram outros personagens que, ao que tudo indica, queriam transformá-lo realmente numa "tribo africana".

Antes de comentarmos a dinâmica do Cafundó e os mistérios da "cupópia", duas questões se impõem: qual sua história e como lograram conservar seus habitantes, pelo menos em parte, aquelas terras? Tais questões nos levam ao complexo brasileiro escravista do século XIX e possuem um evidente conteúdo político contemporâneo: trata-se de, a partir das *histórias* do Cafundó, legitimar e legalizar a propriedade da terra, continuamente ameaçada pelos avanços dos fazendeiros vizinhos.

Histórias do Cafundó

As histórias do Cafundó são muitas e todas nos levam às suas origens: a doação por um senhor, no período anterior à Abolição, a Antônia e Ifigênia das terras hoje reivindicadas. Estas duas mulheres, por sua vez, deram origem às parentelas que compõem o Cafundó na atualidade, os Pires Cardoso e os Almeida Caetano. De suas histórias emerge um Brasil que povoa ainda a nossa memória coletiva, o do bom e do mau senhor, o do escravo de eito e do escravo doméstico, as histórias de um tal José Congo, aqui chegado de terras africanas e batizado pelo seu senhor. Ou as trágicas histórias relatadas por Dita Pires: "Quantas vezes ouvi a minha avó falar. [...] Ficavam grávidas e perto de haver a criança, senão quando havia, desaparecia. [...] Era o senhor que mandava acabar. Não aceitava a gravidez, o filho. Quando nascia, desaparecia. [...] As escravas ficavam grávida, ia um tempo, desaparecia. Dizem que jogavam tudo no rio. De medo de aparecer. De medo dos senhor e das senhoras deles" (p. 40). São histórias que propõem um Brasil onde o paternalismo e a violência conviveriam no interior do sistema escravista, o que de alguma

forma, e como lembram os autores, corrobora a clássica interpretação do Brasil colonial de Gilberto Freyre em *Casa-grande & senzala*.

O ato de confirmar ou não as histórias do Cafundó se imbuía, de início, de evidente caráter político: não se tratava, para os autores, de "atestar" a veracidade dos depoimentos, mas de documentar a posse das terras, à época fortemente contestada, o que colocava em risco a reprodução material e simbólica do grupo. Como se sabe, a memória possui suas armadilhas, e o que preside as formas e os conteúdos de um discurso sobre o passado está, amiúde, mais relacionado à realidade presente e a projetos futuros do que propriamente àquilo que "realmente aconteceu".

A minuciosa pesquisa de arquivos levada a cabo pelos autores (que no capítulo propriamente histórico contaram com a colaboração de Robert Slenes) não apenas fortaleceu as histórias do Cafundó tal e qual eram relatadas por seus habitantes: recolocou paradoxos há muito presentes na historiografia brasileira do XIX escravista. Os testamentos registrados em cartório explicitaram que, se a doação das terras a Antônia e Ifigênia não correspondia a prática corriqueira, não deve ter provocado muito espanto no contexto regional de então. Pilar, Fazendinha e Caxambu, comunidades negras da mesma região, parecem ter a mesma origem que o Cafundó: um "bom senhor" — que pode ter sido "mau" no passado —, penalizado com o sofrimento de seus escravos (e por não possuir herdeiros), lega a estes suas terras. Como interpretar práticas de alforria ou herança que favoreciam antigos escravos? — discussão espinhosa que já levou a décadas de equívocos, como a idéia de uma "boa escravidão" no Brasil. Nossos autores retomam questões levantadas por outros pesquisadores, como Peter Eisemberg, Jacob Gorender e Manuela Carneiro da Cunha⁶, e apontam para a peculiaridade do acesso do negro à liberdade no Brasil escravocrata: livre, sim, porém dependente e sempre suspeito.

A convivência de uma grande massa de escravos (alimentada pela máquina negreira até 1850) com uma crescente quantidade de negros e pardos

(6) Gorender, Jacob, *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978; Eisemberg, Peter. "Ficando livre: As alforrias em Campinas no século XIX". *Estudos Econômicos*, nº 17, 1987; Cunha, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

alforriados ocorria em situações nas quais o escravo alforriado não alcançava a "liberdade", mas se inseria num complexo sistema que o transformava num dependente: o "preto" ou o pardo, o "crioulo" ou o africano, embora "livres", estavam sempre sob suspeita, inclusive de não serem realmente senhores dos seus corpos, o que os mantinha próximos dos seus antigos donos, testemunhas últimas e fiáveis da sua "liberdade". Desta forma, como bem demonstram os autores, a doação de terras a ex-escravos não traduz um paradoxo ou uma contradição no interior do sistema escravista, mas, antes, a expressão da sua dinâmica particular (p. 96).

