



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES HUMANIDADES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

FÁBIO ALEX FERREIRA DA SILVA

**“EU VOU ALI E VOLTO JÁ, DAQUI A POUCO TÔ NO
MESMO LUGAR”: PERFORMANCES E AGÊNCIAS
SOCIORRITUAIS NO CULTO AOS CABOCLOS EM SANTO
AMARO**

**CACHOEIRA
2018**

“EU VOU ALI E VOLTO JÁ, DAQUI A POUCO TÔ NO MESMO LUGAR”: PERFORMANCES E AGÊNCIAS SOCIORRITUAIS NO CULTO AOS CABOCLOS EM SANTO AMARO

FÁBIO ALEX FERREIRA DA SILVA

Dissertação apresentada ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Cultura, Desigualdade e Desenvolvimento da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia como requisito final para a obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais

Orientador: Prof. Dr. Wilson Rogério Penteadó Júnior

**CACHOEIRA
2018**

Ficha Catalográfica : Biblioteca Universitária de Cachoeira - CAHL/UFRB

S586e Silva, Fábio Alex Ferreira da
"Eu vou ali e volto já, daqui a pouco tô no mesmo lugar" :
performances e agências sociorrituais no culto aos caboclos em
Santo Amaro / Fábio Alex Ferreira da Silva. – Cachoeira, 2018.
159 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior.
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais : Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento,
Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal
do Recôncavo da Bahia, 2018.

1. Candomblé - Santo Amaro (BA). 2. Bahia - Candomblé.
3. Cultos afro-brasileiros. I. Universidade Federal do Recôncavo
da Bahia. Centro de Artes, Humanidades e Letras. Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais. II. Título. III. Título:
Performances e agências sócio rituais no culto aos caboclos em
Santo Amaro.

CDD: 299.6

Elaboração : Fábio Andrade Gomes - CRB-5/1513

FÁBIO ALEX FERREIRA DA SILVA

“EU VOU ALI E VOLTO JÁ, DAQUI A POUCO TÔ NO MESMO LUGAR”: PERFORMANCES E AGÊNCIAS SOCIORRITUAIS NO CULTO AOS CABOCLOS EM SANTO AMARO

Dissertação submetida à avaliação para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Cachoeira, 19 de fevereiro de 2018.

EXAMINADORES:



Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (orientador)

Prof. Dr. John Cowart Dawsey
Universidade de São Paulo (Examinador Externo)



Profa. Dra. Zelinda Barros
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Examinador Interno)

CACHOEIRA
2018

DEDICATÓRIA

À Mãe Edinha,
Ao Caboclo Sete Flechas,
Ao Sete Flechas de mãe Edinha

AGRADECIMENTOS

Agô. Mojubá.

Benção aos Orixás, benção aos mais velhos, benção aos meus iguais

A Benção à Sete Flechas e todos os caboclos, pela caminhada ao realizar esta pesquisa;

A Benção à mãe Edinha, sua família e todos e todas do *Ilê Axé Yá Omin*, pelos momentos compartilhados e aprendizagens na vida e no axé;

A Benção às comunidades dos terreiros de Santo Amaro;

Agradeço a todas e todos, humanos e não-humanos com os quais pude trocar e aprender durante esta pesquisa. Agradeço também, com muito carinho:

À Paloma e Iara pela companhia e amor e vida compartilhadas;

À minha família, que mesmo distante esteve atenta aos meus passos;

À Pinguim, guerreiros e guerreiras de senzala do Núcleo de Artes Afro brasileiras da USP, pelos conhecimentos iniciais e os caminhos apontados e trilhados conjuntamente;

Aos mestres Primeiro, Góes e Adó, pelas contribuições e vivências proporcionadas,

À Joalice e o Grupo de Samba de Roda Raízes de Acupe;

Aos professores, funcionários e colegas do PPGCS pelas trocas e contribuições;

Ao Prof. Wilson Penteado pela disposição e cuidado na orientação do projeto;

Aos professores John Dawsey e Zelinda Barros pelas observações no período da qualificação e por gentilmente aceitarem fazer parte deste trabalho;

À Profa. Francisca Marques e o conjunto de docentes, discentes e palestrantes convidados (Monilson, Rosildo, Marcela Barravento, Pai Toinho e Roque Amapesca) do componente “Música de tradição oral no Brasil” pela oportunidade de aprender durante o tirocínio docente realizado no Cecult;

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa;

Adúpé.

**“EU VOU ALI E VOLTO JÁ, DAQUI A POUCO TÔ NO MESMO LUGAR”:
PERFORMANCES E AGÊNCIAS SOCIORRITUAIS NO CULTO AOS
CABOCLOS EM SANTO AMARO**

RESUMO

Os Caboclos, entidades espirituais com características indígenas e regionais, inserem-se no Candomblé em uma perspectiva liminar. Sua presença evoca formas de comportamentos sócio rituais compreendidas nos limites, nem aqui nem lá, da tradição e da inovação. Ao abordá-los sob a perspectiva característica dos estudos da performance, com ênfase no aqui e agora, busco compreender as formas de relacionamento estabelecidas em diversos contextos da dinâmica social da vida de seus adeptos bem como na composição de uma perspectiva que engloba suas ações e poderes a um conjunto amplo de articulações de um imaginário social. Com foco de irradiação na presença do Caboclo Sete Flechas de mãe Edinha, investigo as agências desta entidade, seu modo de ser sujeito na ação e reorientar os sentidos dos rituais e a vida das pessoas.

Palavras-chave: Candomblé; Culto aos caboclos; Performance; Santo Amaro

**“EU VOU ALI E VOLTO JÁ, DAQUI A POUCO TÔ NO MESMO LUGAR”:
PERFORMANCES E AGÊNCIAS SOCIORRITUAIS NO CULTO AOS
CABOCLOS EM SANTO AMARO**

ABSTRACT

Caboclos, spiritual entities with indigenous and regional characters, insert themselves in Candomblé from a liminal perspective. Their presence evokes kinds of social ritual behaviours in the limits, betwixt and between, of a tradition and innovation. At look then in a performance studies “seen”, with emphasis at “here and now”, I aim to understand the forms of established relations in kinds of contexts from social dynamic of his adepts life as well in the composition of a perspective that take his actions and powers in a broad spectrum articulation’s social imaginary. With emphasis of irradiation in the presence of mãe Edinha’s Caboclo Sete Flechas, search the agencies of this entity, its kind of been subject in the action and redirect the senses of the rituals and life of the people.

Key words: Candomblé; Caboclo’s cult; Performance; Santo Amaro

**“EU VOU ALI E VOLTO JÁ, DAQUI A POUCO TÔ NO MESMO LUGAR”:
PERFORMANCES E AGÊNCIAS SOCIORRITUAIS NO CULTO AOS
CABOCLOS EM SANTO AMARO**

LISTA DE FIGURAS:

- Figura 1. Imagem do Caboclo Sete Flechas exposta no barracão (foto do autor).
- Figura 2. Léo segurando um couro de jacaré – ornamentação da cabana (foto do autor).
- Figura 3. Interior da cabana do caboclo (foto do autor).
- Figura 4. Entrada do barracão – uma passagem feita com galhos de acocó (foto do autor).
- Figura 5. À frente do barracão, rosa observa a brincadeira de um menino. A esquerda o assentamento de Ogum (foto do autor).
- Figura 6. O bolo da festa de Sete Flechas, ao fundo a bandeira do Brasil (foto do autor).
- Figura 7. Mãe Tonha e mãe Julinha sentadas próximas à cabana e demais filhas e filhos de santo sentados no chão para rezar a cabana (foto do autor).
- Figura 8. Atabaques à frente da cabana para a reza (foto do autor).
- Figura 9. Sete Flechas “convida” um caboclo a se manifestar (foto Laura Santana).
- Figuras 10; 11; 12 e 13. Sequência dos movimentos dos caboclos para reverenciar a chegada do caboclo Trope das Lajes de mãe Tonha (ao centro com saia vermelha estampada) (foto do autor).
- Figura 14. Atabaques à frente da cabana para levantar a saída do presente (foto do autor).
- Figura 15. *Capangueiro* de Léo carregando bacia com elementos do presente. (foto: Laura Santana)
- Figura 16. Roda para a saída do presente (foto do autor).
- Figura 17. Roda para a saída do presente (foto: Laura Santana)
- Figura 18. Laje Grande chegando ao barracão com galhos de Aroeira e São Gonçalinho (foto do autor).

Figura 19. Vista do barracão na terceira noite de festa. Muitos caboclos ainda estão presentes (foto do autor).

Figura 20. Vista do barracão na terceira noite de festa. Sete Flechas ao centro com o seu penacho (foto do autor).

Figura 21. Vista externa do barracão. A bandeira de tempo hasteada.

Figura 22. Meta grupo formado pela família de santo e sanguínea de mãe Edinha.

Figura 23. Mãe Edinha e suas netas Monique e Raísa (foto do autor).

Figura 24. Roquinha cozinhando o dendê(foto do autor).

Figura 25. Darlan (filho de Roquinha e Bino) pilando o dendê já cozido, Bino e Roquinha sentados (foto do autor).

Figura 26. Roquinha lavando e coando o azeite (foto do autor).

Figura 27. Planta do terreiro.

Figura 28. Ogã arrumando a cumeeira do barracão (foto do autor).

Figura 29. Representações dos caboclos feitas em gesso e comercializadas por casas de artigos religiosos.

Figura 30 Rei Roubado no terreiro de Umbanda de Ogum Megê (foto do autor).

Figura 31. Altar montado no mercado para a celebração do Bembé (foto do autor).

Figura 32. O Índio no Bembé do mercado (2016) (foto do autor).

Figura 33. O Índio no Bembé do mercado (2017) (foto jornal A Pititinga)

Figura 34. Torre da antiga COBRAC vista próxima a Toca do Jaguaraci. (foto do autor).

Figura 35. Porta do barracão de dentro para fora. As palhas de coqueiro parecem emoldurar (enquadrar) a entrada, criando o acesso a outro lugar (foto Laura Santana).

Figura 36. *Ajeum (Omin dundun)*.

Figura 37. Ogãs caminhando pelo trilho do trem para buscar folhas.

Figura 38. Ney observa as margens do rio procurando mariwô.

SUMÁRIO

Apresentação	13
Introdução	19
1. DO RITUAL	
A <i>lua</i> do caboclo - a festa de sete flechas.....	32
O <i>gira</i> e os ritos propiciatórios - abrindo os caminhos.....	34
O <i>orô</i> do caboclo – primeiro dia da festa	35
A entrada paramentada	44
O marujo - entidade das águas, afilhado das matas na casa de Oxum	48
O presente das matas.....	52
2. ETNOBIOGRAFIA	
Mãe Edinha, o Caboclo Sete flechas: trajetória religiosa e agências	59
O dom e a iniciação: a agência do Caboclo Sete flechas.....	63
Temas da transição: o caboclo em cena, manifestado e potente em sua aparição.....	65
Família de santo e relações de parentesco	69
O espaço físico – o terreiro e suas formas de sociabilidade e cuidado.....	72
3. SANTO AMARO DOS CABOCLOS	
Imagens de índios articuladas ao presente em formas sociais de conhecimento..	81
Samba, candomblé, capoeira e os caboclos em algumas aproximações.....	88
Caboclo: o índio nos terreiros.....	93
O Bembé do Mercado.....	102
O Maculelê	108
O Índio.....	112
Os caboclos no aqui e agora em Santo Amaro.....	115
4. A PERFORMANCE DOS CABOCLOS	
A apresentação social de uma entidade espiritual.....	116
Reconstituindo traços de um encontro	119

Frames de caboclos.....	126
A “lua” revisitada.....	132
Conclusões.....	139
Referências bibliográficas	142

APRESENTAÇÃO

Este trabalho é fruto do desenvolvimento de uma pesquisa empreendida desde 2012, e que pode ser analisada, em exercício meta etnográfico, em dois períodos distintos e correlacionados. O primeiro, de janeiro de 2012 a dezembro de 2014, período no qual, de forma intermitente, realizei aproximadamente 13 meses² de “pesquisa de campo” sob a forma que chamarei de “vivência”.

Este foi o termo empregado por meu mestre da capoeira Luiz Antônio Nascimento Cardoso, o contramestre³ Pinguim, quando me convidou para (v)ir ao recôncavo da Bahia, à Santo Amaro da Purificação - o berço da capoeira e da cultura afro – nas suas palavras, para conhecer a família de Mestre Gato Preto⁴ (José Gabriel Góes - 1929/2002). Ao dizer a família de mestre Gato Preto, ele estava referindo-se tanto às pessoas que compõe essa família⁵: seu filho Sinésio Souza Góes e “afilhados” mestre Adó e mãe Edinha⁶, mas também a diversas outras pessoas que compõem um determinado cenário cultural de Santo Amaro que envolve a capoeira, o samba de roda, o maculelê e o candomblé, como, Mestre Primeiro, Joanice e Guegueu (in memoriam).

O contramestre Pinguim ensina capoeira e dança afro no “Núcleo de Artes Afro Brasileiras da USP”, um projeto de extensão universitária sediado no interior da Universidade de São Paulo que, desde 1997, luta pela manutenção das suas atividades e do seu espaço físico para a realização das atividades, e foi a partir

¹ Saudação aos caboclos.

² Jan/Fev 2012; Jul 2012; nov 2012; Jan/Fev 2013; Abr/Out 2014.

³ O contra mestre é quem responde na ausência do mestre, é o seu discípulo e seguidor.

⁴ Mestre Gato, nascido em Santo Amaro, foi um grande mestre da capoeira reconhecido nacional e internacionalmente. Integrou a comitiva brasileira do Festival de Artes Negras do Dakar em 1966 acompanhando o ilustre Mestre Pastinha. Foi premiado como *Berimbau de ouro* por sua grande habilidade e destreza no toque deste instrumento característico da capoeira.

⁵ A “família” é então compreendida enquanto um conjunto de relações entre pessoas e manifestações culturais. Ao longo do trabalho reforçarei esta significação, bem como explorarei contextos em que o termo adquire outros valores semânticos.

⁶ Adó e Edinha são irmãos de Sinésio por parte de mãe.

deste projeto que me aproximei da cultura afro-brasileira, da capoeira, do maculelê, da dança afro e conseqüentemente do recôncavo baiano.

Em 2012, no primeiro dia em que chegamos ao recôncavo, juntamente com outros integrantes do “Núcleo” e alguns amigos que viajavam pela Bahia e se juntaram a nós nesse momento, fomos levados para assistir a uma sessão de *caboclo*⁷ no terreiro de mãe Edinha, o *Ilê Axé Yá Omin*. Neste momento iniciava minha experiência com o caboclo, que posteriormente se transformaria nesta pesquisa.

O terreiro de mãe Edinha, localizado em Santo Amaro, no bairro Fazenda Jericó - mais conhecido como Entrada da Pedra, pois ali começa a estrada que dá acesso ao distrito de Pedras - é um candomblé de nação⁸ *Keto com águas de Angola*, como o define a mãe de santo. A definição da nação a que pertence nos permite compreender a relação entre distintas matrizes rituais na composição de elementos que constituem o “saber fazer” e o modo de trabalhar de mãe Edinha.

Mãe Edinha é filha de *Oxum Opará*⁹, iniciada no Ketu, e atende no terreiro com o seu caboclo *Sete Flechas*, realizando consultas, banhos, *ebós*¹⁰, sacudimentos e outras atividades rituais que sejam prescritas pelo caboclo para a resolução de problemas e o bem estar dos que chegam ali buscando seu trabalho. Além disso, ela realiza a Festa do caboclo anualmente e eventualmente algumas sessões. Nesta dissertação, a biografia de mãe Edinha será utilizada na constituição de um fio condutor para a interpretação de diversas relações sociais presentes no candomblé. Assim, articularei alguns traços diacríticos da trajetória religiosa de mãe Edinha para compor um quadro interpretativo sobre a agência do

⁷ A sessão de caboclo, também chamada sessão de Giro, é um ritual em que os caboclos são chamados a se manifestar através dos toques dos atabaques. Nas sessões, os caboclos podem ser consultados e atender a algum assistente que solicite seus conselhos e ajuda espiritual.

⁸ Entende-se por Nação a diferenciação entre os grupos de africanos, distinguidos por suas regiões de origem. No Candomblé, no entanto, trata-se de uma classificação metaétnica, uma vez que as divisões foram muitas vezes estabelecidas em função dos portos de embarque dos africanos aprisionados e trazidos para o Brasil como escravos, que se refere aos elementos dos complexos rituais como panteão, língua ritual, fundamentos etc. Entre as diversas nações existentes podemos citar as de povos Sudanenes: Nagô, Keto e Jeje e as nações de povos Bantos: Angola, Congo e Cabinda. Para uma explicação mais apurada sobre o tema cf. LIMA, 1978.

⁹ Oxum Opará é uma qualidade de Oxum que tem ligações com Iansã.

¹⁰ Ebós, são oferendas dedicadas às entidades espirituais.

caboclo, entidade espiritual indígena, no interior da estrutura religiosa do candomblé.

O caboclo Sete Flechas no *Ilê Axé Ya Omin*, é mais do que uma entidade cultuada regularmente em homenagem aos ancestrais da terra. Ele é o dono da casa, cumpre um importante papel na estruturação do terreiro e na regulação da conduta de seus membros, principalmente a de mãe Edinha. Ele é o foco de *irradiação*¹¹ das análises, a partir do qual os seus “modos de ser” projetam a possibilidade de interpretações mais generalizantes sobre estas entidades espirituais bem como sobre o contexto em que suas ações se realizam.

O segundo período da pesquisa, compreende a realização do projeto de mestrado como aluno do *PPGCS*¹² da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB. Para isso, foi necessário reler, de algum modo, minha experiência nos terreiros de Santo Amaro. No entanto, no período da “vivência” eu praticamente não havia tomado notas sobre minhas observações, não realizei entrevistas, diários de campo, nada que pudesse caracterizar uma pesquisa de campo e um trabalho etnográfico nos moldes clássicos característicos da antropologia.

Confiar apenas na memória não é algo muito recomendado para os antropólogos, mas ao evocar no presente as imagens que havia vivenciado e transformá-las em escrita, novos sentidos foram atribuídos a minha própria experiência e então pude perceber de que modo os pequenos fragmentos apreendidos, durante quatro anos, a cada sessão de caboclo, festas, rituais e conversas informais, etc., compunham um conjunto de informações razoavelmente conexas a respeito do culto ao caboclo, o suficiente para que eu desenvolvesse os argumentos de minha pesquisa e também contrastasse as minhas observações em campo com as dos autores que eu passaria agora a dialogar com o objetivo de

¹¹ O conceito de irradiação se refere à influência exercida através do contato com uma fonte de energia (axé). Na definição de MELLO (2013): A irradiação [...] se dá a partir do encontro entre um agente e uma determinada fonte de intensidade – que pode ser um acontecimento, um orixá, um sonho – capaz de provocar neste agente alterações relevantes – e bem reais – em suas qualidades. Fluxos de intensidade oriundos da fonte de irradiação atravessam-no e afetam-no. Seja por reter parte desta força que o trespassa, seja porque esta força ativa algo pertencente ao próprio (ou por ambas as razões), o que se diz é que algo irradiou no agente ou que ele(a) está “irradiado (a)”.

¹² Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais

produzir minha dissertação inserida em um campo teórico abordado por diversos autores.

Durante esses anos, a *vivência* se transformou em *convivência* e me tornei parte do terreiro, um *abiã* - com vínculos mais ou menos formais, mas ainda em um período de experimentação. No entanto, como “pesquisador” o tempo para realização da investigação passa a ter limites e os “resultados” devem ser compartilhados com uma determinada comunidade acadêmica, que irá avaliar os argumentos. Ainda assim, busquei não diferenciar qualitativamente essas etapas de conhecimento, mas produzir um registro textual que guardasse em si algumas características destas formas de apreensão da realidade. Mas como produzir uma escrita etnográfica que possa trazer textualmente as marcas temporais de um conhecimento que foi construído a partir de momentos diferenciados de participação, entrelaçando memórias e análise etnográfica em uma representação textual coesa?

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000) argumenta que é “no ato de escrever, portanto na configuração final do produto desse trabalho (*de campo*), que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica”:

O momento de escrever, marcado por uma interpretação *de e no* gabinete, faz que aqueles dados sofram uma nova “refração”, uma vez que todo o processo de escrever, ou de *inscrever* as observações no discurso da disciplina, esta contaminado pelo contexto do *being here* – a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurantes, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca ou *library fieldwork*, como, jocosamente, se costuma chama-la, entre muitas outras atividades, enfim pelo ambiente acadêmico (OLIVEIRA, 2000:17).

No estudo das religiões afro-brasileiras, problematizar a escrita etnográfica é também refletir sobre a condição do pesquisador em termos de participação nestas religiões. Ao valorizar o período de *vivência*, enquanto possibilidade de construção de um olhar epistêmico, tive que assumir que no processo de formulação deste “olhar” havia uma orientação, neste sentido o método é teoria. Não é apenas como conduzimos e realizamos a pesquisa, como construímos o

objeto ou como chegamos a elaborar um conhecimento, o próprio método é expressão do conhecimento teoricamente orientado.

Refletindo sobre o papel do “Núcleo” enquanto referência teórica, busco valorizar os aspectos de transmissão e de produção de conhecimento em uma perspectiva oral e corporal. Os treinos de capoeira do contramestre Pinguim e as vivências proporcionadas contribuíram para estabelecer princípios de relacionamentos em campo, que vão além da constituição de uma rede de contatos, mas se referem à conduta e integração em uma família, da capoeira, do samba, do maculelê e do candomblé. Além disso, essas experiências se desenvolveram a partir da orientação de “voltar ao recôncavo”, transmitida oralmente por mestre Gato. Isso reflete como a oralidade é ainda um gênero de transmissão de conhecimento difundido em diversas práticas sociais. Assim, buscamos valorizar os aspectos e as consequências desse modo de transmissão e sociabilidade.

Vem também de Mestre Gato, transmitida ao contramestre Pinguim e deste aos seus alunos, a concepção de que: “a capoeira e o candomblé são dois rios que correm juntos, mas as águas não se misturam”. Apesar deste trabalho não ater-se especificamente a uma comparação entre os modos de realização destas manifestações, estendo o valor explicativo da metáfora refletindo sobre a definição de mãe Edinha sobre a nação de candomblé a que pertence - pensando de que maneira os rios de Angola correm nas águas de Keto¹³? E como isso pode nos ajudar a entender o caboclo?

De certo modo, surge daí uma possível orientação para pensar a ideia de “misturas” neste trabalho, abordadas sob a perspectiva de confluências. Nesse sentido, a partir das imagens sugeridas pela metáfora, busquei compreender o caboclo no contexto do candomblé em perspectivas de ajuntamentos, transições, atravessamento de fronteiras, fluidez e *virações*. A figura dos caboclos é o cerne

¹³ A metáfora das águas conota tópicos importantes: *Ilê Axé Yá Omin* significa a *casa de axé da mãe das águas*, Oxum é a entidade das águas doces, no candomblé a iniciação é um *barco*, diz-se dos adeptos que passam de uma nação para outra que “trocam as águas”, etc. Destaco esses aspectos, principalmente pela originalidade com que aparece na fala de mãe Edinha, como uma questão identitária e também porque acredito na força estética e mágica que esta combinação pode evocar.

da pesquisa. Ele vem para marcar sua posição, mas sua presença revela uma arena descentralizada de disputas e agências sobre a estrutura religiosa do candomblé e sobre a própria vida de seus adeptos.

O texto está organizado de maneira que o leitor possa conhecer aspectos empíricos da pesquisa antes de se aprofundar em debates acadêmicos a respeito do tema, priorizando e valorizando a descrição etnográfica como meio de tornar inteligível a realidade observada aos possíveis leitores.

Procurei conciliar as observações etnográficas com as reflexões teóricas, buscando um equilíbrio no conjunto textual desta dissertação. Na divisão entre capítulos, alternei textos e contextos de modo que alguns pontos delineados em um determinado momento podem ser iluminados por reflexões posteriores. Como experimento textual, seguindo uma proposta de Geertz, busquei a possibilidade de:

Afastar-se de estilos-padrão de demonstração teórica, sem diferenciar totalmente descrição de interpretação, sendo que a segunda esta contida na primeira. Dar voltas e avançar por ruas paralelas, deslocando-se em qualquer direção, podendo retroceder e voltar a começar em qualquer tempo por uma outra opção (GEERTZ, 2014).

Esta pesquisa que me possibilitou (tomara que aos leitores também) conhecer um pouco do universo povoado pelas entidades denominadas *Caboclos*. Mais além, pude conviver com mãe Edinha e sua família e com *Sete Flechas*; uma relação cujos sentidos extrapolam a possibilidade de textualização. Se puder transmitir uma parte do que esta experiência significou, me dou por satisfeito. Espero, então, que esta possa servir para ampliar os “caminhos”.

Axé.

INTRODUÇÃO

O caboclo é um índio!

Essa afirmação expressa pelos adeptos do candomblé, mas também pela própria entidade em sua apresentação, revela mais do que um valor semântico da expressão. Embora, o termo denote outros significados, relativos à miscigenação do índio primordial com o branco colonizador¹⁴ no processo de formação da sociedade brasileira, é na afirmação de uma entidade espiritual com identidade indígena que a categoria vai se expressar.

Caboclo e índio são termos equivalentes no sentido de que ambos são essencialmente rótulos de identificação que podem ou não ser usados para a auto identificação. Embora uma identidade índia correntemente tenha significação política, até recentemente o termo (que se origina, como se sabe, de um erro histórico) foi apenas uma categoria genérica de identificação utilizada pelos brancos e não tinha relação com as identidades dos povos indígenas aos quais se referia. A analogia entre os conceitos de *índio* e *caboclo* é útil, pois a validade do termo *índio* há muito se estabeleceu e assim ajuda a compreender como um rótulo de identificação, semelhante ao de caboclo, ganhou significado concreto e foi aceito por quem o recebeu (LIMA, 1999: 12, grifos originais, *apud* ROCHA, 2017).

A reflexão que se apresenta aos estudos da religião de matriz africana chamada candomblé, é o fato desta religião ser associada prioritariamente ao culto aos Orixás, Nkissis e Voduns¹⁵, entidades trazidas para o Brasil no processo de escravização e diáspora de diversos povos africanos. Assim, a presença do caboclo, no olhar dos primeiros pesquisadores¹⁶ (e muitos depois destes), mas também no de alguns membros do candomblé, foi tratada como exógena aos rituais tradicionais. Apesar disso, a antropóloga Mundicarmo Ferreti (1993:63)

¹⁴ Em um exercício de imaginação etnográfica, podemos supor que mesmo as outras entidades englobadas pela categoria mediúnica “caboclo”, como os boiadeiros e capangueiros, chamados caboclos de couro, são também expressão da miscigenação do elemento indígena. No processo de interiorização da colonização através da criação de gado, eram eles a força de trabalho empregada como vaqueiros.

¹⁵ *Orixás, Inquices (nkisis) e voduns* são variações que designam as entidades do candomblé, sendo o primeiro utilizado nos candomblés de nação Nagô e Ketu, o segundo nos candomblé de nação Congo e Angola e o terceiro nos de nação Jeje.

¹⁶ Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro.

afirma que “o caboclo é muito antigo e muito frequente nos terreiros das religiões afro-brasileiras”. É nesse contexto que esta pesquisa se insere; na certeza de que a presença do caboclo é elemento importante para o entendimento da cultura religiosa afro-baiana.

Boa parte da produção bibliográfica sobre o tema tratou-o a partir do binarismo candomblés “puros” e “impuros”, mas o objetivo aqui não será revista à construção dessa dicotomia, pois o tema já foi amplamente debatido (cf. DANTAS, 1988 e SERRA, 1995). Pretendo, no entanto, reconhecer algumas consequências teóricas destas concepções para a formação do campo de estudos.

A expressão “candomblé de caboclo” já constava no livro *Os Africanos no Brasil*¹⁷, de Nina Rodrigues¹⁸ ([1932] 1982). Neste livro a expressão aparece na transcrição de duas notícias de jornais da época, a primeira do *Correio da Tarde* de 18 de novembro de 1902, onde o termo aparece como “candomblé de cabocla” e a outra do *Diário de Notícias* de 09 de maio de 1905, sobre um “candomblé, denominado de caboclo, de um tal Bernardino [...]”. Em ambos os casos tratam-se de reclamações sobre os candomblés, conclamando as autoridades a tomarem providências. Registrada na imprensa da época a sua utilização possibilita argumentar que desde o final do século XIX e início do século XX, pelo menos, o termo já era difundido e designava uma prática ritual, que para os estudiosos da época e para alguns líderes religiosos se caracterizava por uma deturpação dos ritos tradicionais, em oposição aos ritos nagôs.

Os trabalhos de Nina Rodrigues devem ser lidos criticamente, contextualizando o seu pensamento em sua época, pois se orientavam por uma concepção racista¹⁹ e eugenista sobre a contribuição da “raça negra” na formação

¹⁷ Publicado postumamente em 1932, mas escrito entre 1890 e 1905.

¹⁸ Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906) é considerado um dos pioneiros nos estudos das religiões afro-brasileiras.

¹⁹ Como aponta Vanda Fortuna Serafim: *Ao trabalhar com as manifestações de tradição afro-brasileira, Nina Rodrigues acredita que a sinceridade dos “negros fetichistas” é garantida pela manifestação anormal, a incontestável alienação passageira, que por ignorância atribuem à intervenção sobrenatural do fetiche. Para o autor, os oráculos fetichistas e as possessões de santo são estados de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade. Como o iniciado conhece as características do santo, adere à sua personalidade. Ele crê que a natureza de tais fenômenos liga-se ao estado mental da raça negra, que chega a considerar seus sonhos como visões, sem diferir o real do imaginário. A “raça” negra seria tendencialmente forte à histeria (2008:186).*

da sociedade brasileira e incluía em seus métodos de pesquisa a hipnose seguida da introdução de agulhas em seus “informantes”, homens negros e mulheres negras, para descobrir aspectos inconscientes sobre o transe e a possessão de entidades.

Entre as consequências de suas formulações teóricas nos estudos das religiões afro-brasileiras, estava a perspectiva de que entre as diversas etnias africanas que compunham a sociedade baiana, algumas eram mais “desenvolvidas” do que outras, o que instituiu a perspectiva do *nagocentrismo*²⁰, relegando os cultos de outras nações às margens dos estudos afro brasileiros. Suas pesquisas, assim como as de seus seguidores - vinculados à *Escola bahiana*,²¹ buscaram compreender as “sobrevivências africanas” em abordagens evolucionistas.

Em um artigo de Manuel Querino²², publicado com a designação “Candomblé de Caboclo” ([1919] 1955), o termo foi tratado mais cuidadosamente. O autor realizou algumas observações interessantes, embora imprecisas, sem chegar a formular uma teoria aprofundada sobre a origem do candomblé de caboclo, mas na sua descrição etnográfica está muito evidente a concepção de que se trata de uma “fusão dos elementos supersticiosos do europeu, do africano e do selvagem” (p.115):

Os nossos indígenas, na simplicidade da sua existência errante, admitiam grande número de superstições, que eram seus feitiços: uma aranha dissecada, fragmentos de sapo, produtos minerais trazidos ao pescoço, como amuletos, ou pendurados a entrada da taba, para desfazer ou destruir a surpresa do inimigo. A catequese dos missionários proporcionou-lhes orientação diferente, baseada nos fastos do Catolicismo. – de fato, o silvícola aceitou com grau manifesto a nova doutrina, principalmente pelo efeito ou sedução da música. Da convivência íntima com o africano, nas aldeias, ou nos engenhos, originou-se, por assim, dizer, a celebração de um novo rito intermediário, incutindo-lhes no espírito ideias novas. Da fusão dos elementos supersticiosos do europeu, do africano e do

²⁰ Neologismo que evoca a centralidade dos cultos de modelo Jeje-Nagô nos estudos das religiões afro-brasileiras.

²¹ Por Escola Bahiana, entende-se o conjunto de adeptos que deram sequência aos estudos de Nina Rodrigues, sendo o principal expoente desta continuidade o seu discípulo Arthur Ramos.

²² Manuel Raimundo Querino (1851- 1923), santo amarense, foi um intelectual negro também considerado pioneiro nos registros antropológicos da cultura na Bahia.

selvícola originou-se o feiticismo conhecido pelo nome de “Candomblé de Caboclo”, bastante arraigado entre as classes inferiores desta capital (QUERINO, 1955:115).

Embora os trabalhos de Manuel Querino não tenham logrado prestígio no meio acadêmico, certamente ele foi um dos pioneiros nos estudos das religiões afro-brasileiras. Ao analisar a influência da identidade étnica do referido pesquisador no processo de inserção nos meios acadêmicos, Silva (2006) aponta o processo de desqualificação dos seus trabalhos:

[...] jornalista e político baiano, foi o primeiro etnógrafo negro que escreveu sobre os costumes africanos na Bahia. Os trabalhos de Querino, ainda que não fossem tão sistemáticos como os de Nina Rodrigues, procuravam valorizar a contribuição cultural dos negros na formação da sociedade nacional desconsiderando as teorias raciais que inferiorizavam esse segmento. [...] raramente lhe foi atribuído, nos meios acadêmicos algum prestígio ou reconhecimento do seu pioneirismo nos estudos das religiões afro-brasileiras (SILVA, 2006:77).

Arthur Ramos (1903 – 1949), em “O negro brasileiro” ([1932]1951), seguindo os passos de seu mestre (Nina Rodrigues), transcreve um trecho do *Diário da Bahia* de 1929²³, sobre médiuns possuídos por “espírito de caboclo endiabrado” (p.123). O autor compreende o culto ao caboclo enquanto modalidade de sincretismo religioso e considera sua aparição relativamente recente. Ao elaborar um capítulo sobre as “práticas bantus”, no qual também pesquisa sobre as macumbas cariocas²⁴, propõe uma diferenciação importante no léxico da etnografia afro-brasileira entre os termos “macumba” e “candomblé de caboclo”. Embora o autor afirme a novidade desses cultos, a presença do caboclo enquanto entidade espiritual nas religiões afro-brasileiras já se encontrava difundida até o Rio de Janeiro.

²³ Constatando o intervalo de tempo compreendido entre as publicações de Nina Rodrigues e de Arthur Ramos, isso significa que a imprensa da época por mais de 20 anos dedicava-se ao combate as práticas religiosas dos negros.

²⁴ “Macumba” é simultaneamente um termo genérico de referência às religiões afro-brasileiras; uma designação para as práticas de origem banto; sinônimo de feitiço ou de “despacho” e, acima de tudo, um termo de acusação (cf.CARDOSO, 2007).

O termo *candomblé-de-caboclo* passou a designar uma série de terreiros que não pertenciam ao modelo conhecido como Jeje-Nagô, o que de certo modo gerou uma incompreensão, refletida nas pesquisas, sobre as características distintivas de cada nação de candomblé, uma vez que “nem tudo o que não é Jeje-Nagô é caboclo”. Ainda assim, no final do séc. XIX o termo já era bastante difundido e se considerarmos que o próprio termo “candomblé”, em substituição à expressão “calundu”, surge como novidade nesse mesmo século, em 1826²⁵, podemos afirmar que em pouco tempo os caboclos já constituíam uma característica expressiva nesses cultos religiosos.

