



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MARLON MARCOS VIEIRA PASSOS

**ENTRE O JOCOSO E O SAGRADO:
CÂNTICOS, SOTAQUES E ENSINAMENTOS DE CABOCLO EM CANDOMBLÉS DE
SALVADOR**

Salvador
2018

MARLON MARCOS VIEIRA PASSOS

**ENTRE O JOCOSO E O SAGRADO:
CÂNTICOS, SOTAQUES E ENSINAMENTOS DE CABOCLO EM CANDOMBLÉS DE
SALVADOR**

Trabalho apresentado ao Departamento de Antropologia do curso de graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dr^a. Fátima Tavares

Salvador
2018

Penso no abandono do povo indígena brasileiro: o mais contínuo e retumbante numa história que, em relação ao povo, é toda abandono. No grito das matas, na queda do céu, do secar dos rios, na violência dos mares, na escassez dos ventos e do alimento. Nossos indígenas trucidados pelo *povo da mercadoria*.

E assim, penso na resistência transformativa dos nossos Caboclos, mistura ou devir? não me cabe... Dedico aos Caboclos estas linhas tortas de quem os experimenta como divindade e os aceita: seja lá o que o *outro* diga acerca do que são.

Agradecimentos

Aos caboclos que ensinam o convívio com as diferenças.

A Antropologia - minha única maneira de querer estar na Academia.

Ao Curso de Ciências Sociais - por se conformar como um grande sonho em minha vida. Há muitos colegas que me abraçaram.

Aos amigos e amigas, esteios de mim nesta vida.

À minha família do Axé Tumbenci.

À minha orientadora, Fátima Tavares, pela acolhida e encaminhamentos.

Às contribuições intelectuais e afetivas de Carlos Barros, George da Hora, Nestor Júnior, Raphael Cloux, Leice Costa, Adriana Cerqueira, Julio Gomes, Márcia Gonçalves, Dina Maria do Rosário, Paulo Everton.

Aos professores e professoras que honram esta caminhada.

À poesia.

A Vera Rocha, sem palavras em torno dos cuidados.

A Fabiana Viana, madrinha desse processo.

A Diva Vieira Passos, minha mãe.

Ao destino que me fez nascer na cidade do Salvador e chegar até aqui.

**O arco da velha índia
É corda vocal insubmissa
Rabeca de uma corda
Que em desacordo atiça
A aldeia contra o futuro
Duro de dar dó
E preguiça**

**No arco a flecha de fogo
Incendeia o escuro
Parco parceiro do tempo
Toré em estado puro
O arco da velha índia**

(Chico César, *O arco da velha índia* para a voz de Maria Bethânia)

“Enquanto isso, Yara, confiante no seu encanto, esperava que o índio tivesse coragem de casar-se com ela. Pois — ainda nesse mês de florido e perfumado maio — o índio fugiu da taba e de seu povo, entrou de canoa no rio. E ficou esperando de coração trêmulo. Então — então a Yara veio vindo devagar, devagar, abriu os lábios úmidos e cantou suave a sua vitória, pois já sabia que arrastaria o Tapuia para o fundo do rio.”
(Clarice Lispector, *A perigosa Yara*)

Resumo

O candomblé é uma religião baseada em experiências e multiplicidades que ainda respeita o chamado pertencimento ou linhagem familiar no santo (LIMA, 2003), e dentro dessas multiplicidades existem os chamados caboclos que só ampliam o caráter de complexidade que envolve os sentidos desafiados por esta prática religiosa. Este trabalho analisa as expressões dos cânticos, sotaques e ensinamentos, fundamentais na construção das especificidades do culto aos caboclos em alguns candomblés de Salvador (e Região Metropolitana), levando-se em conta a minha trajetória como nativo desta religião desde criança, somando-se à pesquisa que desenvolvi investigando a literatura sobre o tema e participando de algumas festas e sessões com este intuito ao longo do ano de 2017. A monografia se debruça, de maneira ensaística, sobre as relações entre humanos e as entidades caboclas, destacando conexões entre caboclos e outras entidades, perfilando algumas diferenças e semelhanças entre as mais recorrentes nos terreiros vivenciados. O objetivo maior foi apresentar, numa perspectiva antropológica, a importância das narrativas no processo identitário dos caboclos como entidades mediadas pelas noções de jocosidade e sacralidade, e a força que cânticos, sotaques e ensinamentos têm no processo de aprendizagem no cotidiano dos terreiros.

Palavras-Chave: Candomblé; Sotaque de Caboclo; Transnação; Caboclo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
2 OS CABOCLOS: ENTIDADES DA LIBERDADE QUE ALICERÇAM E DINAMIZAM OS CANDOMBLÉS DA BAHIA	13
2.1 No cotidiano dos terreiros	15
2.2 Espaço, assentamentos, indumentárias e tipologias	19
2.2.1 Os caboclos e suas características	21
3 JOCOSIDADE, SABEDORIA, CURAS E DIVERSÃO: CÂNTICOS, SOTAQUES E ENSINAMENTOS NA VOZ DOS CABOCLOS	27
3.1 A festa após o xirê	29
3.2 O que traz a salva, dá o sotaque e afirma o ensinamento	34
4 CONCLUSÃO	39
REFERÊNCIAS	41

1 INTRODUÇÃO

“Se quiser pegar minhas palavras, não as destruam. São as palavras de Omama e dos Xapiri. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe sempre para elas. Você vai pensar: Haixopê! É essa mesmo a história dos espíritos!” (Davi Kopenawa, p. 64)

Ao longo da minha caminhada como filho de santo sempre me intriguei com a habilidade de muitos caboclos, manifestados em seus “cavalos”, em cantar e dizer desaforos a ogans e ekedis, taatas e makotas (membros sacerdotais do candomblé que não incorporam nenhuma entidade e cuidam de orixás e encantados), e aos assistentes de suas festas e sessões, promovendo diversão muitas vezes, mas também, proporcionando momentos de profundo constrangimento. Os caboclos são entidades espirituais consideradas como os donos da terra (SANTOS, 1995), senhores do “verdadeiro Brasil”, espelham uma grande complexidade em torno de sua origem e presença divinas ao meio dos terreiros de candomblé baianos. São entidades imprescindíveis aos chamados cultos nas religiões de matrizes africanas. Muitas vezes, são politicamente secundarizados, contudo, a base de religiões como o candomblé se dá pelas ações desses seres afroameríndios, com ensinamentos sobre a vida e o comportamento humano, além da importante tarefa de praticar a cura, numa espécie de medicina espiritual que cuida do corpo e da alma de adeptos e clientes que procuram o candomblé com fins curativos.

As festas e sessões de caboclos sempre me fizeram experimentar contraditórios sentimentos: tristeza e alegria, bem estar e crises asmáticas, medo e coragem, fé e descrença, repulsa e adoração. Sempre adorei os cânticos, “Andei andei, meu pai, pra conhecer/ A minha sina, pai, é padecer/ Abra porta , pai, venha me ver/ Sou filho de Iemanjá e neto de Obaluaê”, “Lá nas matas, lá na Jurema, é uma lei severa, é uma lei sem pena”, me comovendo me assustando me convidando a não deixar o culto que, às vezes, me era insuportável pelo excesso da fumaça produzida pelos charutos e cigarros que estas entidades fumam a todo instante, e eu adolescente e adulto com asma me sentia encurralado.

O culto aos caboclos é regado a frutas, farofas, carnes vermelhas e brancas, charutos (algumas vezes cigarros para Marujo), cervejas, vinhos e a sagrada Jurema, bebida ritual fundamental

nesses festejos; a festa traz um arsenal de sambas e giras que alegram a assistência e promovem muita diversão. Mas tem momentos tensos, de zanga, de deboche, pilherias, testes para ver a autenticidade de algumas manifestações, correção de pontos cantados ou tocados erradamente, quando os caboclos, numa expressão de um tipo de cordel ou repente, troca cantigas desaforadas com os cantadores e tocadores das festas em questão. Importante ressaltar que a jurema pode ser entendida também como uma modalidade de culto no universo afrobrasileiro e ainda sem prestígio nos estudos acadêmicos¹.

O lugar do desaforo, que nós nativos sempre chamamos de sotaque, me despertava e impulsionava a querer ficar na festa: “agora eu não saio, o caboclo está jogando duro no ogan Chico, esse caboclo é infernal”, eu dizia; e esta cerimônia, tensa e engraçada ao mesmo tempo, por conta das brincadeiras sexualizadas dos caboclos com as mulheres (“do rabão”) e de suas investidas moralizantes ensinando fiéis a como proceder na vida, me era o momento mais reluzente do candomblé ao lado dos cânticos que expressavam o sofrimento nas cantigas que cada caboclo trazia e narravam sua condição como “um índio divinizado”. Muitos sotaques: “Pé dentro, pé fora, quem tiver pé pequeno vá embora”; “Não há quem saiba avaliar o amor de um pai, o amor de uma mãe, eu, Boiadeiro sei avaliar o amor de um pai, o amor de uma mãe”; “Aqui nessa casa ninguém bebe, aqui nessa casa ninguém come”; “Vou me bora pro sertão, que aqui não me dou bem, oh, viola...”.

É justamente os sentidos nos cânticos de louvação e sotaque que busquei analisar socioantropologicamente; busquei interpretar os momentos numa ação de pesquisa etnográfica, vendo os atores no culto, as relações entre humanos e não humanos (LATOUR, 2002), desenrolando tramas que dão movimento e perfilam as práticas religiosas que envolvem estes seres que são saudados como os donos da terra Brasil.

Esta pesquisa se desenvolveu através de minha experiência acumulada como adepto iniciado ao orixá há mais de trinta anos, e mais precisamente em muitas entrevistas que fiz durante uma pesquisa para meu doutoramento em antropologia (defendi em outubro de 2016), e outras entrevistas e observações que fiz mais especificamente para a elaboração desta monografia.

Várias motivações pessoais me levaram (e levam) ao caboclo. A ideia, ainda que bem equivocada, de que são entidades exclusivas da nação congo-angola, ou seja, outras nações

¹Ver SAMPAIO, Dilaine Soares. CATIMBÓ E JUREMA: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. Debates do NER, 2016, 2.30, P. 151-194.

como jeje e o ketu ou nagô², não cultuariam os caboclos em seu cotidiano religioso. O fato de serem secundarizados e estarem sempre a serviço do inquice, vodum ou orixá, sendo tão livres e independentes e determinantes, muitas vezes passando à frente e descumprindo “ordens e regras” deixadas pelos orixás. A vontade de compreender o lado jocoso, amoral, ao mesmo tempo, moralizador, curador, divino. Comecei, a partir da idade adulta, a questionar o lugar de coadjuvantes destas entidades no terreiro e a combater o preconceito do modelo jeje-nagô (RODRIGUES, 2008; LIMA, 2003) em relação a elas, percebendo que os caboclos eram minorizados tal como o próprio candomblé angola, tanto por nativos de nações de candomblé consideradas mais africanas, como pela própria literatura antropológica (CARNEIRO, 2008; LANDES, 2002; BASTIDE, 2001).

