

“É DAQUELE QUE VEM DA MATA E DÁ UNS PULOS”: O MOVIMENTO DO CABOCLO NA VIDA E NA ESCRITA¹

*Maira Vale*²

Resumo: Cachoeira é uma cidade do Recôncavo Baiano palco do protagonismo na guerra pela Independência da Bahia, casa de muitos terreiros de candomblé, morada de uma população majoritariamente negra. Cheia de histórias, a cidade possui uma forte presença da entidade caboclo em seu cotidiano. A proposta deste artigo é pensar como essa presença do caboclo dentro e fora dos terreiros da cidade nos ajuda a refletir sobre escrita etnográfica. Para tanto, buscarei acompanhar as maneiras como o caboclo aparece nas narrativas da história oficial da Bahia como símbolo nacional, na literatura dos Estudos Afro-brasileiros sobre os candomblés de Salvador e do Recôncavo Baiano como entidade marcada por uma multiplicidade e nas ruas da cidade de Cachoeira como uma presença cotidiana. A ideia, assim, é imprimir ao próprio texto o movimento do caboclo – que prescinde de chamado quando chega, *vem da mata* e, com sua ousadia, *dá seus pulos*.

Palavras-chave: Caboclos; Cachoeira – BA; Narrativas etnográficas; Espiritualidade.

“IT’S HE WHO COMES FROM THE WOODS AND LEAPS AROUND”. THE MOVEMENT OF THE CABOCLO IN LIFE AND IN WRITING

Abstract: Cachoeira, a city in the Recôncavo Baiano region that staged Bahia’s war of independence, is home to many *Candomblé terreiros* and a large black population. Full of stories, Cachoeira has a strong presence of the deity caboclo in its daily life. The purpose of this article is to think about how *caboclo’s* presence in and out of the *terreiros* of Cachoeira helps us reflect on ethnographic writing. I will follow

¹ Como citar: VALE, Maira. “É daquele que vem da mata e dá uns pulos”: o movimento do caboclo na vida e na escrita. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 281 - 313, 2020.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, Coordenadora Institucional do Imuê – Instituto Mulheres e Economia, Coordenadora Institucional e Universidade Estadual de Campinas e Pesquisadora do La'grima (Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem), Brasil. E-mail: vale.maira@gmail.com.

the ways in which the *caboclo* appears in the narratives about the official history of Bahia as a national symbol, in the literature of Afro-Brazilian Studies as a multiple deity and in the streets of the city as an ordinary presence. By doing so, I aim to express in writing the movement of the *caboclo* in life – he who arrives without being summoned, comes from the woods and with his fiery temper, leaps around.

Keywords: Caboclos; Cachoeira – BA; Ethnographic narratives; Spirituality.

Já chegou a hora, quem lá no mato mora

É que vai agora se apresentar

No chão do terreiro a flecha do seu Flecheiro

Foi que primeiro zuniu no ar.

Vi Seu Aimoré, Seu Coral, vi Seu Guiné,

Vi Seu Jaguaré, Seu Araranguá,

Tupaíba eu vi, Seu Tupã, vi Seu Tupi,

Seu Tupiraci, Seu Tupinambá.

Vi Seu Pedra-Preta se anunciar,

Seu Rompe-Mato, Seu Sete-Flechas,

Vi Seu Ventania me assoviar

Seu Vence-Demandas eu vi dançar

Benzeu meu patuá

Vi Seu Pena-Branca rodopiar,

Seu Mata-Virgem, Seu Sete-Estrelas

Vi Seu Vira-Mundo me abençoar

*Vi toda a falange do Jurema
Dentro do meu gongá.
Seu Ubirajara trouxe Seu Jupiará e Seu Tupiará
Pra confirmar
Linha de Caboclo, Diz Seu Arranca-Toco,
Um é irmão do outro
Quem vem lá.
Com berloque e joia, vi Seu Arariboia
Com Seu Jiboia beirando o mar,
Com cocar, borduna,
Chegou Seu Grajaúna,
Que Baraúna mandou chamar.
Vi Seu Pedra-Branca se aproximar,
Seu Folha-Verde, Seu Serra-Negra,
Seu Sete-Pedreiras eu vi rolar
Seu Cachoeirinha ouvi cantar
Seu Gira-Sol girar.
Vi Seu Boiadeiro me cavalgar,
Seu Treme-Terra, Seu Tira-Teima,
Seu Ogum-das-Matas me alumiar
Vi toda a nação se manifestar
Dentro do meu gongá.
"Linha de Caboclo", Paulo César Pinheiro e Pedro Amorim*

Era véspera de festa de caboclo. O ano, se não me engano, era 2016. Estávamos na sala de Mãe Dionízia descansando depois de um dia de muitos trabalhos. Festa no terreiro sempre exige diversos preparos – limpeza do salão, feitura de banhos e comidas, ornamentação em cores e flores. Dona Leninha, filha de santo e de sangue de Mãe Dionízia, abaixou-se para lhe pedir a bênção, pois já ia descer para a sua casa. Não foi ela, no entanto, quem levantou a cabeça. O caboclo Gentil chegou arrancando a bolsa e já querendo arrancar os brincos. Foi logo dizendo: *achou que não ia me ver hoje, né, minha véia*. Mãe Dionízia o recebeu com olhos cheios d'água³.

O largo sorriso no rosto da mãe de santo de 80 anos ao cumprimentar Seu Gentil é marca da chegada dos caboclos para muita gente que conheci em Cachoeira durante pesquisa de campo que realizei entre 2015 e 2017, focada em narrativas sobre espiritualidade afro-brasileira e escravidão. Quando a saúde de Mãe Dionízia estava mais firme e havia sessão de mesa branca todo mês no terreiro Oiá Mucumbi, no bairro da Faceira à beira do rio Paraguaçu, a relação entre as pessoas presentes e seu Ogum Menino era de intimidade. Em um candomblé *palmilhado*, quem estava ali presente no *pagodô* – salão do terreiro – ficava ansioso à espera da bênção e conversa com um dos donos daquele chão.

Foi pisando o *chão* desse terreiro, pouco a pouco, que Cachoeira foi fazendo a passagem para mim de uma cidade narrada como *heroica, patri-mônio nacional, cidade monumento* para uma Cachoeira cheia de *donas e donos*. Diante de um discurso em que se exalta o passado colonial dessa região baiana marcada por uma época de glória, e que empobreceu desde o início do século XX, houve um outro conhecimento que resistiu nas *esquinas*. Permeou. Permaneceu. *Remanesceu*. Nas palavras de Badinho, artista, ator e dramaturgo da cidade, *Cachoeira foi resistindo através do candomblé*. Esse

³ Neste artigo uso o itálico para demarcar a fala das pessoas de Cachoeira e criar um ritmo narrativo que incorpora no texto as expressões das pessoas da cidade. A presente reflexão compõe parte do argumento de minha tese de doutorado, *Cachoeira & a inversão do mundo* (Vale, 2018), realizada com financiamento de pesquisa do CNPq.

outro conhecimento se dá em um mundo que não é apenas composto por patrimônios históricos, mas está repleto de presenças. De *donas e donos* das encruzilhadas, do rio, da mata, do chão. Afinal, como disse Gilvânia, baiana de acarajé, *é Deus no céu, no ar é o vento e nas esquinas são os exús*. Em uma oficina de feitura de guias de santo que participei em 2015, uma senhora estava fazendo um *dologun* de caboclo – fio de contas de quatorze voltas. Aperreada com a demora em fiar, desabafou: *o caboclo está dando em mim, esse é brabo. É daquele que vem da mata e dá uns pulos. Eu não sou dessas coisas não, só não gosto. Minha mãe já quebrou a cabeça demais, ela é filha de Sultão das Matas*.

Quero aqui pensar como a forte presença do caboclo no cotidiano cachoeirano nos ajuda a refletir sobre escrita etnográfica. No primeiro ano em campo frequentei sessões solenes na Câmara dos Vereadores e eventos cívicos que marcam a importante história desta cidade do Recôncavo Baiano, segundo principal porto de um Brasil colonial. É através do movimento que acompanha o modo como Cachoeira me afetou (Favret-Saada, [1977] 1980, 2005; Goldman, 2003), em que passei de entrevistas gravadas com homens versados na história oficial da cidade ao convívio, nos anos seguintes, com mulheres nos terreiros, no comércio e nas ruas, que busco narrar uma espiritualidade vivida cotidianamente. Um dia-a-dia presencia *o enterro da meia-noite*, a visita do *véio do balaio*, o desaparecimento de pessoas e animais na Lagoa Encantada que reaparecem no Dique do Tororó, em Salvador. Como escrever com uma cidade que é morada de *orixás, caboclos, inquices e bons irmãos de luz*? E imprimir no texto uma espiritualidade que marca também quem não é *do axé*?