A “origem” do Caboclo nos candomblés, de uma forma geral, foi interpretada na bibliografia sobre o assunto como resultado de um sincretismo afro-católico-ameríndio (QUERINO, [1919]1955; RAMOS, [1932]1951), mas também como uma variante do candomblé de origem Bantu²⁶ permeado por práticas religiosas indígenas (CARNEIRO, [1937]1991; LODY, 1977).

Edison Carneiro ([1937]1991) foi um dos primeiros pesquisadores a preocupar-se com a influência Bantu na religiosidade afro-brasileira, nesse sentido, observou o culto aos caboclos com interesse. O pesquisador forneceu uma descrição dos rituais, apontando ainda para diferenças entre o candomblé dito “tradicional” e o candomblé “de caboclo”. Citando o autor, Veronique Boyer apresenta elementos importantes na sua caracterização dos candomblés:

No candomblé de caboclo, além da introdução desses novos personagens ao lado dos orixás, o tempo da iniciação foi drasticamente reduzido, os tambores são batidos com a palma da mão, os filhos-de-santo são possuídos por vários “encantados” e

²⁵ Reis (1988:60) cita Pierre Verger como primeiro observador desta novidade.

²⁶ O termo Bantu refere-se ao conjunto das sociedades que ocupavam o antigo Reino do Kongo no início das atividades escravistas no séc. XVI. Uma região cultural linguística, que embora diversificada, constituía-se como uma zona centro-africana de interação cultural, que se estendia pelos dois lados da fronteira Congo-Angola cf. MUKUNA, 2000. A designação, no entanto, não se restringe à região centro-africana, mas também inclui povos da costa ocidental africana, bem como do Congo, Angola, Moçambique e da África do Sul. O termo foi utilizado pelo filólogo e etnólogo alemão Wilhelm H. I. Bleek, no livro *A Comparative Grammar of South African Languages*, em 1862, em referência a uma comunidade linguística de aproximadamente 450 línguas que possuem uma origem comum. A sua utilização designando nação de candomblé refere-se à identificação meta-étnica das origens das práticas rituais e linguísticas do culto.

não se recolhem para mudar de roupa quando incorporados. À diferença do candomblé "tradicional", a representação dos personagens invisíveis aceitaria comportamentos associados à natureza humana, pois os encantados falam, bebem, fumam e apresentam-se ao público com a ajuda de um canto. Aliás, o transe, segundo o autor, não se restringe aos iniciados, atingindo qualquer pessoa da assistência. Por fim, procurando enfatizar o estilo diferente da dança nos candomblés de caboclos em relação à coreografia nos terreiros "tradicionais", Carneiro é levado a descrever a primeira como "animada, vivaz e decorativa, permitindo muito de iniciativa pessoal", e a segunda como "pesada, desgraciosa e monótona" (CARNEIRO, 1961:101-104 *apud* BOYER, 1999).

A visão de Edison Carneiro ainda privilegiava os terreiros de nação Nagô como fonte de observação do que consideravam o candomblé tradicional, com elementos remanescentes da África em oposição aos candomblés mais misturados, chamados de "candomblés de caboclo". Neste caso, atribuíam-se aos candomblés de origem Bantu uma maior permeabilidade de outras cosmologias. Sua formulação diacrítica apontava uma perspectiva na qual a presença do caboclo seria uma deturpação dos rituais africanos que cada vez mais atingiriam os terreiros mais antigos. Apesar de limitadas pelo desconhecimento mais profundo da cosmologia centro africana, essas visões legaram uma concepção que de certo modo ainda orienta os debates: de que o culto aos caboclos tem origem nas nações de candomblé Bantu.

Santos (1995) estabelece um marco para análise do papel do Caboclo no candomblé. Embora existam trabalhos etnográficos dedicados exclusivamente ao caboclo anteriores à sua publicação²⁷, sua pesquisa é considerada uma dissertação inaugural²⁸ sobre os caboclos nos candomblés da Bahia e contribuiu para a fixação de uma expressão nativa enquanto categoria de definição do caboclo, reconhecido como o "Dono da terra". Na época da pesquisa, ainda

²⁷ Por exemplo: "Samba de Caboclo" (LODY, 1977), publicado pela FUNARTE na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, e o artigo de RIBEIRO (1983), intitulado "Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e europeia".

²⁸ Ainda em 1993, Mundicarmo Ferreti havia publicado sua tese de doutorado intitulada "*Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís, a Casa Fanti-Ashanti*". No entanto, referindo-se a um campo etnográfico diferente, o Tambor de Mina maranhense.

encontrou algumas dificuldades para desenvolver o tema em função da busca por legitimidade na tradição estabelecida entre os terreiros, nesse sentido:

[...] descartou a possibilidade de observar os terreiros tidos como mais tradicionais, não por eles não terem alguma forma de culto a essa entidade [...] mas por já saber que esses terreiros dificilmente fariam sobre o assunto, visto que colocariam em risco o prestígio que desfrutavam justamente por se apresentarem como praticantes de uma tradição “pura”, sem sincretismos com divindades não africanas, tais como o caboclo (SILVA, 2006:37).

O autor aponta para o candomblé de caboclo como uma vertente do candomblé de origem bantu e que estaria relacionado diretamente à prática destes povos de cultuar os ancestrais e antigos donos da terra. Na explicação para a origem do culto ao caboclo, afirma que não se trata de um sincretismo afro-ameríndio, mas que *os elementos indígenas presentes no culto ao Caboclo são uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para os terreiros* (1995:19) e acaba concluindo que uma vez que não há uma real fusão de culturas indígenas e africanas, a entidade é cultuada em um modelo ritual africano, ou seja, o caboclo, apesar da expressão cultural de imagens indígenas “percebidas através das vestimentas, nos assentamentos, misticismos de algumas entidades cultuadas e textos de cantigas” (CHADA, 2006:43), é, portanto mais africano do que brasileiro.

Andréa Mendes demonstra como algumas características dos candomblés bantus, como o culto aos ancestrais da terra, nos permitem rastrear práticas religiosas centro-africanas e perceber que suas influências podem ter sido muito mais efetivas do que se supõe até o momento. Apontando para as diversas contribuições das nações Congo e Angola no processo de consolidação dos rituais religiosos dos candomblés, valorizando as características importantes dos rituais de origem Bantu, que conferem riqueza ritual ao processo de reterritorialização²⁹ das religiões de matrizes africanas nas américas, a autora afirma que:

²⁹ O conceito de “reterritorialização” é um empréstimo das formulações de Deleuze e Guatarri, utilizado por Márcio Goldman para analisar a experiência da diáspora forçada de povos africanos para o Brasil e o processo criativo de reconstrução de suas bases religiosas e sociais em terras americanas.

[...] estudos africanistas recentes nos possibilitam traçar outros argumentos para analisar a presença africana nas Américas, e estabelecer bases para a discussão sobre um possível diálogo entre centro-africanos e africanos ocidentais na formação do Candomblé, incluindo aí o culto a caboclo, que pode ter raízes distantes em uma memória de longa duração baseada nas práticas religiosas dos povos bantu (MENDES, 2015:132).

Nessa lógica, o culto aos caboclos pode ser analisado como uma modalidade ritual cuja incorporação de outros elementos ao panteão se dá em um processo de paradoxo da cosmologia: a necessidade de se cultuar os donos da terra, que, sendo ligados aos territórios originais, não puderam ser transferidos para o Brasil, possibilitando a absorção de outras entidades relacionadas, no caso, os índios brasileiros. O caboclo é então tido e cultuado como o *donos da terra* e as religiões de matriz africana no Brasil, com a sua consciência territorial, são tributárias dos caboclos.

Embora exista uma tradição em termos de abordagens bibliográficas, mas também afirmada na prática de alguns terreiros, esta pesquisa busca enfatizar a presença do caboclo no aqui e agora, ou seja, os modos como sua *performance* expressam uma concepção ampla de culto ao caboclo, compreendendo inclusive suas manifestações na vida secular. Interessa-me os agenciamentos estabelecidos na relação entre populações indígenas e afro, expressos em formas sociais de conhecimento.

Reconhecendo o caboclo, enquanto entidade espiritual, como o índio no candomblé, destaca-se a relação estabelecida entre motrizes culturais que dão sentido a um determinado conjunto de práticas e que pode ser denominada como “relação afroindígena”:

[...] não se trata de pensar o que poderíamos chamar, em sentido forte, a *relação afroindígena* nem de um ponto de vista genético (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo tipológico. Não se trata de gênese porque não se trata de determinar o que seria afro, o que seria indígena e o que seria resultado de sua mistura — ou, eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem

outra. E isso seja em um sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentidos cultural, social etc. Não se trata de um problema de identidade. [...] Trata-se, na verdade, de identificar e contrastar não aspectos históricos, sociais, ou culturais em si, mas princípios e funcionamentos que podem ser denominados ameríndios e afro-americanos em função das condições objetivas de seu encontro. Pois o que se deve comparar não são traços, aspectos ou agrupamentos culturais, mas os princípios a eles imanentes. (GOLDMAN, 2014:216).

Em Santo Amaro³⁰, uma ampla rede de sociabilidade e trocas se estabeleceu entre africanos, negros brasileiros e indígenas, circulando inúmeras práticas de resistência religiosas e políticas³¹. Neste trabalho, investigaremos a composição de um imaginário, (in)formado por práticas e vivências nas esferas religiosas e seculares que, ao estabelecer alianças, compreendem o caboclo como uma entidade fundamental para o candomblé e para a vida das pessoas no local.

Em um primeiro olhar, podemos afirmar que o caboclo é cultuado em todos os terreiros da localidade, sejam de nação *Angola, Ketu ou Jeje*, e é claro, é muito cultuado na Umbanda, outra modalidade de religião afro-brasileira. Além disso, ele está no samba, na capoeira, no maculelê³² e também nas curas e na família. O caboclo é o ancestral indígena, parente distante, visível nos traços, nos gestos e conhecimentos. Como diz mãe Edinha: “*está tudo dentro da magia*”.

Personagem histórico, o caboclo teve importante participação nas batalhas pela independência travadas em 1823 em solo santo amarense. Assim, embora a entidade não especifique sua ação histórica, acontecimentos históricos serviram para ampliar a sua concepção heroica (LODY, 1977).

O caboclo arquétipo da valentia e coragem sobrevive na memória popular, fixando os valores da nacionalidade e da defesa do

³⁰ Os candomblés de Santo Amaro foram abordados em poucos trabalhos, além de MACHADO (2009), constam também as teses de doutorado de PINTO (1991), “*Capoeira, Samba, Candomblé. Afro-brasilianische Musik im Recôncavo, Bahia*”, e de LEUCHMANN (2011), “*Die Geister der Neuen Welt: religiöse und soziale integration von brasilianischen Geistwesen im Candomblé von Santo Amaro, Bahia, Brasilien*”.

³¹ Como exemplo: a Revolta dos búzios (1789), a Independência na Bahia (1823), o Levante dos Malês (1835) e a Sabinada (1937), cf. REIS (2003).

³² Manifestação cultural característica de Santo Amaro que teve como principal expoente Popó.

patrimônio nativo [...] da imagem do caboclo como aquele que veio para defender, lutar e vencer. A ideia de herói é importante para o mito conseguir sua penetração e real assimilação por parte daqueles que creem e cultuam as divindades da terra (idem).

O encontro entre africanos e indígenas é o ponto de inflexão que marca a inserção dos caboclos nos candomblés. Sem afirmar o culto enquanto expressão de uma “cultura de contato”, essas são as “motrizes culturais” (LIGIÉRO, 2011) que constituem as características dessas entidades na relação de mediação entre agências de elementos, pessoas, plantas e espíritos afro e indígenas. Em algumas narrativas provenientes de adeptos do candomblé de Santo Amaro, foram os caboclos, seus espíritos, que ensinaram aos orixás a ecologia das florestas sul-americanas, suas folhas, possibilitando a sua utilização nos rituais.

Esse encontro, portanto, pode ser pensado como um evento - que relata um acontecimento e narra como uma realidade passou a existir. Uma *experiência* vivida e “contada pelo próprio povo de terreiro para ele mesmo”. Neste sentido, quando juntamos passado e presente, novos significados são atribuídos às práticas culturais que formam o ritual. Na perspectiva de Turner (2005):

[...] é estruturalmente irrelevante se o passado é “real” ou “mítico”, “moral” ou “amoral”. A questão é se diretrizes significativas emergem do encontro existencial na subjetividade, daquilo que derivamos de estruturas ou unidades prévias numa relação vital com a nova experiência. Isso é uma questão de significado [...] (TURNER, 2005:179).

Compreendendo-o como ponto de irradiação para a formulação de novos significados, surgem afinidades epistemológicas interessantes. Enquanto Turner inspira suas análises no modelo de drama social, com ênfase no momento *liminar*, na medida em que Geertz (1978), realizando uma antropologia dos gestos, um olhar dirigido aos detalhes, encontra na cultura as histórias que pessoas contam sobre si para elas mesmas, suas abordagens aproximam-se. Nos momentos em que as sociedades brincam com o perigo “[...] qualquer forma expressiva atua (quando atua) desarrumando os contextos semânticos [...]” (GEERTZ, 1978:315). Ambos focam os momentos reflexivos da sociedade e a sua capacidade de

funcionar como “comentário metassocial” e “se interessam pelas dimensões extraordinárias do cotidiano e pelo modo como as pessoas significam seus mundos” (DAWSEY, 2009:350). Então, os caboclos que baixam nos terreiros de candomblé não são apenas símbolos da experiência do contato entre afros e indígenas; eles agenciam este contato, que há “500 anos” não deixa de estabelecer-se e atualizam as forças motrizes que movimentam e redefinem as suas características nos rituais do candomblé.

Ao refletir sobre o encontro entre africanos e indígenas, me preocupo menos com a origem da inserção dos caboclos nos candomblés, e mais em investigar como os conteúdos de suas ações são significados na prática, pois em processos históricos específicos, a tradição é tomada como estímulo para a inovação e antigas significações são atribuídas a elementos novos (PARÉS, 2006). Por isso não basta somente compreender o que significam os elementos, mas também como são significados na prática.

Turner (1982:13 apud DAWSEY, 2006:352) descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada experiência vivida, aos quais eu acrescento uma leitura criativa do processo de formação do culto aos caboclos, considerando o contato entre as culturas africana e indígena:

- 1) Algo acontece ao nível da percepção colocando esquemas de interpretação em risco – *a presença dos caboclos nos candomblés!*
- 2) Imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – *as imagens dos primeiros habitantes do território, os índios primordiais, que ajudaram os africanos na sua adaptação e resistência ao novo ambiente ecológico surgem com força e potência.*
- 3) Emoções associadas aos eventos do passado são revividas – *na sua apresentação, os caboclos se revelam como entidades portadoras de valentia, independência e conhecimento das matas.*
- 4) O passado articula-se ao presente numa “relação musical”, tornando possível a descoberta e construção de significado – *a formação de um repertório ritual composto de elementos característicos de uma cultura indígena ancestral, e neste caso, a analogia musical se torna relevante tanto em função da*

utilização da música como elemento de invocação e manifestação das entidades, bem como pelo reconhecimento de uma textualidade musical, expressa nas letras das cantigas, cujos elementos permitem a compreensão dos caboclos a partir de improvisações e transformações.

- 5) A experiência se completa através de uma forma de “expressão”, uma “performance” – *O culto aos Caboclos, reestabelece e atualiza a relação afroindígena no aqui e agora.*

Performance – termo que deriva do francês antigo *parfournir*, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão, ou seja, a performance completaria uma experiência. No entanto, Rey (1998) esboça ainda outra etimologia da palavra performance em que aparecem novos sentidos:

*Performance é derivada de to perform, “tornar real, realizar”, resultante do inglês medieval e do antigo francês *parformer* (v. 1200), derivado de *former* com um valor próximo de *parfaire*, por meio do anglo-normando *par-* ou *perfourmer* (anglo-latim *performare*). O verbo francês seria, a seu turno, a transformação de um antigo *parfournir*, composto de *par* e *fournir* (latin medieval *perfunire*) (REY, 1998: 2661 *apud* BIÃO, 2011:350)*

Os sentidos de *formar*, *fazer* e *fornecer*, contidos na citação acima, precedidos de um prefixo que sugere a preposição *por*, podem nos levar a compreender, como uma origem etimológica da palavra performance, a ideia de *pela forma de*, *por fazer* ou, ainda, *por fornecer*, exprimir, expressar, confirmando sua vasta gama de sentidos em todos os campos do comportamento humano (BIÃO, 2011:350-351, grifos do autor)

Na formulação do modelo proto-estético chamado “drama social” (ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora, desfecho), Turner (2005, p.183) evoca as fontes do poder liminar para caracterizar a performance, como algo em que “predomina o modo subjuntivo da cultura, o modo do “talvez”, do “pode ser”, do “como se”, hipótese, fantasia [...]”. Assim, proponho que a *performance* mais do que completar, abre um espaço ao *dever* de uma experiência, um material em movimento, que “*se transforma em outra coisa diferente do que era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi*” (MELLO, 2003:102 *apud*

GOLDMAN, 2014:214), cujas tentativas de captar sob lentes etnográficas podem ser teoricamente fecundas.

Ao cultuarem os caboclos, os donos da terra, se apaziguaram as relações de conflito possíveis, estabelecendo um acesso aos domínios indígenas, ou seja, agenciando poderes através da função integrativa do ritual, uma “ação reparadora” no modelo de drama social. O culto aos caboclos se constitui através de elementos cujos significados são negociados no trânsito de símbolos rituais.

Ao ativar ideias, cenários, gestos, gostos e condutas, o caboclo define sua identidade e transmite conhecimento social e memória através de *comportamentos restaurados*³³ (SCHECHNER, 1985). Estes consistem em um complexo de gestos e *modos de ser* operados na relação entre pessoas-espíritos e que podem ser sobre algo que nos ajude a entender o passado através de “um repertório de conhecimento incorporado, uma aprendizagem no e através do corpo, [...] como um meio de criar, preservar e transmitir conhecimento; o que constitui a performance” (idem. 2013:28).

Assim, considerando os elementos que compõem o repertório no culto ao caboclo, buscarei refletir sobre como, ao restaurar os comportamentos, a comunidade religiosa do candomblé (humanos e não humanos) vale-se de sua criatividade e (re) cria apresentações indígenas, mobilizando idiosincrasias na formulação de uma caracterização específica, apreendidas no encontro afroindígena e guardadas na memória dos terreiros e na memória dos espíritos (ambos agentes de uma memória coletiva) e reativada através da performance ritual.

³³ Em inglês “restored behaviour”. Optei pela tradução *restaurado*, no entanto, alguns autores, como Diana Taylor (2013, 2013b), utilizam a tradução *reiterado*. Acredito que ambos os sentidos estão presentes no conceito: tanto o de algo repetido constantemente quanto de algo que é renovado através da ação.



Figura 1. Imagem do caboclo Sete Flechas, exposta no barracão do Ilê axé Ya Omin.

Ao propor a compreensão do culto aos caboclos a partir dos *estudos da performance*, construo os seus rituais e o imaginário social em torno da sua figura, em uma perspectiva não apenas ontológica, mas também epistemológica. Embora o culto aos caboclos suscite aspectos propriamente performáticos, expressos no ritual em danças, cantigas, toques, gestualidades, etc., busco ressaltar a *performance* como uma lente metodológica, sublinhando a possibilidade de analisar eventos *enquanto/como* performance (TAYLOR, 2013).

Realizo esta investigação com o objetivo de compreender a força dos caboclos e os contextos de suas agências no universo dos candomblés de Santo Amaro e conhecer os modos pelos quais estas entidades ocupam um lugar destacado na articulação de formas sociais de conhecimento.

Os capítulos estão ordenados com a intenção de estabelecer um percurso razoavelmente semelhante ao que realizei na busca por esse conhecimento, assim como refletem algo que considero uma característica primordial dos caboclos – a sua capacidade de aparecerem repentinamente surpreendendo e reorientando os contextos. A “entrada” a partir da *Lua do Caboclo* tem como intenção “restaurar” e transmitir as sensações que vivi no meu primeiro contato com o caboclo *Sete Flechas*, um estranhamento e um sentimento de estar diante

de algo extremamente potente. Paradoxalmente, o texto acaba diluindo essas sensações ao elaborar uma exegese descritiva de elementos que na prática ritual atingem a percepção de maneira estonteante, ainda assim, o primeiro capítulo configura uma *ruptura*, um convite a celebrar e adentrar a aldeia dos caboclos.

Seguindo o percurso, na *Etnobiografia*, a trajetória religiosa de mãe Edinha e de seu caboclo *Sete Flechas* é articulada a temas que expõem como a presença do caboclo pode *gerar e intensificar crises* na passagem da umbanda para o candomblé, por exemplo. No entanto, é a própria ação do caboclo que *repara* as relações com a estrutura religiosa e amplia os campos de atuação dos rituais, da família e da espacialidade do terreiro.

Igualmente à maneira de uma *ação reparadora*, em *Santo Amaro dos Caboclos*, contextualizo mais amplamente o campo observado, demonstrando que “as práticas simbólicas se constituem como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam” (SILVA, 2000:14). Ao discutir as imagens dos caboclos apreendidas na pesquisa, argumento sobre os modos em que estas se articulam ao presente em processos de significação expressos em práticas sociais.

Como *desfecho*, na *Performance dos Caboclos*, retomo reflexões que atravessaram todo o conjunto do texto e elaboro uma discussão mais aprofundada sobre performance, ontologias e agências em enquadramentos gerados a partir de um processo de significação, com base no encontro afroindígena - um evento reatualizado na prática ritual.

O texto, pensado como *performance*, não encerra a experiência, abre-a ao *devir*, revisita os pontos discutidos em um aqui-agora e *de novo*. Como alusão aos movimentos dos caboclos, que a partir de diversos deslocamentos de sua manifestação retomam a agência na ação: “vai ali e volta já, daqui a pouco está no mesmo lugar”.

1. DO RITUAL

A LUA DO CABOCLO - A FESTA DE SETE FLECHAS

Acompanhei a Lua do Caboclo, a festa anual realizada para Sete Flechas, em três anos distintos 2012, 2014 e 2016³⁴. A festa ocorre no mês de novembro e tem duração de 3 dias, que marcam exatamente o tempo da realização dos sacrifícios votivos ao caboclo e a sua retirada e entrega nas matas - o presente. Começando no sábado e terminando na segunda-feira.

Na primeira vez, cheguei ao terreiro no segundo dia à tarde. Naquele momento, embora já tivesse uma relação de proximidade estabelecida com mãe Edinha, não tinha tanta intimidade com toda a comunidade, incluindo filhos e irmãos de santo que lá estavam. Senti-me pouco a vontade e não me lembro de muitos detalhes, mas o que me chamou atenção naquela época e ainda hoje me intriga, foi que além da preparação da festa: obrigações rituais - como dar a oferenda de exu - até a entrega do presente do caboclo, somam, ao todo, aproximadamente 8 dias de envolvimento direto da mãe de santo e dos filhos da casa. Além disso, naquele ano, mãe Julinha, irmã de santo de Edinha, realizou a festa do seu caboclo, *Sultão das Matas*, na semana subsequente a de *Sete Flechas* (caboclo de Mãe Edinha), assim totalizaram mais de 15 dias de envolvimento, obrigações, preparativos e diversos rituais realizados coletivamente.

Em 2014 também cheguei no segundo dia, embora houvesse me organizado para chegar uma semana antes, mãe Edinha teve que antecipar a festa pois sua mãe de santo tinha um compromisso na data em que estava marcada e assim, novamente, não pude ver o primeiro dia. No entanto, neste ano pude acompanhar a entrega do presente nas matas. Na ocasião seguimos de van até o bairro da Vitória acompanhados por alguns ogãs, por filhos de santo de Edinha e por *Sete Flechas* e pelo *Sultão das Matas* de mãe Julinha. Andamos até

³⁴ Em 2017 voltei a participar da festa, no entanto, no momento em que escrevi este capítulo a celebração ainda não havia ocorrido, assim as observações elaboradas a partir deste último contexto ritual serão expostas no capítulo "A lua revisitada".

certo ponto próximo à Cachoeira da Vitória, em caminhos de mata fechada, quando pude acompanhar alguns fundamentos, a entrega das oferendas que haviam sido arriadas³⁵ da casa do caboclo, onde permaneceram por 3 dias, durante a festa.

Para descrever e analisar a Lua do caboclo que acompanhei em 2016, considero a sequência total do ritual: o intervalo de tempo compreendido entre o “corte para o gira³⁶” e a entrega do presente nas matas, oito dias depois. Este é o tempo ritual da realização litúrgica, incluindo as etapas propiciatórias para o bom andamento desta obrigação religiosa.

Considerando a proposta de Richard Schechner (1985) sobre a necessidade de se pensar a performance em sua totalidade de momentos, sendo estes: 1) *treinamentos*, 2) *oficinas*, 3) *ensaios*, 4) *aquecimentos*, 5) *performance*, 6) *esfriamento* e 7) *desdobramentos*; proponho esta análise ritual com ênfase nos momentos 4, 5, 6 e 7, sendo que por “aquecimento” considero os ritos propiciatórios, tanto os realizados para a entidade denominada exu, ou “gira”, que tem por objetivo garantir a comunicação entre os humanos e as entidades e o bom andamento do ritual, quanto os rituais de “limpeza” pelos quais os adeptos do candomblé devem passar antes de cumprirem suas obrigações religiosas; por “performance”, considero o momento ritual de realização do culto ao caboclo, desde o *orô*³⁷, até a “entrega do presente” e o retorno para o terreiro; por “esfriamento”, considero os intervalos entre os dias de realização dos rituais, seriam então vários “esfriamentos”, intervalos, ao longo de 3 dias e por “desdobramentos”, considero, primeiramente o sentimento de “missão cumprida” presente ao final das celebrações, quanto este próprio relato, que ao construir uma narrativa pode ser entendido como uma fase da performance, pelo menos na perspectiva textual.

³⁵ Arriar é o ato ritual de preparar e entregar uma oferenda em determinado local para as entidades cultuadas.

³⁶ *Exú* é a entidade mensageira entre os humanos e as divindades. *Gira* é provavelmente uma redução e variação do termo *Pomba-gira*, que por sua vez descende de *Bombojira* e *Pambunjila*, entidades do panteão da nação Angola relacionadas a *exú*. A palavra “gira” indica ainda movimento, uma das características fundamentais desta entidade.

³⁷ Termo iorubá que designa a “obrigação”, o ritual de dar “comida” ao santo.

O GIRA E OS RITOS PROPICIATÓRIOS

Na segunda-feira, dia 7 de novembro, cortou-se um bode pequeno para o gira - o exu do caboclo. Estiveram em terra³⁸ o exu de mãe Edinha, seu *Sete Encruzilhadas* e a pomba gira de mãe Julinha. *Exuá*, dizia esta, saudando os poucos presentes. Os ogãs tocaram alguns sambas, mas *Sete Encruzilhadas* ainda prefere o ritmo chamado congo para as suas cantigas.

Bebe água no bebedouro
Andorinha não faz verão
Faço tudo estremecer
De tenente a Capitão
O que é, o que é, ioiô?
O que é, o que é, iaiá?

Inicialmente, observando apenas as danças e a musicalidade foi difícil identificar características que diferenciasssem os exus dos caboclos em sua manifestação no corpo das mães de santo, pois os ritmos e cantigas eram semelhantes aos que são tocados para os caboclos, no entanto, o comportamento de exú e pomba-gira em relação ao dos caboclos é muito diferente. Estes se apresentam com gestos de valentia e robustez, suas posturas denotam certa altivez enquanto as pombas-gira e exus apresentam gestos maliciosos, além de um linguajar com termos entendidos socialmente como obscenos. Seu *Sete Encruzilhadas* define em poucas palavras quem ele é: “*Eu sou aquele que muitos queriam ser, mas não podem*”, “*eu sou pequenininho, mas não sou pedaço*”.

No dia seguinte, terça-feira, seria realizada a “limpeza” de mãe Edinha, observando o resguardo de 3 dias para que no sábado pudesse realizar o ritual de *orô* do caboclo. Para que se possa realizar a oferenda ao caboclo é preciso que toda a comunidade que irá participar dos ritos, incluindo equédes³⁹, ogãs⁴⁰ e,

³⁸ Expressão que indica a presença das entidades manifestadas nos seus médiuns

³⁹ As mulheres no candomblé podem exercer distintos papéis segundo sua posição hierárquica e ritual. As mulheres que não incorporam são chamadas *equédes*³⁹, e o seu processo iniciático

principalmente aquele que está oferecendo o ritual - cumprindo sua obrigação, no caso a mãe de santo - estejam com o corpo limpo. Isso significa seguir uma série de prescrições que incluem desde a abstenção de relações sexuais até a interdição ao consumo de álcool e alimentos específicos, geralmente os que foram utilizados na própria limpeza, com o objetivo de afastar impurezas e outras entidades que possam intervir atrapalhando o andamento das atividades rituais, comprometendo a prosperidade e até mesmo a saúde de toda a comunidade.

Durante a Quarta e a Quinta-feira, mãe Edinha realizou pequenas atividades no terreiro organizando o espaço e orientando seus filhos de santo sobre as atividades que seriam realizadas. A sexta-feira é o dia da semana consagrado a Oxalá, neste dia não se realizam rituais nos terreiros de candomblé que não sejam voltados a este Orixá. Veste-se branco, que é a cor das suas vestimentas e dificilmente os tambores serão tocados em algum terreiro, pois o silêncio é um preceito deste dia.

O ORÔ DO CABOCLO – PRIMEIRO DIA DA FESTA

No sábado de manhã, no dia 12 de novembro foi realizado o *orô* do caboclo. Para tal Ihe foi oferecido um “bicho-de-quatro-pés” - um bode branco, grande, que despertava comentários como “parece um bezerrinho”, e quatro “bichos-de-pena”. Ainda com *Sete Flechas, Sultão das matas e Boiadeiro* (caboclo de Ninha, *iaô*⁴¹, filha de santo de mãe Edinha) em terra, os ogãs responsáveis por

consta de ao menos 2 fases: a suspensão, momento no qual a adepta é indicada a assumir o cargo ritual e a confirmação, momento no qual, através de procedimentos rituais a adepta confirma sua condição e sua posição. Equéde é mãe, aquela que cuida!

⁴⁰ A posição ritual masculina relativa ao das equédes é o ogã, sendo que as funções exercidas pelos homens com este cargo são absolutamente demarcadas e diferenciadas em relação às das mulheres. Além de serem responsáveis pelos toques dos instrumentos musicais, cabe aos homens também o papel de realizar os sacrifícios votivos aos Orixás e demais entidades cultuadas.

⁴¹ Os rodantes - adeptos que incorporam - ou seja, que entram em transe e recebem as entidades, se diferenciam em pelo menos 2 níveis hierárquicos: *iaôs*, período que se inicia com a feitura do santo e segue até que se cumpram as obrigações de 7 anos quando viram *ebomis*, status de senioridade, sendo inclusive outorgada a possibilidade de abrir seu próprio terreiro. Nas relações estabelecidas pela iniciação, as categorias codificam antiguidade e não gênero. O termo *iaô* em língua iorubá significa “esposa”, ou seja, seriam as esposas mais novas do patriarca chefe da família, no entanto este termo perdeu o teor de gênero no interior do candomblé, podendo, por exemplo, um homem ser chamado de *iaô*.

cortar o bode - Kekéu e Leandro (ogãs do *Ilê Axé Idan* terreiro de mãe Tonha, mãe de santo de Edinha), separaram as vísceras principais e partes especiais, os *ixés*, que iriam para assentamento na cabana do caboclo.

Após o ritual foi preparado o altar na cabana do caboclo, a casa onde está o assentamento de Sete Flechas. Na cabana são dispostas desde frutas como bananas, laranjas, melancia e melão, batatas doce, alguns docinhos como paçocas, pés de moleque, bananada e abóboras assadas com tabaco e mel – uma iguaria para os caboclos, sua comida característica, até de velas, plantas, charutos e garrafas de vinho e cerveja, mantidas à temperatura natural, que seriam oferecidas aos caboclos durante a festa, além da bebida ritual característica dos caboclos, a *Jurema*, preparada com a infusão da casca da planta de mesmo nome, em um recipiente de barro ornamentada com um *ojá* branco.

A presença de elementos industrializados não destoa completamente do ambiente que deve denotar a cabana, pois estão ainda associados a uma determina cultura regionalista, em algumas casas a paçoca é feita artesanalmente, no pilão, no próprio terreiro e se a cerveja é muito apreciada pelos caboclos, é preciso lembrar que a preparação de bebidas a partir de cereais fermentados, o milho principalmente, é também um elemento indígena significativo.

Entre os diversos elementos, merece destaque a bebida ritual característica, a *Jurema*, preparada através do cozimento da casca da planta de mesmo nome e acrescida de outros ingredientes. O consumo da *Jurema* é presente também em outras manifestações religiosas afro-brasileiras cuja presença indígena é integrante, como o *catimbó*, por exemplo. No culto aos caboclos no *candomblé* ela pode ser ingerida em distintos momentos rituais, para induzir o transe, consagrada no *ingorossi*⁴² da cabana, servida à assistência etc. Além disso, ela é evocada nas letras de algumas cantigas e inclusive chega a ser o próprio nome de alguns caboclos.

⁴² Conjunto de rezas rituais entoadas para louvar às entidades

*Qual é o dia maior desta aldeia/
Qual é o dia de sexta-feira/
Nesse dia ninguém bebe, ninguém come/
Qual é o dia maior da juremeira.*



Figura 2. Léo segurando um couro de jacaré – ornamentação da cabana

Com permissão para fotografar, pude registrar o interior da cabana, porém, apenas a ornamentação. Foi solicitado que não fotografasse o *orô*, porque é fundamento.



Figura 3. Interior da cabana do caboclo

Reijane, *rombona*⁴³ da casa, estava encarregada pela preparação dos alimentos. Ela é filha de *lansã*⁴⁴, é a responsável por cuidar do fogo e da cozinha, instalada ao lado da casa do caboclo - da cabana. Juntamente com outras equédes, limpou e preparou os galos, que seriam servidos ainda no almoço, além de e separar e guardar a carne do bode que seria servida a noite.

Após o almoço, retomaram os preparativos para a festa, decoração, fundamentos, cozinha, compra de bebidas, armação de estrutura física, instalações elétricas, tirar folhas, arrumar as roupas dos caboclos da casa, consertar alguns penachos, preparar o bolo e muitos outros detalhes que envolveram a totalidade da comunidade religiosa e da família de mãe Edinha.

No terreiro, geralmente me são atribuídas algumas atividades, que também me permitem observar, situação compatível e pertinente com a realização de uma pesquisa. Neste ano, devido à demanda de afazeres, fui solicitado para ajudar em pequenas tarefas como desfiar mariwô e tirar folhas.

Acompanhei Geno e Nei (ogãs confirmados⁴⁵) e Jefinho (ogã suspenso) para tirar folhas de aroeira, são gonçalinho, mariwô e samambaia. Primeiro seguimos em direção à Subaé, um bairro próximo a Entrada da Pedra, entrando em um quintal à esquerda, descendo pela margem do rio, e depois, seguindo pela linha do trem, logo atrás do pasto, por aí também separamos alguns dormentes velhos da linha de trem, que serviram de lenha para a cozinha.

Na entrada do barracão foram colocados galhos de *acocó*, folhas consagradas ao orixá Xangô. No teto e no *Ogum Xoroquê*, localizado na porta de entrada, foram colocados o mariwô já desfiado. O mariwô é a folha do dendezeiro desfiada, consagrado a Ogum, pendurado na entrada do barracão e que serve como um filtro contra as energias negativas.