As nações mais centrais no candomblé de Salvador e Região Metropolitana, ainda são o angola, o jeje-mahin e savalu e o ketu. No angola (ou congo-angola) as entidades principais são chamadas de inquices, no jeje são os voduns e no ketu, orixás. Existem outras, como a umbanda, por exemplo, ou terreiros que funcionam só com sessões para caboclos, ainda que se cantem para os “orixás”.

Esta pesquisa circunscreveu-se, mais detidamente, na noção de caboclo praticada em terreiros na cidade de Salvador, no universo religioso que compreendemos como candomblé na Bahia, onde participei de algumas festas, entrevistei sacerdotes de variadas nações, fui a sessões, solenes, e li textos clássicos e contemporâneos que tratam do caboclo na capital baiana (e região metropolitana) (SANTOS, 1995; ARAGÃO e RABELO, 2014; CHADA, 2006; REIS, 2014). Meu interesse monográfico não foi problematizar o estar divinal do caboclo em sua enorme complexidade e diferenças espalhadas pelo Brasil afora. Meu interesse repousou numa tentativa de compreender, através da antropologia, os sentidos de alguns cânticos e sotaques que aparecem aqui neste texto monográfico e apresentam as ambiguidades de uma divindade ora séria e sisuda, ora jocosa e brincalhona; ora livre e desregrada; ora obediente e seguidora dos comandos de inquices, voduns e orixás.

Apesar da importância de algumas categorizações teóricas acerca da construção social dos caboclos no Brasil, ou mais extensivamente das tradições indígenas (perspectivismo ameríndio), ou das convivências e conexões entre indígenas e afrobrasileiros (relação afroindígena), meu objetivo maior aqui foi analisar narrativas que expõem a natureza diversa, contraditória e fascinante que aparecem em cânticos, sotaques, ensinamentos, e garantem a

² Sobre o conceito de nação ver Costa Lima, 1984, 2003.

grande importância que os caboclos têm para o prosseguimento do candomblé, como ensina a iyá Zulmira do Tumbenci³.

Trouxe para este estudo a noção descritiva que chamo de eixo celeste, numa espécie de ironia analítica, onde categorizo as três casas mais estudadas, conceituadas, definidoras de uma possível síntese para muitos do que seria o candomblé baiano. O eixo celeste, referendado por muitos nativos, estudiosos e blocos mediáticos, são o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca); Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê (o Gantois) e o Ilê Axé Opô Afonjá (o Afonjá). Nestas casas não há culto aberto a caboclo e são territórios que buscam referendar seus rituais dentro da ideia de continuidades africanas (ver BASTIDE, 2001; PARÉS, 2006), negando misturas litúrgicas advindas de outras perspectivas religiosas como as “ameríndias”, por exemplo.

Também, sem objetivar uma afirmação conceitual na esfera deste estudo, trouxe a minha noção de transnação (PASSOS, 2016), como a empreendi para compreender as relações de “misturas” e “separações” em terreiros que, abertamente, praticam mais de uma nação de candomblé: caso do meu terreiro Tumbenci, em Lauro de Freitas, tema da minha tese de doutorado.

Temos aqui uma monografia que ensaia minha vontade de aprofundar estudos sobre o caboclo, dialogando com perspectivas teóricas adiante, entre devires (GOLDMAN, 2014), conexões e convivências (ARAGÃO e RABELO, 2014), teoria afroindígena da ação (MELLO, 2014). Mas neste agora (que já é passado), me interessou mais o sotaque visto como categoria etnográfica, dito pelos caboclos, e às vezes, explicados pelos caboclos e os nativos desta religião, que também é modo de vida (NASCIMENTO, 2016).

Acredito que para haver um amplo desenvolvimento dos estudos sociais no campo das religiões de matrizes africanas, além de incursões científicas mais constantes e sistemáticas sobre nações como o congo-angola e a umbanda, por exemplo, fazem-se necessários estudos mais diversificados e consistentes sobre essa entidade caboclo tão importante para práticas religiosas. O culto aos caboclos expressa semelhanças e dessemelhanças com os dos inquices, voduns e orixás, e a sua musicalidade é bem específica e idiossincrática; num ponto traz dor e louvação, noutro, pode trazer luxúria e desmoralizações, dando um caráter múltiplo a esta divindade que, para seus fiéis, não deixa de ser divina. Esta pesquisa objetivou alcançar sentidos sagrados e profanos que permitam uma compreensão simétrica das relações entre estas entidades

³Zulmira de Santana França, conhecida como mameto Zulmira, possui uma trajetória de construção sacerdotal entre três nações de candomblé: o angola, o jeje e o ketu. Para ver com mais profundidade, consultar: PASSOS, 2016.

espirituais e seus adeptos, como também promover um estudo simétrico, por mim desenvolvido, que possa contribuir para dar mais visibilidade aos caboclos cultuados nos candomblés da Bahia.

A monografia está dividida em quatro partes: uma introdução, dois capítulos e a conclusão. O primeiro capítulo intitula-se: *Os caboclos: entidades da liberdade que alicerçam e dinamizam os candomblés da Bahia*, onde discorro sobre algumas características destas entidades, especificidades suas em relação ao uso do espaço nos terreiros, sobre seus assentamentos, indumentárias e tipologias mais usais como os caboclos de pena, os boiadeiros e os marujos, trazendo algumas respostas e perguntas de nativos acerca da presença do caboclo em suas trajetórias.

No segundo capítulo, *Jocosidade, sabedoria, curas e diversão: cânticos, sotaques e ensinamentos na voz dos caboclos*, analiso os sentidos que as narrativas trazem e como são interpretadas pelos nativos; elenco algumas ouvidas por mim nas últimas festas em que fui, e outras ensinadas e interpretadas pelos interlocutores desta pesquisa. Concluo reafirmando o protagonismo espiritual dos caboclos em simetria com inquices, voduns e orixás, apontando a sua presença constante em todos terreiros por mim frequentados, ainda que, em alguns, estivessem de modo subjacente para o público de fora.

Na conclusão, destaco a importância do caboclo como uma entidade estruturante para as religiões afrobrasileiras, que possui muitas ambiguidades, tornando-o complexo para assertivas mais conceituais em torno de suas possíveis origens e de difícil classificação, dada as diversas características que o perfilam como divindade.

2 OS CABOCLOS: ENTIDADES DA LIBERDADE QUE ALICERÇAM E DINAMIZAM OS CANDOMBLÉS DA BAHIA

“Oh, meu pai, abençoa seu filho
Pelo dia que é de hoje”
(Cântico de caboclo)

Um brado, um *kê*⁴, um movimento suave, outro brusco, um olhar para dentro dos olhos de quem o vê, outro de soslaio como desaforo... Uma dança compassada entre força e alegria, fumaça de charuto no centro da festa, rebeldia, profunda reverência, penas, couros, tecidos em *ojás*⁵, bebidas, frutas, folhas, salvas e sotaques... Ensinaamentos que variam da perfilação de uma divindade castradora a uma livre cheia de “leutria”, jocosa e pronta para o abraço de bom coração, para o cuidado, para a cura, para a companhia.

Abro esta minha narrativa apresentando o ser caboclo em ação numa festa ou sessão. A sua figura vívida, certa, ainda que controversa. Não existem conceitos socioantropológicos que tragam uma segura definição acerca do que seriam estas divindades e quais as suas reais origens históricas e simbólicas. Muito desta discussão de uma definição à luz das teorias e etnografias antropológicas foi empreendida por pesquisas pioneiras como as de Jocélio Teles dos Santos (1995), e as de outros pesquisadores como Ronaldo Sena (1998), e mais recentemente as tentativas explicativas de estudiosos das religiões afro-brasileiras do Museu Nacional, como o antropólogo Marcio Goldman (2014) e a relação “afroindígena” e suas ramificações religiosas.

O caboclo é a divindade manifesta de olhos abertos e gestos bravios considerados como os verdadeiros donos da terra deste lugar chamado Brasil. Um ser cuidador que evoca em cânticos e dizeres uma sabedoria ancestral considerada por muitos como indígena e entrecruzada com os conhecimentos religiosos e culturais de vários grupos africanos que vieram e ajudaram a civilizar o chamado povo brasileiro. Além da influência de outras perspectivas culturais de espanhóis, portugueses, turcos, húngaros, mexicanos, ente outros.

Não me permito a este debate de demarcar uma origem, nem de elencar assertivas que caracterizem o caboclo de modo preciso ou conceitual. Busquei um olhar etnográfico e

⁴Kê é o brado, um grito, lançado pelo caboclo quando manifestado; corresponde ao Ilá, o brado dado por inquices, voduns e orixás

⁵ Cortes de tecido retangulares, usados como adereços diversos e indumentária pelo povo de santo.

experimental sobre esta entidade às vezes considerada hierarquicamente inferior, outras superior ao orixá (ARAGÃO; RABELO, 2016), mas que não se ausenta do convívio daqueles que praticam alguma das religiões afrobrasileiras, independentemente de qualquer configuração nisso que ainda chamamos de nação de candomblé, principalmente, quando se quer uma diferenciação recorrente entre o congo-angola, o jeje, o ketu ou nagô.

O caboclo neste meu desenho analítico é o que aparece nos terreiros de candomblé na cidade do Salvador. Aquele em que muitos ainda dividem entre os de penas (os de verdade?), os de couro (lembram os eguns), os marujos (beberrões marítimos desencarnados). Ao longo de uma caminhada minha de mais de 40 anos experimentando a presença destas entidades, me fascinava com a força da sua chegada, o pesado *barravento*⁶ que seus filhos e filhas recebiam para que depois fossem incorporados. Quando criança, se tivesse algum Erú (muito bravo), era afastado do abassá (lugar das festas públicas também chamado de barracão), com outras crianças, pois como diziam “além de não gostar, este caboclo devora criança”. Então, era fascínio, medo, cansaço, consultas para ser curado da asma, aborrecimentos com o excesso de fumaça dos charutos, mas muito riso com os cânticos e os sotaques que as entidades ecoavam nas chamadas festas de caboclo.

Caboclo tinha que ser forte, saber cantar, desafiar hierarquias, pisar em brasa, comer salada de urtiga e cansação, dançar ao ritmo do samba, pular de energia, abraçar com certeza, dizer e escutar, e mais que tudo, “caboclo de verdade” era para curar. Talvez o sentido maior da minha experiência como nativo do candomblé repouse na ideia de que caboclos são entidades curadoras (MARCOS,2013; REIS,2014; PASSOS,2016), aquelas que dizem a beberagem, ensinam a folha, dão o sacudimento, avisam quando se deve buscar o “moço do anel” (médico), e apontam as demandas espirituais dos humanos que os procuram.

⁶Além de ser um toque feito nos atabaques, costuma-se dizer que barravento são os movimentos circulares que o “rodante” sofre quando está para incorporar uma entidade espiritual. Varia muito de casa para casa; algumas não permitem que o barravento seja muito forte.