Para enfrentar essas questões me inspiro nas discussões sobre ficções persuasivas de Marilyn Strathern (2014), que argumenta que uma descrição etnográfica requer estratégias narrativas específicas, um rearranjo de contextos etnográficos e bibliográficos que, em relação, promovem um efeito estético

particular, como formas que persuadem⁴. O trabalho de Kathleen Stewart (2007) mostra que esse arranjo pode também adquirir um estilo narrativo que corporifica um tom e um ritmo que ressoa as formas encontradas em campo (Morawska, 2018). No caso aqui, trata-se de provocar na escrita um efeito estético que os próprios caboclos imprimem em suas aparições. Em seu movimento e andança, ele é sempre imprevisível e múltiplo. Pretendo, portanto, enfatizar menos as características específicas de cada caboclo do que a multiplicidade que lhe é particular.

Para isso, farei aqui um rearranjo entre três contextos em que caboclos aparecem. A ideia é colocar um em relação ao outro para operar um efeito, aquele mesmo que o caboclo provoca quando surge repentinamente, a cada vez se apresentando para dizer quem é e de onde veio. Na primeira parte, assim, abordo a figura do caboclo narrada por alguns dos ilustres cidadãos cachoeiranos em entrevistas, sessões solenes na câmara de vereadores e eventos comemorativos do município. A intenção é mostrar como a narrativa de fatos históricos dá ênfase a um caboclo cívico, que participa da luta pela independência comemorada no dia 2 de julho em Salvador e São Félix. Este é o dia também da festa de caboclo nos terreiros, sobreposição que já nos anuncia o que vem na segunda parte. Nela, apresento as narrativas de pessoas de santo sobre o caboclo tal como aparecem em parte da literatura Estudos Afro-brasileiros na Bahia⁵. A ênfase aqui é no caboclo como brasi-

⁴ Catarina Morawska falou sobre o efeito estético e político da escrita etnográfica ao propor uma abordagem procedimental que enfatiza a forma no processo de confecção de etnografias em palestra intitulada “Sobre a estética e a política na antropologia: exercícios em experimentação etnográfica” e apresentada no Ciclo de Debates do La’grima - Laboratório de Grafia e Imagem da Unicamp, do qual faço parte.

⁵ O termo “candomblés de caboclo” apareceu pela primeira vez na literatura sobre o candomblé da Bahia nos escritos de Nina Rodrigues, como aponta Jocélio Teles dos Santos (1995, p. 78). Tal designação foi parâmetro para estudos clássicos tais como de Nina Rodrigues (1932), Manoel Querino ([1938] 1988), Arthur Ramos ([1934] 1988a), Edison Carneiro ([1948] 1954, [1936/1937] 1991, 1964) e Ruth Landes ([1967] 2002). Já os estudos mais contemporâneos, com um viés historiográfico, centraram-se

leiro, o dono da terra. Não se trata de fazer uma revisão bibliográfica, mas uma incursão nos textos que revele as diversas formas que o caboclo assume, assim como faz quando, ao chegar em cada casa, conta a sua história.

É importante destacar que os caboclos da literatura aqui mencionada estão situados em apenas dois chãos da Bahia, Salvador e Cachoeira. A conversa com a literatura, portanto, não abarca os diversos e importantes estudos que vieram depois da fase inicial de formação dos Estudos Afro-brasileiros, em outros lugares do estado e do país como um todo. Mobilizo, sobretudo, trabalhos etnográficos contemporâneos produzidos por centros de pesquisa baianos, além dos anais de dois importantes Encontros de Nações de Candomblé (CEAO/UFBA 1984, [1995] 1997) das décadas de 1980 e 1990 organizados pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, da UFBA. Tais materiais são aqui encarados como narrativas que dialogam com o meu próprio material etnográfico. A intenção é mostrar como o caboclo foi aos poucos reaparecendo na literatura da mesma forma que aparece com frequência no cotidiano de Cachoeira e Salvador.

Por fim, na terceira parte, volto para as ruas de Cachoeira e festas de terreiros como tentativa de fazer no texto um movimento que é próprio ao caboclo, que *vem da mata* e, com sua braveza, *dá seus pulos*. É no desajuste de uma literatura mais clássica, como veremos, que ele nos incita a uma narrativa que acompanhe tal movimento – múltiplo, índio, brasileiro, *brabo*.

no debate entre os caboclos e o Dois de Julho: Wlamyra Albuquerque (1999), Hendrik Kraay (1999), Ordep Serra (1999), João José Reis e Eduardo Silva ([1989] 2005). Na antropologia, Jocélio Teles dos Santos (1995) buscou entender a relação entre a entidade caboclo e as religiões de matriz africana. Na segunda parte deste artigo, irei trabalhar parte da literatura antropológica contemporânea sobre caboclos. Agradeço a Andrea Mendes (2018) pela partilha das reflexões sobre as transformações da festa do Dois de Julho e a sua relação com práticas de matrizes culturais centro-africanas através dos pontos cantados aos caboclos. Versões preliminares de seu trabalho guiaram os meus primeiros passos nesse tema.

O CABOCLO E A CABOCLA NA INDEPENDÊNCIA DA BAHIA

Uma das primeiras histórias que se escuta ao chegar na cidade de Cachoeira é sobre seu passado heroico durante a batalha pela Independência da Bahia. O portal da cidade já anuncia: “Cachoeira heroica e monumento nacional”. A Bahia se orgulha por ter sido o único estado do país a ter efetivamente uma guerra pela independência. Já o povo de Cachoeira diz que tudo começou ali, ainda no ano de 1822. Salvador estava sitiada. Depois de uma luta travada no interior, no dia 2 de julho de 1823 o exército nacional derrotou tropas portuguesas e retomou o controle da capital. Escuta-se essa história do bravo e heroico povo cachoeirano nas conversas com as pessoas, nos livros infantis, nos projetos estaduais desenvolvidos nesta época do ano, nos folhetos disponibilizados pela prefeitura e pelo governo do estado, e nas sessões solenes da Câmara de Vereadores. A Independência da Bahia, portanto, foi e é motivo de um orgulho patriótico.

Um ano após a batalha, foi realizado em Salvador um cortejo informal em comemoração ao primeiro ano da independência. Reproduzindo o “trajeto da entrada triunfal das tropas brasileiras na capital” (Reis, 1999, p. 13), um senhor indígena foi colocado em um carro do antigo exército português e o desfile seguiu pelas ruas da cidade (Kraay, 1999; Teles dos Santos, 1995; Albuquerque, 1999). Tal desfile foi ainda repetido nos anos de 1825 e 1826, quando nele se destacou um novo carro alegórico com uma estátua de um índio, o caboclo, vestido de penas e portando arco e flecha, pisoteando a tirania representada por uma serpente (Kraay, 1999).

Ano após ano o Cortejo do 2 de Julho foi ganhando tamanho. A independência passou a ser identificada na figura do caboclo como o herói da guerra. Em Cachoeira, a *data magna da independência* é comemorada alguns dias antes, no dia 25 de junho. Pois no dia 25 de junho de 1822 tropas cachoeiranas se reuniram na Casa de Câmara e Cadeia e proclamaram D. Pedro regente do Brasil; o que depois lhe valeu o nobre título de cidade

heroica⁶. Como em Salvador, há o Cortejo do 2 de Julho em São Félix, cidade irmã do outro lado da ponte Dom Pedro II sobre as águas do Rio Paraguaçu. No cortejo, o caboclo e a cabocla vão à frente, seguidos de um desfile oficial composto pelas tradicionais filarmônicas de Cachoeira e São Félix, assim como pelas diversas bandas marciais de escolas locais.