⁴³ Rombona(o) é a primeira pessoa iniciada em um terreiro.

⁴⁴ *lansã* é a orixá dos ventos e das tempestades; Por ser esposa de Xangô (orixá da justiça, dos trovões e do fogo), *lansã* também é associada a este elemento. Em um mito, ela, ao provar uma comida de Xangô, cospe fogo pela boca

⁴⁵ *Ogã* é a posição ritual concedida aos homens que não incorporam. Ser “suspenso” é a fase inicial, de transição ao processo de iniciação, significa ser “indicado”. Caso a pessoa aceite e queira dar consequência ao processo, este deverá se “confirmar” no terreiro, ou seja, se iniciar efetivamente.



Figura 4. Entrada do barracão – uma passagem feita com galhos de Acocó.



Figura 5. À frente do barracão, Rosa observa a brincadeira de um menino. À esquerda o assentamento de Ogum.

O bolo estava sendo decorado, com uma imagem de *Sete Flechas* cercada de glacê verde, feito por Roquinha e outras filhas (biológicas) de Edinha, que ajudavam principalmente na cozinha. O envolvimento de toda a família na

organização da festa demonstra um aspecto da sociabilidade que envolve a figura do caboclo e transpõe as relações de pertencimento formal ao candomblé⁴⁶.



Figura 6. O bolo da festa de Sete Flechas, ao fundo a bandeira do Brasil.

Atrás do bolo, uma bandeira do Brasil estendida, como não poderia faltar em uma festa de caboclo, pois os caboclos representam a nação brasileira. No entanto, seu lema positivista, “ordem e progresso”, apresenta certo paradoxo quando contrastada com o ambiente da festa, composto por bebidas, charutos, entidades incorporadas, sons de tambores etc.

No entanto, se da justaposição de duas imagens aparentemente desconexas pode surgir uma terceira dotada de sentido, como na teoria da montagem fílmica de Eisenstein, é esse novo significado que denota exatamente um modo de ser do caboclo. Apesar do aparente caos, o ritual possui uma estrutura, uma ordem que somente ele pode protagonizar e transformar inesperadamente. Os ritmos são geralmente progressivos - congo, barravento e samba de caboclo, acelerados, constantes, conduzindo a um clímax que nunca chega ao fim sendo sempre entrecortado por novas ações e acontecimentos, como a chegada de novos caboclos.

⁴⁶ Explorarei esse tema mais adiante (Cap. 2) ao tratar da família de santo.

Apesar dos caboclos estarem associados às lutas pela independência na Bahia, a bandeira do Brasil no contexto ritual denota algo mais do que a noção de Estado, ela também simboliza a terra, o território dos caboclos, imprescindível à existência e a realização de qualquer manifestação. Além disso, se as cores da bandeira estão presentes no barracão, nas vestimentas dos caboclos e em decorações como bandeirinhas ou tecidos que cobrem o teto e as paredes, estes elementos são re-significados no ritual, como se pode perceber na seguinte cantiga:

Tu és a nação do Brasil, caboclo
Tu és a nação brasileira
Tu és a nação do Brasil, caboclo
Das cores da nossa bandeira!
O verde é esperança
O amarelo é desespero
O azul traz a liberdade
Pros caboclos brasileiros!

Neste dia, o “candomblé”⁴⁷ começou aproximadamente às 21:00h, com o *xirê* cantado na nação angola, saudando os *nkisis*⁴⁸, e em seguida, virando para caboclo, com as cantigas de fundamento para que estes se manifestassem. Vieram *Sete Flechas* de Edinha e o *Boiadeiro* de Ninha ambos levados para o lado externo do terreiro, na casa do caboclo, para o *ingorossi*, “rezar a cabana”.

A reza foi conduzida por mãe Tonha, mãe Julinha e por Tinho - rodante do caboclo Juremeira, amigo de mãe Edinha. Os atabaques estavam diante da cabana, mas durante o ritual apenas rufaram executando poucos momentos de toques, as cantigas foram acompanhadas por caxixis⁴⁹ e pelo coro dos filhos de santo sentados a frente à cabana.

⁴⁷ A expressão Candomblé utilizada neste contexto significa o toque, propriamente dito, a celebração ocorrida no barracão.

⁴⁸ Entidades do panteão dos candomblés Banto. O fato do “xirê” ser “tocado na (nação) angola”, ou seja, em sua língua litúrgica e ritmo musical específicos, demonstra a proximidade e possível origem do caboclo nesta nação.

⁴⁹ Instrumentos musicais, pequenos chocalhos feitos de fibras vegetais, geralmente junco, com um pedaço de cabaça na base e sementes no interior.



Figura 7. Mãe Tonha e mãe Julinha sentadas próximas à cabana e demais filhas e filhos de santo sentados no chão para rezar a cabana.



Figura 8. Atabaques à frente da cabana

Ao retornarmos para o barracão, *Sete Flechas* cantou algumas cantigas e aos poucos outros caboclos foram chegando convidados pelo som dos atabaques. Diversos fatores podem desencadear o transe e a incorporação do caboclo: cantigas de fundamento, utilizados com esse propósito, os caxixis agitados próximo aos ouvidos do médium, a expressão “*xetro, maromba xetro!*” proferida, gritada e cantada próximo aos médiuns, o chapéu de uma entidade colocado sobre a cabeça do rodante, um abraço do caboclo, uma irradiação, entrar na roda para sambar com o caboclo - neste caso, geralmente o caboclo já traz a pessoa para o centro da roda na intenção de que esta incorpore sua entidade, a ingestão de jurema, bebida característica dos caboclos, entre muitos outros fatores, além da combinação de diversos desses.

Uma das formas de induzir ao transe, muito observada, é quando um caboclo, ou um grupo deles, ameaça algum rodante, interrompendo-lhe a passagem pressionando a ponta de suas flechas ou ainda dançando em círculos ao redor deste gesticulando com suas armas como se quisesse feri-lo. Neste gesto, menos do que uma ameaça está uma demonstração de afeto e apreço pela presença do caboclo solicitado a comparecer através da incorporação. Estou pensando a partir das ideias de Bateson (1954) sobre ações que não denotam aquilo que conotam e estabelecem um nível *metacomunicativo*, um *frame*, um jogo: o cãozinho quando quer demonstrar que gosta do seu dono, lhe dá algumas mordidinhas, no entanto, sem feri-lo. “a mordidinha denota a mordida, mas não é o

mesmo que a mordida pode denotar”. Ao expressar “eu poderia feri-lo, mas não o faço porque estou brincando”, o animal demonstra o carinho pelo seu dono. É com esta interpretação que proponho um olhar para os gestos dos caboclos nesta ação, que busca desencadear o transe e a chegada de outros caboclos, um convite para celebrar juntos!



Figura 9. Sete Flechas “convida” um caboclo a se manifestar

Os caboclos quando incorporam nos seus médiuns o fazem de uma forma característica bem diferente da incorporação dos orixás. O “tombo” do caboclo é diferente, pois estas entidades balançam o corpo dos médiuns, que dão voltas desequilibrados, tentando agarrar-se às pessoas próximas. Geralmente equédes estão a postos para auxiliar o transe e lhe retiram todos os pertences que desagradam os caboclos quando incorporados, tais como como relógios; pulseiras; óculos; sapatos; colares e brincos - embora algumas caboclas admitam o uso destes últimos - em geral são itens associados a um tempo e vida modernos. Retiram também as contas, as guias⁵⁰, que o médium estiver usando,

⁵⁰ Chamam-se guias os colares de miçangas coloridas utilizados pelos adeptos do candomblé. Cada cor é relativa a um Orixá, o branco a Oxalá, o azul turquesa a Ogum, o dourado a Oxum etc.

dobram a barra da calça, lhe amarram um *ojá* na altura no tórax e o encaminham para ser paramentado, mas não sem antes o caboclo anunciar sua chegada com o seu *ilá*⁵¹.

Este grito, invariavelmente produz conhecimento, altera o estado emocional dos presentes e ecoa por todo o ambiente. como no pensamento artaudiano, ele torna a respiração e o corpo um lugar primordial para o ato ritual, anuncia a presença rejeitando a supremacia da palavra, sai do interior do corpo para chegar até a aldeia saudando os ancestrais, para em seguida, trazer sua cantiga:

Eeeu/
Eu cheguei agora/
Neste palácio de ouro/
Arrodeado de jóia.

Assim, através de diversos caminhos percorridos, desde as suas aldeias em *Aruanda*⁵² até o barracão, foram chegando o *Sultão das Matas* de Julinha, o *Juremeira* de Tinho, o *Sultão das matas* de Toinho, o *Boiadero* de Ninha, o *Laje Grande* de Adailton, entre outros. *Sete Flechas*, então, anunciou que eles sairiam para ser paramentados:

Ele vai ali e volta já/
Daqui a pouco tá no mesmo lugar (coro).

Após um intervalo sem o toque dos atabaques, em que há uma relativa suspensão dos papéis. Embora no quarto onde os caboclos estão sendo arrumados os acontecimentos da ordem ritual mantenham seu caráter sagrado, no barracão o clima fica descontraído, - alguns aproveitam para levantar-se, enquanto se espera o retorno dos caboclos.

Variam também a grossura das contas, a quantidade de fios e outros elementos que indicam a “idade”, a posição hierárquica de cada adepto.

⁵¹ É a saudação da entidade, a sua voz, o som que emite quando chega em terra.

⁵² *Aruanda* é a morada mítica dos caboclos, um lugar do mundo espiritual. A origem do nome é associada a uma provável transformação de “Luanda”

A ENTRADA PARAMENTADA

Paramentados, os médiuns adquirem a caracterização completa da entidade que incorporam. Para os “caboclos de pena”, penachos, penas naturais de pavão são as preferidas, mas penas artificiais também são admitidas, *ojás* amarrados no tórax e na cintura, com laços específicos, cujas pontas pendem até a altura dos joelhos aproximadamente, calças ou bombachas. Na mão uma flecha ou um “cipó caboclo” e galhos de aroeira e são gonçalinho, os pés descalços. Para os “caboclos de couro”, chapéus de vaqueiro, de couro, coletes, capangas, calças, caso não sejam de couro de verdade, o tecido provavelmente será em tons de marrom e bege, simulando o couro - a vestimenta dos boiadeiros, cabaças também fazem parte da indumentária, na mão podem trazer “cipó caboclo” ou laços de vaqueiro.

Os caboclos entraram no barracão em fila, puxados por um *ogã*, tocando um caxixi, e pelas equédes e formando um círculo no centro ao som de uma cantiga:

Foi nesse passo que eu saí da minha aldeia/ (bis)
montado em meu cavalo, com o meu chapéu e laço/
quando eu saí, minha mãe me abençoava/ (bis).

Seguindo uma ordem etária, baseada na idade no santo, foram se ajoelhando, do dono da festa até os caboclos mais novos, em frente aos atabaques. Cantaram suas salvas, cumprimentos e tiraram algumas cantigas e *sambas*, mas também cantigas no *congo* e *barravento*. Esses 3 ritmos citados são característicos dos caboclos e também estão presente nos *candomblés* de nação Angola.

Deus vos salve ó casa santa/ Onde Deus fez a morada/
Onde mora o calisbento/ E a hóstia consagrada⁵³

⁵³ Salva do Caboclo Sete Flechas.

Após a Salva, *Sete Flechas* tirou outra cantiga, referindo-se a elementos semanticamente mais próprios ao terreiro. A bandeira branca, que marca tudo, é “trazida em pau forte” indicando o fundamento de Tempo⁵⁴:

Deus vos salve bandeira divina
Deus vos salve Bandeira Reá
Deus vos salve aldeia
Aqui neste canzuá⁵⁵

Embora os caboclos sejam entidades que muitas vezes se manifestam sem necessitar que seus filhos sejam feitos⁵⁶, e que nesse sentido não admitem ter pai ou mãe, em muitas cantigas expressam o respeito pelos mais velhos, os pais ou mães de santo de seus médiuns.

A benção, a bença meu Tata iné (coro)/
Bença pai, bençã mãe, bençã meu Tata iné.

Ninguém pode avaliar/
o amor de um pai, o amor de uma mãe/
só eu que sei avaliar/
o amor de papai o amor de mamãe

Seguindo uma sequência musical, um repertório ordenado, o caboclo então cumprimenta os presentes:

Deus lhe dê boa noite ioiô/
Deus lhe dê boa noite iaiá/
Deus lhe dê boa noite seu moço/
Deus lhe dê boa noite dona/

Oh boa noite gente/
Como vai, como passou

⁵⁴ Tempo ou *Kitembo* é um *nkisi* da nação Angola cuja presença em terreiros de outras nações também é notável. É simbolizado por uma bandeira branca hasteada na frente do terreiro.

⁵⁵ Tanto a primeira quanto a segunda salva aqui transcritas são cantadas por Sete Flechas. Cada caboclo deve trazer suas salvas de *Aruanda*, bem como suas outras cantigas.

⁵⁶ Discutiremos mais adiante a relação entre “dom” e “iniciação”.

Sete Flechas, assim como os outros caboclos, cantam suas proezas e as leis que governam o mundo espiritual em suas cantigas, estabelecendo o tipo de relação com o mundo dos humanos:

Eu atirei/
Eu atirei, ninguém viu/
Só Sete Flechas é quem sabe/
Aonde a flecha caiu

É lá na mata/
Lá na jurema
É uma lei severa/
É uma lei sem pena

Assim sucederam os caboclos, durante toda noite. A cada momento novos caboclos chegavam e eram levados para ser paramentados e, quando prontos, tinham sua entrada anunciada; chegavam e tiravam suas salvas. Neste dia, pude ver um caboclo zangado, acusando que havia sido esquecido. Este, ficou esperando pra entrar e como não lhe chamaram, ia fumar seu charuto, beber seu vinho e já ia embora.

Em um momento da festa, o fluxo do andamento ritual foi interrompido por um fato: após insistentes momentos em que um ogã chacoalhou um caxixi em seus ouvidos, o caboclo de Léo chegou.

Léo é iaô do terreiro, já com obrigação de 1 ano paga, cujo o caboclo ainda não havia se manifestado. Em algumas conversas, ele havia me relatado que o seu caboclo já havia aparecido para ele em sonhos, mas que ainda não queria “vir em terra”. Este acontecimento alterou profundamente sua história pessoal, e também boa parte da dinâmica da festa. Enquanto não incorporava o caboclo, Léo assumia diversas responsabilidades organizativas, cuidava das entidades e do barracão, mas com a manifestação do seu caboclo, é ele que vem para exercer algumas atividades e para celebrar junto com as outras entidades.

Com um ojú branco amarrado no tórax e na cabeça o caboclo ajoelhou-se no pé dos atabaques para tirar sua salva. Um ogã questionava se era mesmo caboclo e qual era, mas *Sete Flechas* interveio, defendendo o caboclo de seu filho, dizendo que ele iria se apresentar.

Estrela do oriente/
venha me ajudar a me guiar/
Eu vim adorar Jesus/
Pedir pra nos ajudar

Apresentou-se então o caboclo Capangueiro, que veste branco e trabalha com a cura. O caboclo cantou apenas 3 cantigas e se dirigiu para o meio do barracão cumprimentando os presentes e participando da festa.

A salva compõe um elemento musical importante dos caboclos. Embora existam salvas parecidas, com a mesma letra, cantadas por muitos caboclos, cada um tem sua entonação e rítmica característica. Salvar significa reconhecer a autoridade.

Talvez o repertório musical dos caboclos vá aumentando conforme este se apresenta mais vezes trazendo suas cantigas de *Aruanda*, pois é difícil ver um caboclo novo com um repertório muito extenso de cantigas; ou talvez por hierarquia. É aos poucos que estes caboclos vão encontrando espaço para mostrar suas cantigas nos rituais e, ainda assim, muitas vezes eles terão que disputar simbolicamente com outros caboclos e com ogãs, que também querem demonstrar seus conhecimentos e tirar suas cantigas favoritas. Muitas vezes, tal contexto vem a ser preenchido pelas *cantigas de sotaque*, em que são proferidos desafios uns para os outros através das letras das cantigas improvisadas ou decoradas.

Os desafios podem mesmo acabar em desentendimentos ou em esclarecimentos acerca de antigas querelas, “*Naquele dia, você fez isso ou disse aquilo ...*”, mas se a situação começar a ficar difícil para um dos lados e se o caboclo dono da casa quiser apaziguar a situação, ele pode tomar partido e puxar um samba para trazer o clima de festividade.

Esse samba é de muito respeito/
Ele é caboclo também tem direito/
Se mexer com ele vai ter fuá/
Vai ter fuá, vai ter fuá (coro)

O candomblé este dia acabou às quatro da manhã. Todos os caboclos despachados, barracão limpo e uma sensação de euforia e cansaço ainda presente. Então, fomos acomodados em esteiras, *eni*⁵⁷, e colchonetes distribuídos entre o barracão e a casa de mãe Edinha para descansar um pouco. No dia seguinte haveria mais.

No dia 13, logo pela manhã, foi providenciado café, pão e frutas para o café da manhã. As tarefas já estavam esperando para ser executadas, e os que já sabiam o que tinham de fazer prontamente assumiam as suas responsabilidades: cozinhar, limpar, arrumar, cantar, etc.

O MARUJO_ ENTIDADE DAS ÁGUAS, AFILHADO DAS MATAS NA CASA DE OXUM

Neste dia, em função da entidade celebrada, foi servida uma mariscada no almoço. O toque começaria à tarde, aproximadamente às 15 horas, para *Marujo*. Estes, são uma categoria de entidades formada pelo espírito de antigos marinheiros, muito característica pelo seu gosto por bebidas alcóolicas e por “cantar” as mulheres, se apresentam com movimentos cambaleantes que lembram o tombo do navio e o balanço do mar.

Ô rema o barco marinheiro/
Não deixa o barco virar

Perguntei a mãe Edinha se os marujos são caboclos, pois eu já havia lido isso em bibliografia a respeito. Ela me disse que não, que eram *eguns*, no caso, espíritos de marinheiros. Explicou-me também que os motivos para nesse dia tocar para marujo eram, primeiramente, devido a chegada de muitas pessoas bêbadas no terreiro nos últimos tempos. Depois, e talvez mais importante, é que o marujo específico que seria celebrado, o marujo de Rosa⁵⁸, era afilhado de Sete Flechas. Ele “nasceu” naquele terreiro, foi em uma Lua do caboclo que ele se

⁵⁷ Termo em iorubá que designa esteira.

⁵⁸ Rosa é a *mãe pequena* de mãe Edinha, no capítulo 3, veremos as configurações das relações de parentesco denominada “família de Santo”.

manifestou pela primeira vez. No entanto, pela salva tirada pelo Marujo, podemos afirmar que ele também é um afilhado da Oxum:

Com 3 dias de nascido/
Minha mãe me abandonou/
Me deixou nas águas claras/
Mãe Oxum quem me criou

Os caboclos vieram, dançaram e tiraram suas cantigas junto com o Marujo, desta vez, suas chegadas e apresentações eram menos formalizadas, e o ritmo samba foi predominante em boa parte do tempo. No entanto, em determinado momento a festa foi interrompida por um ato solene, o Marujo suspendeu um rapaz ao cargo de ogã.

Ao som de uma cantiga específica, de braços dados com o Marujo, foi conduzido pelo barracão desde os atabaques até a porta de entrada e de volta, por 3 vezes sentou-se e levantou-se em uma cadeira e foi perguntado se aceitava o cargo que lhe estava sendo conferido. A resposta positiva foi aclamada pelo conjunto de ogãs e equédes, que lhe tomaram a benção. Herbert é o filho biológico da irmã de Rosa, rodante do Marujo. Esta é mais uma das maneiras pela qual as famílias de santo e biológicas vão entrecruzar-se em diversas formas de relacionamento, tema que será explorado mais adiante, e que transmitem a responsabilidade dos filhos em cuidar das entidades de seus *parentes* e nos remete a um princípio do candomblé reconhecido como ancestralidade.

A festa seguiu até a noite, com a presença de muitos caboclos. Uma presença importante foi a do caboclo de mãe Tonha, *Trope das lajes*. Mãe Tonha é a mãe de santo de mãe Edinha e também de muitas outras pessoas que estavam presentes na festa. A chegada do seu caboclo foi recebida com muita distinção e alegria, principalmente pelos próprios caboclos.

As danças dos caboclos geralmente não apresentam uma coreografia específica, são movimentos livres que ocupam e dinamizam todo o espaço, embora haja um “trupé” característico dos caboclos. Este ocorre em marcação de quatro tempos, alternando para a direita e para a esquerda e avançando concomitantemente. No entanto, para saudar a presença desta importante

entidade, foi possível identificar uma realização de gestos simbólicos, que representam o respeito à entidade mais velha e também uma coreografia específica em que os caboclos a reverenciam e celebram a sua chegada.



Figura 10.



Figura 11.



Figura 12.



Figura 13.

Sequência dos movimentos dos caboclos para reverenciar a chegada do caboclo Trope das Lajes de mãe Tonha (ao centro com saia vermelha estampada).

Muitos caboclos não comparecem com frequência às festas, por diversas razões. Uma delas é pela idade avançada de seus médiuns, que já não aguentam tanto incorporar caboclos. Embora eu tenha visto mulheres com mais de 80 anos receberem esta entidade, as equédes que as acompanham são sempre muito cuidadosas, assim como os ogãs, interrompendo os toques quando a entidade se agita mais do que o considerado saudável para a *matéria* - o corpo que o está recebendo.

Outros ainda, depois de longos tempos sem aparecer, voltam a manifestar-se para a surpresa da comunidade que conhece a história e trajetória de seus membros e que sabe que a aparição daquele caboclo certamente não é despropositada, mas vem trazer alguma notícia, pedido, queixa, mensagem ou simplesmente pela consideração, amizade e respeito pela entidade que está sendo homenageada naquela festa

Eu disse camarada que eu vinha/
Na sua aldeia camarada um dia

A festa se encerrou um pouco depois das uma da manhã, devido ao cansaço dos humanos e também devido às responsabilidades do dia seguinte para a entrega do presente do caboclo nas matas.

O PRESENTE DAS MATAS

No terceiro dia, ainda cedo, lá pelas sete horas, após o *ajeum*, o ogã Kekéu começou a levantar a cabana do caboclo e preparar a oferenda que seria levada para as matas. Estavam presente *Sete Flechas* de mãe Edinha, o *Boiadeiro* de Ninha e o *Capangueiro* de Léo. O *ossé*⁵⁹ do assentamento foi realizado com folhas específicas, e a comida do caboclo foi colocada em diversos recipientes, bacias e alguidares, e arrumada para ser levada.

⁵⁹ Ritual de limpeza dos assentamentos



Figura 14. Atabaques à frente da cabana para levantar a saída do presente.

Os atabaques foram trazidos para frente da cabana e ali foram tocados. Aos poucos os médiuns foram carregando as bacias, que ao serem colocadas sobre suas cabeças desencadeava a incorporação do caboclo, que vinha pra trabalhar, ou seja, carregar o presente até as matas.



Figura 15. Capangueiro de Léo carregando bacia com elementos do presente.

Em um círculo formado em frente à cabana fomos convidados a girar enquanto se cantava para a saída do presente



Figura 16. Roda para a saída do presente.



Figura 17. Roda para a saída do presente.

À ocasião, não pude acompanhar o presente, pois na van que fora alugada para transportar as pessoas até a entrada da trilha, que leva ao lugar sagrado onde o presente seria deixado, cabiam apenas 11 pessoas. Foram 5 caboclos (*Sete Flechas, Sultão das matas, Boiadeiro, Capangueiro e Laje Grande*), mãe Tonha, os ogãs Kekéu, Geno e as equédes Julimar, Ingrid e Andressa.

Aguardamos que voltassem na parte externa do terreiro. Alguns arriscaram puxar um samba de caboclo, mas a ideia não foi levada adiante. Quando retornaram, soltaram fogos à entrada do barracão. Os caboclos entraram incorporados no barracão trazendo galhos de aroeira e São Gonçálinho.



Figura 18. Laje Grande chegando ao barracão com galhos de Aroeira e São Gonçálinho.

As equédes os ogãs relataram que houve um conflito na direção da trilha. Um homem montado a cavalo, que é dono de um bar no caminho, disse que não deveriam deixar presente nas águas, porque a água descia com sujeira para a piscina “natural” que ele construiu aproveitando o curso do rio e que serve para o lazer dos que consomem ali no seu ponto. Foi explicado que o presente ia para as matas, mas ele insistiu e quis seguir o grupo. Mãe Julinha então bateu no homem com uma vassoura, (esse ponto é importante para destacar que neste momento os caboclos não estavam incorporados). Após uma pequena confusão, puderam passar e ir ao lugar designado para deixar o presente.

Já no barracão, retomaram a festa e o candomblé continuou, neste dia ainda com muitos caboclos, tocaram até as 23 h, aproximadamente. A despedida do caboclo é ritualizada em muitos momentos. Primeiro, os caboclos vão sendo

aos poucos despachados, alguns ainda insistem em ficar mais um pouco, para terminar de beber ou de fumar antes de partir.



Figura 19. Vista do barracão na terceira noite de festa. Muitos caboclos ainda estão presentes.



Figura 20. Vista do barracão na terceira noite de festa. Sete Flechas ao centro com o seu penacho.

Antes de saírem do barracão os caboclos cantaram suas cantigas de despedida. Alguns foram embora rapidamente, outros demoraram mais. Mas há

diversas formas de partir: “cavalgando”, “voando”, “rolando” e “saltando” para fora do barracão.

Pomba voou/
Carolina (coro)/
Vou m'embora/ (coro)

pocoió pocoió/
pocoió pa Aruanda

Sete Flechas, o anfitrião, ao despedir-se, deixa uma mensagem de agradecimento aos que estiveram presentes em sua Lua.

Um abraço dado
de bom coração/
é o mesmo que uma benção/
uma benção, uma benção

Eu já vou m'embora/
para a minha aldeia/ }
Eu já vou m'embora/ xetruã } (coro)
Para a juremeira/ }
São sete estrelas/
São sete caminhos/
Todos levam a Deus/
Nunca estou sozinho/
(coro)
Oxalá que te abençoe/
O *Zambi* que te proteja/
Eu já vou m'embora/
para a juremeira.

Após despedir-se, *Sete Flechas* foi para a sua cabana e lá após deixar últimos conselhos e mensagens daquela festa, subiu para Aruanda.



Figura 21. Vista externa do barracão. A bandeira de tempo hasteada

2. ETNOBIOGRAFIA

MÃE EDINHA E O CABOCLO SETE FLECHAS: TRAJETÓRIA RELIGIOSA E AGÊNCIAS.

A utilização de trajetórias de vida motivou um profundo debate nas ciências sociais (GUÉRRIOS, 2011). Por outro lado, Rabelo (2014) aponta que o foco em trajetórias, incluindo os percursos de socialização religiosa, não constitui tema de grande interesse entre os estudiosos das religiões afro-brasileiras, em parte pela predominância das pesquisas voltadas prioritariamente para os espaços do terreiro e Aragão (2016) demonstra que o suporte nos relatos autobiográficos iluminam a dimensão de alteridade na relação com as divindades, principalmente na atuação destas na vida cotidiana dos iniciados. Neste sentido, o relato autobiográfico “*torna-se um discurso narrado pelo sujeito autor e protagonista, num jogo temporal de renegociação e reinvenção identitária*” (idem, p.17).

Neste capítulo apresento a *etnobiografia* de mãe Edinha como fio articulador para desenvolver algumas discussões como, por exemplo, transição da umbanda para o candomblé, a relação entre dom e iniciação, agência das entidades espirituais, etc., mas também para demonstrar como a história de mãe Edinha e do terreiro encontram-se profundamente imbricadas com as ações do caboclo Sete Flechas.

O termo *etnobiografia* refere-se à utilização de uma história de vida, neste caso com ênfase na trajetória religiosa, em um modelo construído com base na valorização da alteridade. Embora a seleção de eventos realizada para compor a descrição estabeleça um recorte específico e intencional, no sentido em que será utilizado em um empreendimento etnográfico, há um “eu” (ou mais “eus”) que se reconstrói na narrativa biográfica estabelecendo explicações a um todo desprovido de sentido.

Ao narrar suas vidas os interlocutores elaboram uma interpretação, não apenas sobre si, mas também sobre instituições, grupos, momentos etc. São histórias sobre si mesmos, cujas informações veiculadas podem ser importantes na composição do material de análise etnográfica, principalmente porque demonstram como os interlocutores estão produzindo conhecimento a respeito do tema investigado.

Quando tratamos de narrativas de vida no seio de religiões de matriz africana, caracterizadas principalmente por serem iniciáticas, de transe e incorporação, na relação pessoa-entidade se estabelecem agências diversas, nesse sentido é necessário repensar a individualidade da biografia em um processo de desessencialização do “self” (BLANES e ESPIRITO-SANTO, 2014).

As vidas dos adeptos de candomblé se cruzam com as das entidades que formam o seu *enredo*⁶⁰. Além da incorporação - uma das mais frequentes formas de materialização das entidades, localizada em práticas corporais - os regimes de evidência que definem as entidades e geram consequências sociais em contextos de experiências particulares entre seres humanos e não-humanos são diversos e se expressam também em sonhos, sensações, memórias, músicas, desenhos e ritualizações. Assim, reconhecer nas narrativas biográficas um meio para acessar estes domínios é penetrar através do íntimo para compreender aspectos da manifestação pública das entidades e dos rituais que praticam.

Edna Maria Santana, conhecida como mãe Edinha, tem 61 anos, nascida em 23 de setembro de 1956, no distrito de São Bráz na cidade de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo da Bahia. Viúva, mãe de 7 filhas e 3 filhos (biológicos), mãe Edinha se diz a “cumeeira da casa”, aquela que sustenta todas as situações e que deve estar à frente de tudo o que acontece em sua casa e em seu ilê. Mãe Edinha é Yalorixá, mãe de santo, do *Ilê Axé Yá Omin*, filha de Oxum

⁶⁰ Nas religiões afro-brasileiras a noção de pessoa admite um Eu ao qual se agregam as demais divindades (orixás, erês, caboclos etc) em forma de um “enredo de santo”. [...] Esse “enredo de santo” segue uma lógica definida pelo orixá de frente. [...] Os rituais de iniciação e as obrigações de um, três, cinco e sete anos visam, por meio dos sacrifícios de animais e outras cerimônias, fixar no ori da pessoa esse “enredo” (SILVA 2007:224-225). Para uma discussão aprofundada sobre “enredo” ver FLAKSMAN, 2016.

Opará e rodante do Caboclo Sete Flechas. É na relação com e entre essas duas entidades que seu enredo vai se desenvolver.

Mãe Edinha atende em seu terreiro com o Caboclo Sete Flechas. As consultas e os trabalhos são cobrados pelo próprio caboclo que estabelece o valor de acordo a critérios que vão desde a quantidade de materiais utilizada até a dificuldade do que tem que ser realizado. É o próprio caboclo que vem trabalhar e realiza todo o processo. Edinha já exerceu muitas atividades remuneradas, vendeu frutas na feira, carregou banana pra vender em Salvador etc., mas atualmente vive basicamente das rendas dos trabalhos no Candomblé.

Sua relação mediúnica com o Caboclo Sete Flechas se iniciou aos 17 anos, quando ela foi “apreciar uma sessão” em Salvador, num terreiro em Pau da Lima, e lá o “caboclo pegou ela” e desde então “tem sido a luz que lhe ilumina”. No começo, atendia com o seu caboclo na Umbanda e fundou o “Terreiro de Umbanda Santa Luzia”, cujo nome foi sugerido por mãe Iara, delegada da Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB) por Edinha ser de Oxum Opará⁶¹, qualidade da Orixá que no sincretismo se relaciona à santa católica referida.

Passado alguns anos, com a expiração da licença para o funcionamento das atividades da casa, mãe Edinha conseguiu um novo registro, mas o nome do terreiro passou a ser “Centro do Caboclo Sete Flechas”. Na época, ela foi orientada pela sua mãe de santo, Mãe Tonha, mas também por outros pais e mães de santo, inclusive da FENACAB, da necessidade de “ser raspada”, iniciada no candomblé, para continuar exercendo o trabalho de mãe de santo e atendendo em consultas. Como sua mãe de santo também havia reorientado seu culto há pouco tempo, e na ocasião ia “colocar o seu primeiro barco”, foi aconselhado a

⁶¹ Oxum Opará é uma qualidade de Oxum que tem ligações com Iansã. Interessante notar que são justamente os traços diacríticos dessa ligação que possibilitam o estabelecimento de uma correlação com Santa Luzia, pois esta é representada com uma túnica vermelha (cor de Iansã), que representa o seu martírio, com uma fita amarela (cor de Oxum), que simboliza a proteção divina – a vestimenta de Oxum Opará carrega esta mesmas cores. Além disso, em algumas representações ela aparece junto a bois, que simbolizam a sua resistência, além disso, na sua história de vida, narra-se que as chamas do fogo eram impotentes sobre Santa Luzia, nesse sentido ela se aproxima ainda mais de Iansã, uma vez que esta Orixá, em seus mitos, transforma-se num búfalo (que apareceriam relacionados aos bois) e sendo a senhora dos raios, tem o fogo como elemento. (Iansã cospe fogo pela boca).

Edinha que esperasse o “segundo barco”, pois como rombona permaneceria com vínculos com a casa de sua mãe e não poderia seguir com a sua própria casa.

Para decidir a situação foram consultados os búzios. Quando Pai Pedrinho (avô de santo e pai pequeno de mãe Edinha), realizou a consulta, jogou os búzios pela primeira vez, apareceu um “búzio, assim, na frente, de pezinho”, ele tornou a jogar e o búzio apareceu de novo, foi dada a interpretação, “onde você for esse caboclo te acompanha” e “o que você já tem, você não perde nada”.

Mãe Edinha continuou com o seu terreiro, na linguagem do candomblé se diz que “foi feita com cargo”, pois ortodoxamente, na estrutura do candomblé, somente após cumprir a obrigação de 7 anos, atingindo a categoria de ebômi, e recebendo o decá, é que uma mãe ou pai de santo podem iniciar as atividades em um terreiro próprio. Edinha foi iniciada, “raspada” no alaketu, consagrada a Oxum Opará, mas o seu caboclo veio junto e é com ele que a mãe de santo trabalha no seu terreiro agora batizado como Ilê Axé Ya Omin, a “Casa de Axé da Mãe das Águas”.

Para designar a inserção do caboclo nos rituais, se diz que a casa “toca na Angola” o que nos possibilita compreender a auto definição da nação da casa como “Ketu com águas de Angola”, ou seja, é na confluência entre as águas, de Oxum, destas duas nações que o caboclo se apresenta. Além disso, evocando a força da metáfora, somos levados a pensar como essas águas correm em seu encontro, elas se misturam? E se a umbanda é “águas passadas”, o caboclo, então, como algo deixado às margens, reaparece em imagens da relação entre os distintos cultos.

Na transição para o candomblé, as idiosincrasias de cada sistema religioso delimitam os elementos (panteão, rituais, finalidade do culto, etc.) que devem ser inseridos ou excluídos. Em relação ao panteão, a presença dos caboclos conseguiu estabelecer-se na maioria das casas como um elemento próprio dessa transição, ocupando um lugar liminar.