2.1 No cotidiano dos terreiros

Em Salvador, grande parte dos terreiros é dividido por nações. Nações não no sentido territorial ou geopolítico mais usual, e sim no sentido teológico bem definido por Lima (1984, p. 20):

A “nação”, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. “Nação” passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos.

No debate antropológico sempre se expressou a ideia de que caboclo seria uma entidade cultuada, quase que exclusivamente na nação congo angola (LANDES, 2002), sendo rejeitada por outras nações, principalmente o ketu. Contudo, impossível não se notar a presença destas entidades até mesmo em terreiros que qualifico como os do *eixo celeste*⁷, que se afirmam em categorizações que valorizam noções de africanidades sem misturas, ainda atestando purezas rituais transpostas de algumas regiões africanas para o Brasil no processo de escravização do humano negro (ver Dantas, 1988; Parés, 2006). O cenário religioso do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), do Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê (Gantois) e Ilê Axé Opô Afonjá (Afonjá), as mais tradicionais no chamado modelo jeje-nagô, terreiros da nação ketu, não louvam abertamente os caboclos, e alguns religiosos afirmam não se relacionar com “tais entidades”. É claro, que mesmo não cultuando abertamente os caboclos, o “eixo celeste” respeita e valoriza estas entidades, se levarmos em consideração a maioria dos seus adeptos.

Para além do eixo celeste, os caboclos são entendidos como divindades fundamentais tão importantes quanto os orixás (PASSOS, 2016). Sobre isso, Iyá Zulmira do Tumbenci, afirma:

Eles seguram tudo, meu filho. Vem a qualquer hora. São Curadores. Essa nossa Roça, se reconstruiu por conta da vontade do Pai (Deus) e de Seu Mata Virgem.”⁸

⁷ Chamo de eixo celeste a tríade sagrada do candomblé baiano: os terreiros da Casa Branca, do Gantois e do Afonjá, os mais estudados, prestigiados, financiados e patrocinados no cenário das religiões de matrizes africanas em todo o Brasil. Às vezes são referências únicas quando querem, midiaticamente, explicar ou ilustrar o candomblé praticado na Bahia. Nessa mesma lógica, no caso de Salvador, estendo a noção ao Bate Folha, quando se referem ao congo-angola e ao Bogum, no caso do jeje. O Ilê Oxumarê, como outros terreiros, tem se esforçado fortemente para pertencer ao que eu chamo aqui de eixo celeste.

⁸ Notas do diário de campo – ano 2015.

Iyá Zulmira herdou o seu Tumbenci, um terreiro congo-angola, no ano de 1951, quando tinha apenas 17 anos de idade. Segundo a mesma, além do apoio dos humanos mais velhos, sua força veio dos inquices (orixás), e de Mata Virgem que se manifestou nela quando a mesma tinha 07 anos de idade, mas há anos não se manifesta mais.

O Tumbenci, localizado hoje no município de Lauro de Freitas, faz festa para os caboclos todos os anos no Dois de Julho. Também, no dia 1 de maio (todos os anos), faz uma solene em homenagem ao Seu Mata Virgem, que não se manifesta, mas é celebrado com orações e cânticos, e outros caboclos descem nos filhos e filhas da casa para celebrarem a memória do “pai curador”. Seu Imbira é outro caboclo da iyá Zulmira, é ele que dança nela no Dois de Julho. É ele que recebe outra solene, com feições espíritas, ao longo do ano, de maneira irregular, onde os presentes rezam a Prece de Cáritas, fazem louvores católicos, chamam e pedem paz para os mortos da casa e do mundo.

A iyá Zulmira de Zumbá (seu inquice que é Nanã) diz que os caboclos são entidades do dia a dia, que convivem e auxiliam inquices, orixás e voduns. Para ela o terreiro funciona assim:

Tudo participa junto. Inzila tem sua função como guardião das portas, junto com Inkossi protege os caminhos. Costumo separar as coisas de Inzila das dos orixás. Aqui vodunce não roda com Exu, não pega Padilha, nem Tranca Rua. Mas cuido de todos. Não costumo separar, distanciar orixá de caboclo. O que seria de mim, sem os caboclos, meu filho? Eles são livres, tem a aldeia deles, são assentados, no otá (pedra ritual), no barro, mas são livres. Chegam a qualquer hora pra dar socorro, se divertem. Muitos não gostam de samba, de festa de candomblé, preferem solene, reza... O candomblé não vive sem caboclo, como não vive sem orixá, como não vive sem gente. Tudo participa junto. Isso que dá prosseguimento: a união entre todos. Cada qual no seu cada qual. Mas pra mim, caboclo tem a mesma importância que o orixá. O caboclo é cantado no Ingorossi e responde, no angola, junto com os inquices, é diferente mas tem a mesma importância.⁹

Para falar de cotidiano nos terreiros, acho interessante o esforço elucidativo de Aragão e Rabelo (2016) ao tratar da relação entre caboclos e orixás numa perspectiva de conexão e convivência, levando-se em consideração questões ligadas a acomodações espaciais (o espaço do terreiro) e o próprio corpo do rodante que recebe o caboclo além de outras divindades a depender da Roça de candomblé em questão. Sobre isso, vale registrar:

Apesar do espírito independente dos caboclos, seu ingresso no terreiro de candomblé não se dá sem negociações e acomodações à ordem dos orixás.

⁹ Notas do diário de campo – anos 2015/2016

Uma destas acomodações, já aludida na fala de Jandira, é uma espécie de divisão de tempos, pela qual mães e pais de santo procuram preservar uma distância entre as duas entidades. Assim, se um abiã chega em seus terreiros já acompanhada de caboclo, este usualmente é suspenso, impedido de se manifestar até que a feitura se complete – em geral até que o iaô complete um ano de feito. Findo este período, os caboclos são (de novo) chamados para se desenvolver no terreiro, durante sessões. Se o terreiro for de keto, irá “virar a nação”, isto é, reverter para o angola, para cultura dos caboclos. (Idem, pp. 12/13)

“Virar a nação” representa aquilo que muitos nativos falam “virar as águas”. Há uma ideia antiga que o angola seria a “verdadeira” nação dos caboclos, a que primeiro deu abrigo a estas divindades. Durante a pesquisa observei que em alguns terreiros em festa de caboclo se faz xirê cantado no angola mesmo que a casa seja reconhecida como ketu. Talvez aí esteja a noção de Ricardo Aragão e Miriam Rabelo sobre *acomodação* nessas *conexões* feitas entre orixás e caboclos. Saliento, que tem casa de candomblé que faz a puxada de caboclo e ver com desconfiança rodantes iniciados que não recebam a entidade “indígena”.

Ao invés de médium, o termo utilizado pelos autores supracitados, prefiro usar o termo rodante por ter sido o que ouvi mais ao longo da minha pesquisa e da minha permanência no candomblé, apesar de que médium (na variante médio) também aparece em menor frequência.

Há terreiros em que ter caboclo se torna um problema quando este quer ser cuidado e desenvolvido. Iaôs feitas em casas que seguem o sistema do eixo celeste, são obrigadas a cuidar de seus caboclos em suas demandas em outros terreiros que aceitam por entender (nem sempre com muita parcimônia) os motivos das casas que rejeitam um culto contínuo e visível aos caboclos. Conheci uma casa de ketu que tinha que ter caboclo e nela aconteciam duas festas anuais para eles, uma louvando Catitumba, e a outra Boiadeiro, ambos caboclos que baixavam na mãe de santo.

Marieta Reis (2014) desenvolveu uma pesquisa etnográfica em terreiro de Lauro de Freitas, de nação Ketu, onde, segundo as assertivas da pesquisadora, o caboclo da mãe de santo seria a entidade mais respeitada e ao mesmo tempo mais querida pelos filhos da casa, pelos clientes e pelos visitantes. O caboclo Raio do Sol seria o filtro, ou melhor, o portal de ingresso de qualquer ser humano no universo espiritual da família Ibomin (nome do terreiro).¹⁰

¹⁰ Ilê Axé Ye Ye Ibomin, liderado pela iyá Odalici do Carmo, situa-se no bairro de Portão, em Lauro de Freitas – Bahia.

A autora se sentiu afetada com a questão de um caboclo ter tanta importância numa casa de ketu, tão orgulhosa de pertencer às águas do Gantois, de descender de uma linhagem que chega à lendária mãe Menininha do Gantois. Eis algumas de suas impressões:

São quatro as entidades que a mãe de santo recebe além dos orixás e de seu erê. A principal delas é o Caboclo Raio do Sol. Falo principal, pelo papel de pai que ele representa para todos os filhos da casa, das implicações que se refletem na dedicação que lhe é conferida e no poder de decisão que ele possui para assuntos do terreiro. Além disso, dos espíritos que Niara recebe, este é um dos mais reconhecidos e adorados pelas pessoas de fora da casa. Os outros três são o Marujo Narciso, o Caboclo Boiadeiro e o Exu Gira Mundo. (REIS, 2014, p.34)

Depois da dissertação defendida, a pesquisa de Marieta Reis se transformou em livro e foi publicada, pela Editora Kawo-Kabiyesele, Niara foi o nome fictício (utilizado como preservação de identidade na escrita da dissertação) para Odalici do Carmo, Iyá Odalici de Odé, a iyá que incorpora o caboclo Raio do Sol.

No cotidiano dos terreiros é comum se contar histórias sobre a origem de certos caboclos. No Ibomin, Seu Raio do Sol conta a dele, eis o registro de REIS (2004, p.34-35):

Em suas muitas histórias, o Caboclo costuma contar sobre o tempo em que estava encarnado, e somam-se aí algumas centenas de anos. Sua origem é o sul da Bahia, onde ele relata ter nascido e vivido, região nos arredores de Porto Seguro. Raio do Sol tornou-se um encantado depois de ser abandonado pelos seus pais quando menino, pois possuía um olho de cada cor, sinal de mau agouro entre os índios. Na mata, viveu por volta de 14 anos, quando então, desapareceu. Ele ornamenta-se em suas reuniões com roupas estampadas ou coloridas em tom verde, um cocar e outros adornos confeccionados de palha e sementes. Como todos os caboclos, ela fuma charuto e bebe vinho (branco), e, às vezes, jurema. Em sua cuia feita de cabaça, costuma ofertar sua bebida aos convidados. Além disso, gosta muito de dançar, e o faz exaustivamente, antes e depois de ouvir aqueles que desejam consultá-lo

Sempre fui um frequentador do terreiro Ibomin, sinto-me irmanado à casa, e também fui afetado pela força e pelos ensinamentos do caboclo Raio do Sol. As narrativas em torno desta entidade sempre me chamaram a atenção. Na presença dela, ficava a decifrar as mensagens nos cânticos que trazia e também nos sotaques que lançava sempre que estava aborrecido ou ressentido com algo que acontecia.