Para quem não nasceu na Bahia ou não estudou nas escolas baianas, a Independência da Bahia é uma história desconhecida. Como a maioria das histórias que buscam a construção de uma identidade nacional, possui seus heróis, algumas delas mulheres frequentemente lembradas. A Sórora Joana Angélica se tornou mártir da independência ao morrer tentando barrar a entrada de portugueses no ataque ao Convento da Lapa. Maria Quitéria vestiu-se de homem para lutar nas batalhas. E Maria Felipa da Ilha de Itaparica liderou contra os portugueses um exército munido de facões e *folhas de cansação*, conhecidas como *boas para se dar uma surra* pelo fato de causar sensação de queimação ainda maior que a urtiga. Além de heróis, as narrativas possuem também símbolos. Na narrativa da Independência da Bahia o caboclo do cortejo é o símbolo do brasileiro ideal. Para as pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras, no entanto, o signo de brasilidade deste caboclo tem outro motivo. O caboclo é brasileiro porque é o dono da terra (Teles dos Santos, 1995, p. 147). Doné Maria Conceição explica⁷:

⁶ Em março de 1837, através da Lei Provincial nº 43, foi conferido a Cachoeira o título honorífico de heroica e ela foi elevada à categoria de cidade.

⁷ Doné é o cargo feminino do candomblé Jeje, como Yalorixá, do candomblé Ketu, e Gaiaku, outra denominação Jeje. Acompanhei a fala de Doné Maria Conceição Souza dos Santos Costa ao longo do “III Encontro sobre Saúde nos Terreiros do Recôncavo da Bahia”, em agosto de 2015 no Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL-UFRB), organizado pela RENAFRO. Nele ocorreu o lançamento digital do *Projeto Inventário aos Caboclos na Bahia*: “O projeto é realizado pelo Instituto Tribos Jovens em parceria com os Terreiros 21 Aldeia de Mar e Terra/Ponto de Cultura Expressão e Cidadania Quilombola; o Centro de Caboclo Sultão das Matas; o Terreiro Ilê Omorodé Axé Orixá N’Lá; e o Terreiro Mokambo OnzóNguzoNkisi Dandalunda Ye Tempo. Sua concretização deu-se através do financiamento do Fundo da Cultura da Bahia através de Edital

O caboclo dá o sentido da geografia, da saúde e da defesa da terra. O caboclo já veio ao mundo para falar, não peça a ele para ficar calado. Tem muita cura dentro da nossa nação de caboclo. Cura do útero ao cérebro. Cada energia das fases da lua o caboclo tem o que curar. Quem ensinou aos negros se embrenhar nas matas foram os índios. Quem deu caminho para a minha mãe de santo fazer o santo foi o caboclo. *O caboclo é o dono de sua terra, por que não reverenciar?* (Doné Maria Conceição Souza dos Santos Costa do Centro de Caboclo Sultão das Matas, agosto de 2015, grifos adicionados).

Não surpreende, assim, que dia 2 de julho seja também dia da entidade caboclo nos terreiros de algumas das cidades do Recôncavo Baiano. É o dia em que algumas das *casas de axé* fazem uma das festas mais esperadas do ano. Os terreiros são enfeitados com folhas e frutas penduradas. Assim como folhas e frutas dispostas no chão. Essa ornamentação forma um altar cujo centro costuma ser um grande bolo confeitado. A bandeira do Brasil faz parte do repertório de ornamentação em grande quantidade, suas cores são fortes e presentes. É a única festa, na maioria dos terreiros, em que se é permitida bebida dentro do salão. Vinho, cerveja, cachaça, para o gosto de cada caboclo. No primeiro 2 de julho que passei na Bahia, fui à festa de caboclo no terreiro de Mãe Sem-Brinco, em São Félix, no ano de 2015. Foi também em uma festa de caboclo, no terreiro de Mãe Dionízia, que vi um ogan⁸ *bater para caboclo* com paixão e alegria até a sua mão sangrar. Nem assim ele parou de bater.

Público do Centro de Culturas Populares e Identitárias – CCPI/Secretaria de Cultura do Estado da Bahia – SECULT.” (informações obtidas no site <http://www2.cultura.ba.gov.br/2015/08/12/inventario-virtual-culto-aos-caboclos-na-bahia-registro-e-salvaguarda-e-lancado-em-cachoeira/>, à época do lançamento de 2015 em Cachoeira. Não foi possível acessar o link em que estaria o inventário em 17/07/2020).

⁸ No candomblé, *ogã* ou *ogan* é o cargo de homens que possuem determinadas funções – como tocar os atabaques, cuidar para que tudo corra bem nas festas e realizar os sacrifícios – e que não incorporam as entidades. *Equede* é o cargo de mulheres que também não incorporam e possuem a função de vestir e cuidar dos orixás ao longo das festas.

Diferentemente das outras festas que costumam começar à noite, as de caboclos são conhecidas pelo samba que corre solto, iniciado normalmente à tarde, e só terminado quando os caboclos permitem. Não conheci uma pessoa em Cachoeira, e que frequentasse festas de terreiro, que não gostasse das festas de caboclo. As pessoas cantam alto e dançam os sambas, bebem e se divertem. A roda é aberta para todos que pelos caboclos são convidados a sambar, mas é preciso ter cuidado. Os caboclos adoram *tombar quem de tombo é*.

CABOCLOS NA LITERATURA, “AQUILO QUE O CABOCLO FAZ, O NEGRO NÃO DESFAZ”

Apesar de sua presença viva no cotidiano e em festas de muitos terreiros de Cachoeira, o caboclo pouco aparece na literatura antropológica clássica sobre as religiões de matriz africana. É Manoel Querino ([1938] 1988) quem vai se debruçar um pouco mais sobre o que até então era chamado, desde Nina Rodrigues, de “candomblé de caboclo”. Em artigo publicado inicialmente em 1919 na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, o autor descreve um ritual de caboclo mostrando como seus toques de atabaque, bem como as comidas ofertadas, diferem dos padrões rituais nos cultos aos orixás⁹. Décadas depois, Vivaldo da Costa Lima (1987, p. 82) comenta: “Querino, embora muito resumidamente, dá uma importante contribuição ao estudo que ainda não se fez em profundidade, sobre os candomblés de caboclo na Bahia”.

A ausência apontada por Lima está relacionada aos propósitos analíticos dos próprios pesquisadores até então, uma vez que o foco no caboclo bagunçaria uma literatura que buscava a estrutura ritual dos cultos de candomblé e a análise de mitos. Tal esforço acabava muitas vezes por desviar a atenção

⁹ O artigo intitulado “Candomblé de Caboclo” está também na coletânea *Costumes africanos no Brasil* de Manuel Querino ([1938] 1988), publicada quinze anos após sua morte, em 1938, por iniciativa de Arthur Ramos.

de algumas miudezas do segredo no cotidiano e das chegadas repentinas que *abrem caminhos*. E mesmo no interior das festas de terreiro, o caboclo desafiava a estrutura. Diferentemente dos orixás, é ele próprio que, quando chega, dita suas músicas e diz quem é (Chada, 2006). São os caboclos que tiram seus cânticos e ensinam sua dança, sempre com improviso (Ribeiro, 1983). Eles interagem também diretamente através da fala com pessoas da casa e convidados, aproveitando o momento para emitir “recados ou sotaques com endereço certo e, quem é dono da carapuça, põe na cabeça” (Ribeiro, 1983, p. 62). Quando chegam, os caboclos saúdam a todos nas festas e sessões: “a mãe de santo, os ogans e os atabaques, além dos presentes, em geral, chamando-os de ‘senhor’, ‘senhora’ ou ‘cumpadre’, e o cumprimentam saudando com um abraço e as exortações, ou ajoelham-se e estendem o braço em pedido de cumprimento” (Alvarenga, 2016, p. 21). As pessoas respondem animadas, “com saudações como ‘*xêtro maromba – xêtro na vizaura – maromba xêtro*’ ou ‘*Okê Caboclo, Okê*’, entre outras” (Alvarenga, 2016, p. 21, grifos no original).