O mesmo não acontece com outras entidades da umbanda, como os pretos velhos, por exemplo. Silva (1995:76) argumenta que a Umbanda e o Candomblé constituem sistemas religiosos distintos e que para compreender os critérios que

operam nessa transição é preciso estar atento ao fato de que ela se constitui a partir de uma crise religiosa, sejam por fatores internos ou externos, e as classificações que os grupos religiosos estabelecem para si “são o resultado de um processo dinâmico de construção da identidade religiosa individual e grupal dentro de contextos de atuação específicos”. A persistência de algumas entidades ou rituais mais característicos da umbanda em terreiros de candomblé é o resultado não de flexibilidade do sistema, mas de afetos que dinamizam a relação. A mãe de santo de Edinha, mãe Tonha, também teve que enfrentar a oposição de outros sacerdotes do candomblé quanto à presença da sua entidade *Maria Joana*, que ela incorpora todo 13 de maio e assim, para garantir a sua manutenção acabou tendo que iniciar-se no Rio de Janeiro. Maria Joana conseguiu prevalecer pela vontade da mãe de santo.

O DOM E A INICIAÇÃO: A AGÊNCIA DO CABOCLO SETE FLECHAS

Para pensar esta dinâmica, aciono dois conceitos inter-relacionados e já discutidos por outros autores: o “dom” e a “iniciação” (cf. BOYER, 1996; GOLDMAN, 2012; SANZI, 2009) sendo o dom aquilo “que o sujeito recebe independente de sua vontade e de suas ações” e a iniciação aquilo que “depende de um conjunto de rituais mais ou menos tradicionais que só podem ser desempenhados com o consentimento do sujeito e sob a condução de iniciados mais antigos do que ele” (GOLDMAN, 2012:269), ou seja, “da competência de um especialista religioso [...] de seu talento para explorar um conjunto de conhecimentos formando um corpus ritual e doutrinário” (BOYER, 1996:8).

Embora Sete Flechas tenha se manifestado pela primeira vez aos 17 anos, Edinha já conhecia o universo dos candomblés na sua própria família, sua tia, seu pai, seu irmão. Nas falas de alguns familiares surge no presente a memória-imagem dos antepassados: “Edinha é vovó de novo, ela é quem carrega essa bandeira⁶²”.

⁶² Sinésio Góes, irmão materno.

Edinha passou a desenvolver a sua mediunidade, trabalhando na umbanda. Essa condição e forma de trabalhar se mantiveram estáveis até que, em função das pressões exercidas internamente por outros pais e mães de santo, em um contexto específico, foi necessário “ser raspada”, iniciada no candomblé.

A primeira mudança do nome de “Terreiro de Umbanda Santa Luzia” para “Centro do Caboclo Sete Flechas” revela, através dos símbolos, uma transição importante. A santa católica, mulher, protetora dos olhos e, por isso associada aos cegos e aos problemas de visão, mas que também aparece como signo da mediunidade e da adivinhação, foi substituída pela entidade indígena, o Caboclo Sete Flechas, masculino, uma categoria mediúnica específica que se relaciona não apenas com a vidência, mas também com o trabalho - *sacudimentos, ebós, banhos e defumações*. Algumas dualidades aparecem: santa católica e entidade espiritual indígena, feminino e masculino, vidência e trabalhos rituais.

Alegoricamente, o prato com o par de olhos de Santa Luzia foi substituído pela peneira com os búzios do caboclo. Mãe Edinha não joga “em si”, ela joga “dormindo”, de olhos fechados, ou seja, na consulta quem joga os búzios é o caboclo.

A manutenção do caboclo, legitimada pelos búzios, em que “toda vez que jogava aparecia um búzio, assim, na frente, de pezinho”, e que na fala de seu pai de santo é expressa como “aonde você for ele vai”, garantiu que houvesse uma complementaridade entre o “dom” e a “iniciação”. Sansi (2009:142) argumenta que “não podemos simplesmente dizer que a iniciação se impõe ao dom, mas o fato é que eles estão mutuamente implicados”. Neste caso, essa implicação mútua é agenciada pelo caboclo que se expressa, “responde” no jogo de búzios e influencia a relação entre os termos.

Uma leitura sociológica possível abordaria a iniciação de mãe Edinha dentro de uma estratégia para a manutenção do seu centro. Primeiro ao “adaptar-se” às expectativas da comunidade religiosa, ou seja, uma aprovação coletiva para o exercício da função de mãe de santo, e segundo ao esperar para ser iniciada no segundo barco.

Ao analisar o universo dos terreiros no marco teórico das relações de poder

estabelecidas no “mercado” de bens simbólicos religiosos, as ações dos agentes sociais acabam por transformar-se em ações do tipo racional, considerando a obtenção de benefícios na relação meios e fins. No entanto, esta análise obscurece a questão fenomenológica da situação: há uma entidade que se manifesta e agencia os acontecimentos. É então um conjunto de agências descentralizadas, na qual a predominância vai emergir da interação entre elas.

O Caboclo Sete Flechas, evidenciado no “búzio de pezinho”, é sujeito desta relação; é ele que, primeiramente, aparece para revelar a capacidade mediúnica de mãe Edinha e que posteriormente vai estabelecer alguns diferenciais em sua iniciação. No caso, mãe Edinha pode manter seu terreiro e rebatiza-lo de “Ilê Axé Yá Omin”. Assim, na transição entre diferentes sistemas religiosos, foi possível ocupar uma mesma posição de liderança. No entanto novas dualidades aparecem. Centro e ilê, Caboclo e Orixá, entidade masculina e feminina. Contudo, estes pares de contraste não se constituem como oposições radicais, mas informam sobre o processo de transição.

Escutei algumas vezes no terreiro, quando Sete Flechas incorpora, seus filhos dizerem “chegou o dono da casa”, ou “chegou o valentão”, atributos que destoam completamente do comportamento de mãe Edinha e mais ainda do arquétipo de seu orixá, a Oxum, embora a qualidade Oxum Opará seja guerreira, pois carrega a marca de lansã.

Essas mudanças vão constituir importantes elementos de identidade. Ao conversar com o Caboclo Sete Flechas sobre minha intenção em realizar uma pesquisa na casa, demonstrei ter dúvida sobre como deveria chamar o terreiro, o próprio caboclo percebendo a ambiguidade na minha fala me orientou: “O nome que você deve levar é Ilê Axé Yá Omin, “centro do caboclo” era antes”. Caso eu usasse os dois poderia gerar confusão, iam dizer “mas é candomblé ou é o que?”. A denominação “Centro” é mais característica da umbanda e o termo iorubá “ilê”, se direciona mais à prática do candomblé.

Uma possibilidade de compreender essas dicotomias é a partir do termo nativo “virar”. Este termo é utilizado para designar tanto a experiência de alguém que é incorporado, “virou no santo” ou o momento de mudança no ritual em que se

inicia o culto a outro conjunto de entidade, por exemplo, depois do *xirê*, em que os orixás são louvados, “vira pra caboclo”.

A sua utilização aqui tem o objetivo de ressaltar que nas “transições” religiosas, aquilo que a pessoa, o culto e até as próprias entidades se transformam guarda relações com o que foi antes de modo que é possível um retorno à condição anterior, não no sentido ontológico, de “voltar a ser” o que era antes, mas no sentido de fluxos em diversas direções. Assim, por exemplo, embora o “centro tenha “virado” Ilê”, no ritual se vira pra caboclo.

TEMAS DA TRANSIÇÃO: O CABOCLO MANIFESTADO E POTENTE EM SUA APARIÇÃO

A transição não se realiza sem conflitos. Quando Sete Flechas segue com mãe Edinha, vem da Umbanda para o Candomblé, tem que adaptar-se, ou não, às novas exigências da estrutura religiosa. A primeira delas foi a de que o caboclo só deveria se manifestar no iniciado no candomblé após este cumprir sua obrigação de 1 ano. Segundo Edinha: “depois de 3 meses ele já me pegou de novo”, o caboclo não quis esperar. Como aponta Silva (1995:108):

As entidades pertencem a uma trajetória de vida religiosa constituída de experiência e etapas que nem sempre podem ser descartadas ou refeitas segundo os modelos rituais estabelecidos pelos ideais de ortodoxia ou de acordo com as várias expectativas dos diferentes grupos que compõem o terreiro [...].

No entanto, em outra ocasião foi possível conciliar as posições do caboclo em relação às condições do candomblé. Ao contrapor as condições para realizar a “Lua do caboclo” com a obrigação de 7 anos da Oxum, a questão pode ser resolvida de maneira pacífica, com o posicionamento de Sete Flechas.

Em uma consulta, realizada em novembro de 2014, após a Lua deste ano, ele me comentou que “no próximo ano não iriam fazer sua Lua”, porque tinha a obrigação da “Grã-fina” (a Oxum de Edinha) e que era muito para ela (Edinha),

Mas que “no ano seguinte ia querer tudo direitinho, 3 dias de festa”⁶³. Compreendendo a necessidade de mãe Edinha em cumprir suas obrigações com o seu Orixá e as dificuldades para se realizar duas festas grandes (tempo, gastos financeiros etc.) Sete Flechas abriu mão de sua celebração em favor da Orixá.

Houve nestas ações critérios diferentes que podem justificar o posicionamento do caboclo em cada caso. No caso da manifestação do caboclo, que deveria ocorrer após um ano, trata se da relação *pessoa-entidade*, o grau de “companheirismo” do caboclo com a sua médium, a relação estabelecida há anos, o dom, que não se sujeita a “regras formais” para a sua manifestação. Boyer apresenta o termo “companheirismo” para definir algumas características desta relação:

A dimensão de criatividade pessoal, associando estreitamente o ser humano e o espírito aos olhos dos conhecidos, permite instituir o caboclo na posição de companheiro do médium, o qual passa então a dirigir sua vida como se esse outro mandasse nele. A eficácia do caboclo, prova da competência do médium, é assim função de uma identidade afirmada na diferença (1999, p.30).

O termo pode designar ainda outros aspectos importantes, referentes à possessão, pois, para mesma autora:

Esta construção da relação do médium com o caboclo se baseia nas representações a respeito da complementaridade dos papéis socioeconômicos do homem e da mulher (produção e autoridade masculina, gestão e obediência feminina) no grupo doméstico. Quanto às mulheres, elas conseguem desapossar das suas atribuições o seu companheiro real ao impor as suas decisões em nome do caboclo que encarnam nas sessões dos terreiros, caboclo que é aqui claramente marcado por um signo masculino. Assim, elas encontram nas práticas rituais e na simbólica religiosa instrumentos para conquistar a sua autonomia em relação aos homens, sem romper com as normas e os valores da sociedade brasileira (ibid, p.50).

⁶³ Infelizmente, em 2015 o pai pequeno de mãe Edinha (Pai Pedrinho) faleceu e por isso a casa passou 1 ano sem celebrações retomando as atividades somente após o ritual de “tirar a mão de Vumbi”.

No entanto, a manipulação dos processos de transe e incorporação nunca é totalmente consciente e se ela pode ser utilizada na obtenção de determinadas vantagens no exercício de papéis sociais, por outro lado, a pessoa que recebe a entidade nunca pode ter o controle total da situação e isso nos leva a outras duas questões: a primeira delas seria discutir a agência no transe, pois nessa condição é um outro “eu” quem age, então teríamos que reformular a proposição afirmando que a partir dos processos de transe e incorporação o “eu” pode acionar a agência de um “outro eu”, “não-humano”, para obter condições vantajosas no equilíbrio de forças dos conflitos sociais.

Como consequência da primeira observação, temos que apontar ainda que nem sempre as entidades que se manifestam e que intervêm no status social de uma médium, logrando favorecer-lhe em determinadas situações, como a conquista de autonomia frente aos homens, o fazem a partir da inversão de gênero, como é o caso das Pombagiras, exus femininos que se manifestam na umbanda, mas também no candomblé, e que buscam realizar os diversos desejos daqueles que buscam seus poderes, inclusive o das suas rodantes, agindo muitas vezes sem serem solicitadas por estas (CAPONE, 2009). Assim, o termo “companheiro” é melhor utilizado denotando o sentido de “aquele que anda junto”, e que em muitos casos decide e governa a vida dos seus rodantes. No caso de mãe Edinha, o seu caboclo é o “valentão”, e ela lida com as dificuldades para manter sua família e seu axé com “valentia” em diversas situações.

No caso da realização da “Lua” em oposição à obrigação, trata-se da relação entre entidades (caboclo-Orixá). Ele é o dono da casa, trabalha nela, mas Oxum é a força do axé, a dona da cabeça, do *ori*, da mãe de santo. A expressão *Grã-fina*, para referir-se à Oxum revela que ela está em uma posição superior, é uma expressão comum na linguagem metonímica do caboclo, assim como, quando vai referir-se aos médicos, por exemplo, lhes chama “homem do anel”, ou para dizer avião diz “avoador” e para dizer celular diz “fofoqueiro”, embora também demonstre uma certa ironia no tratamento, e até mesmo um relativo desagrado pela subordinação de seu ritual em detrimento da obrigação ao Orixá.

O caboclo ocupa uma posição hierárquica inferior aos Orixás no Candomblé, mas mantém uma relação de maior proximidade com a comunidade religiosa, uma vez que sua capacidade de interceder no cotidiano, pela sua forma de trabalhar e a sua comunicação direta através da fala em consultas, sessões ou mesmo durante as festas permitem que aqueles que chegam com alguma necessidade material ou espiritual possam conversar diretamente com a entidade, fortalecendo assim laços de proximidade e afetos.

Se por um lado as obrigações religiosas no candomblé somente podem ser executadas por aqueles que fazem parte da sua estrutura e que passaram por determinados rituais que os autorizam a realizar os procedimentos condizentes com a sua posição na hierarquia religiosa; no culto ao caboclo, em sessões ou festas, a permissividade para a participação de outras pessoas é mais flexível e neste sentido, a família e amigos da mãe de santo que possuam alguma afinidade com o terreiro ou com a entidade são convidados a ajudar nos diversos afazeres para a realização do ritual.

O culto aos caboclos insere-se ainda em uma modalidade de culto doméstico. O caboclo cumpre no interior da família o papel de curador e conselheiro que busca conciliar os problemas e se preciso dar broncas nos parentes que estiverem agindo errado, ameaçando inclusive utilizar seus poderes para corrigir as faltas. Como diz Sete Flechas: “Se gostar eu falo, se não gostar eu falo do mesmo jeito, eu sou assim!”.

O caboclo no candomblé também cumpre este papel na regulação do culto. Em terra, ele cobra dos filhos da casa que cumpram com suas obrigações com o axé, sejam o Ossé dos santos, a manutenção da casa ou mesmo a realização de banhos e limpezas, de muitos tipos diferentes, para garantir a prosperidade e os caminhos abertos. Nesse sentido a presença do caboclo no enredo religioso amplia as formas de interação entre o ambiente familiar consanguíneo da mãe de santo e a linhagem religiosa da qual faz parte pelo processo de iniciação, chamada *família de santo*.

FAMÍLIA DE SANTO E RELAÇÕES DE PARENTESCO

A família de santo é a configuração de parentesco formada a partir das relações iniciáticas estabelecidas entre a/o líder espiritual da comunidade, mãe ou pai de santo, e seus filhos de santo. Segundo Vivaldo da Costa Lima, em seu trabalho sobre a família de santo nos candomblés:

A mãe de santo é intermediária da força mística dos orixás com o corpo de seus filhos; é ela quem estabelece essa comunicação, quem consagra e quem interpreta a vontade dos santos, criando assim, nos momentos críticos da iniciação uma dependência que resulta num sistema de expectativas mútuas, entre ela e seus filhos de santo (2003, p.135).

Através destas relações de parentesco religioso os diversos grupos de africanos trazidos ao Brasil puderam reestabelecer laços de sociabilidade dos quais haviam sido destituídos no processo de escravização e além de reorganizarem a vida social dos membros da religião, também articularam alianças no mundo cosmológico. Entidades que na África tinham seu culto disperso entre distintos reinos passaram a ser cultuadas conjuntamente em um só local e as relações de parentescos existentes nos mitos dos povos africanos puderam ser reatualizadas através dos rituais, bem como foi possível proceder com novas associações a partir da inter-relação e agência do mundo espiritual.

A junção da família de santo e da família sanguínea formaria um “metagrupo”, assim, a mãe de santo agiria “*em qualquer momento considerado, para influir naquilo que o metagrupo deve vir a ser. Ora aquilo que um metagrupo vem a ser é confirmado por sequências de respostas isoladas a situações momentâneas [...]*”. (LIMA, 2003:136)

A partir da representação genealógica deste “metagrupo”, que engloba além da comunidade religiosa estruturalmente implicada em processos de iniciação e filiação também a parcela consanguínea da mãe de santo, que em diversos momentos, direta ou indiretamente, contribuem para a realização dos rituais através de outras formas de interações sociais das comunidades religiosas

do candomblé, podemos visualizar a amplitude das relações estabelecidas com foco no papel de mãe exercido por Edinha.

Como a mãe não pode “botar a mão na cabeça dos seus filhos de sangue”, mas a iniciação pode ser feita no próprio terreiro, se estabelecem alianças que corroboram com a transmissão dos rituais no seio da família consanguínea bem como permitem que se formem laços de parentesco colaterais que demarcam a existência de um ancestral comum a partir de outro tronco familiar.

Além disso, os diversos termos que demarcam a associação por parentesco indicam o grau de proximidade e a participação dos diversos sujeitos nos processos de iniciação bem como a ascendência e descendência para além da relação entre mãe/pai e filhas/filhos, são eles os termos: mãe/ pai pequena (o), irmã(o) de barco, irmã(o) de axé. O primeiro refere-se a pessoa que ajuda a mãe ou pai de santo no processo de iniciação de algum filho(a) de santo, o segundo refere se ao conjunto dos(as) iniciados(as) em um mesmo processo coletivo e o último ao conjunto dos filhos(as) iniciados ou abiãs de uma mesma casa.

Há termos que designam o lugar ritual dos adeptos nas posições ocupadas no processo de iniciação coletivo - um *barco* - pelos quais também serão conhecidos no interior da família de santo:

1º Dofono/a, 2º Dofonitinha, 3º Fomo, 4º Fomotinha, 5º Gamo, 6º Gamutinha, 7º Domo, 8º Domutinha, 9º Vito, 10º Vitutinha, o décimo primeiro de *Caçula* e daí por diante” (LIMA 2005:74).

Com estas considerações, podemos analisar a árvore genealógica das famílias consanguínea e “de-santo” de mãe Edinha, um “metagrupo” focalizado a partir de sua posição no interior das diversas relações em linhas ascendente e descendente de 1º grau.

A *mãe de santo* de Edinha chama-se mãe Tonha, yalorixá do *Ilê Axé Idan*. Edinha foi a *fomo* de seu barco, seus *irmãos de barco* foram: Bakota a *dofona*, Rose a *dofonitinha*, Julinha a *fomotinha*, Kekéu o *Gamo*, Angélica a *Gamotinha* e Bem-te-vi o *Domo*.

Seu *pai pequeno* chamava-se Pai Pedrinho (falecido em 2015), filho do *Viva Deus de Santo Amaro*⁶⁴, que também foi pai de santo de mãe Tonha, quando esta pagou suas obrigações religiosas com ele, assim, era também *avô de santo* de Mãe Edinha. Além disso, pai Pedrinho foi o pai de santo de dois dos filhos consanguíneos de Mãe Edinha, Geno e Ney.

Mae Edinha tem 10 filhos (as) biológicos, 7 mulheres e 3 homens, que por ordem de nascimento são: Adriana, Márcia, Mônica, Reijane, Regiane (Chuchu), Roquiane (Roquinha), Reginaldo (Tatai), Regino (Geno), Roquinei (Nei) e Roqueline (Bibi).

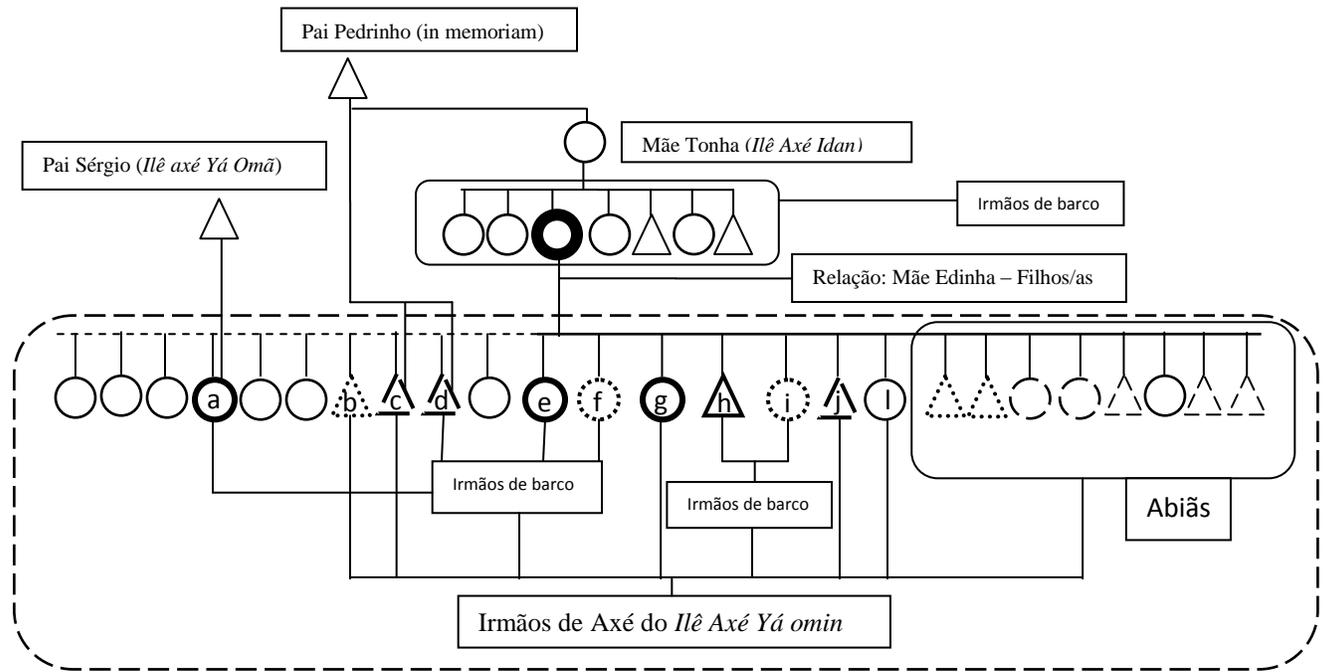
Destes, apenas Reijane - dofona de Oiá⁶⁵, Geno e Nei, ogãs confirmados, se iniciaram no candomblé, no terreiro da própria mãe, mas com outros pais de santo (Geno e Nei com pai Pedrinho e Reijane com pai Sérgio), uma vez que é um tabu no candomblé a mãe de santo por a mão na cabeça dos próprios filhos biológicos.

Entre os não iniciados, algumas de suas filhas demonstram conhecer bem os modos de fazer e durante as festas e sessões, ajudam na cozinha, na decoração e na organização das festas, embora não se vistam nem dancem para Orixás nem caboclo. A maioria dos filhos e filhas já não mora com a mãe, mas estão quase diariamente no terreiro, pois vivem no mesmo bairro ou próximos, assim compartilham espaços e momentos com os que estão ali realizando as atividades religiosas.

⁶⁴ O *Ilê Axé Omin J'Jarrum* foi fundado no dia 16 de Agosto de 1887 de nação *Nagô-Vodum*. Um importante terreiro de Santo Amaro, provavelmente o mais antigo ainda em funcionamento.

⁶⁵ Oiá é um dos nomes pelos quais também é chamada Iansã.

Figura. 22



- Filhos sanguíneos
- Filhos de santo
- △ Ogã suspenso
- △ Ogã confirmado
- Ekeki confirmada
- Rodante
- Abiã com assentamento
- △ Abiã sem assentamento

- a – Reijane de Oiá – [rombona [dofona (iaô)]]
- b – Tatai (ogã suspenso)
- c – Geno de Xangô [dofono (ogã)]
- d – Nei de Oxóssi [fomo (ogã)]
- e – Adriana [dofonitinha]
- f – Julimar de Oxumaré [fomotinha (ekedi)]
- g – Ninha de Euá [dofona (iaô)]
- h – Léo de Xangô [dofono (iaô)]
- i – Andressa de Oiá [dofonitinha (ekedi)]
- j – Pinguim de Ogum [dofono (Axogum)]
- l – Flora de Oxum [dofona (iaô)]

O TERREIRO: FORMAS DE SOCIABILIDADE

O *Ilê Axé Yá Omin* é um terreiro contíguo à casa de mãe Edinha, afastado do perímetro urbano central de Santo Amaro. O terreiro possui um rio que passa pelos fundos e uma área de vegetação próxima. A própria história do terreiro se mescla com a de Edinha, assim, as sucessivas mudanças que vão ocorrendo refletem tanto a possibilidade de realizações dos “caminhos” necessários para a manutenção de uma casa de axé, bem como os gostos e vontades da mãe de santo e das entidades cultuadas.

Edinha narra a trajetória de seu barracão, que “antes era de barro e sapé”, “que já foi inundado quando o rio que corta os fundos do terreiro transbordou” etc. Os assentamentos também possuem suas histórias, o de Ossaim está próximo a um pé de dendê, Edinha plantou achando que seria um pé anão, mas “ele cresceu e dos seus frutos ainda nasceu outro, mas que foi esmagado pelo pé de umbaúba que se enroscou na raiz”.

A casa do caboclo tem em seu interior um pé de acerola que anualmente fica carregado, todo ano o seu telhado tem as palhas trocadas e embora mãe Edinha tenha vontade de melhorar a casa, Sete Flechas prefere mantê-la assim. Ela se conforma: “Ele é um índio, a casa do índio é assim”.

Desde que cheguei ao terreiro pela primeira vez, uma série de reformas foram feitas, o barracão foi ampliado, o *roncó*⁶⁶ foi transferido para outro cômodo, que antes servia de quarto para a família de Edinha, mas que acabou sendo incorporado à estrutura do terreiro, a casa de Iansã foi construída, para que Reijane, filha de Edinha, pudesse dar sua obrigação, os orixás do terreiro aos poucos foram sendo assentados, o pé direito do barracão foi aumentado etc.

Para acessar a realidade do terreiro construí um desenho esquemático, um mapa, esboço da sua organização espacial que possibilitasse ajudar a compreensão de como as práticas rituais se realizam no espaço sagrado, com o objetivo de abordar mais do que uma perspectiva espacial e temporal,

⁶⁶ Um quarto, espaço ritual reservado aos processos de iniciação e resguardo, durante as obrigações religiosas.

reconhecendo que ele registra num esquema uma série de construções que são constantemente modificadas e que requerem diversos cuidados. Mas a final o que um mapa revela ao fixar uma imagem e um tempo?

Utilizo o como acesso a uma realidade formada por projeções, estruturas e comportamentos sagrados, dinâmicas socioculturais e agências, pois no terreiro cada lugar sagrado é habitado. Por ser contíguo à residência, os espaços abertos do terreiro são utilizados cotidianamente pela família de Edinha nas diversas atividades domésticas, é o quintal da casa onde as crianças brincam, lava-se roupa, à tarde colocam cadeiras para pegar uma fresca, tomar um *menorzinho*⁶⁷ e conversar, limpam os peixes que trazem da pescaria, estalam a tiririca⁶⁸, produzem azeite de dendê e realizam muitas outras atividades.

Em março de 2016, participei da produção de azeite de dendê no terreiro, conduzida por Roquinha com o objetivo de me ensinar como se faz e realizar um registro fotográfico.



Figura 23



Figura 24

⁶⁷ Um cafezinho.

⁶⁸ A tiririca é uma planta, que serve de alimento para os pássaros. Colhidas nos campos, elas são agrupadas em pequenos grupos e vendidas para intermediários que a revendem. Estalar a tiririca é uma prática extrativista praticada na região. No caso, constitui uma atividade de renda para as filhas de mãe Edinha.



Figura 25



Figura 26.

Sequência de fotos da fabricação do azeite de dendê. (descrição ver Lista de figuras)

Na época, eu estava morando no bairro do Sacramento em Santo Amaro, em uma região afastada da parte urbana, próximo a uma fazenda e um vizinho, mestre Ivan, que é conhecido de mãe Edinha, aceitou tirar uns cachos para que fizéssemos a atividade. Após retirar os cachos e debulhar, para transportar o dendê até o terreiro contei ainda com a ajuda de mestre primeiro, que também é conhecido de Edinha e ogã de candomblé, que já tocou muitas vezes no terreiro de Edinha.

Destaco essa rede de contatos acionada para ressaltar que muitas vezes a presença de um pesquisador pode rearticular pessoas e conhecidos que geralmente já não realizam alguma forma de sociabilidade periódica em torno de um projeto ou uma ação, sem que essa intervenção e os seus resultados signifique algo totalmente externo ao ambiente que está sendo investigado. Evidenciar a atuação nesse contexto é uma tentativa de dar transparência ao processo etnográfico.

O azeite foi produzido na área externa do terreiro, cozido no mesmo lugar onde é instalada a fogueira para cozinhar a carne dos animais sacrificados nos rituais, pilado no pilão do terreiro, lavado no mesmo rio em que são banhados os adeptos em rituais específicos, e que obviamente serve também para o lazer de todos que frequentam a casa. Assim, o espaço do terreiro é ocupado não somente por ações sacralizadas, mas por diversas dinâmicas sociais que coabitam o ambiente, sem que isso o descaracterize.

Durante a produção do azeite, muitas pessoas da família estiveram presentes, desde mãe Edinha, suas filhas até netos e netas que contribuíram dando uma mãozinha quando solicitado, mas também explicitando seus conhecimentos sobre a feitura do azeite: “isso é assim”, “tem que fazer desse jeito”, “não pode ter mulher desocupada por perto, senão desanda”, “fecha a porta pra não chegar visita”, “o azeite é cismado”.

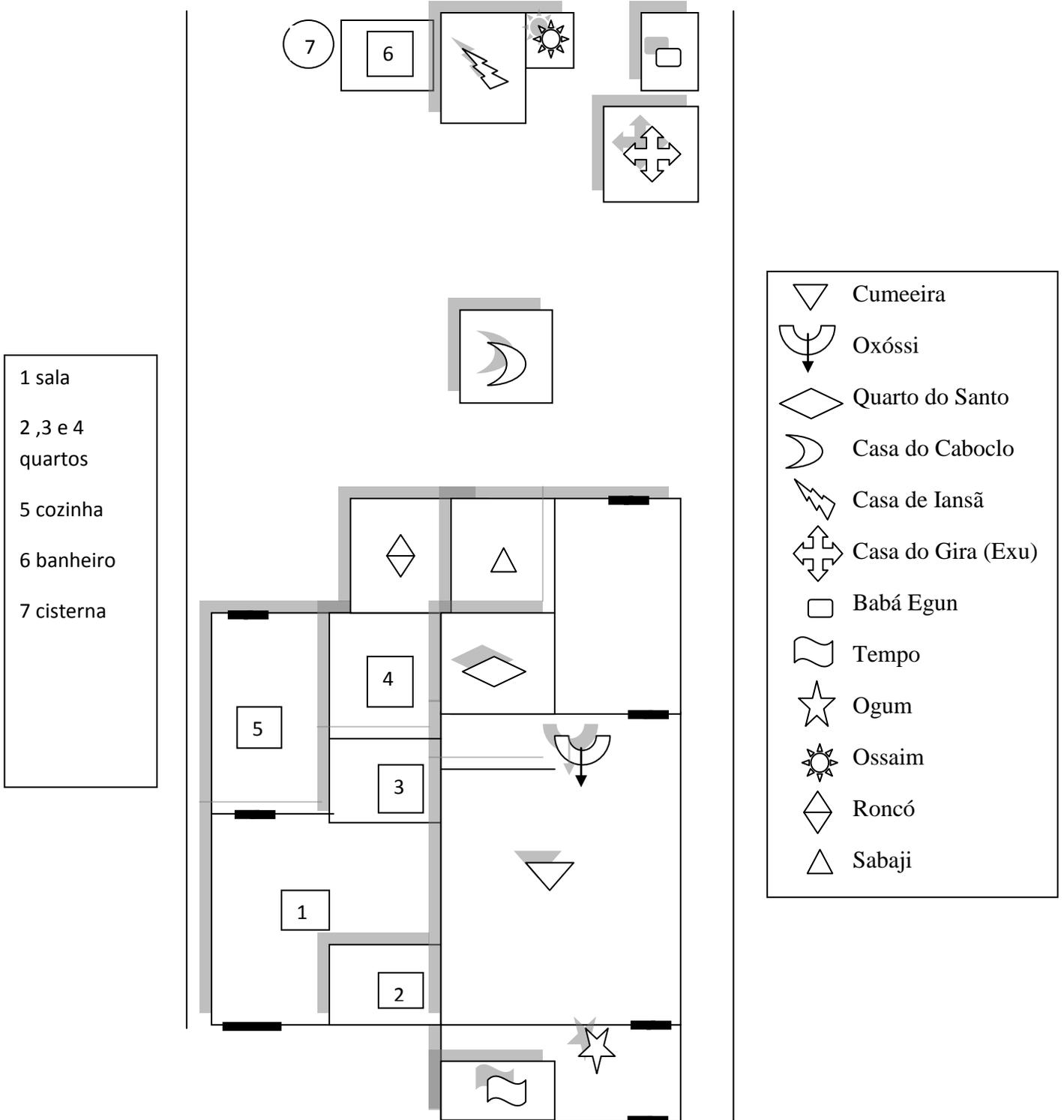
Essas falas revelam modos de fazer que operam conhecimentos sobre as características dos elementos que são manipulados e prescrevem as condições corretas para que sejam realizadas cada etapa e se possa obter sucesso na atividade, o que é também uma característica do candomblé, que muitos chamam de “fundamentos”. Estes, designam uma série de conhecimentos e comportamentos rituais que se estabelecem e são reproduzidos através da prática ritual. No candomblé há uma mobilização dos gestos sagrados que afirmam mais do que formalidades e respeitos, mas sim um conhecimento específico de formas de acesso ao mundo das entidades.

Os locais que designam assentamentos dos Orixás, representados no mapa proposto, são mais que demarcações espaciais onde são cultuados, como afirma Rabelo:

É como proposta de um estilo difuso e convite à ação – solicitação de cuidados constantes - que o assentamento vem a fazer parte da experiência do adepto no terreiro. Sua configuração material enquanto coisa composta e passível de ser desmontada – pedra, vasilha, pratos – incluindo aí as propriedades de tamanhos, forma, peso, cor e tratamento diferentes, não é simplesmente acessório na construção desta experiência (2012:117).

São lugares habitados, reverenciados frequentemente e que demarcam assim situações cognitivas e afetivas específicas, prescrições e projeções. São o resultado do aprofundamento de conhecimento dos adeptos sobre os ritos e a condição objetiva de realizar todos os caminhos necessários para o bom andamento do candomblé. Esses lugares não podem ser modificados aleatoriamente, ao gosto e criatividade do líder espiritual, requerem cuidados especiais.

Figura 27.



Em novembro de 2016, foi empreendida uma reforma com o objetivo de aumentar o pé direito e expandir a profundidade do barracão, para isso foi necessário trocar as telhas e os barrotes do telhado. Na cumeeira do terreiro há um assentamento de Xangô que fica suspenso no ponto mais alto, tendo abaixo, no chão um ponto correlacionado onde está enterrado o axé da casa. Uma vez suspensa, essa cumeeira não pode tocar o chão, assim, para a troca do telhado, foi necessário serrar o barrote no qual o assentamento está instalado e deixa-lo apoiado no alto, enquanto se realizava toda a reforma para que então, após finalizado todo o processo se pudesse novamente colocar o assentamento em seu lugar preciso.