Em minhas vivências em terreiros e com o chamado povo de santo da Bahia, sempre presenciei caboclos e marujos chegarem, fora dos calendários de festas ou sessões, para dar mensagens, avisos espirituais, ou simplesmente beber com aqueles que lhe são mais afeiçoados. Estas

entidades dinamizam as relações humanas com o sagrado porque quebram o protocolo ritual que configura o culto aos orixás; o que é muito normativo para os santos, sistemático, com o caboclo fica mais leve e solto. Já vi marujo manifestar e sair pela rua acompanhando-nos, indo de bar em bar, entrando em ônibus, mexendo com mulheres na rua, pedindo para ir beber à beira-mar. Essa liberdade coloca os caboclos mais próximos dos seus fiéis e estabelece relações mais íntimas e menos solenes como acontece com os orixás.

Mas há caboclos tão formais quanto inquices, orixás e voduns. Há caboclos que só fazem rezar, são solenes, fechados e silenciosos, o que impossibilita ainda mais conceitos generalistas sobre a natureza dessas entidades, principalmente quando são comparados com os orixás raspados nas cabeças dos iniciados que também recebem caboclo.

2.2 Espaço, assentamentos, indumentárias e tipologias

Da maneira antropológica, ao se estudar a presença dos caboclos em candomblés na cidade do Salvador, se faz necessário um pouso na pesquisa de Jocélio Teles dos Santos (1995), o trabalho do antropólogo nos serviu para dimensionarmos a importância e muitas especificidades do culto ao caboclo na “cidade das mulheres”, lançando luzes socioantropológicas e políticas sobre uma entidade até então pouco estudada e negligenciada pela conhecida prática do nagocentrismo¹¹.

O espaço do terreiro divide-se em acordo com a “natureza” das entidades, há os assentamentos dos orixás ou inquices do tempo, e outros ficam no interior de quartos chamados de “casas”. Geralmente, nas porteiras de entrada, os assentamentos de Exu. Nas casas por mim pesquisadas, vi a “aldeia ou cabana” do caboclo, ao lado dos assentamentos de inquices e orixás: Inkossi/Ogum, Mutalambô/Oxóssi, Catendê/Ossãe.

Sobre a utilização sagrada do espaço no terreiro, SANTOS (1995, p. 65) afirma:

Os espaços dos orixás e dos caboclos também são distintos. O do caboclo fixa-se na área externa do terreno, onde se encontram assentamentos de Orixás como Oxóssi, Ogum, Tempo, Catendê, mas numa localização própria, já que o caboclo não deve ser assentado dentro de casa, e sim ao ar livre.

¹¹Ainda há uma supervalorização dos candomblés do chamado modelo nagô, principalmente os que seguem e se situam como pertencentes às águas do eixo celeste.

Os assentamentos são assim descritos por SANTOS (idem):

O assentamento do caboclo, que significa a representação de sua força e dos elementos revestidos do que lhe é sagrado, tem basicamente arco, flecha, com a seta feita de ferro, moringa, uma quartinha (vasinho de barro) com a *jurema* (*Mimosa hostilis*), milho branco com fumo de corda, verduras como cenoura, batata inglesa (batatinha), frutas, charutos, garrafa de cerveja, uma imagem de um índio e/ou um quadro com a figura de um índio. Em muitos terreiros, o assentamento está localizado na chamada *cabana*, que tem uma forma retangular ou oval com predominância das cores verde e amarela.

A descrição acima nos serve como uma ideia geral, mas é importante salientar que os assentamentos de caboclo possuem uma variância muito grande; há casas que chamam de cabana, os ornamentos feitos em forma de “oca” dentro do barracão, nos dias das festas públicas para o caboclo; o lugar de assentamento, alguns distantes do descrito pelo antropólogo (SANTOS, 1995), é chamado de Aldeia, onde ficam pedras e ferramentas, quartinhas e folhas, que representam os caboclos da casa, já que morar mesmo, eles dizem que moram nas matas.

Como tudo no candomblé relaciona-se pelo viés da mediação (LATOURET, 2012), o espaço sagrado é negociado entre caboclos, orixás, materiais e humanos. Essa negociação é explicitada por Aragão e Rabelo (2016) como maneiras de se instituir novos convívios entre orixás e caboclos, permitindo conexões entre entidades de “características” ou modos distintos, mas irmanadas pelo sentido espiritual que consolida os terreiros.

Faz-se necessário trazer a distinção que Aragão e Rabelo (2016, p.14) fazem do assentamento de orixá em comparação ao de caboclo:

Apesar de alguma semelhança com os assentamentos dos orixás, diz-se que enquanto esses últimos, em particular, as pedras ou otás, são o orixá, “assentamentos” de caboclo são menos um modo de sua presença que um foco privilegiado para seu culto, lugar para onde podem ser direcionados pedidos, oferendas e outras ações rituais. Em algumas casas, usa-se a expressão afirmar o caboclo, ao invés de assentar, para ressaltar essa diferença entre o assentamento-lugar no terreiro dos índios, boiadeiros e marujos e o assentamento-presença dos deuses africanos.

Em minha labuta etnográfica percebi que a iyá Zulmira do Tumbenci fazia a seguinte distinção entre o firmar e o assentar:

O caboclo ou o Exú firmado é aquele que só tem quartinha, recebeu até o bicho de pena mas continuou só com quartinha. Firmo o caboclo de quem

ainda não é feito, pois depois de um ano da feitura, se o caboclo chegar, tem que assentar como se manda o figurino.¹²

Para iyá Zulmira, se houver pedra, a pedra do caboclo é igual à do orixá, “a diferença é na hora do carregamento que não vão juntas, os lugares são diferentes... Não gosto de despachar caboclo”. Numa perspectiva nativa, firmar sempre foi diferente de assentar. O otá, no assentamento do caboclo, pode existir, mas não tem a mesma centralidade que possui nos assentamentos de inquices, voduns e orixás.

2.2.1 Os caboclos e suas características

“Gostou do índio por que não vem ver? / Gostou do índio por que não vem ver/ Se é caboclo venha obedecer/ Eu sou caboclo por que visto pena/ Venha ver a força que tem a jurema”, esta cantiga espelha o destaque que os chamados caboclos de pena possuem em relação aos demais. Ao longo da minha caminhada como nativo e antropólogo, sempre ouvi dos mais velhos que: “caboclo puro e verdadeiro, é o que veste pena, o resto é mistura entre egum e exu, não é o dono terra, o encantado que é o mesmo que orixá.”¹³ Essa realidade para alguns, a que descreve o “índio” como encantado ou divindade de origem indígena, constrói o caboclo verdadeiro como algo puro, sem as misturas com outros elementos espirituais de origem africana ou não. Os caboclos de couro, os boiadeiros e capangueiros, seriam espíritos de humanos desencarnados, não seriam o índio puro como os caboclos que vestem pena e trazem narrativas de pertencimento ao Brasil antes do que podemos chamar de período colonial. Os marujos, os beberrões marítimos esboçam, na concepção de muitos adeptos do candomblé, espíritos vagantes da beira-mar, que se encantaram, numa mistura entre eguns e exus catiços, e qualifico exu catiço aquele que serve de “escravo” ao inquice, orixá e vodum, no imaginário religioso de muitos membros do povo de santo baiano.

Essas definições variam muito de casa para casa, o que reforça a tese de uma impossível definição conceitual do que seria o caboclo em suas diferenças entre si e em comparação a outras entidades cultuadas no candomblé. Há uma tentativa explicativa de combater a noção de mestiçagem também no universo religioso afro brasileiro. A mestiçagem tão usada no Brasil

¹² Notas do diário de campo anos 2015-2016.

¹³ Notas do diário de campo ano 2017.

como um projeto racista e racialista de buscar embranquecer, clarear a população brasileira, diminuindo, ou até mesmo extinguindo, como afirmou Abdias Nascimento (2016), a presença humana negra tão forte e marcante em nosso cenário das relações raciais. Há estudos que se debruçam sobre esta questão (GOLDMAN, 2014; MELLO, 2014; ARAGÃO e RABELO, 2014), norteados pela a ideia de *relação afroindígena*, onde o componente indígena conecta-se ao africano estabelecendo relações de convívio sem deixar de marcar-se em suas diferenças que o caracterizam, portanto, sem promover “misturas” que poderiam e foram tratadas como “mestiçagem”.

É um importante esforço intelectual, buscando afirmar uma possível teoria social (a relação afroindígena), servindo de imprescindível ação política para combater discursos hegemônicos que continuam a reforçar o racismo no Brasil, subalternizando as heranças culturais nos deixadas pelos negros e indígenas em nosso país.

Contudo, será que essas “diferenças” são tão distinguíveis assim tanto para os nativos do candomblé como são para seus pesquisadores?

As narrativas que escutei em campo sobre os caboclos ampliaram ainda mais a noção de diversidade que tinha sobre eles. O caboclo de pena, “este índio brasileiro”, veste-se de saíotes ornamentados com penas, colares de sementes da terra, cocares de penas cumpridas e vistosas geralmente nas cores que o fundamenta. Pena Branca, só se veste de branco e geralmente baixa em algum filho ou filha de Oxalá ou Tempo, ou de outro orixá fun fun (os que só vestem branco) como Airá, por exemplo. Não abrem mão do arco e da flecha, usam chocalhos e muitos reproduzem a dança sagrada do Toré, fazendo a grande roda no centro do barracão, ou quando possível, indo com todo terreiro para reservas florestais, dançar o Toré nas matas (REIS, 2014). Os boiadeiros são as entidades dos sertões, fazem aboios, usam berrante e trajam-se como vaqueiros, abusando do couro e da cerveja quente – há quem diga que fazem parte com eguns, são espíritos de tropeiros e de indígenas aculturados; gostam do samba e são grandes sotaqueadores: a língua dos boiadeiros é enorme e criativa. Na narrativa de REIS (2014), o Boiadeiro da iyalorixá do Ibomin é completamente diferente da maioria que o campo me revelou.

Os marujos trazem infinitas contradições: são os marinheiros falecidos nos mares, são seres encantados por Iemanjá para servirem de seus guardiões; há quem afirme que marujo é um escravo beberrão de Iemanjá, ou seja, um exu catiço por quem ela tem muita consideração. Na

pesquisa, encontrei marujo sempre bêbado, mas ouvi dizer que existiam aqueles que chegam sóbrios e se embriagavam incorporados em seus filhos. A indumentária lembra um marinheiro, um fuzileiro naval, um soldado de baixa patente pertencente à Marinha do Brasil. São muito solicitados para demandas de amor e emprego, ou em questões que envolvem justiça e polícia. São de passar de dois a três dias manifestados, bebendo, sem largar seus “cavalos”; alguns chegam em barracas de praia, bebem, fazem samba, voltam para seus terreiros ou para casa de seus filhos e continuam a festejar, às vezes sem motivo definido.