Ao se concentrar nas origens africanas dos cultos de candomblé, parte da literatura que formou os Estudos Afro-brasileiros na Bahia deixava o caboclo de fora. Edison Carneiro, por exemplo, se disse desajudado com relação ao “candomblé de caboclo”:

Carneiro se confessa “desajudado”, certamente, que nos dois planos de um pesquisador: na bibliografia de apoio e no próprio trabalho de campo. Àquela época pouco se escrevera sobre o “candomblé de caboclo”, considerado mesmo por Carneiro, como uma forma empobrecida das tradições “pobríssimas dos negros bantos”, como escreveria em *Religiões Negras*. Mesmo em seu livro seguinte, *Negros Bantus*, Carneiro expressa, no capítulo “Candomblés de caboclo”, sua opinião restritiva a esse tipo de candomblé e chega a prever o seu futuro desaparecimento. O candomblé de caboclo, entretanto, com o tempo, passaria a ser o que atualmente significa na Bahia: uma outra *nação de santo*. Certo é que Carneiro nunca aceitou a identidade mítica dos “caboclos”, embora tivesse sugerido, mais tarde e mais simpaticamente, a dinâmica do seu sincretismo formativo, quando tratou dos encantados caboclos, em 1948,

com o seu já clássico *Candomblés da Bahia* (Lima, 1987, p. 81-82, grifos adicionados).

Arthur Ramos ([1934] 1988, p. 75) chegou a falar que a existência dos caboclos era uma “intromissão de entidades da mítica ameríndia nas práticas fetichistas dos negros; daí a denominação de *candomblé* de ‘caboclo’ (mestiço de índio)”. E ainda achou curioso o “sincretismo dos *orixás* fetichistas com as divindades dos mitos ameríndios e elementos do folclore branco” (Ramos, [1934] 1988, p. 75), grifos no original).

Mas mesmo no desajuste, o caboclo aparecia em trechos de algumas dessas obras clássicas. O título desta sessão, por exemplo – “aquilo que o caboclo faz, o negro não desfaz” –, foi tirado por Jocélio Teles dos Santos de uma obra de Edison Carneiro (1991, p. 135), que “transcreveu em junho de 1936 um depoimento sobre os Candomblés da Bahia: ‘o jeje chega e arranca o toco. Vem o angola, tira as foia. O caboclo, mais forte, leva logo a raiz.’” (Teles dos Santos, 1995, p. 63). Luís Sérgio Barbosa também menciona que “o que o caboclo fazia ninguém desmanchava, esse era o ditado” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 89).

É a partir da década de 1980 que o caboclo começa a aparecer na literatura com mais presença. O pioneiro artigo de Carmem Ribeiro (1983), por exemplo, é povoado de caboclos. Nele, conhecemos o caboclo Itaguará, que *botava vista* no bairro de Sertanejo, em Salvador. Seu Pedra Preta, que comia um quilo de fumo de corda acompanhado de um litro de mel. O caboclo Jurataí, da rua dos Ossos no bairro de Santo Antônio, que bebia em uma caneca que cabia mais de litro de cerveja e apareceu numa foto. Seu Mineiro que dançava por cima de vivas brasas. O caboclo Serra Negra que depositava em uma erva o seu idioma para passar a falar português nas sessões. Uma tribo de índios antropófagos. O cismado caboclo Tumbancé, que curava com a boca. E o caboclo Boiadeiro que reuniu dois irmãos brigados.

Dez anos depois, Jocélio Teles dos Santos (1995) se dedicou com mais profundidade a um estudo sobre o caboclo nos terreiros de Salvador. Olhando efetivamente para a entidade ali cultuada, o objetivo de Teles dos

Santos era “compreender a inserção, nos candomblés, de uma entidade denominada Caboclo que é identificada como sendo de origem indígena” (Teles dos Santos, 1995, p. 9). A busca por essa origem do culto aos caboclos dentro dos candomblés remete o autor a uma ideia de africanidade, da qual o caboclo aparece como uma variação no contexto brasileiro.

Reconhecendo a presença maciça dos caboclos nos candomblés baianos, Teles dos Santos (1995, p. 147) conclui assim que o caboclo é afro-brasileiro: “o Caboclo é menos brasileiro do que apresenta ser e mais ‘africano’ do que se poderia crer”. Menos brasileiro porque “imerso num universo de referência africano e sendo sempre reiterado como o elemento autóctone – ‘o verdadeiro caboclo é o índio’ – essa entidade, que constitui um verdadeiro anátema nos candomblés, é, por assim dizer, afro-brasileiro” (Teles dos Santos, 1995, p. 147). E mais africano pois é uma “das variantes canônicas, entre outras, do sistema religioso afro-baiano, no qual há uma valorização política das origens africanas (em particular a iorubá)”, ainda que com “diversas combinações, assimilações e integrações, mesclando várias referências culturais” (Teles dos Santos, 1995, p. 146).

É importante atentar para a ênfase do autor na busca pela origem. É essa busca que o leva à conclusão de que o caboclo é afro-brasileiro. Seguindo esta argumentação, as narrativas do povo de santo, que afirmam que o caboclo é brasileiro, estariam atreladas ao momento da Independência da Bahia, que seria “a ascensão do Caboclo” por ser o seu “símbolo por excelência”. Todas as apropriações de suas comemorações constituíram-se, nesse sentido, como uma grande contribuição para a construção dessa “representação multiforme em que a referência básica é o índio, mas que nele não se esgota, pois inúmeros são aqueles Caboclos que se diz provirem de além mar” (Teles dos Santos, 1995, p. 147). Ao olhar para o caboclo, Teles dos Santos também nos mostra a importante relação entre negros e índios nas narrativas das pessoas:

Tudo faz crer que, ao fugirem dos senhores, os escravos procurassem refúgio nestas aldeias, onde os índios Tupis, Guaranis e Tapuias, com desconfiança,

começavam então através de gestos e presentes a se aproximar, dando guarida aos fugitivos, *por não aceitarem violência e nem aprisionamento, e daí, ao se esconderem nas matas, os índios começaram a ensinar aos negros a encostarem o ouvido no chão, o banho das folhas, o voar dos pássaros e suas mandingas do mato. Daí é que se fizeram os contatos entre os negros e índios.* Os índios ensinaram a usar sua luz, que servia para andarem na noite, que era feita de luz de pau-brasil e candeia. Então começaram a observar seu ritual, onde também tinham os seus preceitos, pois existia na aldeia o seu pajé. Nos preceitos tinham significados: a lua, as águas dos rios, do mar, lagos, o sol e o seu Deus Tupã. Eles também invocavam espíritos de seus mortos, para darem mais força. *Os negros, vendo tudo isso, acharam alguma assimilação com seus orixás.* E os africanos Angola (bantus), por serem mais significativos com seu linguajar, foram os que mais se aprofundaram dentro do culto dos índios, e até o candomblé de angola não deixou de ter obrigatoriamente sua festa de caboclo e, através desses, vem também outras divindades, guias como nosso bom, querido e aceito, o grande Boiadeiro e o Marujo (Teles dos Santos, 1995, p. 136, grifos adicionados).

Em seu trabalho, portanto, Jocélio Telles dos Santos (1995) argumenta que o caboclo é mais africano do que brasileiro, porque fruto de “um procedimento analógico e comparativo do sistema canônico afro-baiano” (Teles dos Santos, 1995, p. 146) e uma “representação simbólica do que seria a cultura indígena para esses terreiros” (Teles dos Santos, 1955, p. 13). O riquíssimo acervo de narrativas na sua pesquisa de campo revela também a preocupação do próprio povo de santo em enfatizar o caráter relacional do caboclo – “daí é que se fizeram os contatos entre negros e índios”. Tal relação é pensada a partir de uma história compartilhada de violência e aprisionamento.

Este aspecto não cansa de aparecer nas narrativas de santo em Cachoeira, como bem mostra o trabalho de Vilson Caetano Sousa Júnior (2005). O autor percorre o uso do termo nagô nas histórias que escutou dos mais velhos na cidade e optou, em um de seus capítulos, por transcrevê-las na íntegra. Muitas vezes, nagô, “entendido como africano” (Sousa Júnior, 2005, p. 51), contrapunha-se ao índio, chamado de caboclo. É o Sr. Ambrósio

Bispo Conceição, famoso e conhecido como Ogan Boboso, com seus 99 anos de idade, quem lhe conta: “O nagô veio da África. O Brasil mesmo pertence à parte africana porque eles quando vieram de lá pousaram aqui e, portanto, eles foram saindo de lá pra cá, foi se aprumano, aprumano... Mas aqui mesmo é a língua guarani. Aqui é caboclo” (Sousa Júnior, 2005, p. 51). Nas palavras de Dona Galdina Silva, *a fnada Mãe Baratinha*: “todos são nagô. Agora tem o nagô ijexá, nagô jeje, nagô ketu. É uma separação. Mas, na palavra mesmo original do candomblé do mundo, todos somos nagô. Só não o caboclo, que é índio mesmo” (Sousa Júnior, 2005, p. 49).