Figura 28. Ogã arrumando a cumeeira do barracão.

Ainda neste ano, na arrumação do barracão para a festa do caboclo, acompanhei a preparação da cumeeira, como está em um ponto alto, cerca de 4 metros, foi colocada uma escada e solicitado a um rodante que subisse para realizar os procedimentos. Ao subir na escada, ele foi advertido por um ogã mais

velho de que estava esquecendo de que deveria bater *paó*⁶⁹ antes de subir, o que ele corrigiu prontamente. Assim, que subiu a escada e encostou na cumeeira, seu caboclo incorporou e realizou a atividade, quando retornou a si, o mesmo ogã lhe disse: - *está vendo se você não tivesse batido paó, ele te jogava no chão*. Desta mesma maneira todos os Orixás da casa, assentados segundo seus fundamentos são no mapa índices de cuidados e relações. No terreiro, eles estão ali, não apenas representados, mas vivos naqueles locais. O caboclo não é diferente, sua casa deve ser regularmente limpa e cuidada e o seu assentamento requer cuidados.

O espaço físico do terreiro pode ser pensado como um enquadramento do espaço da performance (TURNER, 1987), onde os papéis desenvolvidos e os significados dados às coisas constroem o desenrolar das ações. No entanto, tanto Orixás quanto caboclos têm sua presença associada a elementos que estão fora do espaço físico, mas que estão enquadrados em um referencial cosmológico no qual:

[...] os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente (GOLDMAN, 2005:8).

Observando o entorno do terreiro, percebe-se o pouco povoamento da região, com concentração de casas próximas a estrada que leva ao distrito de Pedras, além da presença de matas nas margens do Rio Sergimirim, constituindo assim uma região ecológica com a qual o terreiro estabelece relações no sentido em que daí são retirados elementos utilizados nos rituais como as folhas, por exemplo, mas também madeiras que servem de lenha, bambus, utilizados na construção de estruturas temporárias para a realização das festas etc., além disso

⁶⁹ O *paó* é uma seqüência ritmada de palmas, muito utilizada nos rituais de candomblé.

existência de um rio nos fundos do terreiro possibilita que a realização de diversos rituais aconteçam na propriedade do terreiro garantindo assim a privacidade e segurança da comunidade religiosa.

Oliveira (2001:76) aponta que “a estrutura topográfica do terreiro, que compreende seus espaços internos e externos, bem como as práticas que nele se desenvolvem, formam um microcosmo que se destina a manter a unidade física, ritual, pessoal e coletiva”. É possível reconhecer uma relação entre o sagrado, delimitado pelo conjunto de espaços do terreiro e a tessitura da geografia cultural da localidade em que o terreiro está inserido. Por um lado, a incorporação das entidades ocorre no contexto ritual específico, demarcado e orientado para tais ações, por outro a presença dos caboclos é também evocada em contextos mais amplos que abarcam diversas formas de socialidade da região. Se é no espaço dos terreiros que os caboclos encontram a sua forma de expressão socialmente reconhecida a partir da incorporação, é dos ambientes externos que emana o seu poder de ação e a sua associação com a natureza, assim, o caboclo está em uma posição liminar do enquadramento ritual.

Desta maneira, proponho um olhar sobre a cidade de Santo Amaro, buscando alguns aspectos de como a presença desta entidade espiritual abarca domínios para além do sagrado e de que maneira este mesmo ambiente volta a alimentar as imagens e a força dos caboclos no contexto ritual em um movimento de dupla reflexividade.

3. SANTO AMARO DOS CABOCLOS

IMAGENS DE ÍNDIO ARTICULADAS AO PRESENTE EM FORMAS SOCIAIS DE CONHECIMENTO

Falar sobre Santo Amaro não significa somente estabelecer o local geograficamente contextualizado onde as ações e observações etnográficas se desenrolam, mas sim, a tentativa de recuperar elementos que informem sobre este campo e possibilitem compreendê-lo em específico na relação que estabelece com os caboclos.

Sob uma determinada perspectiva histórica, poderíamos afirmar a presença dos caboclos como uma influência da presença indígena no passado na região. No entanto, esta afirmação pode denotar equivocadamente que o processo de constituição do culto seria apenas uma fusão de elementos religiosos e sociais, configurando uma modalidade de caráter sincrético e o que pretendo ressaltar vai mais ao sentido de analisar a composição das imagens de uma ancestralidade, sob a forma de um parentesco distante, com consequências na prática social.

Ao mesmo tempo em que notamos que esse antepassado não caracteriza uma identidade étnica indígena auto declarada da população, por outro lado é comum a atribuição a um parente indígena remoto, “a mãe de fulano era índia”, “meus avós eram indígenas”, etc. Assim, não aponto uma correlação imediatamente comprovável entre o culto aos caboclos na região e uma descendência indígena, embora esta possa se constituir como um parâmetro para corroborar certas práticas, em imagens do passado evocadas com força no presente.

O autor Herundino Costa Leal, descreve em “Vida e passado de Santo Amaro” (1950) que antes da chegada dos primeiros colonizadores portugueses, em 1557, a região era ocupada por populações indígenas dos Abatirás, do ramo dos Aymorés, e Tupinambás, povos que resistiram ao processo de colonização e travaram lutas com os portugueses, que se estabeleceram na margem direita do Rio Traripe. E continua: os jesuítas, contribuindo com o projeto colonizador,

fundaram a capela Nossa Senhora do Rosário, cujas ruínas ainda estão de pé, mas os conflitos com a população indígena resultaram no assassinato de um dos padres, levando os colonos a abandonarem o templo e deslocarem-se para as margens dos rios Sergimirim e Subaé, em terras pertencentes ao Conde de Linhares. A guerra contra os povos indígenas da região ainda teve continuidade, com as expedições comandadas por Mem de Sá, os aldeamentos indígenas foram destruídos, suas populações mortas e escravizadas e na região se instalaram fazendas e engenhos de açúcar.

Temos, então, em um primeiro momento, a narrativa memorialista de um passado que afirma, a partir da relação de dominação estabelecida no processo de colonização, o extermínio da população e da forma de sociabilidade indígena em detrimento da implantação de um projeto de organização social baseada nos latifúndios de monocultura e mão de obra, formada principalmente por populações africanas escravizadas, características do período colonial.

Como Santo Amaro se constituiu como um dos principais polos da produção açucareira do período colonial, cuja mão de obra escravizada era formada por africanos e posteriormente por crioulos, a configuração da população local se caracterizou pela presença intensiva do contingente africano, trazido para trabalhar nos engenhos de açúcar.

De solo massapê e clima quente, características propícias ao cultivo da cana-de-açúcar, a cidade chegou a possuir 237 engenhos, além de engenhocas e fazendas, todas ligadas ao cultivo de cana-de-açúcar⁷⁰. Em 1727, em consequência do seu amplo desenvolvimento, a região foi elevada a categoria de Vila de Santo Amaro da Nossa Senhora da Purificação, a pedido do Vice-Rei do Brasil, Dom Pedro de Noronha.

A Vila de Santo Amaro, pelo seu perfil econômico voltado para a atividade rural, diferenciava-se da Vila de Cachoeira, que tinha aspectos de maior fluxo e circulação de indivíduos, delineando o seu perfil mais cosmopolita, a mesma época. Devido a uma

⁷⁰ Dados obtidos através da pesquisa do Sr. Raimundo Artur, responsável pelo Centro de Referência de Santo Amaro e de Dr. Lauro, médico da localidade.

localização que permitia circulação de transportes, dava acesso a outros povoados, servindo de importante zona de escoamento do açúcar produzido. Tais aspectos acabaram possibilitando a formação de vários povoados, compondo a formação de núcleos como Acupe, Amparo, Araripe, Benguê, Berimbau, Bom Jesus dos Pobres, Itapema, dentre outros, que constituíram a zona rural açucareira de Santo Amaro (BAHIA, 2014).

Embora a história da relação entre africanos e indígenas também aponte para o estabelecimento de relações conflituosas entre esses povos, por vezes utilizados pelo poder colonial uns contra os outros, é significativo também o reconhecimento de formas sociais de agregação destes dois componentes da sociedade do Recôncavo em modalidades de resistência, constituindo inclusive processos territoriais de caráter emancipatório como os diversos quilombos⁷¹ da região, que abrigavam parcelas da população africana e indígenas, ou seja, todos aqueles que não constituíram o polo dominador da relação colonial.

Além disso, também podemos afirmar que os diversos modos de ajuntamento se constituíram, através das relações de parentesco, em estratégias de liberdade. Walter Fraga Filho (2006) aponta que os “projetos de liberdade” dos escravos:

Eram em geral um projeto familiar. Considerando que as famílias estavam inseridas em uma extensa rede de laços consanguíneos e rituais, podemos afirmar que a própria configuração do parentesco ritual constituía uma estratégia para a conquista de liberdade (idem. p.41).

Assim como as diferentes etnias indígenas reconhecem-se entre si como “parentes”, termo vernacular amplamente utilizado por povos indígenas falantes do português para referirem-se a outros povos indígenas, a assimilação do elemento indígena, parente distante, ao panteão africano demonstra através da aliança e do parentesco ritual a elaboração de uma forma organizativa de agenciamento para a liberdade.

⁷¹ Para uma visão mais aprofundada sobre o tema ver Munanga, 2006.

Nesse sentido proponho compreender o estabelecimento de materiais *afros* e *indígenas*, na configuração do repertório acionado no culto aos caboclos, mas também na composição de um imaginário social de Santo Amaro, que pode ser compreendido através do conceito de “relação afroindígena”, uma proposta de compreensão das articulações de agenciamentos que:

[...] combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com aspectos dos imaginários religiosos cristãos e do pensamento ameríndio e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que puderam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais (GOLDMAN, 2015:643).

Quando atentamos os modos de agenciamento da presença indígena no Recôncavo, a partir de índices da memória e atuação corporal, expressos em diversos conhecimentos, constatamos a vitalidade de uma cultura, ainda que generalizante, no sentido em que é atribuída a um “indígena” primordial não especificado, configurando o que podemos chamar de um *repertório* (TAYLOR, 2006).

A partir da concepção de Diana Taylor (2006), compreendemos o termo repertório como “um sistema de transmissão de conhecimento que se refere a encenações de memória corporal, performances, gestos, oralidade, movimentos, danças, músicas, cantos – conhecimentos pensados como efêmeros e não reprodutíveis”, mas que podem ser concebidos como profundamente históricos:

Então, se nós pensarmos sobre o passado não apenas como cronológico e como algo que já foi, mas como algo vertical, uma forma diferente de armazenamento do que ainda está aqui, então performance é profundamente histórica. É iterativa, funções qualitativas recorrentes através das repetições, mas também quebrando com elas⁷² (2006:83).

⁷² “So if we think about the past not only as chronological and as what is gone, but as also vertical, as a different form of storage of what’s already here, then performance is deeply historical. Its iterative, recurrent quality functions through repeats, yet breaks out of them”

Nesse sentido, através da investigação sobre a composição deste repertório, uma modalidade de historicidade que localiza no presente os materiais necessários à compreensão de formas sociais de conhecimento transmitidas no tempo, e de como elas são ativadas na prática, analiso o papel do caboclo em Santo Amaro como acesso a uma cultura indígena do recôncavo, que nos permite pensar sobre o que acontece no seu encontro com princípios *afro* e que relacionam pessoas, deuses, lugares, etc. Nesse sentido, como na performance, o modo subjuntivo “como se” equivale ao “é”, sem distinção dos planos de realidade: o caboclo é o índio do Recôncavo!

Investigar os caboclos nos terreiros de Santo Amaro significa compreender um escopo de relações estabelecidas com bases em experiências de vida que circulam e dinamizam conhecimentos de matrizes africanas e indígenas na formulação de um pensamento sócio religioso característico.

Mãe Edinha expressa muitas vezes através da fala: “Eu sou descendente de índio”, justificando os seus diversos conhecimentos atribuídos a essa matriz cultural, sem especificar a etnia indígena da qual descende, mas estabelecendo a relação nos planos da prática social e no cosmológico através do culto aos caboclos.

Esta forma de articular a ancestralidade indígena não é exclusiva de mãe Edinha, mas pode ser percebida em muitas falas e discursos das pessoas do local e se expressa nos diversos conhecimentos, como o cultivo da mandioca e a fabricação da farinha, a navegação fluvial em canoas, a pesca artesanal, o extrativismo da piaçava⁷³ e da tiririca e o artesanato utilizando os mais variados tipos de cipós e fibras vegetais, entre outros.

Está presente também na toponímia de lugares como Itapema, Murundú, Caibongo e Acupe, este último que em língua tupi quer dizer *Terra quente*, um distrito de Santo Amaro, formado por uma população majoritariamente negra, mas que apresenta as características culturais de herança indígenas já expostas, bem

⁷³ A piaçava é uma espécie de palmeira cujas fibras são utilizadas na fabricação de vassouras, muito comum na região, tem como polo extrativista o distrito de Acupe, região rural de Santo Amaro.

como possui sítios arqueológicos que comprovam o povoamento indígena da região como sambaquis e pedras utilizadas para afiar as pontas de lanças.

Monilson dos Santos Pinto comenta sobre as celebrações da Independência da Bahia no Dois de julho e como essa data marca também as celebrações das festas de caboclo nos terreiros de candomblé de Salvador e do Recôncavo, especificando características do acontecimento em Acupe, descreve:

Em Acupe, o Dois de Julho dá início às aparições das manifestações culturais do distrito, em especial, os Caretas, o Nego Fugido e o fim da espera pela chegada da Cabocla Jaguaracira, índia guerreira cainana, que só aparece uma vez por ano, nesse período, no terreiro Oiá Bomim. As atividades do terreiro iniciam ainda pela manhã com toques para saudar os orixás da casa e a distribuição da feijoada de Ogun. Em seguida, a festa “vira” para caboclo e vai até a esperada chegada de Jaguaracira (2014:34).

Neste distrito a manifestação indígena através da festa da cabocla Jaguaracira abre os caminhos para um mês de celebrações da cultura negra, como destaque para as manifestações do Nego Fugido⁷⁴, Mandus, Caretas, Bombachos e Samba de Roda.

Buscando em outras esferas, que apesar de relativamente distantes do universo empiricamente pesquisado também serviram para informar e construir o campo investigado, podemos afirmar que, de certo modo, foi a própria experiência do Recôncavo, narrada e musicalizada, a responsável pelo destaque de alguns grupos musicais brasileiros.

Como o exemplo de 2 irmãos santo amarenses, representantes deste ambiente cultural diversificado. Afinal, se Santo Amaro também ficou conhecida por ser “a terra de Caetano e de Bethânia”, é porque estes artistas puderam transmitir em sua produção musical a importância de ter nascido ali para a formação de uma visão de mundo do Recôncavo.

⁷⁴ O Nego Fugido é uma manifestação cultural característica do distrito de Acupe que tem por base a re-encenação da luta dos negros escravizados no Brasil pela sua libertação. Para um estudo sobre esta manifestação ver a dissertação de Monilson dos Santos Pinto, intitulada “Nego Fugido: O teatro das aparições”.

Maria Bethânia canta sua “memória das águas”, na letra dos compositores Jorge Portugal e Roberto Mendes (2006), ambos santo amarenses, narrando importantes lugares e evocando forças das águas desta cidade, (...) *Cachoeira da Vitória, Timbó das pedras de seixo, vocês são minha memória correm em mim desde o começo* (...). Em seu disco *Oásis de Bethânia*, expressa em “Carta de amor” música e poesia de um modo de ser caboclo muito característico tanto desta entidade quanto daqueles que a carregam, “Não mexe comigo, que eu não ando só” é um sotaque de caboclo.

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Eu tenho Zumbi, Besouro, o chefe dos tupis
Sou Tupinambá, tenho os erês, caboclo boiadeiro
Mãos de cura, morubichabas, cocares
Zarabatanas, curares, flechas e altares
A velocidade da luz, o escuro da mata escura
O breu, o silêncio, a espera
Eu tenho Jesus, Maria e José
Todos os pajés em minha companhia
O menino Deus brinca e dorme nos meus sonhos
O poeta me contou (...)
(BETHÂNIA E PINHEIRO, 2012)

A cantora assume a importância e a potencialidade desta entidade e, portanto, a razão de seu apreço pelos caboclos, expressa em joias de histórias “em um universo, do qual participam referências católicas, deuses ameríndios e tudo mais que filho do santo for” (FAGUNDES, 2016:52):

- Que anel curioso ...
- Você gostou? Traz a imagem do meu caboclo.
- Um índio
- Exato, o caboclo que me protege graças a Deus. Veja só que história inusitada: uma vez, desembarcando em Miami, topei na imigração com um policial branco, alto e muito forte. “Virgem Santíssima!”, Pensei. “Olhe o tamanho do sujeito!” No entanto, para a minha surpresa, o homem sorriu. Quando pegou meu passaporte, notei que ostentava um anel de prata enorme. Uma peça luminosa, com o rosto de um índio. “Que anel incrível!”, comentei em português. O homem continuou rindo como se me compreendesse. De repente, tirou o anel e me deu (...)
- Qual o nome do caboclo pode revelar?

- Quer saber demais sobre o meu caboclo! Há décadas, pertenço a Nação Ketu do candomblé. Mas, ainda garota, em Santo Amaro, costumava visitar um terreiro de outra nação, a Angola. Ali os fiéis não cultuavam somente os orixás. Também recebiam o espírito dos índios que habitaram o Brasil, os caboclos. É uma tradição maravilhosa, que me comove. Por isso, conservo o anel. Sem contar que tenho bisavó indígena, da etnia pataxó (BETHÂNIA, 2009).

Considero estas diversas experiências de Recôncavo relevantes para a compreensão da formulação de um pensamento sociorreligioso que vê a importância do caboclo como elemento indispensável à manutenção do candomblé e mais amplamente da vida neste território.

Os caboclos são entidades dotadas de capacidades muito valorizadas no território de Santo Amaro, isso porque seus poderes estão associados à existência de uma natureza presente, “a mata virgem”, “a mata escura”, sintetizando o que ouvi em diversas falas: “nos candomblés de Santo Amaro, as *Inssabas*, as folhas, são frescas. São tiradas do mato na hora em que vai preparar os banhos, por isso é mais poderoso do que as folhas secas”. Como expressam as seguintes cantigas:

Caboclo vem/traz folha/traz folha para curar.

Ai, ai, ai, ai/ Quando eu cheguei de Aruanda/Trouxe muito remédio/Dentro da minha capanga/Na minha capanga eu trago/Raízes para curar.

Ana Rita Machado (2009), utilizando o conceito de territorialidade (cf. Sodré, 2005), argumenta que a noção de território é uma força de apropriação exclusiva do espaço, resultante de um ordenamento simbólico, um lugar necessário à formação da identidade coletiva e individual.

Assim, o modo de se relacionar dos habitantes de Santo Amaro, principalmente no que se refere ao culto aos caboclos, possui características específicas, que por diversos fatores puderam desenvolver-se aí. Como nos atenta Wilson Caetano de Souza Júnior:

Esta característica da qual estamos nos referindo dar identidade a modelos religiosos que vem enfrentando historicamente uma série

de desafios, dentre eles, alguns colocados por leituras preconceituosas que tem privilegiado o processo de formação do chamado candomblé baiano somente a partir de modelos encontrados na cidade de Salvador. É digno de nota que matrizes simbólicas semelhantes às presentes na cidade de Salvador, por exemplo, foram capazes, no Recôncavo de dar respostas diferenciadas. Isso resultou em modelos religiosos com características próprias manifestadas em rituais específicos, numa linguagem singular e particularidades que apenas podem ser explicadas a partir da dinâmica intrínseca que desde cedo marcou a vida dos diversos grupos africanos e foi capaz não somente de recompor laços interrompidos pela escravidão, mas de reconstruir a teia africana, incluindo nela outras visões de mundo (SOUZA JR., 2005, p.14).

CAPOEIRA, SAMBA, CANDOMBLÉ E OS CABOCLOS, ALGUMAS APROXIMAÇÕES.

Retomando o pensamento de mãe Edinha, já citado na introdução: “a capoeira, o samba e o candomblé, estão todos dentro da magia”, eu gostaria de complementar acrescentando que de alguma maneira o caboclo está em todas essas manifestações, que estão interligadas principalmente em função das pessoas que as realizam.

A necessidade de se inserir dentro de um ciclo festivo faz com que a pessoa ou grupo participe de distintas manifestações no percurso do ano. Desta forma, dá-se uma composição de linguagens corporais que são enriquecidas pela integração dos diferentes elementos. Porém há predominância de uma das linguagens, que estará mais fortemente impressa no corpo do indivíduo, independente da manifestação de que esteja no momento participando (Rodrigues, 1997).

Tiago Oliveira Pinto (1991) ao analisar os aspectos musicais destas manifestações, apontou as razões que o levaram a isolar estas de outros gêneros musicais do Recôncavo, em termos de orientações culturais, sustentando que é no "triângulo" sagrado-profano-jogo que se dá a identificação cultural da população do Recôncavo chegando a apontar o Candomblé de Caboclo:

[...] como a origem do Samba, que se toma o elemento de maior difusão entre a população, logrando, inclusive, a união entre homens e mulheres, ausentes nas outras manifestações (LACERDA, 1992).

No caso desta dissertação, pretendo demonstrar que se por um lado estes três gêneros de manifestação cultural são parte expressiva da ascendência africana, por outro, há diversos modos pelos quais os caboclos, enquanto elementos indígenas, se relacionam com estas manifestações.

Na Casa do Samba, Pontão de Cultura⁷⁵ e Memorial do Samba de Roda do Recôncavo da Bahia, conheci o sambador e ogã mestre Primeiro. Com ele visitei os terreiros de candomblé de Pai Kikito de Oyá e de umbanda de Dona Nena, além de outros terreiros. Conheci também Guegueu⁷⁶, (falecido em 2017), um expoente do maculelê - que tem em seu repertório a influência do candomblé de caboclo, conforme veremos mais adiante, e a sambadeira Joanice Fernandes, articuladora do *Grupo de Samba de Roda Raízes de Acupe*.

Em 2012, numa apresentação deste grupo foi que pela primeira vez assisti a um samba de roda sendo tocado em uma sessão de caboclo, em homenagem e para o divertimento das entidades incorporadas. Isto aconteceu na festa do caboclo Serra Negra, no *Ilê Axé Igé Balé*, de Pai kikito, em uma situação de muitos cruzamentos.

Eu cheguei ao terreiro por convite de Mestre Primeiro, ogã da casa, e acompanhado por Pinguim. Quando entrei, encontrei com Monilson do grupo cultural Nego Fugido de Acupe que havia convidado os professores John Dawsey e Marianna Monteiro para uma incursão pelo Recôncavo. Foi uma surpresa para mim encontrar estes professores de São Paulo neste terreiro. O professor John me orientou na graduação no projeto de pesquisa em que iniciei os meus estudos da *performance* e agora na pós graduação compôs a banca de qualificação e

⁷⁵ Os Pontões de Cultura são entidades de natureza e finalidade cultural que se destinam à mobilização, à troca de experiências, ao desenvolvimento de ações conjuntas com governos locais e à articulação entre os diferentes Pontos de Cultura. Estabeleceram-se a partir de 2005 com o Programa governamental chamado Cultura Viva, fomentado pelo Ministério da Cultura.

⁷⁶ Ailton Raimundo Martins, conhecido como Guegueu, filho de Dona Nicinha, matriarca do grupo *Samba de Roda Raízes de Santo Amaro* e de mestre Vavá, neto de Popó do maculelê, foi um expoente desta manifestação em Santo Amaro.

defesa desta dissertação. Relembrando este fato enquanto escrevo, vejo que naquele momento diversos elementos que compõem esta pesquisa já se articulavam através da figura dos caboclos.

Foi também em um Rei Roubado⁷⁷ promovido pelo grupo, em janeiro de 2017, que fui levado a Teodoro Sampaio, para roubar um rei na casa de Pai Carlinhos, do *Centro de Umbanda de Ogum Megê*. Neste terreiro, ao lado das imagens dos Santos Católicos estava também a do Caboclo Pena Branca. Esta imagem que me levou a perceber que as representações iconográficas dos caboclos são específicas e nos informam sobre suas qualidades espirituais. Como aponta Oliveira (2001):

[...] uma infinidade de imagens de outros caboclos, nos quais a diversidade de posturas, a vestimenta com suas peculiaridades, os utensílios, a presença de animais ou elementos da natureza que compunham essas imagens, reforçam a riqueza e a complexidade com que as pessoas que realizam esta forma de culto elaboram representações de suas entidades.

Um caboclo *Arranca toco*, por exemplo, é representado com a imagem de um índio apoiado em um toco de árvore e com uma machadinha na mão, este caboclo é conhecido por realizar trabalhos difíceis, provavelmente relacionando a qualidade espiritual ao esforço realizado no trabalho físico de se arrancar um toco de árvore.

⁷⁷ Rei Roubado é uma manifestação cultural de Acupe, realizada durante o mês de janeiro, como parte do ciclo festivo de celebração dos reisados, que consiste na organização de um grupo que se direciona a uma localidade, uma casa, determinada anteriormente e surpreendendo o dono da casa, “canta o reis”, pedindo a permissão para entrar na casa e festejar, com samba de roda. Como a pessoa que vai receber a visita não sabe da visita que irá receber, diz que se vai “roubar o rei” na casa da pessoa.



Figura 29. Representações dos caboclos feitas em gesso e comercializadas por casas de artigos religiosos.

Nesta noite, durante o samba, chegaram alguns caboclos e Carlinhos incorporou sua entidade, um *Marujo*, e dançando com uma garrafa de Martini equilibrada sobre a cabeça apresentou uma *performance* interessante. Para além dos movimentos cambaleantes, que contrastavam com a demonstração de equilíbrio com a garrafa, o marujo acendia cigarros e os colocava na região das têmporas, ou nos ouvidos como se estivesse fumando por esses lugares.



Figura 30. Rei Roubado no terreiro de Umbanda de Ogum Megê.

Em outra ocasião, no dia 8 de julho de 2017, acompanhei o grupo para uma apresentação na Festa do caboclo *Boiadeiro* no *Ilê Axé Babá Okê*, de Pai Agenor, no distrito de Bom Jesus – Saubara. Diversos caboclos são apreciadores do Samba de roda e exigem que em suas festas grupos de samba de roda, em especial o samba de viola, sejam convidados para tocar. Temos as seguintes cantigas como exemplos deste apreço:

Lelê, minha viola/tô sambando sem a minha viola.

Viola não quer que eu sambe aqui/Pandeiro não quer que eu vá embora/O o pandeiro/o o viola.

Neste dia, Dona Maninha, sambadeira do grupo, apesar da sua idade, exibiu com vigor seu samba. O estilo de samba era o samba chula, com o “banco” de sambadores formado a frente. Quando questionada por um caboclo, o *Sultão das matas* de Pai Kikito, sobre sua idade, ela respondeu: 102 anos! Como a entidade demonstrou descrença na afirmação, ela mostrou seu R.G, comprovando o que estava dizendo. Na situação, me lembrei de um amigo antropólogo que na sua dissertação de mestrado (COSTA, 2016) pesquisou o grupo Raízes de Acupe e ao descrever sobre a idade de Dona Maninha ressaltou o fato de que mesmo seus filhos questionam a idade que a senhora afirma ter. Ao ler o excerto para ela,

o antropólogo foi interrompido: Eu sou mentirosa agora? Eu tenho 102 anos sim! Talvez esse fato atenuar um pouco a descrença de meu amigo quanto às informações prestadas por sua interlocutora. É tanto ano que até caboclo duvida.

Mas não é o samba que se desloca de seu contexto para ser realizado nos terreiros no culto aos caboclos, estes mesmos também são compositores de sambas e expressam muitas de suas cantigas no ritmo denominado “samba de caboclo”. Alvarenga aponta a relação entre candomblé e samba de roda:

O ritual do culto aos caboclos, uma das variações do candomblé, e a expressão musical do samba de roda são formas sócio-culturais, religiosas e artísticas, assumidas pelas transformações afroindígenas e pelas implicações das técnicas de captura e “tecnologias de acesso” rituais inerentes às religiões afro-brasileiras (ALVARENGA, 2016, p.3).

Assim, o complexo de manifestações articuladas a partir da relação afroindígena e da agência dos caboclos nos diversos contextos pode ser compreendido pela influência que exercem uns nos outros através da significação de elementos culturais, de modo que muitas vezes é impossível identificar a origem do signo, sendo possível, no entanto, compreender seus modos de mobilização nos distintos contextos.

Uma cantiga trazida por um caboclo em um contexto ritual e tocada no ritmo do “samba de caboclo”, por exemplo, pode ser também executada, em um contexto profano de “samba corrido”, uma especialidade característica do samba de roda, por músicos, que embora possam, ou não, ser ligados ao candomblé e haver conhecido a cantiga deste contexto a executam em outro, pode também, ser ouvida em uma roda de capoeira, ao som de berimbaus e pandeiros, que embora não a execute no ritmo do samba, pode manter a estrutura responsorial do “corrido” (canto/coro) interpretando a ao ritmo apropriado. Uma cantiga que exemplifica esta possibilidade em Santo Amaro é a seguinte, cantada por caboclo de couro, boiadeiros, mestres de samba e capoeiristas, e que pode em cada contexto evocar diferentes situações, para além das imagens e do registro textual:

Panha lá vaqueiro/Panha jaleco de couro/

Panha jaleco de couro na porteira do currá/
Panha lá vaqueiro/Panha jaleco de couro (coro)

A relação entre a capoeira e o candomblé foi descrita segundo as palavras de Mestre Gato, na voz do contra-mestre Pinguim: “São dois rios que correm juntos, e as águas não se misturam”, no entanto, a retomo neste momento para apontar outras confluências, com foco na presença dos caboclos. Demonstrei brevemente que as influências musicais podem transitar entre estas manifestações, além disso, já comentei que as pessoas que delas fazem parte geralmente participam de várias destas manifestações, mas nos falta ainda reconhecer como alguns modos de sociabilidade são acionados nas diferentes práticas rituais e de que modo convergem ou se distinguem.

A capoeira é uma manifestação secular, embora integre em suas realizações elementos relativos a um contexto de símbolos sagrados. No entanto, diferentemente do candomblé esta manifestação não inclui entre os seus modos de fazer a presença do transe com incorporação de entidades. Apesar disso, o *transe capoeirano* é um fundamento da capoeira:

Sob a influência do campo energético desenvolvido pelo ritmo e pelo ritual da capoeira, seu praticante alcança um estado modificado de consciência em que o SER se comporta como parte integrante do conjunto harmonioso em que se encontra inserido naquele momento (DECÂNIO FILHO, 2005)

O babalorixá Neném de Oxaguian, do terreiro do Bogum⁷⁸, também aponta uma relação entre capoeira, candomblé e transe:

Quando você joga uma capoeira, você tem que se preparar. Tem que ter a magia e nada mais do que a magia da capoeira. [...] Tem haver uma coisa com a outra. [...] o capoeirista naquela hora, ele não é aquela pessoa, ele ali é um capoeirista, é um vodum, um orixá, um nkissi, ele tá manifestado. (NUAAB/USP, 2015)

⁷⁸ Zoogodô Bogum Malê Rundó, terreiro de nação Jeje da cidade de Salvador.

Trata-se, no entanto de um transe consciente, sem incorporação de entidades. Neste sentido, a presença dos caboclos neste contexto pode aparecer como enunciados de um elemento cultural valorizado e relevante, sem que a sua presença enquanto entidade espiritual, manifestada no corpo dos adeptos seja evocada ou desejada; pelo contrário, se constituiria como uma situação pouco apropriada.

Por outro lado, quando médiuns capoeiristas incorporam caboclos nos terreiros, estes se apresentam com a vitalidade e dinâmica corporal própria dos praticantes desta manifestação, suas danças são dinâmicas e incluem saltos e cambalhotas, demonstrando a capacidade da entidade em manipular os mesmos dinamismos corporais que a matéria⁷⁹, embora com sentidos diferenciados.

CABOCLO: O ÍNDIO NOS TERREIROS

O valor semântico do termo “caboclo” nos candomblés denota uma categoria espiritual que, embora também englobe as entidades com características regionais chamadas “caboclos de couro”, tem como seu principal expoente os “caboclos de pena”, ou seja, as entidades associadas à identidade indígena. No caso desta dissertação, isto por ser um reflexo da proeminência das observações de pesquisa sobre o caboclo Sete Flechas, no entanto, a constatação de que o termo “caboclo” equivale ao “índio” é de certa maneira generalizante.

Na prática ritual e nas falas dos adeptos as categorias se apresentam mais complexas do que as habitualmente apresentadas na bibliografia, pois além da diferenciação entre caboclo de “pena” e de “couro”, a primeira destas se subdividiria ainda em “flecheiros” e de “arco e flecha” e a segunda em “boiadeiros” e “capangueiros”.

Além disso, os diversos nomes pelos quais os caboclos se identificam, designam ainda elementos que são considerados na elaboração iconográfica, dos

⁷⁹ Se diz “matéria” para referir-se ao corpo físico do médium, do rodante. É ela quem estabelece os limites somáticos da manifestação, embora estes possam ser estendidos.

assentamentos e na caracterização da entidade, bem como transmitem as habilidades, os poderes espirituais associados a cada entidade. Deste modo, cada caboclo, seja, para citar alguns, *Sete Flechas*, *Sultão das matas*, *Juremeira*, *Mata Virgem*, *Pena Branca*, *Laje Grande*, *Boca da mata*, *Pedra Preta*, *Pena verde*, *Caipó*, *Serra negra*, *Cobra Coral*, *Raio de Sol*, *Tupinambá* ou outros, *xetro maromba xetro* - e realmente há uma enorme variedade de caboclos - trará características que lhes são associadas previamente.

Aprofundando ainda mais essa diferenciação, cada caboclo individual seria composto ainda pela trajetória e os conhecimentos conscientes de seu rodante, embora estes sejam extrapolados na manifestação da entidade. Assim, o Sete Flechas de Edinha, por exemplo, não é igual ao Sete Flechas de outra pessoa.

Analisando o processo de construção ritual da pessoa no candomblé, Márcio Goldman (1985) aponta que o Orixá individual seria uma modulação de um Orixá geral, uma virtualidade atualizada na cabeça do adepto através de sucessivos procedimentos rituais. O autor diferencia três planos de existência destas entidades: o primeiro, dos “orixás gerais”, constituído por uma das entidades específicas do panteão; o segundo, das “qualidades” de cada orixá, ou seja, de características que remetem a momentos míticos ou relações específicas com outros orixás e o terceiro, o plano dos “orixás individuais”, exclusivos da cabeça, do ori, da pessoa.

O estudo referido trata da “construção ritual da pessoa no candomblé”, que na sua concepção é formada ao longo da “feitura do santo”, neste caso o próprio orixá individual, o santo, estaria sendo feito no mesmo processo, sendo ele parte da pessoa. No caso dos caboclos, estes não são “feitos”, já nascem com a pessoa ou são herdados, pertencem ao campo do “dom”.

Assim, estabelecendo um paralelo em relação ao modelo apontado por Goldman, traçando modulações em relação ao processo de constituição da entidade individual, a partir das categorias que definem os caboclos analiticamente, mas também no próprio discurso nativo, podemos esboçar a seguinte exegese, como exemplo:

Caboclos (Categoria espiritual) – Caboclo de Pena (Grupo) - Caboclo Flecheiro (Subgrupo) – Sete Flechas (qualidade/nome) – Sete Flechas de Edinha (individual).