O povo de santo diferencia caboclos e orixás, sem se preocupar tanto com as diferenças internas entre eles como fazem os pesquisadores. A preocupação é dar pena a quem é de pena, couro a quem é de couro, perguntar sobre bebida favorita, o charuto e escutar as salvas para que sejam respondidas e tocadas corretamente. Muitos ogans e ekedis ficam atentos para perceber se o caboclo é metá metá, meio índio meio exu, para controlar a bebida, e outras confusões de ordem mais espiritual: se são encantados ou são eguns perturbadores da ordem (isso com caboclos de membros desconhecidos que “rodam” nas festas). Nos anos 80, vi em várias o oferecimento da salada de cansação para testar se muitos beberrões eram autênticas manifestações ou se estavam de “marmota” (fingimento) só para tomar cerveja. Em algumas, nesta hora da salada, vi quando criança, vários caboclos se desligarem de seus filhos nesse momento para não comer cansação... Aí, os que comiam começavam a sotaqueria e faziam um “furdunço” juntamente com os tocadores, desmoralizando os filhos e filhas dos caboclos que não passaram pelo teste da “salada de axé”.

Sobre as diferenças entre orixás e caboclos acho curioso e interessante o olhar dos fenomenólogos sobre esta questão. Aragão e Rabelo (2016, p.12) afirmam:

Mais que uma diferença de origem ou mesmo de personalidade, a diferença entre caboclo e orixá é apresentada como uma diferença de modos. Cada entidade tem um estilo próprio de conduzir relações. Um fala pouco para poucos e só quando interpelado de maneira correta (pelos búzios), enquanto o outro fala muito, para muitos e sempre que quer, um opera pelo segredo, de forma reservada, e seguindo uma rigorosa etiqueta, o outro opera às claras, atropela a etiqueta e desconsidera completamente o efeito que suas palavras possam produzir nos seus ouvintes. Cada um faz de forma diferente o espaço da interação: os modos do orixá desenham, por assim dizer, um espaço de lugares semi iluminados e profundidades parcialmente acessíveis, apenas sugeridas (o que se vê na interação com eles, é apenas parte da história), os modos dos caboclos parecem tornar visível e expor ao máximo toda extensão do lugar (o que se vê é tudo que se passa).

Há muito de experiências em terreiro nesse relato acima sobre a diferença de modos entre orixás e caboclos. O que acho curioso é que já encontrei muitos orixás, inquices e voduns, falantes e

deixando fluir histórias de maneira incomum ao que se vê no dia a dia das festas de orixá. Principalmente os voduns no jeje, conduzindo tudo, cantando, falando, dando ordens, dizendo “enredos” naqueles instantes ali. Ao contrário, caboclos silenciosos, “encrespados”, defensores do mistério, e aliados das conversas ao pé de ouvido com seus interlocutores.

A minha experiência em contraste com a experiência de Aração e Rabelo (2016), só faz reforçar a complexa realidade que perfila o candomblé baiano e os riscos que corremos quando tentamos categorizar sem dar conta da alta extensão de possibilidades descritivas e analíticas que envolvem as divindades do candomblé na Bahia. Como a Oyá de Gaiaku Luiza se comportava quando estava em terra e no seu barracão, de olhos abertos e falante? Enquanto esquivos e silenciosos, distantes, alguns caboclos que pegam certos babalorixás e iyalorixás em terreiros mais restritivos aos caboclos? E mais: até no congo-angola há muitos caboclos que se comportam, como descrevem os antropólogos da fenomenologia citados acima, ao modo do orixá.

O sentido de conexão e convivência, em seus graus de complexidade, pode ser alcançado por práticas etnográficas em que se consideram olhares simétricos, não enviesados e cheios de valores que hierarquizam o científico em detrimento do religioso, fugindo de uma experiência de afetação (FAVRET-SAADA, 1977), que se vivenciada incorpora o pesquisador ao cotidiano nativo sem as firulas comuns ao pesquisador em campo.

A pesquisa de Marieta Reis, ora contrapondo, ora conectando, *o lugar do moço do anel e as coisas do azeite*, pode nos dar pistas para a compreensão de uma experiência bem recorrente no terreiro Ibomin, vejamos:

Como “Gira” agrega os atributos do orixá Exu, ele exerce domínio sobre os caminhos, facilitando processos e oportunidades na vida das pessoas. É uma das entidades que mais recebe comida e cuidados. O respeito e o medo demonstram isso concretamente. Por possuir uma personalidade forte, é comum que ele venha para resolver conflitos, nem sempre aparente entre os filhos da casa. Estas situações, às vezes, geram desconforto pela franqueza com que são colocadas. *Este Exu, no entanto, reconhece a autoridade de Raio do Sol no terreiro e sabe que suas pretensões e sua presença estão subordinadas às vontades do caboclo (Grifo meu).*

Como já havia exposto em outras passagens deste capítulo, a pesquisa de Marieta Reis nos permitiu conhecer uma sacerdotisa do ketu, que recebe 04 entidades diferenciadas, além do seu orixá Oxóssi e do erê que acompanha esta divindade. Pelos relatos da autora, todas as outras entidades, com exceção de Oxóssi, estão subordinadas aos desígnios espirituais e

administrativos de Seu Raio do Sol. Portanto, neste terreiro, como em muitos outros, é o caboclo o grande mediador nas relações entre humanos e não humanos no cotidiano da casa de candomblé.

Há uma necessidade de diferenciação entre caboclo e orixá, mas a quem entenda o primeiro como um encantado, relacionado às vezes com egum e o exu catiço¹⁴, como um orixá ameríndio (SANTOS, 1995), tão igualmente importante a qualquer orixá afro-brasileiro. Outros, perfilam as divindades caboclas como seres auxiliares dos inquices, voduns e orixás, como se estas dessem licença para que as outras frequentassem as casas e os corpos de seus filhos.

No processo de elaboração desta pesquisa, entrevistei um adepto/filho do terreiro Ibomin. Carlos Barros¹⁵ (artista e intelectual), 41 anos, é Aficodé do Ibomin, importante cargo da Casa de Oxóssi, que além de ser seu orixá de cabeça, é também o orixá de cabeça da mãe de santo, portanto, Oxóssi ou Odé é a divindade mais importante para o candomblé Ibomin. Sobre o orixá ele diz:

Tem que se separar os espaços. Para funcionar direito, tem que haver o espaço do orixá, espaço do caboclo, o espaço do exu. Somos ketu mas temos uma influência grande do angola. Quando toca para caboclo, lá nós tocamos e cantamos no angola. Nosso pai Raio do Sol, mistura termos e usa muitos do candomblé angola, como mameto, por exemplo. Raio está sempre trazendo mensagens. Cuidando da saúde em suas sessões mensais. Respeitado e querido por todos, sempre temos uma palavra de gratidão. Ele comanda. Mas a palavra soberana é de Oxóssi.

Na fala do Aficodé do Ibomin aparece os termos da separação ente caboclo e orixá, as festas são em dias distintos, o que não quer dizer que um caboclo não possa chegar se assim ele quiser. Já ouvi: “oh, meu velho, o senhor veio, mas hoje não é o dia do senhor aqui. É festa para orixá. Se quiser voltar, venha no final”¹⁶.

Carlos Barros continua:

Ao meu ver existe uma hierarquia. Evidente. No Ibomin vivemos do mesmo jeito: orixá é mais importante. Minha experiência me faz dizer e perceber que sem orixá não vivo. Mas tenho uma paixão enorme por caboclo também.

¹⁴ Algumas casas de candomblé na Bahia iniciam Exu como orixá principal na cabeça de seus filhos. Houve publicamente a iniciação desta divindade no importante terreiro do Cobre nos tempos atuais. Então, o Exu orixá é feito que o trazem como “santo de frente”. Mas o exu tarefeiro, o que faz a resguarda do orixá e trabalha para ele, é assentado na maioria das casas com esta função, e é chamado de exu catiço. Muitos baixam em filhos que foram raspados de outros orixás, e não são bem vistos em casas que seguem as normas do chamado *eixo celeste*.

¹⁵ Entrevista concedida em 26/06/2017

¹⁶ Notas do caderno de campo – 2017.

Gosto das ladainhas, dos ensinamentos, fico atento, aprendo com caboclo. Ele fala mais que orixá, você sabe... Caboclo, às vezes, é duro, eles dizem as coisas querendo dizer e parecendo que não estão dizendo, não é? É o *sotaque* – é a força comunicacional deles¹⁷.

Em sua fala, o pesquisador e nativo toca no ponto central desta monografia: a comunicação dos caboclos, expressa numa oralidade que não é só verbal (OLIVEIRA,2012; NASCIMENTO, 2016), tem a ver com a gestualidade, com as narrativas que aparecem em cânticos, ensinamentos e nos temidos (e também engraçados) sotaques.

No próximo capítulo busco demonstrar a força que as narrativas de caboclo possuem. As salvas que pedem licença, pedem a bênção e também abençoam; os ensinamentos ditos e cantados, as narrativas de origem e pertencimento, os sotaques – cantares às vezes de improviso, que encenam uma dramaturgia espiritual cheia de inteligência, raiva, alegria, jocosidade. Os cânticos e dizeres expressam muito desta divindade tantas vezes perto, outras distante, no indefinível que elabora a complexidade de uma religião que se transforma, transformando também os perfis e os lugares de suas divindades o que aumenta a complexidade da temática que, de modo preambular, tento analisar como o enredo principal deste estudo.

¹⁷ Entrevista concedida em 26/06/2017.

3 JOCOSIDADE, SABEDORIA, CURAS E DIVERSÃO: CÂNTICOS, SOTAQUES E ENSINAMENTOS NA VOZ DOS CABOCLOS

Salve as folhas brasileiras
 Oh salvem as folhas pra mim
 Se me der a folha certa
 E eu cantar como aprendi
 Vou livrar a Terra inteira
 De tudo que é ruim

Eu sou o dono da terra
 Eu sou o caboclo daqui
 (Jota Velloso, Kirimurê)

“Abra-te, campo formoso/ Abra-te, campo formoso/ Cheio de tanta alegria/ Oh, cheio de tanta alegria”: este cântico é uma salva de chegada, cantada por todos os caboclos, ou pelos fiéis e assistentes de suas festas como uma forma de abertura das atividades que no abassá (barracão) ou na aldeia irão acontecer. Atividades religiosas dentro das especificidades que envolvem o que conhecemos na Bahia como candomblé.

Impossível se pensar numa festa pública para inquices, voduns e orixás sem a utilização de cânticos e atabaques, ou seja, ali tem que ter música e dança para celebrar o encontro entre humanos e não humanos, onde os deuses dançam em acordo com suas narrativas míticas, em idiomas ritualísticos que configuram a nação em que se toca. Em Salvador, geralmente, os cânticos são em quicongo e quimbundo quando no congo-angola, fon no jeje, e no ketu, o iorubá.