Os autores vão, no entanto, mais longe. A origem das parentelas que compõem hoje o Cafundó se encontraria num momento anterior à própria doação das terras a Antônia e Ifigênia. Teria havido, assim, uma estabilidade familiar na "senzala", sob formas de solidariedade e sociabilidade que teriam levado à formação de núcleos familiares estáveis entre a população escrava. Contrapõem-se os autores, desta forma, a uma longa tradição historiográfica e sociológica que caracteriza a escravidão como fundamentalmente anômica no que se refere à possibilidade de organização de tipo familiar entre escravos, e sugerem ainda que esta não estaria vinculada apenas a uma vontade do senhor, mas a um emaranhado de negociações entre senhores e escravos. Os documentos levantados — listas de escravos, testamentos etc. — sugerem esta possibilidade. Estamos longe, contudo, de uma teoria geral sobre a formação de laços familiares entre escravos no Brasil do século XIX, e mais próximos de "brechas" que se abriam no interior do sistema — exceções que acabariam por confirmar a sujeição quase que total do corpo e das "vontades" do escravo aos desejos do senhor.

Solucionada a questão das doações, resta-nos um século inteiro ao longo do qual os Almeida Caetano e os Pires Cardoso sofreram assédio contínuo dos proprietários da região. Sobrevieram violência e conflitos entre os habitantes do Cafundó e fazendeiros vizinhos, compras de terras de caráter duvidoso que acabavam por favorecer estes últimos e, sobretudo, o isolamento em que se viram no final da década de 70 — quando da chegada dos pesquisadores —, boicotados por fazendeiros vizinhos que já não lhes davam trabalho, pressionados pelo medo que os obrigaria a vender o pouco que restara do Cafundó.

A revelação do Brasil no Cafundó

Chegamos, assim, ao final da década de 70, momento de sua "descoberta". O primeiro elemento que saltou aos olhos daqueles que então visitaram o Cafundó foi a "brasilidade" de seus habitantes, que pareciam estar absolutamente cómodos no interior do que os autores denominaram "cultura caipira", o seu entorno imediato. Expressavam-se perfeitamente em português na sua variante "caipira" e encontravam-se relativamente inseridos na economia regional. Os homens faziam trabalhos eventuais nas fazendas vizinhas — quando queriam e podiam — e as mulheres trabalhavam, em geral, como diaristas. Nada mais longe portanto da "tribo africana" anunciada originalmente, nada mais decepcionante. No entanto, um olhar mais cuidadoso se detém na "riqueza" do grupo, naquilo que parte de seus habitantes considera o seu "tesouro": a "cupópia" ou "falange", a "língua africana". Daí, outras questões se impõem: se não era um "grupo isolado", como conseguiu manter a "língua"? Trata-se "realmente" de uma língua africana? Qual o papel que desempenha a "falange" na dinâmica da comunidade?

A primeira questão parte do pressuposto de que a manutenção de certos valores e práticas tradicionais estaria inevitavelmente condenada em face dos avanços da sociedade capitalista e moderna. Assim, dificilmente seriam conservadas determinadas manifestações de origem "tribal", "étnica" ou comunitária em grandes centros urbanos ou nas suas proximidades, diante do efeito desagregador e propulsor de novas identidades que, forçosamente, se sobreporiam às anteriores, rompendo com antigos laços de solidariedade e sociabilidade.

Hoje sabemos, no entanto, que os processos de construção, invenção ou manutenção de identidades são profundamente dinâmicos e sua capacidade de "resistência" diante da força avassaladora da modernização está diretamente relacionada não tanto ao "isolamento", mas a respostas criativas nas quais velhos elementos são ressignificados a partir, justamente, das relações de conflito e negociação que o grupo estabelece com o seu entorno. Céticos no início, Fry e Vogt logo notaram que o vocabulário era com efeito de origem africana; mais concretamente, de origem banto. Não trataram, no entanto, de realizar um trabalho de tipo "filogenético" ou arqueológico — no qual o procedimento seria

comparar a "cupópia" com as línguas banto faladas em determinados países africanos de onde vieram os antigos escravos —, mas sim de investigar os múltiplos significados da língua no seu contexto atual, o sentido do seu uso contemporâneo bem como sua dinâmica interna. É aí que nos deparamos, a meu ver, com os capítulos mais belos do livro, em que podemos perceber que o uso e o papel desempenhado pela língua se assentam justamente num paradoxo mais amplo: o lugar da cultura africana no Brasil, ou melhor, o seu significado no interior daquilo que costumamos chamar de "cultura brasileira".