José Sérgio de Oliveira (2001) apresenta em sua dissertação de mestrado uma formulação sobre a construção do que chamou de “corpo-caboclo” que nos permite “compreender quais os elementos que possibilitam o “eu” – aquele que pratica o culto -, fazer uso específico do seu corpo para configurar-se no “outro” – o caboclo”.

Para o autor, os traços distintivos que integram o comportamento dos caboclos, agindo em conformidade aos códigos rituais, são resultantes de diversos processos individuais e coletivos, sendo necessário considerar imagens, representações e “símbolos oriundos da vivência pessoal e religiosa que integram a memória dos praticantes do culto” (idem, p.61), com especial atenção aos sonhos que podem revelar as características da entidade, prever acontecimentos, orientar sobre fundamentos, revelar a corporeidade da entidade e até mesmo desencadear a incorporação:

Portanto, da mesma forma que os sonhos representam o acesso ao conhecimento posto em prática, também funcionarão como estímulos a construção da corporeidade dos caboclos, pois seus conteúdos podem revelar formas de agir de determinada entidade, sua vestimenta, formas de uso da fala, seu temperamento, forças da natureza às quais está ligado, entre outros elementos que formam o corpo-caboclo (ibid.p.69).

Considerando estes sonhos enquanto uma agência dos caboclos, expressa através de efeitos em um contexto de experiência particular, verificamos que a reflexão deve também orientar-se por reconhecer outras formas de ação destas entidades, para além da incorporação, no processo de construção de suas caracterizações e de tornarem-se visíveis no momento ritual.

O caboclo Sete Flechas de mãe Edinha é conhecido pelo seu temperamento, como ele mesmo aponta: “Eu sou assim mesmo, se gostar eu falo, se não gostar eu falo do mesmo jeito”. É, provavelmente, por esse caráter que os filhos da casa o chamam de “valentão”, uma característica geralmente atribuída

aos caboclos, destemidos, que na entidade específica se expressa em um modo de ser que não tolera desaforos. Ele não gosta muito de samba-de-caboclo - o que chama atenção, pois esse é um ritmo característico desta entidade, como o próprio nome indica – preferindo o ritmo chamado Congo de ouro para tirar suas cantigas.

Quando Sete Flechas está incorporado em mãe Edinha, o corpo da mãe de santo se expressa através de movimentos distintos dos que cotidianamente utiliza. Além disso, na utilização do corpo como meio expressivo estético de uma identidade as agências são relativizadas, por exemplo, Edinha afirma que gostaria de ter o cabelo curto, mas que ele, Sete Flechas, não deixa ela cortar, pois o cabelo do índio tem que ser comprido.

Ser “rodante” de uma entidade significa abrir mão do poder de tomar algumas decisões sobre a própria vida, que acaba sendo a de outro também. No entanto é interessante notar como na incorporação o corpo do médium opera com capacidades somáticas diferenciadas, exibindo maior tolerância e mesmo indiferença a dor, ao cansaço, aos efeitos do álcool.

No mês anterior à “Lua do caboclo” de 2016 (Capítulo 1), por exemplo, Edinha sentia muitas dores nos joelhos causadas por artrose, no entanto durante a Lua, o caboclo dançou e se movimentou fortemente por 3 dias. Durante as festas e sessões no terreiro, os caboclos ingerem grande quantidades de bebidas alcólicas como cervejas, vinhos e Cortezano branco⁸⁰, no entanto, após deixarem os corpos de seus médiuns estes não estão bêbados.

Richard Schechner (1985) aponta a preocupação com a “transformação do ser e/ou da consciência” como um dos pontos de contato entre a estética da prática teatral e dos performers rituais. O autor afirma que em diversas culturas o estado de transe pressupõe também uma série de transformações corporais, alcançadas através de árduos treinamentos, que não diferem em essência sejam nas práticas teatrais modernas ou em rituais tradicionais. Tomando como exemplo os balineses que *“dizem que uma pessoa que machuca a si mesma durante o*

⁸⁰ Marca de uma bebida alcoólica destilada preparada com base em ervas aromáticas importadas, classificada como um *vermute*.

transe está fingindo”, ele aponta a capacidade da consciência operar com diversas corporalidades.

No caso dos caboclos, o tipo de fenômeno apontado parece seguir a mesma condição. Os caboclos quando incorporados em seus médiuns, são capazes de segurar e até mesmo enrolar-se em galhos de cansanção (*Cnidocolus pubescens*), planta da região conhecida por seus efeitos urticante e vesiculante, sem sofrer ou provocar danos aos seus médiuns.

A dança de Sete Flechas em sua performance inclui giros horizontais sobre o próprio eixo, pequenos saltos laterais, caminhadas ritmadas para trás, gesticulações com os braços, movimentos dinâmicos que ocupam todo o barracão. Trazendo a mão uma flecha de madeira e em alguns momentos uma garrafa adornada em uma pata de boi, contendo a sua bebida, o caboclo caminha por todos os espaços, dentro e fora do barracão.

Nas festas e sessões, ele se manifesta a partir das cantigas de fundamento e dos toques dos atabaques que o chamam para terra. No entanto em consultas particulares realizadas no terreiro, mãe Edinha invoca Sete Flechas a incorporar através de técnicas de concentração e rezas individuais o que nos atenta para a existência dos diversos processos distintos de indução ao transe e incorporação, para chamar o caboclo. Já apresentei⁸¹ alguns exemplos destas distintas possibilidades, mas gostaria ainda de discutir algumas variações no conjunto de palavras que nomeiam esta experiência.

Chama a atenção a variedade de termos utilizados para designar o fenômeno, como “incorporar”, “manifestar”, “receber”, “virar”, “dar” e embora na linguagem ritual não haja diferenciação entre estes termos é possível extrair significados mais profundos de cada um deles:

- 1) *Incorporar* - refere-se ao fenômeno da entidade utilizar o corpo do médium, do rodante, para materializar-se, que embora seja a dimensão mais conhecida em termos de práticas rituais de visibilidade das entidades, não é a única;

⁸¹ Capítulo 1

2) *Manifestar* - além de englobar o significado expresso pelo termo anterior, também pode denotar outras formas de aparição, transmissão de mensagens ou efeitos engendrados, como os sonhos, ou a presença de animais, que embora possuam um corpo, estes não são compreendidos como passíveis da incorporação de uma entidade, por outro lado podem ser associados a uma manifestação, o que incluiria processo de metamorfose e ação em seres reconhecidos como não humanos;

3) *Receber* - também constitui um termo que denota uma experiência corporalmente localizada, no entanto expressa também a chegada de algo, ou alguém, que estava fora do ser que recebe.

Com especial atenção aos termos utilizados no interior do candomblé para designar a experiência que engata o corpo do rodante às suas entidades, Rabelo (2014:183) observa que:

A pessoa dá santo; algumas vezes, diz-se também que recebe santo. O santo baixa, pega ou apanha seu filho. Quando dança, o orixá dá o rum, respondendo ao ritmo dos tambores. “Rodar”, “virar”, “pegar”, “baixar”, “apanhar” são palavras de ação, mais precisamente de movimento; “virar” associa movimento e transformação. A expressão “dar santo” chama atenção para a posição de entrega e passividade que precisa ser assumida pela rodante para garantir ou facilitar a chegada do santo em seu corpo [...].

Para além da alusão ao movimento, alguns destes termos estão compreendidos também nas etapas do sistema de prestações e contraprestações do complexo de *dar, trocar e receber* - um sistema de trocas rituais, dádivas (MAUSS, 2003), nos quais estão mutuamente implicados os humanos e as entidades.

Se por um lado, a própria incorporação da entidade, constitui uma etapa do sistema, outra forma de contraprestação do sistema ritual de trocas se estabelece também, e principalmente, nas oferendas rituais, o *orô*, que é como as entidades

“comem”. Os sacrifícios votivos são parte dos procedimentos rituais que alimentam as entidades fortalecendo o seu axé.

A oferenda também é referida como o “presente”. Este termo então pode ser compreendido dentro de um sistema de prestações totais:

(...) sistema de prestações e contraprestações que se estabelecem de uma forma *voluntária* por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de *guerra* privada ou pública (MAUSS, 2003, p.191 - grifo do autor).

Mesmo tendo o *Ilê Axé Yá Omin* como foco e os candomblés da cidade de Santo Amaro enquanto universo mais amplo da pesquisa, esta foi ainda complementada pela observação de festas e sessões de caboclo em terreiros de candomblé e umbanda nas cidades de Saubara, Teodoro Sampaio e Conceição do Jacuípe e também São Félix e Cachoeira⁸².

Retomando um insight inicial, ainda do período de formulação do meu projeto de pesquisa, aponto que a presença do caboclo nos terreiros desta região não é marginalizada, tampouco aqueles que os cultuam são considerados inferiores pelo conjunto dos adeptos do candomblé, o que contrasta radicalmente com a bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras produzidas até os anos 90.

Segundo o “Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo” (SEPROMI, 2012), Santo Amaro possui 59 terreiros⁸³, dos quais a maioria se declara pertencer à nação Ketu; são 35 terreiros, considerando os que declaram também possuir outra referência; em seguida aparecem os que se declaram de nação Angola, são 14 terreiros; 7 se declaram Umbanda e 2 Jeje, e

⁸² Nesta última residi por 2 anos durante o mestrado e pude acompanhar as festas de caboclo nos terreiros *Ylê Axé Otá Lomin*, de pai Pedrinho, localizado no alto do Cucuí de Caboclo; *Oiá Mucumbi* de mãe Dionísia, na Levada da Faceira; *Ilê Asé Ifayabale Jakole* de mãe Mari, na Terra Vermelha e no *Guarani de Oxóssi*, no bairro do Rosarinho, terreiro da finada mãe Madalena, atualmente regido por sua filha Makota Mama. Já na cidade de São Félix, no terreiro *Raiz de Ayrá* de mãe Mariá, acompanhei a 80ª Solene de Boiadeiro Menino Flor de Angaia. Nestes dois últimos terreiros fui a convite do pesquisador Camilo César Alvarenga, que realizou sua dissertação de mestrado centrando suas observações nestes locais.

⁸³ É preciso salientar que a pesquisa da SEPROMI não conseguiu abarcar a totalidade das casas, alguns bairros rurais como a Vitória, por exemplo, não foram pesquisados. Além disso verifiquei que outros terreiros da área urbana também não constavam na listagem. Assim eu estimo que Santo Amaro possui mais de 62 terreiros pelo menos.

embora apenas 1 se declare de nação caboclo, podemos afirmar que o caboclo é cultuado na maioria das casas, pois esta entidade aparece nos candomblés de diversas nações.

Entre os terreiros de candomblé, 7 possuem o nome com referência a caboclo: (*Terreiro da Cabocla Estrela Guia/Angola, Centro de Caboclo Sultão das Matas/Keto*⁸⁴, *Centro de Caboclo Terra Negra/Angola, Centro de Caboclo Boiadeiro/Keto, Centro de Caboclo/Angola, Caboclo Terreiro das Estrelas/Angola e Umbanda*), mas esse fato não nos permite elaborar considerações muito precisas sobre a presença dos caboclos nos terreiros, uma vez que nos candomblés tem se priorizado a utilização de nomenclaturas com termos em iorubá, *Ilê Axé* ..., que em geral indicam o Orixá patrono da casa, no entanto podemos atentar para a importância que o caboclo possui nestes terreiros.

Entre os terreiros de Umbanda encontramos 6: *Terreiro Caboclo Jaguaraci, Terreiro do Caboclo Mata Virgem, Centro de Caboclo Rei de Ondina, Caboclo Terreiro das Estrelas, Centro de Caboclo Capangueiro e Casa de Maruju.*

Embora meu objetivo não seja confirmar a hipótese da generalidade do culto na totalidade das casas, mas sim perceber traços distintivos do comportamento dos caboclos e as suas relações com os adeptos e práticas do candomblé de maneira mais ampla, lançando um olhar panorâmico sobre os terreiros de Santo Amaro, eu me arriscaria a dizer que todos cultuam os caboclos. Esse dado, para além de uma comprovação empírica, está presente em algumas falas, denotando um pensamento que orienta as formas de ação dos grupos envolvidos com o culto ao caboclo, de reconhecerem-se enquanto elemento primordial dentro do candomblé, como me disse certa vez mãe Edinha “Quem hoje não cultua o caboclo, eu não sei como faz. É ele o dono das folhas, como faz candomblé sem as folhas? Ele é a força das matas”.

Seguindo algumas linhagens, famílias de santo e terreiros, pude reconhecer o fato de que as casas⁸⁵ seguem as tradições daquelas em que tiveram origem, ou

⁸⁴ Há 2 terreiros diferentes com este nome.

⁸⁵ Analisando os modelos de terreiros estabelecidos no Recôncavo, Vilson Caetano de Souza Jr. (2005) propõe que além de “terreiros”, o termo “casas” seja também adequado para referir-se aos templos da região. Pois, embora a presença de grandes roças também seja verificada, é o modelo

seja, aqueles pais e mães de santo iniciados em terreiros em que os caboclos são cultuados, mesmo após abrir suas casas também mantiveram o culto, embora, de acordo com suas preferências e condições individuais, a importância e a regularidade das celebrações variassem. Em outros casos, o caboclo chegou ao terreiro com o pagamento obrigação do seu líder em uma nação diferente da que se iniciou⁸⁶.

É, no entanto, em momentos de aparição e protagonismo público dos terreiros de Santo Amaro que podemos perceber de que maneira o caboclo é reconhecido por estas comunidades na localidade.

O BEMBÉ DO MERCADO

O principal evento no qual os terreiros de Santo Amaro estão diretamente envolvidos em celebrações públicas do calendário oficial da cidade é o Bembé do Mercado. Nesse sentido, será interessante demonstrar como o caboclo é lembrado nesta manifestação e quais os sentimentos que desperta.

O Bembé do Mercado, tido como Candomblé de rua, é uma celebração que acontece no 13 de maio e que ocorreu pela primeira vez no ano de 1889. Como no ano da abolição os negros foram proibidos de se manifestar publicamente, somente no seguinte é que as comemorações da promulgação da Lei Áurea se expressaram. Neste ano, em Santo Amaro, o pai de terreiro⁸⁷ João de Obá decidiu sair às ruas para comemorar “batendo o candomblé”.

casa conjugada ao barracão, casas residências adaptadas ao uso religioso ou ainda, ambientes domésticos que em determinados períodos tornam-se espaços para os cultos que se verifica majoritariamente nesta localidade, principalmente nas cidades de Cachoeira, São Félix e Santo Amaro.

⁸⁶ Por exemplo, No *Ilê Axé Omin J´Jarum*, conhecido como o “Viva Deus de Santo Amaro”, fundado em 1887. Ainda na sua primeira geração, regido por seu fundador, Epifânio Santa Rita, o Faninho, o terreiro era *Nagô-Vodum*, havia uma predominância de fundamentos e rituais tanto do *Jeje* como do *Keto*, mas após algum tempo, Faninho pagou suas obrigações com a mãe de santo Maria Neném, cuja nação era banto (Angola), a partir daí começou a “pegar” o caboclo, que se chamava Toco de Coral (cf. Machado in: Bahia, 2014:96). Atualmente o terreiro é regido por Pai Duda de Oxalá, cujo caboclo comparece frequentemente nas festas, mantendo a presença desta entidade no terreiro.

⁸⁷ Esta nomenclatura é utilizada pela historiadora Ana Rita Machado, “respeitando ressalvas feitas por alguns dos entrevistados. Eles dizem que antigamente, os babalorixás eram conhecidos como pai de terreiro/feiticeiros.que os interlocutores se referem (2009)”.

O nome Bembé seria uma corruptela de Candomblé, na intenção de camuflar as intenções da celebração; no entanto, segundo Castro (Cf. Moraes. 2009:51):

Bembé é uma palavra que pode ter duas etimologias (origens). Uma origem é Fon (Yoruba/Nagô) e Bembé significa tambor [...] é mais Nagô do que Yoruba...é Gêge e Nagô, portanto, dahomeano e nigeriano. Pode ser também, uma palavra de origem Bantu (Congo/Angola) e nesse caso significa um culto, um louvor, uma oração como a própria palavra Candomblé, que vem de Imbembé, Indombé, e quer dizer rezar, louvar.

Atualmente, a realização desta manifestação integra vários terreiros de Santo Amaro e extrapola os limites dos espaços sagrados levando às ruas a religiosidade africana trazida ao Brasil. Este é um dos elementos referenciais da singularidade desta prática centenária. No Bembé não há incorporações, nem de orixás nem de caboclos, pois os santos são “amarrados”, ou seja, são feitos preceitos para que não se manifestem na rua.

No entanto, apesar de ocorrer no “13 de maio”⁸⁸, data em que se celebra, no calendário oficial brasileiro, a Abolição da escravatura, o Bembé se insere em uma lógica mais ampla, seu objetivo não é apenas a celebração da referida data. É algo mais conflitante:

(...) os seus participantes, utilizando-se dos referenciais civilizatórios de matrizes africanas, buscaram justificar sua pertinência nas comemorações do 13 de maio. Os referenciais de explicação do complexo infortúnio/fortuna e ventura/desventura, altar/oferecimento, baseiam-se “nas continuidades” reinventadas das tradições em cultuar Iemanjá (Machado, 2009:20).

Em 2012 o Bembé do Mercado foi registrado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural - IPAC como Patrimônio Imaterial da Bahia no Registro Especial dos Eventos e Celebrações, decreto nº 14.129, de 2012. A pesquisadora santamarense Ana Rita Machado, uma das responsáveis pelo projeto de

⁸⁸ O 13 de maio é a data de referência para a realização do Bembé, no entanto a celebração ocorre durante 5 dias consecutivos, iniciando em uma “quarta-feira” e prosseguindo até o “domingo”, dia em que são levados os presentes, as oferendas para Oxum e Iemanjá, para a praia de Itapema.

patrimonialização desta manifestação, analisa as reelaborações sobre as comemorações do 13 de maio através do Bembé, demonstrando que:

[...] as pessoas que faziam parte desse festejo elaboraram estratégias para reinventar tradições na circulação e utilização do espaço público, como uma forma de territorializar os valores de matizes africanos, no largo do mercado (2009:11).

Relacionando o conceito de memória social ao de territorialização, a autora articula conceitos como práticas culturais, território/memória e valores e argumenta sobre o significado especial deste território.

O modo de relacionamento desses atores sociais, por meio das *experiências vividas* no espaço do Mercado de Santo Amaro, leva a se entender que as ações relativas a determinados saberes religiosos de um grupo implicam em localizá-lo territorialmente. (idem. p.17 grifo nosso).

Assim, os estudos sobre o “Bembé do Mercado” revelam como se construíram estratégias com a finalidade de possibilitar a institucionalização dos candomblés nessa região, principalmente nos anos 1950 e 1960, em função da perseguição aos cultos, legitimando práticas e “articulando mecanismos no intuito de sobreviverem às adversidades e ações que tentavam inibir as práticas sagradas dos candomblés” (MACHADO, 2009, p.6).

Na sua realização, o caboclo não está diretamente relacionado às celebrações do Bembé, sendo esta uma manifestação associada principalmente às entidades das águas, Oxum e Iemanjá⁸⁹. No entanto, a cada ano a sua presença tem sido cada vez ressaltada. Em 2013, Pai Pote, uma das lideranças religiosas na organização do Bembé, afirmou em uma entrevista que era “o primeiro ano que o caboclo era levado para o Bembé”, se referindo a imagem do caboclo Pedra Preta exibida durante a celebração. Em 2014, pude registrar a presença desta imagem no altar montado no mercado de Santo Amaro, até que

⁸⁹ Nas narrativas sobre as origens do Bembé, afirma-se que a manifestação foi, durante muito tempo, organizada por pescadores que a realizavam com o objetivo de garantir o sucesso nas pescarias, através dos presentes oferecidos à mãe d'água.

em 2017, os caboclos receberam uma homenagem, sendo associados principalmente aos terreiros de nação Angola, mas também aos terreiros de Umbanda e Giro de Caboclo.



Figura 31. Altar montado no mercado para a celebração do Bembé.

No ano de 2017, o 128º ano da celebração, foram homenageados o *Terreiro Tumba Junsara*⁹⁰, pelos seus 98 anos, representado pela senhora Iraildes Maria da Cunha, *Mam'eto Ria N'Kisi Mesoeji* e os terreiros de Umbanda e Giro de Caboclo. Neste evento, tanto nas falas de representantes da comissão organizadora do Bembé, sobre os povos Bantos, quanto de representantes da Umbanda e Giro de Caboclo de Santo Amaro foi possível perceber a conquista do reconhecimento destes dois segmentos das religiões afro-brasileiras, ambos associados ao culto aos caboclos.

Pai Toinho, do Centro do Caboclo Mata Virgem, expressou a satisfação de receber a homenagem em um discurso, realizado no dia 12/05, que nos revela diversos sentidos dessa valorização:

Boa noite a todos e a todas, quero tomar a benção aos mais velhos e mais velhas, quero pedir mucuiu, kolofé, mussurú, quero tomar a benção também aos meus iguais e dizer que essa noite é

⁹⁰ Terreiro de Nação Angola.

abençoada por Deus (...) Quero salvar a todos e a todas [...] Quero falar um pouco sobre minha mãe, minha matriarca que é Nilza Passos dos Santos⁹¹, que mora no Sacramento, tem 85 anos de idade, 50 anos de Umbanda, serviços prestados a esta comunidade de Santo Amaro [...] Sou de Giro de Caboclo [...] o mais novo de Santo Amaro, é a minha casa, mas eu conheço todas as casa aqui de Ketu, de Jeje e de Angola, porque acompanhei a trajetória de quase todos. Vi pai Pote abrir casa, a primeira festa de Pedra Preta, vi pai Gilson fazer a primeira festa de Boca da mata, acompanhei várias festas de Caipó e por isso fui buscando minha identidade e criando o meu respeito. [...] Nós tem que falar, porque a noite é nossa, a noite é da Umbanda, a noite é de Maria Joana, a noite é dos Preto Velho, a noite é do povo de caboclo é do Giro de Caboclo de Santo Amaro. Todos que falou está abençoado, mas o povo de umbanda tinha que deixar seu legado, sua voz, sua marca nesta pedra que foi marcada com sangue e hoje foi lavada por água. [...] É uma ousadia hoje juntar todos os terreiro num só lugar, porque ainda existe a resistência com nós mesmo, nós mesmo nos critica, nós mesmo nos passamos rabo de olho. [...] Tem pessoas que pergunta o que é Umbanda e vão pesquisar, chega lá encontra uma porção de coisa. Diz que o caboclo que fundou a umbanda se chama caboclo Sete Encruzilhada, mas na minha natureza, na minha razão, Umbanda é água, é luz, é flor, é respeito, é humildade é consideração, é acolhimento. E Giro de Caboclo é onde a gente guarda a terra limpa, que a gente chama nossos cata folha pra nos dá força, porque quando vai pro homem do anel que não dá jeito, o caboclo vai pro mato, o caboclo incorpora, a gente faz a sessão o caboclo incorpora e diga vai no mato assim, assim, pegue aquela folha e tome banho, em 3 dias está curado!

Primeiramente, na maneira de referir-se aos presentes o pai de santo demonstra seu conhecimento sobre as formas de relacionamento e conduta das diversas nações, que é reiterado ao afirmar que conhece “todas as casas de Ketu, Angola e Jeje”. Ao colocar a necessidade de se manifestar na ocasião, fica explícito que os terreiros de Umbanda e seus adeptos são geralmente vistos como inferiores e tratados com “rabos de olho”. Assim, ao expor essa condição e clamar por justiça “lavando com água a pedra marcada com sangue” o pai de santo umbandista aproveita para delimitar a sua concepção sobre Umbanda, que difere

⁹¹ Mãe Nilza atendia em seu terreiro, também no bairro do Sacramento, com o seu *Caboclo Rei dos Astros* e mensalmente em sessões de cura e operações com o médico *João da Luz*, que além de receitar remédios que podiam ser comprados na farmácia também operava com “transporte”, realizando curas a distância em pacientes que se encontravam em outros locais.

da tradicionalmente afirmada⁹², mas refere-se a um modelo de culto fortemente baseado nos elementos da natureza e em uma ética própria que, embora não contradiga os princípios umbandistas da “caridade”, afirmam uma outra gênese para o culto, menos institucional e socialmente difusa em relação a uma narrativa localizada e personalista sobre sua origem.

É importante ressaltar que, para enfatizar o seu conhecimento e importância nos candomblés de Santo Amaro, o pai de santo evoca principalmente o fato de haver presenciado as festas dos caboclos Pedra Preta de Pai Pote, Boca da Mata de Pai Gilson e Caipó de Mãe Lídia. Pai Pote e Gilson são lideranças sociopolíticas dos candomblés da localidade, sendo os responsáveis pela articulação das atividades que envolvem a participação do conjunto de terreiros, entre elas o Bembé do Mercado e Mãe Lídia, também uma liderança, é a yalorixá mais antiga de Santo Amaro. Assim, ao relacioná-los com os seus caboclos, Pai Toinho demonstra a visibilidade do culto aos caboclos, além de equalizar as práticas da umbanda com as práticas do candomblé. Podemos então concluir que é o caboclo que medeia esta relação e possibilita esse diálogo e reconhecimento das diversas práticas e modalidades religiosas afro-brasileiras.

Esta relação traz ainda uma importante reflexão, pois se os caboclos estão presentes nos terreiros de todas as nações de Candomblé, por que para a sua homenagem foram exclusivamente associados apenas à nação Angola e à Umbanda e Giro de caboclo?

Assim, ao nomear as lideranças dos candomblés de nação Ketu associando aos caboclos, Pai Toinho expôs algo que estava apenas implícito no discurso do evento, demonstrando que embora o culto a esta entidade seja majoritariamente assumida pelo conjunto de terreiros de candomblé, ainda buscam se delimitar os seus locais, sendo à nação Angola, atribuída à origem do culto e a umbanda e giro

⁹² A umbanda é uma religião caracteristicamente brasileira, forjada no séc. XX por camadas da classe média do Rio de Janeiro interessadas em dar novas características aos cultos reconhecidos como afro-brasileiros, incorporando influências do espiritismo e do catolicismo. O seu mito fundante narra a manifestação do *Caboclo das Sete Encruzilhadas* no médium Zélio Fernandino de Moraes, no ano de 1908, revelando um corpo de práticas que constituiriam uma nova religião genuinamente brasileira (PRANDI, 2004). No entanto, apesar desta narrativa mítica atribuir a gênese da religião a um processo de agência espiritual, cuja intervenção de uma entidade específica possibilita sua constituição, encontramos na prática diversos caminhos através dos quais a umbanda se dissemina chegando a negar essa narrativa enquanto gênese.

de caboclo, vistas como as religiões de maior propagação e difusão do culto aos caboclos.

Embora o caboclo não seja central na celebração do Bembé do Mercado, ele aparece de maneira subjacente em manifestações correlacionadas, como o Maculelê e através da figura do “índio”, personagem que sai às ruas de Santo Amaro em datas festivas.

O MACULELÊ

O Maculelê é uma manifestação cultural característica de Santo Amaro, que consiste basicamente em uma dança-luta em que se utilizam dois bastões, chamados por *grimas* e que tem como seu principal expoente Paulino Aluisio de Andrade, conhecido como *Popó do Maculelê*.

Popó aprendeu a manifestação com africanos, no entanto, foi por volta dos anos 1940 que decidiu reunir seus familiares, entre eles seus filhos Vivi e Vavá, e reencenar a manifestação.

[...] três pretos velhos, escravos malés, livres, já não tinha mais a escravidão nessa época. Eles se reuniam à noite, me lembro bem de João de Oleá, Tiajô e Zé do Brinquinho, o ano não sei, mas sei que foi tempos depois da escravidão, eles já eram livres. Mas quem botou o brinquedo na rua fui eu mesmo (Depoimento de Popó *apud* MUTTI, 1978).

Neste processo, foi preciso reelaborar o repertório musical, pois as cantigas já haviam sido esquecidas, Vavá, que era ogã e capoeirista, foi o responsável por reinserir as músicas no contexto da apresentação e realizou esta tarefa incluindo diversas cantigas do repertório dos caboclos. Machado apresenta um diálogo de Popó no qual ele esclarece esse acontecimento.

Segundo Popó, maculelê é dança e luta ao mesmo tempo, defesa e ataque, mistura de ritmo. “Nós cantamos em adoração à Virgem Maria e aproveitando também para homenagear a princesa Isabel, que livrou os pretos do cativoiro”. As cantigas eram em “africano.” [...] eles [escravos] pediam força e agilidade naquela dança, para quando chegasse o dia deles se libertarem. “Nós aqui é que

cantamos músicas de candomblé de caboclo. Quem fez mais música no grupo foi Vavá, meu filho” (2009:35).

Aprendi o maculelê inicialmente com Pinguim. Depois que cheguei a Santo Amaro, pude aprofundar os conhecimentos sobre a manifestação com mestre Primeiro, Guegueu e mestre Adó que me ensinaram as características tradicionais dos contos e dos movimentos. O caboclo aparece em diversas cantigas, em imagens muito próprias que reúnem figuras do candomblé, do catolicismo e lugares relacionados à presença destas entidades, além disso, os movimentos dos pés realizados na dança possuem uma mesma base rítmico-coreográfica.

Os ritmos também são semelhantes aos do *candomblé de caboclo*: congo, barravento e ijexá com algumas variações, são utilizados apenas 2 atabaques e o instrumento idiófono que fornece a *time-line* é o *gã*, que possui apenas uma campânula, enquanto na maioria dos terreiros se utiliza o *agogô*, que possui duas campânulas diferenciadas.

As cantigas são tiradas na ordem de um repertório, que inclui *chegada, louvação, pedido de licença, dança, encenação da jurema, despedida*, entre outros. Entre as cantigas da manifestação que enunciam o caboclo, que fazem referência a seu universo ou, ainda, que podem ser ouvidas em rituais de culto ao caboclo, com diversas variações, encontramos os seguintes exemplos:

Bom dia/ Boa noite meus senhores
Dá me licença pra esse cavaleiro/
Eu venho de longe/
Maculelê, eu sou brasileiro.

Nas variações encontradas no culto aos caboclos este último verso é cantado da seguinte forma: *Eu sou caboclo sou brasileiro*.

Oh boa noite, pra quem é de boa noite/
Oh bom dia, pra quem é de bom dia/
A benção, meu papai, a benção/
Maculelê é o rei da valentia

Nas variações encontradas no culto aos caboclos este último verso é cantado da seguinte forma: *eu sou caboclo, sou rei lá na Hungria*.

Noé, noé/
Noé sua barca é vem/
É vem cheia de caboclo/
Completa sem mais ninguém
Oh na barca que vem/
Lá vem Noé (coro).

Na aldeia eu tenho meus caboclos/
Na mata eu tenho a cachoeira/
O meu penacho é de pena dourada/
Meu capacete brilha na alvorada.

Tindolelê ae Cauizá/
Tindolelê é sangue real/
Eu sou filho, eu sou neto de Aruanda/
Tindolelê ae Cauizá.

Bandeira branca traz o meu pau forte/
Na minha guia uma estrela brilhante/
Fazer visita a esta casa santa/
Com minha fama e espada de guerreiro.

Ogum embarcou para a guerra/
Oxalá lhe deu carta branca/
Ogum venceu batalha/
Seus filhos vence demanda.

Tumbaê caboclo/
Tumba lá e cá (coro)/
Tumbaê guerreiro/
(coro)
Ele é cobra do morro/
É caboclo guerreiro (ou mineiro).

A minha aldeia tem uma estrela no centro/
Esta estrela nunca é de se apagar/
Só se apaga quando Deus quiser/
Oh viva Deus e a barquinha de noé.

Apesar da notável aparição de “Noé” e de sua embarcação, não pude compreender a sua associação com os caboclos. Uma possibilidade seria fato dos

caboclos serem as entidades das matas, das florestas, local onde vivem os animais que foram salvos do dilúvio pela “barca” de Noé, no conhecido episódio bíblico. É apenas uma especulação, mas de qualquer modo a criatividade na justaposição de imagens aparentemente desconexas na formação do repertório musical revela a riqueza imagética e as formas de aliança que o culto aos caboclos pode realizar.

O ÍNDIO

Antônio César Lima, conhecido como “Índio”, residente na Baixa da égua, há 47 anos coloca o seu personagem, um caboclo Sultão das Matas, nas ruas. Caracterizado ele aparece nos principais eventos da cidade, e também pode presenciá-lo em algumas sessões de candomblé, visitando o ambiente para saudar seus irmãos. Sua vestimenta e adereços diferem das utilizadas pelos caboclos nos candomblés o que lhe confere uma originalidade peculiar na representação. Além de diversos colares, de miçangas, sementes e dentes, o Índio traz também pinturas que segundo ele são características dos povos indígenas. Há uma diversidade delas. Em 2017, ele se apresentou, no Bembé do Mercado, com a pintura “oficial” do seu caboclo.

A sua presença chama a atenção, embora se mantenha sempre às margens dos eventos. Como um caboclo, anda desconfiado entre as pessoas e aprecia um charuto e também uma bebida, chegando a emparelhar de 3 a 4 garrafas na sua frente, cerveja, Cortezano e espumante e beber um pouco de cada uma, sem preocupação com a mistura.

A presença do Índio não faz parte oficial do Bembé, embora seja prevista. De maneira respeitosa ele brinca no espaço sacralizado do mercado e traz à tona a imagem de uma ancestralidade espiritual e étnica também, pois Antônio afirma ser descendente de índios, o único entre todos os irmãos e não nega o seu natural com esta homenagem que faz aos caboclos ao longo dos anos. Assim, de maneira subjacente, o caboclo está sempre presente nas celebrações do Bembé.



Figura 32. O índio no Bembé do mercado (2016)



Figura 33. O índio no Bembé do mercado (2017).

OS CABOCLOS NO AQUI AGORA EM SANTO AMARO

Apesar dos paradoxos, se o caboclo é tão presente em Santo Amaro e está cada vez mais presente nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, eu sigo o palpite de que não é apenas devido às transformações no campo teórico que tem

dado mais visibilidade, mas também à emergência pulsante desta entidade neste momento, aqui e agora, em nos comunicar maneiras de compreender a vida que possam de alguma maneira melhorar nossa existência no mundo.

Mesmo com todas as transformações que a sociedade complexa promove no nosso viver-a-vida, proporcionando níveis de tecnologias avançadas e o desencantamento do mundo, os contatos com o mundo espiritual continuam a despertar em nossas consciências o desejo de melhorar nossa forma de agir e de nos relacionar com outras pessoas e com mundo, é porque neste “religare” identificamos formas de saber que promovem um bem estar.

Além disso, é possível pensar que, diante dos atuais patamares de exploração da natureza e devastação ecológica em níveis crescentes, estas entidades ganhem espaço e busquem exercer seus poderes na regulação das atividades humanas no mundo. Há diversos exemplos de como estas entidades atuam no sentido de reestabelecer as condições de vida dos povos originários frente às destruições de territórios sagrados⁹³ e alertam para a necessidade de retribuir à terra, ou aos donos dela, o que dela retiramos.

No caso de Santo Amaro, gostaria de citar o caso da Companhia Brasileira de Chumbo (COBRAC), que se estabeleceu na região em 1956 e que mesmo após desativada em 1993 deixou, através dos resíduos de chumbo e cádmio, uma série de consequências como contaminações de terra, rios, ar e vidas humanas, nascimentos de crianças com doenças e deformidades físicas que até hoje afetam as vidas dos santo amarenses.