Nas festas de caboclo, também têm que haver música. Os cânticos são trocados entre os tocadores e as próprias entidades que se manifestam. O caboclo tem que puxar suas salvas e responder as salvas dos demais. A musicalidade recai para o chamado “samba”, e geralmente, são cantadas em português o que facilita a participação de toda assistência respondendo aos cânticos. Caboclo canta e fala – não lhe há nenhum tipo de impedimento neste critério¹⁸, mal visto é o que fica calado, não samba, não canta e nem interage com os outros e com a “plateia”.

¹⁸ Inquices, voduns e orixás também falam. Menos e mais reservadamente que os caboclos. Alguns orixás no ketu puxam suas cantigas. No jeje, além de falar “normalmente”, os voduns cantam seus fundamentos em pleno barracão em dias de festa.

A aprendizagem do caboclo enquanto presença manifesta não se dá como a do orixá que passa por um processo de iniciação ou feitura. O caboclo “nasce feito”, às vezes bruto, precisando se desenvolver em cânticos, danças e ensinamentos, e isso acontece mais rapidamente em casas que dão sessão com mais constância¹⁹; no cotidiano dos candomblés todos e todas, divindades e humanos, aprendem a ser em acordo com os preceitos que regem determinada casa (SANTOS, 1995; CHADA, 2006).

Sobre os caboclos CHADA (2006, p. 94) afirma:

Os Caboclos têm as suas obrigações, seus fundamentos, seus preceitos. Sendo brasileiros, não poderiam comunicar-se em outro idioma que não fosse o português, embora apresentando um vocabulário próprio, a depender das características particulares de cada um, o fato refletindo-se nos textos das cantigas. Cantos que exaltam a sua nacionalidade brasileira e que deixam claro o seu sentimento patriótico são frequentemente encontrados.

Interessante ressaltar que, ao longo da minha trajetória, encontrei caboclos não patriotas, o caso de seu Raio do Sol do Ibomin, por exemplo, ele não exalta o Brasil como sua casa e sim as matas como se queixasse da colonização e dos desmandos do “homem branco”. Há caboclos que atestam procedências diversas como africana, húngara e turca. Mas, a grande maioria canta o seu pertencimento ao Brasil e se apresenta como os donos desta terra, alguns cantando assim: “Brasileiro é sina/ Que Deus me deu/ Nasci brasileiro/ Brasileiro sou eu”²⁰.

Assim, o caboclo entoava a sua brasilidade em cânticos que também o especificam. As narrativas musicadas discorrem sobre sua origem e trazem mitos que se confundem com aspectos das religiosidades africanas, em especial, as de tradição banto. Importante perceber, que além de louvar o Brasil, grande parte dos caboclos louva as divindades católicas e os seus santos, como também, saúda inquices, orixás e voduns que fazem parte do ori (cabeça) dos seus “cavalos” (filhos em quem incorpora).

A palavra dita e bendita dos caboclos os torna divindades fundamentalmente comunicacionais. Se conhece um caboclo pelo que ele diz sobre si, pelo que canta, como dança, gesticula, veste, bebe e come. Quase não se vai ao jogo de búzios (oráculo afro-brasileiro) perguntar sobre o que se quer um caboclo, se pergunta a ele mesmo sobre as demandas que ele determina para seus filhos e filhas ou para toda a comunidade do terreiro.

¹⁹ Notas do diário de campo – 2017.

²⁰ CHADA, 2006, p.94.

Como diz a iyá Zulmira do Tumbenci:

Caboclo é uma entidade de corpo presente, nosso socorro imediato... Ele diz onde dói, canta a dor dele e a nossa dor. São tantas histórias lindas, a gente aprende com eles cantando. É a salva que apresenta o caboclo. Eles trazem o nome deles, seus fundamentos... São entidades que curam, não vejo candomblé sem caboclo. Tem o santo, o inquice, que eles e nós respeitamos. Mas o caboclo está ali. Dando proteção, cura, a palavra certa. O inquice vem na frente, mas o caboclo tem a mesma importância e muitos respeitam a hierarquia. Tem que respeitar, né? Se a gente aprende, eles aprendem do mesmo jeito.”²¹

Segundo a iyalorixá, o caboclo é livre, mas deve respeito ao orixá, seu destino é a proteção, cuidado, cura. Todo caboclo é de louvação, mas tem aqueles que não gostam de samba, de barracão cheio, de festa de candomblé. Os caboclos que têm vocação para o espiritismo, a mesa branca. Os que rezam mais do que cantam. Mas ensinam também, muitas vezes, com o *sotaque* – ensinando ou repreendendo algo ou alguém de modo desaforado, direto ou indireto, que bate fundo em todos que os escutam.

Agora, falarei mais sobre cânticos, sotaques, ensinamentos.

3.1 A festa após o xirê

Xirê, termo iorubá que indica festa, é o ritual que inicia qualquer cerimônia pública no candomblé (congo-angola, jeje, ketu, em Salvador), quando todos os adeptos ainda “acordados”, cantam de 03 a 07 músicas para cada inquice, vodum e orixá cultuados na casa, a depender da nação. Em grande parte dos candomblés que frequento, quando há festa para o caboclo, o xirê é cantado no angola, ou seja, para inquice, mesmo a casa pertencendo ao ketu. Isso, me fez perguntar, antes mesmo desta pesquisa, várias vezes, se caboclo era uma entidade que deve ser associada de modo exclusivo ao congo-angola. Grande parte me respondeu: “claro que não”. Outros, a minoria: “sim, caboclo é do angola, o ketu que incorporou”. Poucos disseram: “caboclo não tem nação; nação de caboclo é ele mesmo”.

Essa liberdade de pertencimento e trânsito, ainda que restrito, em todas as nações, faz do caboclo uma entidade onipresente em todas as casas de culto afrobrasileiro. Uma vez, assisti a uma festa do Ilê Axé Kalê Bokun, tradicional casa de nação ijexá em Salvador, onde a festa do

²¹ Notas do diário de campo 2015-2016.

caboclo da mãe de santo, na época interina, iyá Vânia, só podia ocorrer fora do espaço do abassá, numa área perto aos assentamentos do orixá Iroko, onde se arramava a Cabana e a festa ocorria regada a muita cerveja e animação. Rei da Mata, o caboclo da iyá, chegava e ia virando (no sentido de fazer alguém rodar ou receber a entidade) toda a assistência inclinando o corpo do lado direito e estendendo a mão ao assistente que, não resistindo, também virava de caboclo. Várias ebomis (filhas de santo mais velhas) do Ilê Oxumarê e da Casa Branca receberam seus respectivos caboclos neste dia. Esta festa ilustra as que não fazem xirê, não cantam nem para inquice, nem para orixá, nem para vodum, neste dia só caboclos são louvados, e nesta casa a separação é bem evidenciava: “caboclo está fora da nação”, uma interlocutora me disse.

As festas de caboclo que mais acompanho são as do meu terreiro: o Unzó Tumbenci, da iyá Zulmira de Zumbá (Naná). Sempre acontecem no dia 02 de julho, todos os anos, menos quando o dia cai numa sexta-feira que, por respeito a Lemba – inquice do branco e da tranquilidade, ancestral maior, a festa ocorre em outro dia, geralmente num sábado.

Quando há o corte para caboclo, a chamada matança com bichos de penas (galos, galinhas), ocorre pela manhã deste dia. Só participam os filhos e filhas da casa ou alguém muito chegado ou de confiança. O corte acontece na Aldeia de Caboclos, onde ficam os assentamentos das entidades que irão “comer”. Na hora do corte, se toca os atabaques, se cantam “ Eu atirei/ Eu atirei ninguém viu/ Seu Mata Virgem é quem sabe aonde a flecha caiu, e vários caboclos respondem (manifestam) e cantam louvores saudando a casa, a mãe de santo, a matança e os presentes.

Após o corte, as ekedis sobem para preparar as comidas, cozinhar os bichos, enfim, efetivar o banquete que será servido aos assentamentos que representam os caboclos e aos seus convidados. É bom que se diga que, no Tumbenci, os caboclos não comem manifestados, eles só bebem cervejas, vinhos, juremas; fumam charutos, os marujos cigarros. Antes de ir para o barracão, onde ocorrerá a festa pública, as comidas são arriadas na Aldeia, se canta o Ingorossi (reza sagrada na nação de angola), só com os adeptos da comunidade, se bate macó (palmas ritmadas), e saímos para vestir as “roupas de barracão”, esperar os convidados e começar a festa.

No abassá, é arramada a Cabana do Caboclo, cheia folhas, enfeitadas com tecidos nas cores verde e amarelo, predominantemente, como, também, azul e branco numa alusão à Bandeira do Brasil. Muitas frutas, cervejas quentes (amarela e preta), cabaças, charutos e cigarros, um pote contendo a bebida fundamental, a Jurema, e muitas frutas de todas as qualidades.

Se faz a roda para o xirê com todos os filhos e filhas rodantes da casa, distribuídos pela ordem de iniciação no candomblé, logo após a mãe de santo, vem a mãe pequena, depois, se faz uma sequência do mais velho para o mais novo. Se abre com cânticos à nação de angola, depois se canta para cada inquice três cantigas apenas, sendo que, às vezes, 07 para Inkossi (que abre), 07 para Mutalambô (senhor das matas), 07 para Tempo (inquice patrono do congo-angola e muito querido neste terreiro).

Terminado o xirê (há quem diga kizomba) para os inquices se faz os cânticos da virada chamando os caboclos e quem recebe a entidade, sendo filho da casa, acaba incorporando o seu caboclo protetor. Há invocação, portanto, dessas entidades no chamado ritual da virada. Então, os caboclos são recolhidos ao sabaji (lugar estratégico no terreiro, onde orixás e caboclos se vestem, e se guardam coisas do culto, e onde só iniciados podem entrar) para vestirem seus trajes específicos e voltam cheios de honrarias ao modo dos inquices em seus dias de festa.²²

Na volta dos caboclos ao abassá, geralmente Seu Imbira incorporado na iyá Zulmira, sendo ele o primeiro da noite a “salvar” a festa: “Boa noite, meus senhores/ Boa noite, minhas senhoras/ Como vai, como Passou? ”. Se segue então a hierarquia dos mais velhos para os mais novos do mesmo jeito que acontece com inquices, orixás e voduns naquela casa.

‘Deus vos salve casa santa, eu í/ Onde Deus fez a morada, eu í/ Onde mora o cálice bento eu í/ E a hóstia consagrada, eu í’, ressoa a salva de Seu Imbira ao tom católico desta religião. Depois de um momento de forte contrição, Seu Imbira canta: “Um abraço dado de bom coração, é mesmo que uma benção, que uma bênção”, para saudar a assistência que veio prestigiar a festa “sua, de seus irmãos e filhos”.