Esta diferenciação entre nagô ou orixá e caboclo é feita também a partir de elementos cotidianos, como a comida: “caboclo come caça, pode comer tudo o que ele possa caçar e, em nosso entendimento, só poderia comer aquilo que se encontra na terra dele. O que vem da África não é comida de caboclo” (Barbosa, [1995] 1997, p. 94). O próprio Manoel Querino ([1938] 1988, p. 73) já falava da diferença no preparo da comida, pois para o caboclo “o azeite-de-dendê ou de-cheiro não é admitido no condimento das iguarias”.

A demarcação constante da diferença entre negros e índios enfatiza o seu caráter relacional. O encontro entre eles é sempre rememorado a partir de uma experiência compartilhada de violência e escravidão. Ao mesmo tempo, como Carmem Ribeiro (1983) bem colocou, as histórias dos caboclos são da atualidade. E essa atualidade das histórias dos caboclos tem a ver com a forma com que essa narrativa afeta o cotidiano. As narrativas refazem o passado, apresentando o caboclo como o índio que não aceita violência e aprisionamento, daí a sua relação de parceria com os negros escravizados. E fazem o presente, já que o caboclo é entidade que ajuda a curar o mundo numa cidade como Cachoeira, *poluída espiritualmente* em decorrência desse passado.

Narrativas sobre essa relação também aparecem nas falas de mães e pais-de-santo das diversas nações que compõem o candomblé de Salvador, dentre elas, a nação de caboclo. No segundo Encontro de Nações de Candomblé organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/ UFBA) em

1995, o Xicarangomo Esmeraldo Emetério de Santana (Seu Benzinho) da Nação-Angola respondeu à pergunta se existia influência do caboclo na nação-angola afirmando que “Existe muita!”:

E é uma coisa absurda não se respeitar o caboclo. Caboclo é o dono da terra. E assim está se correndo um perigo muito grande de querer botar os donos pra fora. É mesmo que esse pessoal de terras que estão brigando a toda hora. *Porque, quando chegaram aqui, os africanos, sejam de Angola, Benin, etc., encontraram os tupinambás.* Eles é que são os donos da terra. (...) Na hora que algum escravo conseguia fugir, eles “omicidiavam” os caboclos, guardavam “eles” na aldeia. E, quando os capitães-do-mato iam procurar, metiam-lhes flechas. *O maior guardião dos africanos foram os caboclos.* Ai de mim se não fossem eles! Tem muitas “casas” que não querem as “filhas dançando com caboclo”, elas não dançam nos seus terreiros, mas “rodam com caboclo” em outros terreiros (Santana, 1984, p. 46, grifos adicionados).

Se Teles dos Santos (1995) conclui que o caboclo é afro-brasileiro, Xicarangomo Almiro Miguel Ferreira reafirmou, no primeiro encontro do CEAO de 1984, que o caboclo é o *dono da terra* e é brasileiro:

Mas o caboclo é mais velho, porque os outros vieram de lá pra cá, e ele já estava aqui. Ninguém foi buscar “ele” não. Ele já estava aqui. Ele é o dono da terra. E por que, agora, se expurga o dono de suas casas? Se acha que caboclo não tem prestígio, se acha que caboclo não é “feito”, se acha que ele não tem pai, nem mãe, que nasceu num ôco-de-pau? Caboclo não nasceu assim, não. Ele tem pai, mãe, tem tudo. Caboclo é uma “nação”, tem bandeira, tanto quanto outra qualquer, mas não é bandeira de [orixá] Tempo como botam. Ele tem bandeira, porque a bandeira dele é a Nacional. É a Bandeira Brasileira, verde, amarela, “Ordem e Progresso”. O Brasil não é uma nação? O caboclo não é brasileiro? Não se canta esta cantiga para ele? *Brasileiro, brasileiro/ Brasileiro, imperador/ Brasileiro que é que sou* (Ferreira, 1984, p. 65, grifos adicionados).

Nas narrativas das pessoas de santo que rememoram a violência da escravidão, o caboclo é brasileiro porque dono da terra e o “maior guardião

dos africanos” (Santana, 1984, p. 46). Tal perspectiva difere de uma ideia de brasileiro mestiço que representa um símbolo nacional supostamente harmônico. A forma como se contam essas histórias, assim, apresenta um caboclo que se confunde com os índios – dono da terra invadida por portugueses –, da mesma maneira que os orixás se confundem com os negros. É para isso que eu quero atentar aqui. Como afirmou o Babalorixá Luís Sérgio Barbosa presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, a passagem dos tempos mostra “o entrosamento de africanos com os caboclos, nas tribos e fora delas. Desses encontros e amizades, foi possível a constituição de várias famílias, onde nasceram filhos de africanos com caboclos” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 87).

Os caboclos espiavam, mas não era permitida a sua participação. Os africanos vetavam. Os caboclos passaram a reclamar. *Alegaram que os africanos vindos para o Brasil, nada trouxeram e quando aqui chegaram se valeram do que encontraram, e tudo que existia aqui no Brasil era dele, o caboclo. As terras, as folhas, os rios, as pedras e tudo mais que os africanos estavam usando era de propriedade dos caboclos (índios).* Com esse entendimento os caboclos começaram a romper a barreira com o aparecimento de incorporações de caboclos nas pessoas possuidoras de mediunidade. Os filhos-de-santo dos zeladores, alertavam aos seus pais-de-santo: “os caboclos estão entrando”. Era um Deus nos acuda, mãos na cabeça e tudo mais (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 88, grifos adicionados).

O Babalorixá Luís Sérgio Barbosa estava ali para falar do “caboclo e suas andanças” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 87) e que caboclo, como orixá, também tem fundamento: “vim falar sobre o índio e se não falei adequadamente, me desculpem. Porque o índio tem seus segredos e nos segredos do índio, muita gente não penetra.” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 104):

Não seria eu quem deveria fazer esta palavra. Mas tive dificuldade em encontrar uma pessoa que tivesse a coragem de falar do índio aqui, nesta casa, hoje. Na função de presidente da entidade, não poderia deixar esta lacuna aberta,

porque o caboclo, nos terreiros de candomblé é o S. Francisco. *É ele quem faz os seus movimentos para que se possa conseguir alguma coisa que se almeja* (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 87, grifos adicionados).

Esta fala do babalorixá aponta para o segundo aspecto das narrativas que relacionam indígenas e negros: como se diz em Cachoeira, da própria *natureza* do caboclo. Luís Sérgio Barbosa mostra aqui movimento e andança. Por isso as mãos na cabeça, era um Deus nos acuda porque o caboclo aparecia. Além disso, nos mostra que é através dos seus movimentos que o caboclo ajuda as pessoas. É de movimento também que Paula Galvão (2011, p. 19) fala em seu trabalho. Seguindo “os caminhos das entidades”, ela toma “o caboclo como ponto central” (Galvão, 2011, p. 20), o “nó sob o qual se expandem relações” entre as redes de pessoas e entidades com as quais fez pesquisa. Ao olhar movimento, ela não procura encontrar a origem.

As origens da inserção do caboclo nas religiões afro-brasileiras podem até ser dúbias, no entanto, não é meu interesse aqui precisar um ponto zero da chegada dessas entidades. O que é importante salientar é que elas se imiscuíram nos cultos e ocupam hoje lugar central em muitos terreiros de Candomblé, Umbanda e até grupos domésticos como o estudado neste caso. *O caboclo se mostrou uma entidade de movimento não apenas na fala dos meus interlocutores (como uma entidade de maior agilidade, que dança mais, se locomove e transita com maior intensidade em relação aos orixás), mas também pela enorme circulação entre grupos religiosos* (Galvão, 2011, p. 63, grifos adicionados).

Em alguns textos recentes, os movimentos mencionados pela autora e as próprias presenças pipocam em diversos lugares: “mesmo não atuando num terreiro de candomblé, o caboclo faz parte do universo religioso da maioria dos seus adeptos.” (Tall, 2012, p. 85). E pipocam agindo no mundo: “nem sempre as entidades seguem à risca aquilo que as pessoas consideram como mais adequado” (Galvão, 2011, p. 66).