Será que, de alguma maneira, os caboclos atuaram para o fim das atividades desta indústria? No presente, encontramos elementos de resistência no qual residem grandes forças expressivas. Por exemplo, o terreiro de mãe Lídia, a mãe de santo mais antiga de Santo Amaro, com 81 anos de idade e 64 anos de santo, o *Ilê Yá Omã*, de Oxaguiã, de Nanansi e do caboclo Caipó. Mesmo após ser desterritorializado pela contaminação da área e replantado em outro terreno, ainda próximo às ruínas da COBRAC, ele ainda está lá, no bairro da Subestação,

⁹³ Ver Alarcon, 2013.

com sua bandeira branca de tempo hasteada. Em 7 setembro de 2017 pude presenciar sua festa, e apesar da saúde da mãe de santo estar um pouco comprometida em função da idade, Caipó veio para curtir o seu “samba de viola” .

É também expressivo que nesta mesma região, quase em frente ao terreiro, do outro lado da rua, de onde se vê a chaminé da antiga fábrica, esteja a *Toca do Jaguaraci*, estabelecimento que comercializa 392 receitas de cachaça ditadas pelo caboclo e preparadas por seu anfitrião Seu Antônio, entre elas, a nº218, chamada Potência, com 21 ervas especiais ditadas pela entidade. Para cada necessidade uma bebida específica.



Figura 34. Torre da antiga COBRAC vista próxima a Toca do Jaguaraci.

Outros fatos, eventos e detalhes poderiam ser acrescentados a esta relação, mas o que eu busco contextualizar é o fato de que se as performances possuem a característica de serem algo momentâneo, específico, efêmero, ainda assim elas podem despontar um profundo sentido histórico. No caso do culto aos caboclos, sua aparição e fortalecimento no presente nos revelam a necessidade de repensar diversos acontecimentos passados entrecortados por conflitos sociais, como a catequização e colonização, que buscaram destruir a memória indígena, mas que acabaram por torná-la uma fonte de poder, e também compreender a potência de transformação ativada através do ritual na orientação para as formas de agir frente às continuidades destes conflitos.

Além disso, através do culto aos caboclos somos instigados a refletir: como podemos pensar o futuro dos índios que, vivendo hoje, são vistos como passado? A performance é uma chave para pensar, pois o seu modo de agir característico, o subjuntivo, “como se” equivale-se ao “é”, sem distinguir planos de realidade, constituem-se formas de lembrar, memórias em ação, potencialmente criativas para a compreensão de alteridades, sejam elas humanas ou não-humanas, que exercem agência no mundo.

4. A PERFORMANCE DOS CABOCLOS

A APRESENTAÇÃO SOCIAL DE UMA ENTIDADE ESPIRITUAL

Se é rei dos índios tem medo por quê? Eu tô chamando porque quero ver. Se for caboclo tem que obedecer. Ele é caboclo porque veste pena, venha ver a força que tem a jurema (cantiga de caboclo⁹⁴).

Mais do que representações, nos terreiros são elaborados modos de relacionamento com uma cultura indígena viva na ação dos espíritos caboclos. É preciso analisar alguns modos através das quais as entidades agenciam suas características em relação às perspectivas adotadas pelo grupo religioso em uma forma reconhecida de culto. Diana Espírito-Santo aponta que os espíritos devem trabalhar dentro das fronteiras conceituais de um inconsciente individual e coletivo:

[...] de modo a estruturar a ontologia dos espíritos neste universo, é igualmente necessário decifrar uma conceitualização local da consciência humana e sua capacidade de, literalmente, engendrá-los. Ou seja, as realidades dos espíritos não são autônomas, mas estão atadas às mentes daqueles que os veem (2014:71).

Os elementos acionados no repertório ritual se formam no curso de uma “memória coletiva” (HALBWACHS, 2006) que o grupo transmite de modo seletivo e ininterrupto, transformando determinados atos e personagens em símbolos significativos da identidade. Os espíritos são como lembramos e como eles lembram. Os “modos de ser” da vida social dos caboclos na prática do ritual podem ser compostos por sequências de comportamentos que podem ser rearranjadas ou reconstruídas, pois são independentes dos sistemas causais que os trouxeram a existência, o que Schechner (1985) chamou de *comportamentos restaurados*:

⁹⁴ Variação cantada por Pai Toinho do Terreiro do Caboclo Mata Virgem

“comportamento restaurado” é simbólico e reflexivo: não é vazio, mas um comportamento carregado de significados de transmissão multivocais. Estes termos difíceis expressam um simples princípio: O “self” pode agir em/como outro; O “self” individual ou trasindividual é um papel ou um conjunto de papéis⁹⁵ (ibid. p.36).

Os comportamentos na manifestação dos caboclos podem ser conhecidos e utilizados de maneira independente dos sistemas que os originaram, mas as formas sociais de sua utilização devem ser socialmente aceitas, caso contrário haverá a desconfiança quanto à veracidade da manifestação apresentada, o que é reconhecido como *ekê* - a possibilidade de uma possessão fingida. Como aponta Aragão:

Não há nenhuma regra que determine o que é fingimento ou não, mas há um conjunto de expectativas de como as divindades devem se comportar durante as festividades. Toda vez que uma entidade quebra estas expectativas surgem dúvidas com relação a esta presença (2012:15).

O *ekê* se refere a uma ação consciente por parte de um agente que simula incorporar uma entidade, o que significa dizer que, de alguma maneira, as expectativas por certas características das entidades podem ser reconhecidas e então manipuladas, e embora essas ações possam gerar reações adversas aos que as acionam. É o caso de provas às quais as “entidades” podem ser submetidas com o objetivo de atestar sua veracidade, como, por exemplo, comer cansação, segurar cobras na mão, ou outras. Esses elementos nos permite reconhecer a existência de uma conformação social das capacidades e limites expressivos das entidades, ou seja, como os espíritos podem e devem ser.

O caboclo utiliza o corpo do médium para expressar-se. Na incorporação, apresenta um conjunto de gestualidades: ele chega, trabalha, come, bebe, fala, dança, “briga”, cumprimenta e canta como caboclo. *Senão, não é caboclo*. Se ele não se expressar como “deve-ser” podem lhe acusar de ser um mentiroso e, ainda, corrigir-lhe a postura para que se apresente como um caboclo.

⁹⁵ Restored behavior is symbolic and reflexive: not empty but loaded behavior multivocally broadcasting significances. These difficult terms express a single principle: The self can act in/as another; the social or transindividual self is a role or set of roles.

Em certa ocasião, na “lua” de Sete Flechas, um outro caboclo, também Sete Flechas, entrou no barracão para se apresentar, ao ser chamado para puxar sua cantiga inicial, sua salva, este caboclo tirou a mesma cantiga do Sete Flechas de mãe Edinha, que interrompeu dizendo que se aquele caboclo rodava no seu “canzuá”⁹⁶, então ele tinha que trazer as cantigas dele, pois senão, se outros vissem ele repetindo as cantigas iam dizer que ele estava fingindo ou que ele não era caboclo. Diante da possibilidade de um “falso caboclo”, algumas condições devem ser demonstradas pela entidade, alguns “modos de ser” e corporalidades. Um amigo, mestre de capoeira, me narrou o seguinte episódio:

Pai ... chegou lá em casa dizendo que já não sabia o que fazer, porque no terreiro dele estava chegando uns caboclos que só queriam beber cerveja gelada. Aí eu disse: Eu nunca vi caboclo beber gelada, caboclo bebe quente; oh pai quando esse caboclo chegar lá no seu terreiro você pega a galha do cansaço e dá nas costas dele. Se ficar é caboclo mesmo, senão ele vai embora e não volta mais pra te pedir cerveja.

Há quem queira enganar, mas o cansaço revela a verdade. Somente sendo caboclo para vestir-se de cansaço. Os atributos “*são símbolos para que o espírito possa se identificar em seus vários estados evolutivos*” (ESPÍRITO-SANTO, 2014:81). No entanto, nem sempre os espíritos que se apresentam atingiram esse estado e na capacidade da matéria, do corpo e suas formas de expressão, que a contradição entre “o que o espírito afirma ser” e “o que ele é” vai aparecer, mas a hipótese de um *espírito* enganador ressalta ainda outros desafios.

Na manifestação individual de cada caboclo, quando este vem e traz suas cantigas, ele narra suas histórias, que de maneira geral não se refere a todos os caboclos, como categoria espiritual, mas às suas próprias narrativas individuais, embora seja expressa a partir de um repertório musical e textual coletivamente compartilhado. Mesmas cantigas em contextos diferentes podem enriquecer-se de outros significados. Embora narrem suas vidas nas cantigas, as biografias dos caboclos são sempre incompletas, mas, ao analisá-las em paralelo à biografia da

⁹⁶ Palavra do quimundo que quer dizer “cabana”. É utilizada como sinônimo para terreiro, barracão, etc.

mãe/pai de santo uma interessante relação aparece, revelando aspectos ontológicos dessa categoria espiritual.

Durante o estágio docente⁹⁷, realizamos uma entrevista com pai Toinho do Sacramento⁹⁸. Perguntei-lhe sobre o passado de seu caboclo, se ele já havia narrado as histórias de sua vida carnal? O pai de santo disse que esta era “*A pergunta que se cala!*” e que, segundo haviam lhe contado: antes de seu caboclo Mata Virgem incorporar nele, ele já havia se manifestado em uma tia, já *trabalhou* e que após o falecimento desta o caboclo passou 30 anos sem aparecer, mas como não havia cumprido sua missão na Terra, voltou a manifestar-se, agora através do referido médium, sendo assim um caboclo de herança: “são águas passageiras, água que está se passando”.

A existência ontológica da entidade espiritual depende do conjunto de representações sociais sobre o corpo, embora independa da existência do corpo a partir da qual ela se manifesta. Para ser (re)conhecida, é necessário que a entidade atue em regimes de evidências compreensíveis. Assim, a reaparição de um determinado caboclo, em outra pessoa, articula a necessidade de se reconhecer tanto as idiossincrasias relativas à categoria espiritual, quanto as características específicas daquela entidade individual. É na intervenção no mundo humano que a força das entidades espirituais se manifesta socialmente. Podemos então, compreender as formas de agenciamento das entidades espirituais chamadas caboclos em modos de ser e agir reconhecidos por uma comunidade específica através das suas performances.

RECONSTITUINDO TRAÇOS DE UM ENCONTRO

Buscando esse índio que se manifesta nos terreiros, encontro na fala de muitos adeptos um encontro, não apenas entre pessoas, mas entre entidades,

⁹⁷ O Estágio docente, também nomeado por Tirocínio, compreende a realização de uma carga horária de atividades docentes em uma disciplina da Graduação. Realizei o componente sob orientação da Prof. Dra. Francisca Helena Marques no *Centro de Cultura, linguagens e Tecnologias Aplicadas* (CECULT) – UFRB participando e organizando algumas atividades na disciplina “Música de Tradição oral no Brasil”.

⁹⁸ Pai Toinho é o pai de santo do Terreiro do Caboclo Mata Virgem, localizado no bairro do Sacramento em Santo Amaro. Segundo sua caracterização, seu terreiro é de Giro de Caboclo.

mundos cosmológicos, ocorrido no processo de reterritorialização dos africanos no Brasil. “*Eles foram atacados, nas matas se esconderam e lá se encontraram. Com Ossaim⁹⁹ deram as mãos de amigos¹⁰⁰*” (NUAAB/USP, 2015).

Com 3 dias de nascido/
minha mãe me abandonou/
me deixou nas folhas secas/
Ossaim que me criou
(cantiga de caboclo).

Os caboclos são cultuados como os donos da terra, ancestrais aos quais se deve reverências, pois estavam aqui antes da chegada dos povos africanos trazidos como escravos. Em um campo relacional específico, a condição de “primeiros habitantes” torna-se uma experiência relevante em função da potência revelada no encontro entre populações afro e indígenas, um evento histórico que pode ser pensado como *performance*.

Na perspectiva apresentada por Marilyn Strathern, ao tomarmos um evento como performance, podemos compreendê-lo nos termos do que está registrado nas ações de quem o testemunha:

[...] Uma sucessão de deslocamentos, sendo cada uma delas uma substituição do que aconteceu anteriormente, e assim, em certo sentido, contém tanto o que veio antes quanto seus efeitos sobre a testemunha. Nesse sentido, cada imagem é uma nova imagem. Como consequência, o tempo não é uma linha que divide os acontecimentos; ele reside na capacidade de uma imagem evocar o passado e o futuro simultaneamente (STRATHERN, 2014, p.215).

Interpretar o encontro como performance, evento reatualizado na prática ritual, significa enfatizar uma das dimensões de relações estabelecidas entre as agências de povos afro e indígenas. É compreendê-lo enquanto um modelo que confere significado à existência, uma história verdadeira e “sagrada” que relata como uma realidade passou a existir. Ponto de significação do culto aos caboclos, o “encontro afroindígena” é uma experiência narrada e atualizada na prática ritual

⁹⁹ Ossaim é a divindade ligadas às folhas. Na nação Angola corresponde ao nkisi Katendê.

¹⁰⁰ Depoimento de Mãe Julinha (jul 2013), irmã de santo de Mãe Edinha

através de “tiras de comportamento” (SCHECHNER, 1985), organizadas em sequências de acontecimentos: roteiro de ações, movimentos marcados, textos conhecidos.

No culto aos caboclos, percebemos alguns destes elementos: por *textos conhecidos*, podemos compreender o repertório musical oral das cantigas, que embora seja constantemente atualizado pela ação dos caboclos é também reiterativo e mobilizado a partir de um conjunto conhecido de ritmos, toques e “letras”; os *movimentos marcados* se constituem nas expressões corporais de manifestação das entidades, que uma vez reconhecidas podem também ser manipuladas e o *roteiro de ações*, é constituído na sucessão de atos prescritos para a realização total do ritual.

Ao analisar a agência dos caboclos, algumas questões podem se tornar mais interessantes. Conforme foi demonstrado na “Lua do Caboclo”, a sequência ritual é, a grosso modo, compreendida das seguintes etapas: Corte para o *Gira/Resguardo/ Orô* do caboclo/ Início do candomblé – *xirê/ Vira* para caboclo/ *Ingorossi* - Rezar a cabana/ Retorno ao barracão/ Entrada paramentada ... a partir deste momento os caboclos assumem o ritual¹⁰¹, ou seja, são as entidades que devem dar continuidade, ou não, ao *roteiro*. Podemos então afirmar que este deve ser conhecido e compartilhado pelas entidades, embora diversos recursos mnemônicos garantam que as performances estão “corretas”.

Os movimentos dos caboclos podem ser (re) conhecidos pela comunidade dos terreiros e, além disso, transmitidos através da performance para os mais novos. Algumas características performáticas dos caboclos os associam aos humanos em ações socialmente compreendidas, fumam, bebem, falam, o que é bem diferente na incorporação dos orixás. No entanto, Oliveira (2001:63) aponta que, “*mesmo mantendo sua espacialidade e fisicidade habituais, atributos do corpo biológico, o corpo modifica a sua forma de atuação e qualidade expressiva de suas ações físicas e vocais*”.

¹⁰¹ Na Lua de 2017, após a entrada paramentada, um ogã, dirigindo-se para fora do barracão dizia: - *pronto agora já fizemos o candomblé, quem faz a festa são eles, nós só temos que cuidar do barracão.*

Certa vez, fui a uma pequena celebração de um boiadeiro, mas confundi o horário e quando cheguei o ritual já havia acabado. A rodante do boiadeiro em questão é uma senhora idosa e por isso sua entidade não “fica em terra” por muito tempo, por causa do “tombo do caboclo”, como me disseram. Quando cheguei ao local, um grupo de crianças brincava de *imitar* os caboclos. De fato a verossimilhança de seus gestos, modos de andar, cumprimentar, na simulação dos charutos com um pedaço de pau e na modulação das vozes ao cantar eram bem convincentes e despertavam risos na “plateia”, formada por outras crianças, mas também por adultos, a maioria ogãs. As crianças revezavam-se na interpretação e por um longo tempo tiraram cantigas e dançaram na frente dos atabaques. Dessa maneira, na “brincadeira de *ekê*”, as qualidades expressivas dos caboclos podem ser (re)conhecidos e utilizados em situações diversas, ainda que despojados de uma dimensão de sacralidade litúrgica. Sendo utilizadas para gerar uma situação em que se aprende através do humor e da imitação, a brincadeira jogada por aquelas crianças é um modo específico de como o caboclo se faz presente no cotidiano vivido e transmite conhecimentos gestuais ancestrais.

Nas práticas rituais, no corpo dos adeptos em transe e incorporados pelas entidades, não se trata apenas de *mimese* e repetição de gestos. É preciso considerar a questão da agência no transe. Ao analisar o fenômeno da possessão, Rabelo aponta as dificuldades em se identificar a agência no quadro de uma experiência que enfatiza justamente seu oposto chamando a atenção para a necessidade de se reconhecer agência aos espíritos, conforme o fazem os próprios sujeitos que com eles interagem.

Ao (con)fundirem a agência das entidades com a agência de seus médiuns, muitos dos modelos analíticos vigentes não apenas demonstram um realismo ingênuo, como se revelam incapazes de dar conta das complexas relações entre médiuns, entidades e outros humanos — as quais frequentemente incluem situações em que as entidades impõem fortes restrições ou exigem de suas médiuns, em troca da aliança, compensações bastante onerosas (RABELO, 2008, p.95).

Assim, contrabalanceando as formulações teóricas do campo de *estudos da performance* e dos *estudos das religiões afro-brasileiras*, justapondo os conceitos de *incorporação* e *incorporação* novos sentidos podem ser explorados na compreensão da seleção dos materiais utilizados na restauração dos comportamentos dos caboclos considerando o fenômeno da possessão.

Como na *performance*, no transe e na incorporação, o “eu” é formado por múltiplos “eus”, são também múltiplas as agências na formulação das características, visíveis ou não, esperadas culturalmente, especificadas e que contribuem significativamente para identificar as entidades, que “podem criar múltiplas versões de si mesmas, então torna-se menos importante localizar a versão original do que analisar sua sequências” (BLANES & ESPIRITO-SANTO, 2014). Os caboclos se manifestam e se tornam sujeitos no mundo através de experiências corporais relevantes nas biografias individuais dos seus rodantes realocando a agência nas formas de relacionamentos com o mundo. Não são apenas símbolos a espera de significação, mas sujeitos que engendram ações, efeitos e afetos.

Pessoas, ancestrais e deuses participam simultaneamente “tendo sido”, “sendo” e “vindo a ser” [...] as tiras de comportamento são reencenadas muitas vezes, transmitidas através de gerações com pequenas variações acidentais¹⁰² (SCHECHNER, 1985:36).

Os próprios caboclos passam por processos de aprendizagem de códigos, doutrinas e comportamentos rituais que orientam as suas manifestações. Uma Iyalaxé de Cachoeira, por exemplo, comentou que quando os caboclos chegam sem doutrina no seu terreiro, eles tem que ser doutrinados antes de se apresentar, para demonstrar a doutrina eles se ajoelham ao pé dos atabaques e tiram a sua salva. Em outro terreiro, um caboclo Capangueiro, justificando de antemão a sua partida abrupta, deixando o corpo do seu rodante desacordado estendido no chão, disse: *“caboclo não tem pai, caboclo não tem mãe, mas caboclo tem disciplina.*

¹⁰² People, ancestors and gods participated in simultaneously having been, being, and becoming. This strips of behavior were replayed many times. [...] transmitted across many generations with few accidental variations.

Mas eu sou indisciplinado!". Em algumas situações, caboclos mais antigos orientam os mais novos sobre o repertório de suas ações durante o ritual. No terreiro de Dona Nena, um caboclo boiadeiro indicava os mais novos como deveriam prostrar-se para tomar a benção dos mais velhos.

Os comportamentos estão separados daqueles que os acionam e embora as suas fontes possam estar perdidas, a sua apresentação se valida sempre por uma "verdade original" aparentemente respeitada. Ainda assim, alguns elementos dos rituais não são facilmente compreendidos como parte de uma identidade indígena. O tabaco é um importante elemento associado aos caboclos. Estes fumam charutos e às vezes cigarros de "pacaio". Considera-se que a fumaça que produzem tem efeito purificador e afasta as energias negativas. Além disso, a principal oferenda destinada a estas entidades constitui-se de uma abóbora cozida ou assada, cujo interior é recheado com mel e tabaco. Ribeiro (1983) afirma ter visto caboclos comerem, literalmente, esta oferenda como se fossem manjares.

Em uma segunda justaposição de materiais proveniente de campos relativamente distintos da antropologia, como estudos afro-brasileiros e etnologia indígena (associados ainda aos *estudos da performance*) surgem algumas observações. Em Lévi-Strauss (2005) encontramos um caminho para pensar a presença destes elementos no culto aos caboclos, e sua associação com a cultura indígena:

Se as técnicas de utilização do tabaco são muito diversas, isto é igualmente verdadeiro no que se refere aos resultados visados. Consome-se o tabaco de maneira individual ou coletiva: sozinho, a dois ou com várias pessoas; tendo em vista o prazer, ou para fins rituais, que podem ser mágicos ou religiosos, quer se trate de cuidar de um doente, administrando lhe fumigações de tabaco, ou de purificar um candidato à iniciação, às funções de sacerdote ou de curador, fazendo com que absorva quantidades variáveis de sumo de tabaco para provocar vômitos, seguidos algumas vezes de perda de consciência. Finalmente, o tabaco serve para fazer oferendas de folhas ou de fumaça, graças às quais se espera chamar a atenção dos Espíritos e comunicar-se com eles (ibid. p.53).

O autor aponta que inclusive o hábito de fumar com a brasa para dentro, geralmente associado a um costume centro-africano e, portanto, reconhecido como indicador das características dos povos banto presentes no culto aos caboclos, é também uma forma de utilização do tabaco comum entre povos indígenas. Nesse contexto ele pontua ainda sobre o mel aprofundando o entendimento sobre estes dois elementos enquanto itens alimentícios:

[...] o mel selvagem apresenta para os índios um atrativo que não se compara com o de nenhum outro alimento e [...] assume um caráter verdadeiramente passional: “O índio... (é) fanático pelo mel-de-pau” (ibid. p.47).

Os índios sul-americanos incluem o tabaco, juntamente com o mel e o veneno de pesca, entre os “alimentos”. [...] os Bororo “não utilizam um verbo especial para designar a ação de fumar um charuto; eles dizem /okwage mea-gi/ “comer o charuto” (literalmente, “com os lábios saborear o charuto”), ao passo que o próprio charuto é denominado /ké/ “alimento” (ibid. p.52).

Neste sentido, os elementos dispostos na cabana do caboclo, no *Ilê Axé Yá Omin*, à semelhança de assentamentos de caboclos em outras casas de culto, não são apenas simbólicos de uma cultura indígena, mas podem constituir características comportamentais de sociedades indígenas reais, estabelecidas como fundamentos, ou seja, prescritas na realização ritual e que revelam a capacidade das entidades de mobilizar no presente conhecimentos práticos cuja origem ancestral não depende de sua localização específica.

As “práticas incorporadas¹⁰³” (TAYLOR, 2006) tornam o passado válido como recurso político no presente ativando simultaneamente múltiplos processos. Elas podem ser sobre algo que nos ajude a entender o passado, reativando idéias e cenários e representando-os no presente. Desse modo, os mecanismos físicos de encenação podem manter vivas infraestruturas organizacionais, no caso, uma dinâmica própria da *relação afroindígena* que constitui-se em uma prática, um saber fazer, uma episteme.

¹⁰³ Embodied practices

O sentido temporal no qual os materiais são selecionados e utilizados não é apenas “do passado para o presente”, mas opera de maneira reflexiva. Mais do que “reencenar” um passado ao mobilizar materiais significativos através de comportamentos restaurados, as performances também criam este passado. Elas permitem a possibilidade de “ser algo que não foi”, atuam hoje “como se” ontem fosse assim e nesse sentido reciclam a experiência humana.

O que antecede a performance – tanto temporalmente quanto conceitualmente – não pode ser identificado definitivamente, como uma pessoa agindo com um determinado humor, ou algum evento anteriormente definido. Este evento pode ser historicamente verificável, ou não. Se não for, pode ser um evento lendário, uma ficção (como em muitas peças) ou [...] a projeção retroativa no tempo da proposta de um “evento que será”¹⁰⁴ (SCHECHNER, 1985:39).

As performances têm também a capacidade de “mudar o passado”, recriá-lo, ou pelo menos de conferir-lhe novos significados ou expressões ao representá-los no presente, e talvez nisso resida as margens para transformações dos rituais em termos considerados sempre pela oposição tradição *versus* mudanças.

Assim, a partir dos elementos que formam o repertório do culto aos caboclos, localizados “betwixt and between”¹⁰⁵ nas áreas liminares da “caracterização, representação, imitação, transportação e transformação” (ibid.), mobilizados por agências de humanos e não-humanos, recriam-se manifestações de sociabilidades apreendidas no encontro afroindígena, guardadas na memória dos terreiros, considerados como repositório de uma memória coletiva, e ressignificadas através da performance ritual.

FRAMES DE CABOCLOS

¹⁰⁴ What precedes the performance – both temporally and conceptually – is either nothing that can be definitely identified, as when a person gets into a mood, or some definite antecedents event(s). This event will either be historically verifiable, or not. If it is not, it can be either a legendary event, a fiction (as many plays), or [...] the projection backward in time of the proposed event-to-be.

¹⁰⁵ Nem aqui nem lá.

Em parte da bibliografia (CHADA, 2006; PRANDI, 2005; SANTOS, 1995; TALL, 2012) encontramos a afirmação de que no candomblé os caboclos são cultuados em espaços diferentes que os orixás. No entanto, o que observamos na maioria das casas durante o trabalho de campo, é o fato de que as festas dos caboclos são celebradas no mesmo espaço, o barracão, exceto em alguns poucos casos. Efetivamente estas distintas entidades não ocupam o mesmo espaço ao mesmo tempo, caboclos não devem se manifestar em rituais nos quais os Orixás são cultuados. Mas gostaria de propor um olhar específico sobre o espaço ao encarar a sua construção enquanto espaço ritual, ou seja, os enquadramentos (frames) nos quais as performances se realizam.

Aragão e Rabelo (2016) convertem a relação entre orixás e caboclos em uma questão espacial, considerando que “o espaço é justamente o plano em que diferenças podem se encontrar ou se conectar enquanto diferenças, sem serem neutralizadas: resolvidas a priori por uma perspectiva de síntese futura ou reduzidas a um passado original”. Nesse sentido, os autores refletem sobre os tipos de espaço (e de corpos) que são feitos através das relações entre as entidades, como questão de convivência e concluem:

O espaço, além disso, se apresenta como algo composto, tanto no sentido [...] de que é produzido, quanto no sentido de que é formado de diferentes partes que se agregam. Estas podem ser lugares relativamente autônomos, mas interligados, ou nichos, aposentos, montagens temporárias (que garantem, por exemplo, a separação entre o tempo do caboclo e o do orixá), ou estruturas permanentes ligadas por caminhos, portas, entradas mais ou menos controladas, zonas visíveis e áreas ocultas, apenas sugeridas ou indicadas pelas primeiras. Talvez mais significativo, neste tipo de composição, contínuas subdivisões permitem que diferenças entre partes exteriores umas às outras possam ser trazidas para dentro de cada uma delas. O resultado disso é não apenas a multiplicação das diferenças, mas uma relativização delas, pois este movimento de divisão impede a cristalização de diferenças absolutas (ARAGÃO E RABELO, 2016:24).

Os enquadramentos do espaço do ritual determinam o significado dado às coisas. Ao utilizar diversas folhas como Pindoba, palhas de coqueiros, Acocó, São

Gonçalinho, Aroeira, etc. transforma-se o espaço do barracão, “como se” fosse um “outro lugar”, a mata, evocando o lugar dos caboclos. Podemos pensar a ambientação do barracão sob o sentido de um “ambiente restaurado¹⁰⁶” (SCHECHNER, 1985). A presença dos caboclos encontra um lugar definido e marca este lugar. Nas relações estabelecidas com os ambientes considerados a sua “morada”, as matas, somos remetidos a espaços fora das delimitações dos terreiros, assim, o enquadramento ritual atua internalizando ambientes externos em seus espaços.



Figura 35. Porta do barracão de dentro para fora. As palhas de coqueiro parecem emoldurar (enquadrar) a entrada, criando o acesso a outro lugar.

São espaços próprios nos quais os caboclos podem manifestar-se. Caminhar pela mata ou por outros caminhos evocativos do “mundo indígena” pode suscitar encontros com estas entidades, manifestas sob regimes de evidência diversos, um som, um animal, uma planta etc. Assim, podemos considerar dois movimentos em sentidos opostos que demarcam e ampliam o espaço de ação dos caboclos, a “internalização” de espaços externos, “enquadramentos” sob a forma de “ambientes restaurados” e externalizações dos limites da ação, transpostos do

¹⁰⁶ Restored environment

espaço subjuntivo “como se” para o “é”. O terreiro vira as matas estendendo o ritual para fora do barracão.

No *Ilê Axé IgBalé* de Pai kikito, pude ver seu caboclo Serra Negra, dançando ao som do *Samba de Roda Raízes de Acupe*, já contei essa história! O caboclo Serra Negra, assim como outros que conheci, costuma “fugir” para as matas, externas, no meio da sessão, dando muito trabalho aos ogãs que às vezes passam a noite procurando ou acompanhando a entidade. Neste dia o caboclo conseguiu escapar pela porta afora do barracão, ainda pude vê-lo correndo pelo trilho do trem em direção às matas. Quando ele saiu, rompendo a barreira feita por uma equéde estendendo um ojá branco na passagem para evitar sua fuga, gritaram: segura ele! Pinguim que estava na porta não conseguiu agarrá-lo e depois questionava, em uma pergunta retórica: *Como se segura o vento?*

Tempo depois, em uma sessão de caboclo no *Ilê Axé Yá Omin*, apresentou-se um caboclo *Capangueiro* que também costuma fugir do barracão. *Sete Flechas*, então, me pediu que cuidasse do portão para que o caboclo não saísse. Relembrando o “como se segura o vento?” me senti aflito com a possibilidade de não poder cumprir o que *Sete Flechas* me havia pedido. Só me tranquilizei quando este também se posicionou no batente da porta para ajudar a impedir a fuga. Me lembrei de um dito da capoeira, que revela igualdade de riscos a que os jogadores estão sujeitos no jogo: “o que venta lá, venta cá!”

Eugenio Barba (1995) aponta que em Bali, o termo usado para descrever a presença do ator é *Bayu*, que significa “vento” e se refere à distribuição correta de energia. Traçando um paralelo com os caboclos, podemos então dizer que, se o vento possui a qualidade de não poder ser agarrado então a metáfora age projetando esta característica aos caboclos. A manifestação do caboclo no corpo do rodante se caracteriza também pela sua imaterialidade. Além disso, se “vento” indica presença, é preciso ainda destacar sua invisibilidade. Chama a atenção também certa associação *êmica*, o fato de pai kikito ser filho de Insã, orixá dos ventos.

Apesar de paradoxal, a condição de entidade do caboclo tem que ser constantemente lembrada, pois o caboclo atua de maneira próxima aos

humanos, o que nos permite pensar sua ação em um estado de *communitas* (TURNER, 2013), uma fase liminar do processo ritual na qual os sujeitos deixam seus papéis sociais ocupando um entre-lugar. O caboclo se refere a todos como “camaradas”¹⁰⁷ e assim estabelece uma relação de igualdade. A entidade em si é um elemento antiestrutural, liminar, que gera uma percepção de igualdade com os humanos, em uma relação direta além das formalidades.

Jim Wafer (1991) utiliza a teoria "carnavalesca" de Mikhail Bahktin, para argumentar que o candomblé tem estado em uma relação carnavalesca com a cultura dominante brasileira. Ele salienta que o mundo dos caboclos é uma utopia onde todos são iguais. “Esse mundo é carnavalesco, no sentido bakhtiniano, por celebrar a liberação das hierarquias, subvertendo e brincando com os limites” (RICE, 1996). Porém, em relação às festas "oficiais" dos orixás, as festas dos caboclos seriam também "carnavalescas".

Se o modo dos caboclos subverterem as hierarquias é “carnavalesco”; talvez por isso um dos termos utilizado para referir-se às suas festas, além de “obrigação” e “lua”, seja “brincadeira”. Por diversas vezes pude ouvir esta expressão através mãe Edinha. “Vamos fazer a *brincadeira* do caboclo. Porque pobre não dá festa, só faz uma brincadeirinha.”. Assim, na semântica dos termos que designam a prática ritual “obrigação” equivale a “brincadeira”. Este parece ser um sentido para a “seriedade humana da brincadeira”¹⁰⁸.

A partir da bibliografia, encontramos um interessante exemplo de como a aparição do caboclo subverte hierarquias. No livro “Cidade das mulheres” de Ruth Landes ([1947] 2002), acompanhada por Edison Carneiro, a autora visita e conhece diversas personalidades do candomblé da época (1938), como Mãe menininha do Gantois¹⁰⁹ e Martiniano do Bonfim¹¹⁰, porém, é no contato com

¹⁰⁷ Este termo é também utilizado na capoeira, com o mesmo significado, o que chama a atenção para as proximidades entre as manifestações, como veremos mais adiante.

¹⁰⁸ Apropriando-me criativamente do título do livro de Victor Turner (1982) “From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play”.

¹⁰⁹ Maria Escolástica da Conceição Nazaré (1894-1986) conhecida como mãe Menininha foi uma importante e conhecida iyálorixá do Gantois, o *Ilê Iyá Omi Axé Iamassé*, um terreiro tradicional de Salvador.

Sabina, uma mãe de santo de candomblé de caboclo que se encontram algumas passagens mais relevantes para este estudo.

Enquanto Landes visita o terreiro de Sabina, a mãe de santo é questionada por uma das mulheres de seu terreiro se a convidada “*sabe qual é a nossa seita? Sabe que somos caboclos e os outros são africanos?*”; ao que ela responde:

A senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa de espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos ioruba ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Salvamos primeiro os deuses ioruba nas nossas festas porque não podemos deixa-los de lado; mas depois salvamos os caboclos, porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e, portanto são agora os nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem. (LANDES, 2002:232).

O trecho descrito nos traz uma série de informações importantes, como a declaração do caboclo como uma modalidade culto que “não vem dos africanos ioruba ou do Congo”, pois ao longo do tempo o culto ao caboclo deixou de constituir-se em uma nação específica e passou a estar presente em todas as outras.

Mas gostaria ainda de relembrar outro trecho que revela algumas características essenciais dos Caboclos. Quando Sabina convida Ruth Landes para que vá ao terreiro conhecer seu guia, que lhe ensinará as coisas por “apenas uns 900 mil réis”, Landes responde que talvez a própria Sabina lhe poderia ensinar, mas a mãe de santo afirma: “Eu não sei nada! Sou apenas instrumento dele!” e então, quando vai mostrar o cômodo onde guardava as roupas de santo, o caboclo surge para conversar com a moça estrangeira:

[...] Num instante, como se alguém a tivesse chicoteado, os seus ombros estremeçeram convulsivamente, a cabeça descaiu, o olhos se entrefecharam, e ela gemeu profundamente [...] O caboclo falava um português muito errado para mostrar que era mesmo um

¹¹⁰ Martiniano Eliseu do Bonfim (1859 – 1943), renomado babalaô – iniciado no culto ao Ifá. Filho de africanos, residiu 11 anos em Lagos e retornou à Bahia em 1886. No livro de Landes, é retratado como o exemplo de um defensor da tradição no candomblé.

selvagem. – o que é que vosmecê quer? [...] Meu cavalo não pode ensinar, meu cavalo só sabe o que ensino [...] Isto é comigo, o Capangueiro ... então, vosmecê quer saber os segredos? Quer fazer como as filhas fazem? Ficar em retiro sete dias, de cabeça curvada, sozinha [...] dando de comer ao dono da sua cabeça [...]? (ibid. p.247-248).