Como já vimos, a idéia de "cultura brasileira" consagrada pelos intelectuais da década de 30 procurava incorporar as manifestações culturais africanas — expressas na música, na religiosidade ou na capoeira — num todo equilibrado e funcional. Ora, tal processo, se dignificou as manifestações culturais de origem africana no Brasil, não representou a incorporação definitiva dos afro-descendentes, que continuaram a engrossar as fileiras mais miseráveis da população brasileira. Todavia, a eles se associava um conjunto de estigmas, tais como a vagabundagem, a magia "negra" ou a malandragem. Ora, como mostram os autores, é sobre esta aparente contradição que se assentam as relações dos habitantes do Cafundó com seu entorno caipira mais imediato: é-lhes reconhecido o valor da "cupópia" e dos seus "mistérios" de "africanos", ao mesmo tempo que são vistos, pelo menos parcialmente, como "vagabundos", "cachaceiros" e "malandros". A chegada dos pesquisadores e das câmeras de TV parece ter acentuado ainda mais alguns destes elementos, quando indivíduos das redondezas do Cafundó passaram a se vangloriar de conhecer pelo menos algumas palavras e expressões "africanas".

Qual o lugar, enfim, da "língua" na dinâmica interna do Cafundó? A partir da cuidadosa etnografia, fica claro que os habitantes fazem duplo uso dela: por um lado, a "falange" possui um peso "ritual" (como outras modalidades africanas faladas nos terreiros ou no jogo de capoeira), não porque o seu uso esteja vinculado a um calendário específico ou a uma liturgia determinada, mas por seu peso simbólico e, sobretudo, pelo fato de a língua ser uma espécie de símbolo de poder e identidade do grupo; por outro, a "língua" do Cafundó é usada em situações mais ou menos corriqueiras, o que a distancia de suas congêneres religiosas. E aí está um

dos seus elementos mais impressionantes: uma língua que compensa a sua limitação lexical com uma impressionante riqueza em metáforas e analogias a partir das quais é garantida a reprodução da "África no Brasil". Paradoxalmente, mais uma vez a "falange" se aproxima das línguas africanas faladas nos rituais religiosos ou na capoeira: seu poder advém não do fato de seus conhecedores guardarem um segredo absoluto em torno da "língua" (afinal de contas, qualquer um de nós pode assistir a um ritual de candomblé e cantarolar algo em nagô ou banto); trata-se, justamente, de guardar um "certo" segredo ao mesmo tempo que se colocam palavras e expressões em circulação. É como se na dinâmica emprestada à língua pudéssemos observar as próprias alianças, negociações e conflitos que se estabelecem entre os habitantes do Cafundó e seus vizinhos ou aqueles que vêm de longe, com câmeras de TV ou cadernos de campo.

Se são evidentes a miséria material do grupo e as relações desiguais que estabelece com o poder local, é também claro que — para os habitantes do Cafundó, para as populações vizinhas ou aqueles que, nos últimos vinte anos, vêm de longe, perplexos, a possibilidade de haver uma "tribo africana" às portas de São Paulo — a "cupópia" ou "falange" é um valor. Valor de troca agora ressignificado, de tal forma que a comunidade rural do Cafundó, herdeira de Antônia e Ifigênia, é transformada num quilombo, ou melhor, "Kilombo" contemporâneo. Sinal dos tempos. Sinal dos múltiplos significados que pode ganhar a idéia da "África no Brasil". Mas sobretudo sinal da possibilidade de um novo Brasil que incorpore definitivamente as demandas dos inúmeros "Kilombos" rurais e urbanos espalhados por este Brasil afora.

Há vinte anos, Peter Fry e Carlos Vogt foram ao Cafundó à procura da "África no Brasil". De certa forma a encontraram. O seu estudo, contudo, nos revelou não aquela África que se traduziria numa "ilha africana" isolada, congelada no tempo, senhora de um conhecimento petrificado, mas uma África que se "preservou" justamente pela dinâmica de relações que soube estabelecer, a duras penas, com aqueles que estavam por perto e com os que vinham de longe. Uma África enfim, que revela o Brasil.

Omar Ribeiro Thomaz é doutorando em Antropologia na USP e pesquisador do Cebrap.