Vilson Caetano de Sousa Júnior (2005, p. 123) ainda afirma que “a figura do caboclo é algo fundamental para manutenção dos cultos afro-brasileiros

na cidade de Cachoeira, sobretudo daqueles que se auto denominavam nagô”. Falar “das ‘casas’ de Cachoeira sem mencioná-los, deixaria uma lacuna significativa” (Sousa Júnior, 2005, p. 123).

Durante a pesquisa, percebemos que estes ancestrais brasileiros se encontram o tempo todo ao lado dos orixás nagôs e dos voduns daomeanos. Na maioria das vezes, não somente ligados diretamente à vida espiritual das lideranças religiosas, mas à fixação do próprio culto em um determinado local. A história da casa de Mãe Lira de Iemanjá não é diferente. É seu caboclo, Juremeira, quem vai não somente garantir a sua projeção como sacerdotisa, mas também lhe presentear a casa onde ela passará a dar assistência espiritual às pessoas (Sousa Júnior, 2005, p. 123).

Novos trabalhos, assim, questionam muitos dos pontos de partida das perspectivas mais clássicas, como a ideia de nações de candomblé (Passos, 2016), de mestiçagem ao trabalhar com a noção de fluxos afroindígenas (Panzzarelli, Sauma & Hirose, 2017), e a restrição da possessão às estruturas institucionais religiosas dos terreiros, deixando de lado a “possessão doméstica” (Galvão, 2011). Com os estudos sobre Cachoeira, não é diferente. Luiz Cláudio Dias do Nascimento (2010) e Luis Nicolau Parés (2007) trabalham com a tradição oral para falar do candomblé Jeje em Cachoeira, contrapondo-se ao grande enfoque na nação ketu de Salvador. Os mais recentes de Luísa Mahin do Nascimento (2016) e Luísa Mesquita Damasceno (2017) mostram a religiosidade no dia-a-dia cachoeirano. As presenças dos *caboclos*, *orixás*, *inquices* e *bons irmãos de luz*, portanto, aparecem na escrita.

Luísa Mahin do Nascimento (2016) faz uma abordagem cotidiana da relação com Cosme e Damião, e toda multiplicidade que isso implica em Cachoeira, com erês, Ibêji e Doum. Dona Cleonice, por exemplo, acende vela para os santos todos os dias, quando conversa com eles – “todo dia de manhã e à noite” (Nascimento, 2016, p. 65). Já Dona Caçula afirma:

Minha avó sempre disse assim: “Olha, se a gente tem o orixá e ele quer que as coisas sejam feitas à maneira dele e não à nossa maneira, tem que ser

respeitado”. Então a gente teve essa formação e a gente continua seguindo a orientação deles. Os caboclos, os erês, eles dizem a cor que eles querem da festa. O ano passado eles disseram que queriam uma chuva de arco íris aqui e aí nós fizemos o arco íris com bolas. E aí eles dizem que querem que toda criança seja bem tratada, “não quero ninguém reclamando com as crianças que cheguem aqui. Se elas bagunçam, deixem bagunçar que a festa é minha, não é sua” (Nascimento, 2016, p. 65).

Luísa Mahin do Nascimento, a autora, mais conhecida como Mahin, é cachoeirana. Como boa *filha da terra*, ela nos fala das singularidades de “cada canto da cidade, cada costume, cada comida conta uma história tramada de realidade, ficção, mitologia, filosofia” (Nascimento, 2016, p. 36):

Tem festa de São João e no dia 24 de junho se acende fogueira para Xangô ou Sogbô em alguns terreiros de candomblé; tem sambas de roda; bumba meu boi; festa de Santa Bárbara na igreja com fogueira e oferenda de caruru; tem feira livre e sua economia do sagrado; tem padre macumbeiro e pai de santo ou mãe de santo católica; tem gente perambulando pelas ruas manifestadas de caboclos e outros encantados; tem gente que ficou doida porque recebeu zorra ou feitiço de alguém e nunca conseguiu se curar; dentre outros inumeráveis enredos próprios da cidade (Nascimento, 2016, p. 36).

Paula Galvão (2011, p. 46) aprendeu na casa de Zezé “aquilo que dizem sobre a religiosidade baiana”: ela “está em todos os aspectos de nossas vidas”. Aprendeu também que existem “entidades espirituais que realizam trabalhos no nosso mundo a fim de ajudar pessoas e cumprir sua missão” (Galvão, 2011: 46). Foi Sultão das Matas quem lhe mostrou.

Sultão das Matas está presente na vida de Zezé e das mulheres que frequentam sua casa das mais diversas maneiras: ele é entidade que as ajuda resolver problemas familiares e de saúde, que administra os encontros religiosos realizados na casa de Zezé, é aquele que aconselha na lida com os maridos e filhos, e que as têm como filhas, lhes dando carinho e fazendo reclamações quando necessário (Galvão, 2011, p. 25).

Luísa Damasceno (2017), por sua vez, realizou sua pesquisa no terreiro de Mãe Dionízia, o Oiá Mucumbi. Através das histórias de alguns dos filhos e filhas de santo da casa, ela falou das linhas que compõem o caminho espiritual de cada um. O movimento está aqui nos trajetos percorridos pelas pessoas e na presença cotidiana das entidades. Um dos filhos de santo, Roque, disse-lhe que as entidades são “pé de vento”. Numa das primeiras sessões que pude acompanhar na casa de Mãe Dionízia, conheci o caboclo Tupinambá de Roque. Foi o primeiro que vi e um dos que mais me marcou. Em festa para Oxóssi, ele não deixa ninguém ir embora cedo, *com tanto rei e rainha na sala, eu não vou ficar sozinho*. Roque fala à autora:

Os orixás são pé de vento. Não só os orixás, mas todas as entidades. Por que vento? Ninguém pode pegar um orixá, ninguém pode pegar o vento. Na mesma hora em que estão aqui, estão ali. São espíritos que estão em tudo quanto é lugar. Podem estar assentados na África, mas onde você estiver, eles estão ali te vendo. Vento! Vento está em tudo quanto é lugar ao mesmo tempo! (Damasceno, 2017, p. 50).

Aqui e ali, caboclo e orixá estão nas casas de axé, mas também nas matas, nas águas, nas ruas. Sua presença *pé de vento* ultrapassa as fronteiras do terreiro. E quando passamos a vê-las no mundo, outras possibilidades se abrem para compor narrativas etnográficas. Narrativas que sejam mais múltiplas como o caboclo, sem para isso engessar o mundo vivido a partir de premissas analíticas. Um mundo vivido que precisa ser aprendido (Rabelo, 2015) e nos convida a repensar a própria narrativa etnográfica (Kofes, 2001; Kofes & Manica, 2015).

São diversas as formas do caboclo existir nesse mundo. Como indígena, Seu Tupinambá; como sertanejo, Seu Boiadeiro; como sereia, Indaiá; e até como estrangeiro. Como fazer ver no texto essa multiplicidade a partir de uma espiritualidade vivida cotidiana e corporalmente? Como escrever sem perder o que move, e que tem sabor, cheiro e *vento*? Para isso, é preciso escutar o caboclo quando chega, conta a sua história e *dá seus pulos*. O que salta aos olhos quando o caboclo aparece é o caráter relacional do encontro

entre índios e negros, em que se faz ver e se afirma uma experiência espiritual e historicamente marcada pela violência.

As narrativas aqui apresentadas nos mostram como os índios são contados como aqueles que resistiram e ensinaram sobre as folhas deste mundo. Hoje, no dia-a-dia, são eles os que “arrancam a raiz” – como no trecho de Edson Carneiro trazido por Teles dos Santos (1995) acima citado – e fazem os trabalhos mais pesados de *limpeza e cura*. Bravo, guerreiro, aquele que *abre caminhos e quebra demanda. Que vem da mata e dá uns pulos*. Eles se comunicam com as pessoas e levam os recados. Muitos são os que recebem caboclos que vêm ao mundo para trabalhar. Caboclos que não aceitam dinheiro e exigem que seja tudo *na caridade*. Paula Galvão (2011) aprendeu em seu trabalho que os caboclos, assim como os orixás, além de habitar o mundo, também habitam os corpos das pessoas. É preciso, pois, cuidar deste corpo para recebê-los. O mundo passa assim a ser vivido através de cuidados diários. Atenção diária ao que se alimenta. E composto por encontros diários de muita *força*, já que o que caboclo *faz*, não se *desfaz*.