A passagem é longa, e aqui selecionei apenas alguns aspectos que considero fundamentais, o encontro cara a cara e o diálogo estabelecido com a entidade, um elemento que até então não estava presente em uma perspectiva teórica. Ruth Landes coloca a própria entidade espiritual na categoria de sujeito etnográfico das suas observações em campo, o que é um dado importante na estruturação de uma perspectiva de estudos que considere a agência de humanos e não humanos na conformação de um sistema religioso. Os questionamentos do caboclo *Capangueiro* revelam também que além das práticas rituais do jogo de búzios, dos despachos - interpretados por Landes como “magia negra” - e das sessões de caboclo realizadas por Sabina, o seu terreiro se constituía em uma instituição religiosa fundamentada também em práticas de iniciação e “raspagem”.

Além disso, apesar de aparentemente surpresa, assustada com a situação, e das críticas feitas por Edison Carneiro, que contestava a autoridade religiosa de Mãe Sabina em termos de iniciação: “*Ela não tem treinamento algum do ponto de vista ortodoxo*” (LANDES, 2002:212), e por mãe Menininha à atitude de mãe Sabina “cair no santo” de repente; em nenhum momento Ruth Landes afirma não ter acreditado no caboclo¹¹¹, chegando a sonhar com o acontecimento em uma espécie de “irradiação” que a afetou durante aquela noite. É também muito relevante os “índices de corporalidade¹¹²” presentes no excerto, a descrição do transe e do comportamento do caboclo possibilitam uma leitura sobre esta entidade e suas características específicas em termos de “performance”. Por fim, Ruth Landes nunca se iniciou no candomblé, porém, de todas as experiências religiosas descritas em seu livro, creio que esta foi a mais significativa em termos de comunicação direta com o mundo dos espíritos.

¹¹¹ A partir destes registros de Ruth Landes, Young (2016) apresenta uma interessante abordagem sobre a “crença” e o cinismo do pesquisador no processo etnográfico.

¹¹² Aproveito esta idéia a partir da sua utilização por Dawsey (2013) em uma des-leitura criativa de Paul Zumthor.

Nas aldeias dos terreiros, estão presentes objetos contemporâneos, como garrafas de cerveja, pratos, copos, canecas, cadeiras, jarras para servir as bebidas, etc. A utilização destes objetos contemporâneos no ritual é seletiva, uma vez que os caboclos quando incorporados não aceitam que o rodante use objetos como relógios, celulares, sapatos, *piercings* ou brincos, que destoam da caracterização indígena ressaltada pelas paramentas. É interessante notar que algumas pessoas que recebem caboclo chegam às festas ou sessões vestidos com esses acessórios, embora saibam que após manifestadas as entidades terão que retirá-los. Nesse sentido a presença destes assinala uma diferenciação entre a identidade do rodante e da entidade. É na interação com os objetos que os seus significados são atribuídos, revelando uma dupla natureza dos objetos “enquadrados”.

Durante os rituais, os caboclos brincam e interagem com os presentes de diversas formas. Assim como ao colocar seus chapéus ou penachos sobre a cabeça de um rodante pode desencadear a incorporação da entidade desta pessoa, por outro lado, ao colocá-los sobre a cabeça de alguém que não incorpora entidades, isso demonstra o apreço pela pessoa, reconhecimento do papel que esta desempenha no ritual etc. Em algumas ocasiões pude observar caboclos trocando seus chapéus com os dos ogãs. No entanto, alguns ogãs, geralmente os mais novos, utilizam bonés, e então, o caboclo ao colocar seu chapéu na cabeça do ogã veste o boné em sua cabeça. A imagem gera certo estranhamento, mas permite algumas compreensões. Como no enquadramento fornecido pelo ritual, os objetos e ações possuem significados específicos, o boné é o elemento, peça do vestuário, que cobre a cabeça, o *ori*, parte do corpo sagrada na concepção do candomblé, assim, a sua associação a um tempo presente é obliterada em um paralelismo semântico: o boné equivale ao chapéu do caboclo.

Comentando sobre o fato de alguns caboclos pedirem para beber cerveja gelada, uma “pesada” - como estes mesmos dizem, um ogã de Cachoeira, dizia que era “por causa da matéria”, as pessoas modificaram seus costumes, antes não havia geladeiras em todas as casas que possibilitassem refrigerar as bebidas,

por exemplo, e as entidades acompanham essas transformações. Assim, as ontologias dos caboclos estariam também sujeitas às mudanças na forma social de relacionamento com o mundo por parte daqueles que os cultuam¹¹³.

Os rituais, seus agentes e estruturas, seguem um padrão de realização observado frente a uma ideia de originalidade, mas isso não significa que não ocorram mudanças tanto no sentido de pequenas alterações, em função das circunstâncias históricas, novos hábitos e condições materiais para a sua realização, quanto por introdução criativa de novos elementos por parte das lideranças religiosas, ou também das próprias entidades. Neste caso, dependerá do prestígio, em termos hierárquicos e sociais, atribuído àquele que propõe uma inovação.

A LUA REVISITADA

Em 2017, participei novamente da *lua do caboclo*. Busquei de maneira consciente acompanhar a festa, com a ideia de escrever este texto, re-observando elementos já apontados na etapa de qualificação do projeto e assim realizar novas abordagens, preenchendo lacunas e aprofundando algumas discussões. De certo modo, minhas expectativas foram positivamente frustradas, ou melhor, substituídas por outra possibilidade de participação. Cada ritual é único, e embora haja uma estrutura para a sua realização, não é possível prever a maneira que os sujeitos vão lidar com as situações e tão pouco como nós antropólogos(as) em campo iremos interagir com estas. Neste sentido proponho revisitar alguns sentidos da/na festa, apontando brevemente algumas agências descentralizadas, a participação das plantas, das águas e do sangue nestes atos.

Neste ano, pude acompanhar mudanças significativas na estrutura do ritual e também nos papéis desenvolvidos pelos membros da comunidade para a

¹¹³ O mesmo exemplo da cerveja gelada (exposta na afirmação do ogã acima) que nos induz a compreender melhor as ontologias dos caboclos sujeitas às mudanças na forma social de relacionamento com o mundo, é o que anteriormente no texto autoriza um amigo de Santo Amaro a sugerir ao pai de santo bater com erva urticante nas costas de caboclos que assim se comportassem. Assim apesar da aparente contradição, esse exemplo é interesse para compreender os modos que os sujeitos elaboram as características das entidades e as relações com os desvios destas.

realização da festa. Mãe Edinha projetou realizar apenas dois dias de festa, sábado e domingo¹¹⁴, e com o consentimento de Sete Flechas reorganizou o calendário das atividades rituais. Neste ano, não haveria o *orô* do caboclo, ele não ia “comer”, pois agora era o momento de “dar a comida da santa”¹¹⁵. A presença do sangue, “ejé”, orienta formas determinadas de tratar a oferenda, seu modo de dar, o tempo para a sua aceitação e o período certo para a sua limpeza. Desse modo, o sangue agencia o desencadeamento da prática ritual constituindo-se em um elemento central na elaboração de conhecimentos a respeito da maneira correta e segura de se realizar trocas com as entidades.

Acompanhei e auxiliei mãe Edinha em diversos momentos de preparação da festa: reforma do barracão, compra de materiais, contatos e “captação de recursos”. No que se refere à realização ritual, me organizei para acompanhar desde os ritos propiciatórios até o encerramento da festa. Neste ano, mãe Edinha me pediu para cumprir com uma responsabilidade especial, cuidar das chaves da casa¹¹⁶, o que me inseriu na dinâmica ritual atendendo às solicitações de acesso a determinados espaços e cuidando destes.

Na quinta-feira, dia em que “cortaram para o Gira”¹¹⁷, pude acompanhar e observar o ritual. Chamou-me a atenção, algo que já havia vivido, mas que não me lembrava até aquele momento: após o Gira receber sua oferenda, foi preparada uma refeição ritual para os presentes com frango e farinha com dendê, de certo modo, os mesmos elementos que constituem a comida desta entidade. Servida em folhas de bananeira, primeiramente para os homens, todos deveriam comer em pé e caminhando, se diz “comer com o compadre”. Compartilhamos não apenas os mesmos elementos que alimentam a entidade, mas também o seu “princípio”, o movimento, através da forma como devemos comer.

¹¹⁴ 11 e 12 de novembro.

¹¹⁵ Esta situação já havia sido tratada em 2015 com o caboclo, no entanto, diante da impossibilidade de realizar a “obrigação” naquela época, esta foi postergada, sendo realizada em janeiro de 2018.

¹¹⁶ As chaves ficam geralmente na “mão” da mãe de santo, no entanto, quando ela está em transe outra pessoa deve responsabilizar-se por guarda-las. Esta atividade corresponde à função desempenhada pelo cargo ritual de um ogã que “cuida das chaves”. Embora eu não seja iniciado ou ogã suspenso, fui convidado a assumir este papel em função da confiança e da relação estabelecida com mãe Edinha.

¹¹⁷ Esta expressão significa que lhe foram sacrificados determinados bichos.

No sábado, as atividades se iniciaram com um café da manhã, o *ajeum*, com a comunidade reunida em torno da mesa arrumada com frutas, bolos, sucos, pão, queijo, presunto etc. Enquanto comíamos, alguém lembrou o fato de que muitas vezes os caboclos são instigados a comer folhas de cansaço e urtiga, uma “salada”, como prova de sua veracidade. Uma mãe de santo disse ser contrária a continuidade desta prática, pois não se pode prever os seus efeitos prejudiciais sobre a matéria, pois o corpo do médium resente embora durante o transe não sinta nada. Argumentou que a própria FENACAB também se posiciona contra tais atos, de modo que podemos inferir que embora uma tradição estabeleça certas formas de ação no sentido de comprovar a ação das entidades, alguns líderes religiosos, representados inclusive a partir de uma instituição reguladora das práticas, se opõem a estas, a partir de compreensões valorativas sobre a preservação da integridade do corpo dos adeptos durante os rituais.



Figura 36. *Ajeum*.¹¹⁸

Durante a preparação fui novamente solicitado a ajudar na arrumação do barracão e tirando folhas. Parece que nesta atividade literalizamos a expressão “catar folhas”, equivalente ao processo de aprendizagem, lento e contínuo, no

¹¹⁸ A palavra **ajeum** (ajeun) é a contração das palavras awa (nós) e jeun ou jé (comer) transformada poeticamente em "comer juntos", uma refeição grupal, comunal.

candomblé. Caminhando pelo trilho do trem me lembrei de uma canção da capoeira: *a vida da gente é um passo de vez/ o trilho do trem é um passo de vez.*



Figura 37. Ogãs caminhando pelo trilho do trem para buscar folhas.

Neste ano, para tirar *mariwô* fizemos outro percurso, seguimos em direção a Subaé, mas retornamos por dentro do rio, aproveitando as águas para levar as talas de dendezeiro. No caminho, Ney (ogã e filho de mãe Edinha) me contava sobre a importância deste rio em sua infância, quando não “tinham pra fazer o pirão” iam para o rio e pegavam um peixe para alimentar a família. Se na mitologia ritual Oxum é a entidade das águas doces e da riqueza, na vida social é da riqueza do rio que mãe Edinha alimenta sua família em momentos de dificuldade.



Figura 38. Ney observa as margens do rio procurando mariwô.

Enquanto desfiávamos o mariwô, as talas apoiadas em nossas pernas tomavam o espaço de passagem das pessoas que transitavam pelo terreiro com diversos afazeres. Todos se preocupavam tirar as talas do caminho, pois “não se deve pular o mariwô” com riscos principalmente para aqueles que o estão estalando. Aliás, retomando um tema, No candomblé as plantas são fundamentais no enquadramento delimitando os espaços rituais, purificam as energias penduradas nos batentes; são jogadas no chão do barracão preparando-o para o desenrolar da atividade ritual; são utilizadas em banhos, processos de limpeza, rituais de iniciação e muitos outros usos. Agenciam as formas de ação através de prescrições comportamentais e modos de utilização para o bom andamento ritual e da vida.

No sábado à noite, o candomblé começou aproximadamente as 21 h. O *xirê* foi cantado por um Alabê¹¹⁹ na nação Angola. Um assistente, cambono¹²⁰ desta nação, respondia às cantigas com entusiasmo, o que animou o candomblé. O Alabê prosseguiu cada vez com mais cantigas, uma espécie de desafio e interação. Por seu lado, o cambono, além de responder o coro, também demonstrou reverências sob a forma de gestos sagrados e de comunicação com os ancestrais, como “bater cabeça”, levar a mão ao solo em seguida à frente e à

¹¹⁹ Ogã responsável pelas cantigas; neste caso, Kito.

¹²⁰ Cargo ritual da nação Angola correspondente ao de ogã no Ketu.

nuca para saudar a entidade (*nkisi* neste caso) louvada, prostrar-se de pé nas cantigas em louvação às entidades que fazem parte de seu enredo (geralmente as suas entidades, mas também as entidades da sua mãe de santo e do terreiro ao qual é ligado), etc. Após saudar as entidades do Angola, o candomblé *virou* para caboclo. Com uma cantiga para os caboclos, os médiuns foram chamados a se direcionar para o exterior do barracão para rezar a cabana do caboclo. Durante a reza os caboclos incorporaram e depois seguiram para dentro do barracão, onde tiraram outra cantiga e então foram levados para ser paramentados.

Mãe Edinha havia me pedido para cuidar da cabana do caboclo, isso significava permanecer parte do tempo dentro da cabana, atendendo as solicitações de equédes e ogãs que pediam charutos, bebidas, itens de paramenta e jurema para os caboclos, ou um pouco de amendoim ou outra comida da cabana que pudesse ser servida, até que algum caboclo ou outra pessoa chegasse para me substituir. Ao assumir essa posição, não pude acompanhar a entrada dos caboclos paramentados. Permaneci do lado de fora do barracão, porém do lado de dentro da cabana. Sentado em um banquinho, observava pela porta da cabana. Outro enquadramento. O próprio batente da porta parecia emoldurar um espaço. Os caboclos ainda não haviam ocupado este espaço. Mais tarde eles chegariam e o dinamizariam. Do interior da cabana eu tentava identificar as cantigas que estavam sendo tiradas e reconhecer o caboclo que estava cantando.

Após um longo tempo alguns caboclos foram chegando para ocupar o interior da cabana e eu pude deixar o lugar. Fui ao barracão algumas vezes durante a noite, apreciar o candomblé, escutar algumas cantigas, mas retornei sempre ao lado externo, onde amigos estavam aí conversando e bebendo em um clima que pouco denotava sacralidade. Os ambientes externos possibilitam uma mudança no papel do público do ritual. Transitando entre os espaços é perceptível uma diferenciação.

No interior do barracão somos levados a compartilhar o ritual protagonizado pelos caboclos. Demonstrando respeitabilidade através dos gestos somos camaradas dos caboclos, mas estes estão no exercício de seu papel ritual protagonista. Quando saímos do espaço do barracão para o quintal, a

gestualidade se relativiza, como em um bastidor, embora enquadrado no ritual o espaço externo possibilita que os presentes se comportem como “saídos de um ritual” através do qual foram “transportados” a outros mundos e agora retornam. É como uma pausa.

Pode ser isso o que buscam alguns rodantes quando sentem o “barravento”, a chegada do caboclo, e tentam evitá-la correndo para fora do barracão. O que não garante a segurança por muito tempo, uma vez que aí também há outros caboclos para convidar a entidade a se manifestar. Os caboclos são descentrados, atravessam os espaços. O boiadeiro de Ninha anda constantemente de dentro do barracão para fora e vice versa. Desconfiado, olhando e cuidando do terreiro.

Não é meu objetivo apontar extensamente uma nova observação do ritual. Pretendi apenas retomar algumas questões que puderam ser revisitadas na prática ritual e apontar outras percepções. A possibilidade de “revisitar” a Lua do Caboclo suscita reflexões sobre a estrutura do ritual, uma performance sempre “única” e que ainda assim “nunca é pela primeira vez”¹²¹. A cada realização se apreende um modelo codificável de sequências comportamentais que permitem acessar os domínios de uma sociabilidade espiritual indígena.

Os rituais são variações. No entanto, como propõe Goldman (2014):

[...] não se trata de encarar as variações nem como variedades irreduzíveis umas às outras, nem como emanações de um universal qualquer conectando entidades homogêneas: as conexões se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos.

Ao sobrepor a minha observação de diversas variações em uma construção textual, uma sequência de momentos rituais é apreendida, como um roteiro, ao qual novos elementos vão sendo adicionados. Iniciei essa dissertação com a descrição da Lua do Caboclo, a partir da qual busquei compreender alguns sentidos do culto sem limitar-me ao momento específico de realização deste,

¹²¹ Utilizo o conceito de *twiced behaved behaviour* (comportamento duplamente comportado). Performance means: never for the first time. It means: for the second to the nth time. (SCHECHNER, 1985:36).

estendendo as significações das ações aos modos de sociabilidade expressos na relação entre os adeptos e as entidades.

Se é possível compreender a sequência ritual como uma estrutura, é na antiestrutura que o caboclo atua. A sua manifestação “entre” pares de contraste utilizados para pensar a sua ação informam o conhecimento sobre suas características, mas os sentidos das oposições deixam de ser polarizados com a sua presença. Umbanda e Candomblé, dom e iniciação, biografias dos adeptos e das entidades refletem uma dinâmica de ajuntamento. Ambos são atravessados pela força da entidade.

Na elaboração ritual, as contribuições são agências descentralizadas, de humanos e não-humanos – entidades, plantas, elementos, substâncias, bichos, etc., em que todos participam um exercendo um papel fundamental no momento que lhe corresponde. Embora se possa admitir a preponderância das agências dos caboclos em seu ritual, ela não deixa de ser parte de um complexo de situações ao qual se integra possibilitando a sua realização de maneira plena.

O corpo compõe uma perspectiva de compreensão da relação entre “en-in corporação”. Embora a agência sobre o corpo deva ser relativizada, ele é a memória e o seu meio de transmissão através de atos de que transmitem os conhecimentos das práticas corporais em áreas da atividade social. Assim, a *performance* do caboclo não deve ser compreendida apenas em seu ritual. Ela é o conjunto de “modos de ser” e lembrar socialmente reconhecidos e compartilhados entre adeptos e entidades, empenhados em estabelecer comunicação e alianças através de trocas e relacionamentos que revigoram os sentidos do encontro afroindígena e atribuem significados às suas formas de expressão.

CONCLUSÕES

Parti esta pesquisa priorizando a centralidade do caboclo na observação etnográfica, ao buscar seus “modos de ser” encontrei formas de aparição descentralizadas. O caboclo é a força das matas, é um índio, é o vento e a força

do infinito. As agências destas entidades e os seus efeitos práticos na vida sociorreligiosa se diversificam. Se a incorporação é uma das maneiras do caboclo aparecer, há ainda um conjunto de práticas encorporadas mobilizadas para tornar-se conhecido. Podemos pensar a vida social das entidades no processo de interação com a vida social humana. Os rituais são elaborados nesta relação: por um lado certas disposições orientam os meios de realização das atividades religiosas em um contexto específico, por outro, as proposições das entidades conferem vitalidade ao conjunto de práticas realizadas com o objetivo de ativar sua manifestação. Assim, os caboclos são compreendidos, em uma determinada perspectiva, como entidades espirituais sociais.

O caboclo nos candomblés é uma entidade espiritual cuja *performance* pode ser analisada a partir da elaboração e seleção dos materiais constituintes de um repertório, agenciado por humanos e não-humanos, mobilizado com a intenção de estabelecer uma forma de contato e aliança. Mas as suas aparições extrapolam a possibilidade de análise no ritual; busquei compreendê-lo nas intersecções das biografias daqueles que os cultuam e da dinâmica social que organiza seus modos de vida, na interação com sistemas humanos de organização dos cultos e no modo reflexivo que sua presença é associada a determinados espaços.

A chegada ao texto a partir do ritual evoca uma ruptura com o cotidiano para adentrar às aldeias dos caboclos. Nestas, restauradas nos terreiros, as ações dos caboclos são potencializadas. O ritual apresenta uma sequência que integra perspectivas, nas quais são múltiplas as agências que determinam o andamento e a relação entre os diversos elementos, bem como são múltiplos os papéis exercidos pelos sujeitos. Nesse sentido, as biografias conjugadas de humanos e suas entidades formam um meio de acesso às agências estabelecidas na incorporação. É menos importante priorizar uma ou outra em cada situação analisada do que buscar compreender de que maneira estas se alternam ou são acionadas em uma relação que extrai o seu significado do contexto em que se realiza. Os termos nativos utilizados para descrever as experiências possuem um valor semântico relacional, mas que extrapolam o contexto de sua significação.

“Virar”, por exemplo, indica uma transformação na qual se mantém aquilo que era antes. Mãe Edinha vira um índio, o barracão vira as matas, o ritual vira pra caboclo.

Santo Amaro também; vira o contexto no qual as imagens dos caboclos são articuladas: Imaginação vira imagem e ação. Imagens em interação, o passado como o enquadramento de algo que “ainda está de novo” aqui. O “frame” é um momento de uma série, que capturado na análise pode ser observado em detalhes, mas os seus sentidos se realizam integrados ao conjunto, na justaposição com outros, transmitindo o movimento. Se o caboclo é um vento, como capturá-lo no enquadramento? Ele escapa às estruturas (do próprio texto?), e reaparece inesperadamente brincando com estranhamentos.

O caboclo Sete Flechas de Mãe Edinha no *Ilê Axé Yá Omin*, amplia a abrangência da pesquisa, demonstra as redes de relações que extrapolam a significação religiosa na relação da sua presença na vida secular. O culto aos caboclos, analisado em um contexto de trânsitos, permite compreender as experiências religiosas enquanto processos que envolvem aspectos de como a presença desta entidade espiritual abarca domínios para além do sagrado e de que maneira este mesmo ambiente volta a alimentar as imagens e a força dos caboclos no contexto ritual em um movimento de reflexividade.

Por um lado, a incorporação das entidades ocorre no contexto ritual específico, demarcado e orientado para tais ações, por outro a presença dos caboclos é também evocada em contextos mais amplos que abarcam diversas formas de sociabilidade da região. Se é no espaço dos terreiros que os caboclos encontram a sua forma de expressão socialmente reconhecida a partir da incorporação, é dos ambientes externos que emana o seu poder de ação e a sua associação com a natureza, assim, o caboclo está em uma posição liminar do enquadramento ritual.

As formas sociais de conhecimento transmitidas no tempo, e ativadas na prática, apontam traços característicos do comportamento dos caboclos e as suas relações com os adeptos e práticas religiosas. De maneira mais ampla, é possível compreender as relações estabelecidas com bases em experiências de vida que

circulam e dinamizam conhecimentos de matrizes africanas e indígenas na formulação de um pensamento sócio religioso característico. Podemos então concluir que na composição do repertório do culto aos caboclos, uma modalidade de memória que atualiza no presente os materiais necessários às formas de ação dos grupos envolvidos, o caboclo medeia a relação de reconhecimento entre as diversas práticas e modalidades sociais e espirituais afroindígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação de mestrado _ Instituto de Ciências Sociais, UNB, 2013.

ALVARENGA, Camilo César. *Arte, Religião e Parentesco no Recôncavo da Bahia: Candomblé de Caboclo e Samba de Roda*. VI Seminário do PPGCS/UFRB. GT 08 – Novos pesquisadores na universidade e as condições de engajamento na produção científica, 2016.

_____. *Trabalho de Encantados de couro e de pena: o complexo-afroindígena e as cosmopolíticas dos ancestrais nas transformações tupi-ioruba no Recôncavo da Bahia*. 40º encontro anual da ANPOCS, ST 01 - Antropologias Afroindígenas: Contradiscursos e Contramestiçagens, 2016b.

ARAGÃO, Ricardo Pereira. *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas, 2012.

ARAGÃO, Ricardo P. e RABELO, Miriam C. M. *Caboclos e orixás no terreiro: modos de conexão e convivência*. 40º encontro anual da ANPOCS, ST 01 - Antropologias Afroindígenas: Contradiscursos e Contramestiçagens, 2016.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BAHIA, Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da *Bembé do Mercado*. Coord. Antônio Roberto Pellegrino filho; textos de Ana Rita Machado et. al. Salvador: Fundação Pedro Calmon. Cadernos do IPAC 7, 2014.

BARBA, Eugenio. *A Arte Secreta do Ator*. São Paulo: Hucitec, 1995

BATESON, Gregory. *Uma teoria sobre a brincadeira e fantasia*. Cadernos IPUB, n5, Instituto de Psiquiatria, UFRJ, 2000.

BETHÂNIA, Maria. *A voz não é minha. É das sereias*. Entrevista concedida a Revista Bravo! São Paulo: Editora Abril, out, 2009.

BIÃO, Armindo Jorge de Carvalho. (2011) *A Presença do Corpo em Cena nos Estudos da Performance e na Etnocologia*. Revista brasileira de estudos da

presença, Porto Alegre, v.1, n.2, p. 346-359, jul./dez., 2011. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/presenca>.

BIRMAN, Patricia. *Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade*. PHYSIS - Revista de Saúde Coletiva Vol. 1, Número 2, 1991.

BLANES, Ruy & ESPÍRITO SANTO, Diana (eds). *The social life of spirits*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2014.

BOYER, Véronique. *O pajé e o caboclo: de homem a entidade*. Mana vol.5 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1999

_____. *Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil*. L'Homme, 138:7-24, 1996.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: Notas de etnografia religiosa. Negros Bantos: Notas de etnografia religiosa e de folclore*. 3A ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Candomblés da Bahia*. 5A ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM, org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, 269 p.

CARDOSO, Vânia Z. *Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível*. Mana, 13(2): 317-345, 2007

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (2007). *Drama social, notas sobre um tema de Victor Turner*. Cadernos de Campo 16/16, dez., p.127-138

_____. *Drama, Ritual e Performance em Victor Turner*. Sociologia & Antropologia. V.03.06. pp. 411-440. 2013.

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

CONNERTON, Paul. (1993). *Como as sociedades recordam*. Portugal: Celta Editora.

COSTA, Raoni dos Santos. *Canto e como trabalho: uma etnografia musical no interior da Bahia*. Dissertação de mestrado – UFBA. FFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2017.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAWSEY, John C. *Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas*. Campos (UFPR), v. 7, p. 17-25, 2006.

_____. *Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático*. Mana vol.15 no.2 Rio de Janeiro, Oct. 2009.

_____. *Descrição tensa (tension-thick description): Geertz, Benjamin e performance*. Revista de Antropologia (USP. Impresso), v. 56, p. 291-322, 2013.

DECANIO FILHO, Angelo A. *Fundamentos da capoeira*. 2005. disponível em: <http://portalcapoeira.com/Semana-Decanio/fundamentos-da-capoeira>. Acessado em 17/12/2017.

ESPIRITO SANTO, Diana. *Plasticidade e pessoalidade no espiritismo crioulo cubano*. In: Mana. Estudos de Antropologia Social (20 (1) 63-93, 2014.

FAGUNDES, Igor. *Poética na incorporação: Maria Bethania, José Inácio Vieira de Melo e o Ocidente na encruzilhada de Exu*. Guaratingueta, SP: PENALUX, 2016.

FERREIRA, Almiro M. *Candomblé de caboclo*. In: *Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO/Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

FERREIRA, J. Flávio. *Fazendo gênero no candomblé: entre o feminismo internacional e a retórica salvacionista. Por um enunciado epistemológico desde os terreiros*. NORUS – Novos Rumos Sociológicos, v. 4, n. 5, jan-jul 2016. p. 158-181, 2016.

FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O Caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 1993.

FILHO, Walter Fraga. *Encruzilhas da Liberdade: História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

FLAKSMAN, Clara. *Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33, 2016.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Revisão Técnica de Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOLDMAN, Marcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. Religião e sociedade, 12(1) :22-54, 1985.

_____. *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. *Religião e Sociedade* 25 (2): 102-120, 2005.

_____. *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. *Análise Social*. Vol. 44, No. 190, pp. 105-137, 2009.

_____. *A relação afroindígena*. *Cadernos de campo*, n. 23, p. 213-222, São Paulo, 2014.

_____. *O Dom e a Iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil*. *Mana*, vol.18, n.2, Rio de Janeiro, Ago. 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

LACERDA, Marcos Branda. *Resenha: PINTO, Tiago Oliveira. Capoeira, Samba, Candomblé. Afro-brasilianische Musik im Recôncavo. Bahia*. Berlin: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1991. *Revista Música*, São Paulo, v.3 n.207-212 nov.1992.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, ([1947] 2002).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do Mel as Cinzas (Mitológicas II)*. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, coordenação da tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LEAL, Herundino Costa. *Vida e Passado de Santo Amaro*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1950.

LIGIÉRO, Zeca. *O conceito de “motrizes culturais” aplicado às praticas performativas de origens africanas na diáspora americana*. *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 8 n. 16 São Luis/MA, 2011.

LIMA, Deborah de Magalhães. *A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico*. In: *Novo Cadernos NAEA*, vol 2, nº2, pp. 05-32, 1999.

<http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365>, acesso em 26/12/2017.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O Conceito de “nação” nos candomblés da Bahia*. In: *Afro-Asia*. Salvador: CEAO. n. 12, pp. 65-90, 1978.

_____. *A Família de Santo nos candomblés jejes-nagô na Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador, BA: Corrupio, 2003.

LODY, Raul Giovanni. *Samba de Caboclo*. Cadernos de Folclore 17. Rio de Janeiro: FUNARTE e Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.

LOPES, Helena Theodoro. *Religiões Negras de Origem Banto, Particularmente Umbanda, no Rio de Janeiro*. In: *Nossos Ancestrais e o Terreiro*. Org. Juana Elbein dos Santos. Salvador: EGBA.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro: 2004.

LÜHNING, Angela. *Música: coração do candomblé*. Revista USP 7 (set-nov): 115-124, 1990b.

MACHADO, Ana Rita Araújo. "Bembé do Mercado: memória sobre o 13 de maio". Dissertação de mestrado – UFBA, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORAES, Luiza. *Bembé do Mercado: 13 de maio em Santo Amaro*. Salvador: A Auto ra, 2009.

MATORY, J. Lorand. *Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história*. In: Revista de Antropologia da USP. São Paulo. Vol. 51, Nº 1, pp. 107-121, 2008.

MELLO, Cecília C. do A. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afro-indígena*. Revista Cosmo e Contexto, 2013. Disponível em cosmocontexto.org.br acessado em 25/01/2018.

MENDES, Andrea. *Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô*. Periferia (Duque de Caxias), 2015.

MUKUNA, Kazadi Wa. *Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira*. São Paulo: Global, 1979.

MUNANGA, Kabengele. *A resistência Negra no regime escravista*. In: *O negro no Brasil de hoje*. Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes – São Paulo: Global, pp. 67-98, 2006.

MUTTI, Maria. *Maculelê*. Salvador : Prefeitura da cidade do Salvador, 1978.

NUAAB/USP _Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP. Documentário. 15 anos de Senzala. São Paulo: Proext, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

OLIVEIRA, Sérgio José de. *Xetro, Marrombaxetro, Caboclo! A Construção do Corpo caboclo nos Candomblés da Cidade de Cachoeira – Ba*. Dissertação de mestrado _ UFBA. Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, 2001.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ed revista. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PINTO, Monilson dos Santos. *Nego fugido: O Teatro das Aparições*. Dissertação de mestrado – UNESP. Programa de Pós- graduação em Artes, São Paulo, 2014.

PINTO, Tiago Oliveira. *Capoeira, Samba, Candomblé. Afro-brasilianische Musik im Recôncavo. Bahia*. Berlin: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1991.

PORTUGAL, Jorge; MENDES, Roberto. *Memória das águas*. In: BETHANIA, Maria. Pirata. Brasil: Quitanda, 2006. 2 CD. Faixa 10.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

QUERINO, Manuel Raimundo. *Costumes Africanos no Brasil*. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Biblioteca de Divulgação científica 15. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *A raça africana*. Salvador: Livraria Progresso editora, 1955.

RABELO, Miriam C. M.. *A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica*. Mana, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, abr. 2008.

_____. *Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros*. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Maria Cristina de Moura (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome, 2012.

_____. *Enredos, feitura e modos de cuidados: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador, BA: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização brasileira, 1951.

REIS, João José. *Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu no Pasto de Cachoeira, 1785*. Revista Brasileira de História. V.8, nº 16, pp. 57 -81, mar. /ago. São Paulo, 1988.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835* (edição revista e ampliada), São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

REY, Alain (Org.). *Dictionnaire Historique de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1998.

RIBEIRO, Carmem. *Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: Influências africana e europeia*. Afro-Ásia. Salvador. Nº14. 1983.

RICE, Eric P. *Resenha: Wafer, Jim. The taste of blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991. In: Afro-Ásia 18, p.297-300, 1996.

ROCHA, Cinthia Creatini da. *Mistura, alteridade e identidade: reflexões sobre o campo relacional entre os Tupinambá de Olivença*. ANPOCS, ST 01 - Antropologias Afroindígenas: Contradiscursos e Contramestiçagens, 2017.

RODRIGUES, Graziela. *Bailarino, Pesquisador, Interprete: Processo de Formação*. São Paulo: FUNARTE, 1997.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SANSI, Roger. *Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras*. Análise Social, XLIV(1):139-160, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: O Caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

SERAFIM, Vanda Fortuna. *Possessão, Deuses e Hierofanias nas Obras de Nina Rodrigues*. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 2, p. 182-196, 2008.

SCHECHNER, Richard. *Between theater and anthropology*. Philadelphia: The University of Philadelphia Press. 1985.

_____. “Pontos de contato” revisitados. In: Revista de Antropologia da USP, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – vol. 56(2), jul-dez, São Paulo, SP, 2013.

SEPROMI. *Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo*. 1ª ed. – Salvador, 2012.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo, 2000.

_____. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões Afro-brasileiras*. 1 ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. S/A, 1988.

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

STRATHERN, Marilyn. *Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens*. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TALL, Emmanuelle Kadya. *O papel do caboclo no candomblé baiano*. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, pp. 79-93, 2012.

TAYLOR, Diana. *Performance and/as History*. *The Drama Review* 50:1, 2006.

_____. *Traduzindo Performance* [prefácio]. In: Dawsey, John; Muller, Regina; Monteiro, Mariana (orgs). *Antropologia e performance: ensaios napedra*. São Paulo: Terceiro nome, 2013.

_____. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*; tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo horizonte: Editora UFMG, 2013b.

TRINDADE-SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis:Vozes, 1995.

TURNER, Victor. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

_____. *Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência* (primeira parte). *Cadernos de Campo*, n. 13 p.177-185. Tradução Herbert Rodrigues, 2005.

_____. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: EDUFF, 2008.

_____. *Liminaridade e “communitas”*. In: *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

WAFER, Jim. *The taste of blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.

YOUNG, Margaret. “*Eu não acredito porque eu acho muito forte*”: *Cinismo e fé dentro do processo etnográfico*. VI Seminário do PPGCS/UFRB. GT 01: Festejos, Ritos, e Cultura Popular, 2016.