Depois, Seu Imbira canta seus sambas e faz uma deixa, para que o próximo caboclo venha fazer sua salva e entoar cantigas de samba. Todos fazem do mesmo jeito. Se tem dois Boiadeiros manifestados, eles fazem salvas diferentes e cantam sambas diferentes. Os momentos de descontração dos caboclos são os mais esperados, quando eles brincam com a assistência, paqueram as mulheres, alguns deitam-se no chão, soltam sotaques e, às vezes, ensinam remédios a algum fiel precisado. No Tumbenci, tudo é muito controlado, a quantidade de cerveja e a “liberdade” dos caboclos, principalmente, a dos “de fora” que ocasionalmente se manifestam, por não estarem acostumados às “regras de conduta” que perfilam a identidade religiosa do terreiro. Entre as regras: nada de muita bebida, estripulias exageradas, sair para rua,

²² Há pontos de divergências etnográficas quanto ao narrado e vivenciado por mim no Unzó Tumbenci. Portanto, é importante ver as experiências de Santos, 1995; Chada, 2006; Reis, 2014, Aragão e Rabelo, 2016.

beber cervejas pelo ouvido, querer dançar em brasas. Brincar pode, caboclo é uma entidade jocosa que, quando quer, apela para o canto de duplo sentido deixando assim recado sobre coisas ou alguém que o desagradem. A brincadeira e o riso são a tônica de grande parte dos caboclos quando entra no “samba”.

Por conta da idade avançada da mãe de santo, e de muitas filhas que rodam de caboclo neste terreiro, as festas não costumam durar muito. Entre 3 a 5 horas, do horário que começa a tocar o candomblé. Os atabaques são tocados sem os aguidavis (espécie de baquetas), que lá a gente, brincando, chama de pauzinhos do ketu, já que eles são usados em toques desta nação ou do jeje. No angola, como para as salvas e o samba de caboclo, é tudo com a mão pura dos taatas (ogans) tocadores no couro.

A festa, no Tumbenci, se encerra fazendo uma grande roda, em que todos os caboclos manifestados, mais os filhos e filhas de santo que não rodam com caboclo, cantam e dançam para Lemba (Oxalá), onde alguns inquices e orixás respondem e dançam juntos para o Grande Pai como chama mãe Zulmira. Durante toda a cerimônia comidas e bebidas são servidas à assistência: milhos, amendoim, salada de frutas e verduras, pratos à base de frango, aruá, a Jurema, cerveja, vinho. Tudo terminado, caboclos e inquices já retirados dos corpos de seus filhos e filhas pelas ekedis, a mãe de santo retorna para o barracão e pede que dividam as frutas da Cabana com os presentes. Quem faz isso é a ekedi de caboclo, Iyalandê²³ – filha de Iemanjá no Ketu, nesta casa, mas confirmada para Seu Mata Virgem, o caboclo principal de mãe Zulmira, que não incorpora mais.

Importante perceber que estas experiências são múltiplas, inclusive no próprio Tumbenci. Por mais que no âmbito das explicações e justificativas nativas existam as ideias do certo e do errado, em se tratando dos rituais praticados, mediações indicam que as ontologias do caboclo e do orixá são diferentes sem deixar de ter conexões, que se interferem mutuamente. Dentro do que TAVARES (2013) chama de “acontecimento” e “agenciamento”, para estudar, numa perspectiva teórica e etnográfica, o candomblé e a umbanda, encontro ressonâncias antropológicas para entender o fenômeno que busco analisar aqui: os cânticos, os sotaques, os ensinamentos; a palavra gerando narrativas que expressam toda uma oralidade vista não

²³ Seu nome de batismo é Olga Boaventura, sobrinha consanguínea da mãe de santo, ela foi iniciada no Tumbenci na nação de ketu. Iyalandê é a sua dijina ou orunkó (nome iniciático). Apesar desta casa ser uma herança congolanga, a mãe de santo inicia filhos e filhas nas duas nações, por conta de seus fundamentos. Outro aspecto importante é o fato dos caboclos terem ekedis e ogans confirmados para eles, isso em muitos candomblés da Bahia fora das chamadas águas de eixo celeste (eu chamo assim).

somente em cânticos e falas, mais em tudo que compõe a cena que envolve a festa do candomblé como “acontecimento”.

TAVARES (2013, p. 261) analisa assim:

Através do segundo conceito, o de “agenciamento”, exploro a ideia de que as experiências religiosas mobilizadas nos ‘acontecimentos’ não podem ser consideradas numa perspectiva *tout court*, compondo uma espécie de ‘núcleo duro’ a condensar pertencimentos e delinear fronteiras, mas são flexíveis e moventes, podendo ser replicadas (ou propagadas) numa multiplicidade de sinais diacríticos que extrapolam o espaço dos locais de culto, configurando controvérsias públicas sobre “identidades’ religiosas”.

Ao problematizar meus dados quando estudo o candomblé, sinto às vezes que o conceito de nação (LIMA, 1984; 2003) já foge à dinâmica ontológica dos candomblés contemporâneos. Mas há uma necessidade nativa de afirmação identitária quanto ao modelo religioso seguido. Por essa última questão, sem querer me prender a “essências” que configuram e diferenciam as nações, percebi que a experiência da casa que estudei no meu doutorado, me levava a ver uma *transnação* – perspectiva conceitual minha, voltada a entender o fenômeno da convivência e entrecruzamentos de várias nações num mesmo terreiro de candomblé – no caso, o Unzó Tumbenci (PASSOS, 2016). Mais que síntese, a transnação opera no sentido de entender conexões, diálogos, processos transformativos ocasionados pelo convívio de três ou mais nações, além de outras implicações advindas de religiões fora das matrizes africanas.

Portanto, o caboclo é participante ativo da transnação no Tumbenci: ora uma entidade coadjuvante, ora protagonista; perfilado com o requinte de inquite e minimizado nessa questão, porque bebe cerveja e fuma estando manifestado; mesmo que muito do seu culto esteja às claras e bem revelado, há mistérios quanto a sua origem e natureza, às vezes maiores que os dos próprios orixás.

Talvez seja o caboclo a entidade que mais revele as “controvérsias públicas sobre identidades religiosas” (TAVARES, 2013, p.265), e a sua ontologia faça nativos e não nativos alcançarem um pouco da dinâmica transformativa que “acontece” em todos terreiros impedindo-nos de ver “essências” e sim, possibilidades e mediações constantes entre humanos e não humanos, em interferências que extrapolam os muros dos terreiros.

3.2 O que traz a salva, dá o sotaque e afirma o ensinamento

Em minha etnografia percebi que a salva é o cântico fundamental do caboclo. O momento de mais contrição, onde é preciso fazer silêncio, parar os atabaques e escutar a salva que identifica o caboclo e, muitas vezes, conta suas histórias. A ideia de um repertório individual para cada caboclo é assim concebida por CHADA (2003, p. 107):

O repertório individual de cada Caboclo constitui-se basicamente de salvas e da cantiga de fundamento. As salvas, com finalidades específicas, entre as quais as de apresentação, saudação da casa e das pessoas, e os de tomar a bênçãos dos pais e das mães de santo e dos ogãs e equedes. São cantigas trazidas, pelos Caboclos, na primeira vez que se manifestam nos filhos e filhas de santo. Compreendem, embora não seja possível identificar o tamanho real, um repertório individual de poucas cantigas que são as primeiras a serem cantadas por eles nas cerimônias e os identificam. Representa o maior grupo de cantigas do repertório dos caboclos e se multiplicam a cada dia.

As salvas, na maioria das vezes, imprimem momentos de comoção com os cânticos dos caboclos, numa voz arrastada, lamuriosa, cheia de dor. CHADA (Idem), informa:

As salvas de apresentação são sempre de joelhos aos pés dos atabaques em sinal de respeito aos instrumentos e a casa. O nome ou a categoria a que pertence o Caboclo, que a está puxando, é sempre mencionado na cantiga. As de saudação e as de tomar a bênção são cantadas enquanto eles desempenham essas funções.

Frequentador desde criança de candomblés e participante de várias festas de caboclos, nunca esqueci uma salva que trago na memória até hoje. Era um momento de muita tensão, pois quem salvava era Seu Erú, caboclo bravio que não suporta a presença de crianças e pré-adolescentes. Eu me escondia para o ouvir cantar. Num misto de medo e coragem, desafio por estar fazendo algo proibido, sensação de perigo, e a beleza e a dor que a salva me causava:

Sou caboclo, sou guerreiro/ Me criei nas umburanas/ Me chamo caboclo Erú/
Rei das cobras caninanas (Iza, Iza , Iza)/ Com três dias de nascido/ A minha
mãe me abandonou/ Me jogou nas folhas secas / Foi Tempo que me apanhou
(Iza, Iza, Iza)...

A rodante era Cristina de Tempo. O seu caboclo Erú era dos mais admirados nos candomblés entre os bairros do Pau Miúdo, Caixa d'Água, Pero Vaz e IAPI. Uma beleza explicável pela força da manifestação, a destreza como cantador, dançador, curador e sotaqueiro. A salva me comovia, ainda mais quando misturada ao seu *Kê* (brado dado pelo caboclo, o mesmo que o *Ilá* dado pelos orixás) tão alto e forte. Tinha fama de intrigueiro e curador. Não o abraçava. Mas o amava e acreditava na sua força como uma divindade ameríndia.

A salva dita acima o apresentava, falava da sua natureza de abandonado (talvez nisso a braveza e a repulsa por crianças) e da sua adoção por Tempo, o inquite patrono do congo-angola, dono do mutuê (cabeça) do seu “cavalo”. Tem caboclos que não cantam e dançam bem para os termos nativos, mas são bons consultores e ensinam “ ebós de cura”²⁴ para quem acredita neles. Seu Erú era bom em tudo. De uma beleza sem igual ao pedir a bênção aos mais velhos no terreiro, girando, com os braços estendidos, ele ia ao encontro da hierarquia litúrgica, cantando: “A bênça, meu pai, a bênça, / Meu filho, Deus lhe abençoe/ Oh, Meu pai, abençoa este filho/ Pelo dia que é de hoje”. Depois, samba duro, sem piadas e gracejos, era tido como um caboclo “invocado”, não tinha jocosidade com o público feminino. Se dizia um índio de verdade. Respondia à altura qualquer desafio feito pelos cantadores e tocadores. As pessoas vibravam com as respostas cantadas e ditas pela entidade em questão. Até mesmo quem o desafiava. Aborrecido, ia embora “para a solidão das matas mais fundas e só voltava em outra lua, na festa dos índios”. Um encantado inesquecível para quem o viu manifestado em terra.

Nos candomblés de Salvador, nas festas e sessões, o sotaque é um espetáculo à parte. Há quem diga que são raros. No Tumbenci, vi menos. Mas, no Ibomin, no Adejemin, Kalê Bokun, Axé Ominibu, eles, os sotaques, sempre foram muitos frequentes. Funciona como uma espécie de “repente desaforado” que o caboclo lança para os tocadores e, às vezes, eles respondem com outra “ dureza” e aí, se o caboclo for de briga, a sotaqueria não para.