DE VOLTA À CACHOEIRA, A FORÇA QUE VEM DESSA PEDRA QUE CANTA ITAPOÁ, FALA TUPI FALA IORUBÁ¹⁰

Tânia Almeida Gandon (1997) pergunta se teríamos que ser poetas como Caetano Veloso para perceber a “relação legendária” entre negros e indígenas na história brasileira. Ela trabalha com fontes escritas e orais, concentrando-se no bairro de Itapuã, em Salvador. Segundo a autora, Itapuã é uma palavra Tupi que significa “a pedra que ronca”. *A pedra que ronca fala tupi e fala iorubá*. Orixás e caboclos contaminaram a poesia de Caetano Veloso tal como Cachoeira *contamina* as pessoas que por ela passam, como me ensinou Ana Clara Amorim, grande amiga, produtora cultural e professora na escola estadual Eraldo Tinoco, no quilombo de Santiago do Iguape. O movimento deste texto buscou também uma narrativa *contaminada* pelas

¹⁰ Trecho da música de Caetano Veloso, *Two Naira Fifty Kobo*.

presenças cotidianas de *caboclos, orixás, inquices e bons irmãos de luz* em Cachoeira. Tal cotidiano nos diz que o candomblé é uma maneira de ser e estar no mundo que ultrapassa as fronteiras do terreiro e é contada através de histórias

Essas histórias, muitas vezes passadas pelas pessoas mais velhas, são também encontradas na literatura sobre Cachoeira (Sousa Júnior, 2005; Parés, 2007; Nascimento, 2010; Nascimento, 2016; Damasceno, 2017; Alvarenga, 2016, Vale, 2018). Histórias como as do Vapor, que já não navega mais no mar do Paraguaçu, e seu cozinheiro: “a embarcação que se movia sem a ajuda dos ventos e dos remos e sobre um de seus tripulantes, Zé do Vapor, que trabalhava na cozinha” (Sousa Júnior, 2005, p. 62).

É imprescindível, ao falar do candomblé nagô na cidade de Cachoeira, mencionar os nomes de tios e tias africanos/as e pessoas profundamente conhecedoras das “coisas da seita”, como diversas vezes ouvimos. Homens e mulheres que tinham o poder de adivinhar sem utilizar nenhum instrumento adivinhatório, que se transportavam de um lugar para o outro na forma que queriam ou que tinham o poder de estar em dois lugares ao mesmo tempo. Homens e mulheres, comerciantes, donas de casa, donos de roça, barraqueiras, ganhadeiras ou que simplesmente viviam da profissão de “curador” ou curandeira, que traziam a velha Cachoeira de seu tempo resolvida com seus bozós, como Porfíria de Ogum, sempre referida pelos entrevistados como Aleijadinha, além dela são citados: Tia Águia de Iemanjá, Pai João, temido como grande feiticeiro, Judite de Aganju, a mulher que se transportava para a África na forma de um pássaro, ao lado de outros nomes como Maria Benedita, Juliana, Maria Democrata, Tio Anacleto, Zé do Vapor, ou mesmo um sacerdote chamado Da Lama (Sousa Júnior, 2005, p. 54-55).

A presença das entidades está em cada esquina da cidade. Está nas histórias da Pedra da Baleia, da Lagoa Encantada, da construção da Ponte Dom Pedro e da barragem da Pedra do Cavalo. Mãe Dionízia certa vez me contou o quanto foi difícil construir as duas pontes sobre o Paraguaçu daquela região. *Teve um rio de sangue de tanta gente que morreu na construção.*

Aquele lugar tinha dono, e ele não queria deixar construir. Sobre a barragem, disse que em sua construção, quando o pessoal chegou para trabalhar, havia uma serpente enorme na Pedra do Cavallo. Todos saíram correndo dali.

Luís Cláudio do Nascimento, historiador e antropólogo da cidade conhecido como Cacau Nascimento, me contou a história de uma família antiga na cidade que tinha uma casa atrás da Casa de Câmara e Cadeia, atual câmara de vereadores. Essa casa tinha uma jaqueira. *Se fazia uma obrigação anual dessa jaqueira que vem do tempo dos avós desse cara que na década de 70, tinha mais ou menos 80 anos de idade. Então pessoas africanas, filhos de africanos. Quando parte da família se foi e a outra parte se mudou para Salvador, a casa ficou vazia e se criou um impasse por conta da obrigação que tinha que ser feita ali. E a casa começou a desmoronar, entrar em estado de ruína. Começou a dar cupim, caiu uma parede, caiu um telhado:*

Então o que faz? Reúne a família pra dizer olha, vamos vender a casa. Vamos vender a casa e acabou. Não faz mais a obrigação lá, a gente faz uma coisa, pede, joga nos búzios pedindo para nunca mais fazer e pega o que tem lá no pé da árvore e leva para o lugar. A gente cuida em casa, não cuida mais na árvore. Só que o orixá disse que não, eu quero continuar recebendo minhas obrigações aqui na minha árvore. Eu sou a árvore. (...) a solução foi fazer um muro, reduzir o quintal, fazer um muro, um muro que deixasse a árvore separada da área que seria vendida. O outro muro que é o do fundo do quintal. Eles fizeram uma porta e tá lá num espaço assim de um metro, um metro e meio uma árvore que eles eventualmente vêm, abrem pelos fundos e fazem a obrigação (Cacau Nascimento, entrevista em agosto de 2015).

O candomblé está presente, assim, em uma forma de viver a cidade que não é restrita às casas de axé. É “um candomblé ensinado nas ruas, no samba de roda, ao lado de outras manifestações culturais. É tudo isso que se denomina nagô ou, ainda, que é compreendido como a nação de ancestrais itinerantes” (Sousa Júnior, 2005, p. 118). Foi na Praça 25 onde escutei aquelas primeiras histórias fantásticas da cidade de Cachoeira lembradas acima por Luísa Mahin (Nascimento, 2016). Sobre os túneis do Convento

do Carmo. Os encontros com entidades. O aviso de que não se bebe só. As histórias dos loucos da cidade e dos feitiços. Essas histórias nos mostram, assim como o caboclo, que uma espiritualidade corporal e material é vivida cotidianamente nas ruas da cidade.

Habitar Cachoeira é estar sempre à espreita de encontros, ainda mais ao lado de Gilvânia em seu tabuleiro de acarajé. Um dia Seu Marujo também estava lá. Não o reconheci logo de cara. Achei que era seu *cavalo* – a pessoa que o recebe –, um amigo de Gil. Não sei quando foi que percebi, mas logo ele começou a me falar um bocado de coisa. Comprei-lhe uma cerveja. Estendemos a prosa. Depois, ele se aproximou novamente de Gilvânia e ficamos dando risada. Outra vez, ele já chegou da rua. O tabuleiro estava cheio. Cumprimentou a dona, deu em cima das mulheres que ali estavam e depois saiu distribuindo conselhos. Não faltaram ofertas para lhe encher o copo.

Com Dona Jurema já foi diferente. Era dia da Festa de Iemanjá em algum fim de semana de fevereiro de 2017. Em dias de festa na cidade, Gilvânia montava seu tabuleiro na praça do Jardim Grande, de frente para o rio, para aproveitar o movimento. A festa já estava chegando ao fim. Gilvânia havia guardado suas panelas, botijão, bacia e descansava um pouco antes de ir embora, quando me aproximei para me despedir. Ao lado dela estava Dona Jurema. Cumprimentei-a com um aperto de mão, ao que ela respondeu com um abraço. E desatou a falar. Meus olhos se encheram de lágrimas. Agradei e segui meu caminho.

O que essas histórias nos mostram é que essas presenças estão no mundo. A dificuldade, assim, é transformá-las em material etnográfico para fazer análises que generalizam a experiência vivida tendo como referência enquadramentos analíticos situados em um outro mundo, o da literatura antropológica. Isso é ainda mais difícil quando se pensa sobre o tempo de aprendizagem no candomblé (Rabelo, 2015; Marques, 2016). Um tempo que exige paciência e silêncio. Como “catar folhas” (Goldman, 2005). Jocélio Teles dos Santos (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 85) fala como foi compreendendo que o candomblé, “como disse Valdina, é um aprendizado,

mais que uma religião, é vida, é resistência, é política". E quanto mais eu habitava essa cidade morada de tanta gente e afeto, vida e política, mais distante eu me sentia de uma perspectiva analítica que me forçava a explicar o mundo a partir de estruturas e sistemas. Como eu transformaria tudo aquilo que aprendi em uma linguagem contextualizada a partir de modelos antropológicos, e descontextualizada do mundo cachoeirano? (Strathern, 2014). Seria então possível trazer o vivido para o texto sem descontextualizá-lo? Como escrever que *a força fala tupi e iorubã*?

Nesse impasse, o caboclo me ajudou porque não é afeito a limitações. Foi isso que busquei narrar neste artigo, sua multiplicidade e imprevisibilidade. O caboclo se fez presente na história da independência da Bahia e na literatura antropológica como o faz no cotidiano em Cachoeira. O que importa, assim, não é apenas a vida que se restringe ao interior do terreiro a ser descrita como constância ritual. É o que está nele, mas também fora dele. É uma forma de se viver o dia-a-dia. Não passar atrás de um poste em determinado lugar. Pedir *agô* quando vir um *ebó*, chamar por proteção quando cruzar com o que é ofertado para outrem. Pedir licença antes de entrar no mato. Pedir permissão para entrar na água. Pedir para que os caminhos estejam abertos quando se entra na estrada. Usar branco ou roupas claras nas segundas, quartas e sextas-feiras. Usar umbigueira para curtir a Festa d'Ajuda, a festa no mês do povo da rua, em novembro. Prestar atenção aos sonhos. É passar alfazema, ou pomba, para ir ao trabalho. É viver em um mundo mobilizado por diversas *forças*. Conviver com *Deus, Nossa Senhora, orixás, inquices, caboclos e bons irmãos de luz*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS, COM TANTO REI E RAINHA NA SALA, EU NÃO VOU FICAR SOZINHO

A proposta deste artigo foi caminhar com um caboclo oficial, passando por sua multiplicidade na literatura, para os caboclos que aparecem nas ruas de Cachoeira. Presenças que cuidam das pessoas, aquelas que quando

chegam no pagodô, arrancam sorrisos. Chegam dançando, *viram* todo mundo e não ficam sozinhos. Escrever Cachoeira, escrever o samba de caboclo é um desafio que me acompanha desde 2015. *Se em Cachoeira nunca se bebe só*, como me disse Dona Leninha, também não é só que se caminha pelo mundo. Como grafar etnograficamente esse caminho na multiplicidade – acompanhado de tanta gente? Através desse movimento de misturar tantas e diversas narrativas, tentei mostrar como o caboclo *dá seus pulos* quando se trabalha com cotidiano e espiritualidade em uma cidade como Cachoeira. O experimento na forma do texto, aqui, foi um que pipocou narrativas referentes ao caboclo para pensar na relação histórica entre índios e negros nas falas de pessoas de santo em Salvador e Cachoeira; na ideia de *donas* e *donos* dos lugares sagrados, em que se precisa pedir licença para passar, modificar e transformar; na escrita antropológica que, na busca por classificações, acaba às vezes por perder aquilo que não se classifica.

O cotidiano com *Deus, Nossa Senhora, orixás, inquices, caboclos e bons irmãos de luz* nos mostra que o cuidado com o mundo está em tudo o que se faz, em tudo que se tem que pedir licença para fazer, na forma como se narra e em uma atenção constante. Uma desconfiança *braba*. Aquilo que Mãe Dionízia, com sua poesia, nos ensina: *tem que olhar, minha filha*. Procurei aqui *olhar*. Para a forma do texto – imprimindo uma linguagem *contaminada*. Para o que escolhemos colocar em primeiro plano – aquilo que *vem das matas e dá uns pulos*. E o que deixamos de fundo – as diversas narrativas e contextos construídos para explicar o mundo. As respostas, Mãe Dionízia nos ensina, não estão na ponta da língua. É preciso *olhar* nos búzios, pedir licença, escutar e aí escolher o que falar. Mas sem esquecer, *desengano da vista é ver*.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Algazaras nas ruas: comemorações da independência na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

ALVARENGA, Camillo César. Arte, Religião e Parentesco no Recôncavo da Bahia: Candomblé de Caboclo e Samba de Roda. In: VI Seminário do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais UFRB, *Anais do VI Seminário do PPGCS - Poder e Cultura: discursos e contradições*, v. VI. Cachoeira, p. 1 -25, 2016.

BARBOSA, Luís Sérgio. Candomblé de caboclo e FEBACAB. In: *CEAO/UFBA. II Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, [1995] 1997.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa/ Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e folclore*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, [1936/1937] 1991.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia. Com 14 desenhos de Carybé*. São Paulo: Empresa Gráfica Carioca Ltda. 2ª edição, revista e ampliada, [1948] 1954.

CEAO/UFBA. *I Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

CARNEIRO, Edison. *II Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, [1995] 1997.

CHADA, Sonia. *A música dos Caboclos nos candomblés baianos*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, Edufba, 2006.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. *Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia*. Dissertação em Ciências Sociais – Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento. Cachoeira: UFRB, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, [1977] 1980.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, v. 13, pp. 155-161, 2005.

FERREIRA, Almiro Miguel. Candomblé-de-Caboclo. In: *CEAO/UFBA. I Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

FREITAS OLIVEIRA, Waldir; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, Série Baianada n. 5, 1987.

GALRÃO, Paula da Luz. *Possessão doméstica e redes de relação em uma zona popular de Salvador*. Dissertação em Antropologia. Salvador: UFBA, 2011.

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.25, n.2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GANDON, Tania Almeida. O índio e o negro, uma relação legendária. *Afro-Ásia*, v. 19/20, pp. 135-164, 1997.

KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.). *Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

KRAAY, Hendrik. Entre o Brasil e a Bahia: As comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX. *Afro-Ásia*, n. 23, p. 47-85, 1999.

LANDES, Ruth. *A cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, [1967] 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia na década de trinta. In: FREITAS OLIVEIRA, Waldir; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, Série Baianada, n. 5. 1987.

MARQUES, Lucas Mendonça. *Caminhos e Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Dissertação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2016.

MENDES, Andrea. *Sua bandeira na Aruanda está de pé: caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937)*. Tese em História Social. Campinas: Unicamp, 2018.

MORAWSKA, Catarina. Sobre a estética e a política na antropologia: exercícios em experimentação etnográfica. *Ciclo de Palestras do Lágrima: Laboratório de Grafia e Imagem*, Unicamp, 2018.

NASCIMENTO. Luísa Mahin Araújo Lima do. *No dia da festa dele... Culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira/Bahia*. Dissertação em Ciências Sociais – Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento. Cachoeira: UFRB, 2016.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Bitedô – Onde moram os nagôs. Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano*. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), 2010.

PANZZARELLI, Francisco; SAUMA, Julia F.; HIROSE, Maria Belén. Dossiê: (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas. In: *Revista de @ntropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 2, 2017.

PARÉS, Nicolau. *A Formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de Candomblé*. Tese em Antropologia. Salvador: UFBA, 2016.

QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil*. Organização e prefácio de Raul Lody; Apresentação Thales de Azevedo. 2ª ed. Revista e ampliada. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, FUNARTE, [1938] 1988.

RABELO, Miriam. *Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam. Aprender a ver no Candomblé. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 21, n. 44, jul./dez, pp. 229-251, 2015.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 2ª ed. Prefácio de René Ribeiro. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, [1934] 1988.

REIS, João José. Prefácio. In: ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

REIS, João; SILVA, Eduardo. O jogo duro do Dois de Julho: o 'partido negro' na Independência da Bahia. In: *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. 2ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, [1989] 2005.

RIBEIRO, Carmem. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e europeia. *Revista Afro-Ásia*, n. 14, 1983.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

SANTANA, Esmeraldo Emetério de. Nação-Angola. In: *CEAO/UFBA. I Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SERRA, Ordep. *Rumores de Festa: O Sagrado e o Profano na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1999.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Nagô: A nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: Editora FIB, 2005.

STEWART, Kathleen. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press, 2007.

STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TALL, Emmanuelle Kadya. O papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, MR.; CARVALHO, AM. *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, p. 79-93, 2012.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 08/09/2020