Como sotaque, CHADA (2003, p. 116) compreende:

São cantadas pelos Caboclos, já manifestados, para fazerem críticas ou mandarem mensagens de forma direta e sem rodeio, a pessoas presentes às festas, o que tem relação com a personalidade dos Caboclos. Não constituem parte obrigatória do ritual. Podem ser acompanhadas por quaisquer das marcações rítmicas específicas para os caboclos.

Teoricamente, os adeptos, dizem que essas cantigas são puxadas na hora, pelos caboclos, para mandar mensagens quando algo não lhes agrada. Durante o tempo desta pesquisa só presenciamos esse acontecimento uma única vez. O caboclo Araruta mandou um sotaque a uma jovem que fingia não o conhecer. As pessoas presentes à festa, disseram não conhecer a cantiga, afirmando que o referido caboclo a tinha puxado naquela hora e não ouvimos mis essa cantiga em nenhuma ocasião.²⁵

²⁴Ebó, termo iorubá, que quer dizer oferenda. Termo nativo usado no angola e no ketu. No caso acima, são receitas rituais para curar alguém de infortúnios e doenças.

²⁵ Há um exemplo de sotaque trazido por Chada: “Araruta é um caboclo/ Que Deus do céu abençoo/ Mas Deus não tapou/ O buraco que/ Araruta tapou”.

Nas análises de Sonia Chada, no excerto acima, senti falta de uma problematização maior sobre a força e as expressões do sotaque. Minha experiência nativa demonstra-me que o caboclo, na maioria das vezes, no sotaque, improvisa o cântico na hora, respondendo com outro, se for interpelado por alguém ou até mesmo por algum caboclo. Não são fenômenos raros. Acontece muitas vezes de modo sutil e não tão direto, como ela afirma a partir de seus interlocutores.

Sobre isso, o ogan Pablo Costa afirma:

Adoro desafiar caboclo dando sotaque. Tem uns que respondem forte. Já tive experiência com um que não entendeu que meu cântico era sotaque e deixei pra lá. Ogans também trocam sotaque entre si. Já dei um para um certo pai de santo, quando tocava o Rum em sua casa. Não obtive resposta. Ela sabia que eu estava certo. Com caboclo, sotaque acontece toda, quando ele que beber, quando quer sambar, quando quer tirar sarro com a cara de alguém, quando está aborrecido. Caboclo é fogo. Sou do ketu, de Oxaguian, mas sou índio, adoro caboclo.²⁶

Já presenciei cantigas de bênção serem utilizadas como sotaque. Numa festa em que os caboclos de fora não tomaram a bênção aos mais velhos da casa em suas salvas, um caboclo Boiadeiro parou o couro (ele já tinha feito sua salva), disse uns desaforos e cantou uma salva conhecida nos terreiros:

Não há quem sabe avaliar/ O amor de um pai/ o amor de uma mãe/ Eu,
Boiadeiro (Êla boi!)/ Sei avaliar o amor de um pai/ o amor de uma mãe.

Logo depois, bem direto:

Êla boi! Toma bença ao seu pai/ Ô menino/ Deixa de ser malcriado/ Ô
menino²⁷

O clima não ficou muito bom e até um caboclo de fora pediu para se retirar, para ser suspenso (ritual que desliga o rodante da possessão) pela ekedi. Mas, um Sultão das Matas, da casa e mais “velho” que o Boiadeiro do sotaque, tirou um samba e o terreiro reacendeu-se na energia de festa. E vários sambas jocosos (de duplo sentido e de cunho sexual) foram tirados convidando as mulheres para sambar.

²⁶ Notas do diário de campo - 2017

²⁷ Notas do diário de campo 2016

Ainda em interlocução com Pablo Costa, ele me explicou que muitas salvas de ensinamentos também funcionam como sotaque, e exemplificou:

Na terra que eu nasci/ tem um pede arvoredo/ Moço! Eu sou caboclo índio/
De que é que tenho medo?!/ A abelha que faz o mel/ Também faz o samburá/
Guerreiro, pegue sua flecha/ Não deixe outro tomar²⁸

Este cântico, de um modo geral, ensina ao caboclo que ele deve ocupar o seu lugar, mas ao mesmo tempo, no contexto narrado pelo ogan, manda recado para outro que não deixava um caboclo mais novo entoar sua “salva”. A cantiga funciona como sotaque e como ensinamento a depender do contexto em que é cantada. Funcionando, também, como no caso narrado, como as duas coisas.

O sotaque performatiza o caráter belicoso e astucioso da maioria dos caboclos. Um guerreiro deve saber brigar, nem que seja através dos sentidos e imagens que as palavras cantadas e ditas trazem. Ainda assim, nessa luta de palavras e sons, o sotaque acaba gerando também uma forma de aprendizado na relação mantida no terreiro entre humanos e não humanos.

O caboclo é também um “livre doutrinador”. O papel educativo dos caboclos pode ser ilustrado, como exemplo, por Raio do Sol, etnografado na pesquisa de Marieta Reis (2014) bem citada neste trabalho.

Os ensinamentos dos caboclos ajudam a comunidade do terreiro a entender conexões entre orixás e outras entidades no terreiro e fora dele também. Os caboclos cuidam da saúde espiritual e física de seus “filhos e filhas” e conversam abertamente com quem precisa de seus aconselhamentos. Costumam dizer que são ‘mestres selvagens’, que “Deus é quem permite todas as coisas”, como é a fala de Seu Imbira, caboclo de mãe Zulmira do Tumbenci. Há caboclos que tendem mais para práticas espíritas e resolvem muitas demandas de suas comunidades com preces e “mesa branca”, e separam, com muita distinção, o candomblé de suas funções religiosas. Em interlocução com o taata de inquice (pai de santo) Luciano Campos, ele disse:

Eu recebo um caboclo que se diz espírita. E isso é muito normal no candomblé. As pessoas que não falam. Ele respeite minhas coisas do santo. Respeita Dandalunda (inquice que corresponde a Oxum no ketu) e minha missão como taata. Mas não gosta de atabaque, de matança. O negócio dele é solene, rezas, sessões de doutrinação como acontece no espiritismo. O nome dele é Sultão da Mata Gentio Brasileiro. Mas gosta de ser chamado de caboclo Gentio Brasileiro, o nome verdadeiro. Ele mesmo se diz espírita e que cumpre uma

²⁸ Notas do diário de campo - 2017

missão diferente da maioria dos caboclos de candomblé. Não é contra nada. Mas, sua missão, segundo ele mesmo, é outra.²⁹

O taata Luciano Campos, que ainda não tem sua roça aberta, enxerga os caboclos como grandes protetores, “símbolos da natureza”, que ensinam muito já que falam mais abertamente que os inquices: “ensinam modos de ser ao povo de santo”.

A entidade caboclo, ainda que faça “molecagem” e “brincadeiras”, é suporte litúrgico e alicerce espiritual de muitos terreiros em Salvador. Sobre isso, o ogan Carlos Barros diz:

O caboclo é um emissário e ao mesmo tempo uma força que ninguém controla – talvez a força mais livre deste universo religioso. Para mim. Para além de entidade proscrita para alguns, são seres de absoluta luz, mesmo em momentos opressivos. Foi um caboclo, fora da minha casa de santo, Rei do Congo, que me ajudou a comprar meu apartamento.³⁰

As narrativas e a “fala aberta” conferem aos caboclos o lugar de curadores e ensinadores no candomblé praticado em Salvador. São seres que trazem a ontologia da “palavra firme”. Assim, como este canto de Boiadeiro, retirado do estudo de Sonia Chada (2006, p. 125): “Boiadeiro é menino/ Mas tem a palavra/ A palavra de rei/ É palavra sagrada ”.

Portanto, em dias de festa, de sessão, ou noutra dia qualquer, em que queiram baixar, ou alguém precise, sempre haverá, no candomblé, um caboclo a cantar, a dar sotaques, a ensinar, e mais que tudo: a curar. Como relatam todos os fiéis observados e entrevistados para este estudo. E só haverá caboclo, porque terá um fiel para gritar: Xetruá, guerreiro!

²⁹ Notas do diário de campo – 2017.

³⁰ Entrevista concedida em 26/062017.

4 CONCLUSÃO

La mera verdad es que la verdad no existe,
depende del punto de vista de cada quien

(ESQUIVEL, 1989, p. 72)

Este trabalho, apesar de curto, é resultado de uma longa experiência que tenho com o universo religioso do candomblé, como filho de santo e também como pesquisador. Busquei entender aqui, à luz da antropologia, a importância que as narrativas entoadas pelos caboclos, em cânticos, sotaques e ensinamentos, são fundamentais para a organização do seu culto, e para desenhar, analiticamente, as especificidades destas entidades tão complexas, definidas de modo impreciso como “índios, boiadeiros e marujos”.

Trouxe características dos caboclos que aprendi como nativo, etnógrafo e leitor de uma literatura antropológica que se marca em estudos sobre as chamadas religiões de matrizes africanas, ou religiões afrobrasileiras, tendo como cenário os candomblés da cidade do Salvador e Região Metropolitana. Ainda preso aos conceitos de nação e família de santo tão caros aos nativos do candomblé, e que foram sistematizados pelo saudoso e importante antropólogo Vivaldo da Costa Lima (1984; 2003).

Algumas etnografias e estudos etnomusicológicos mais recentes como os de Marieta Reis (2014) e Sonia Chada (2006) tiveram muita importância para revelar alinhamentos e discrepâncias que captei através de minhas vivências, observações, pesquisas e leituras, para que desse cabo a este trabalho de conclusão do meu bacharelado em antropologia. O trabalho clássico do antropólogo Jocélio Teles dos Santos (1995), também me serviu de norte. As noções de conexão e convivência, como também algumas impressões etnográficas vistas em Aragão e Rabelo (2016), me serviram para incrementar o debate que busca compreender e analisar o “fenômeno caboclo” e a sua importância para as práticas religiosas afrobrasileiras.

O caboclo escorrega de definições conceituais rígidas. Seu entendimento se dá através da afetação (FAVRET-SAADA, 2005) que o campo oferece na vivência do pesquisador com seus interlocutores religiosos ou não. Para mim, aqui, talvez seja o caboclo o que mais revela “controvérsias públicas sobre ‘identidades’ religiosas” (TAVARES, 2013, p. 261), expondo conflitos, de ordem interna e externa, que embaralham conceitos e perfilam a inexistência de pureza ritual em qualquer nação de candomblé. O caboclo estaria na transnação, no lugar de encruzilhadas que perfilam muitas interferências e muitas possibilidades culturais.

Assim, detive-me a chamar a atenção das narrativas expressas em alguns cânticos e salvas, em sotaques desafiadores e em ensinamentos que sustentam os caboclos como divindades jocosas e sagradas, que participam da vida das pessoas como seres acolhedores, ensinadores e, mais que tudo, curadores.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Ricardo P.; RABELO, Miriam C. M. *Caboclos e orixás no terreiro: modos de conexão e convivência*. 40º Encontro Anual da ANPOCS - ST01 Antropologias afroindígenas: contradiscursos e contramestiçagens. Caxambu, MG, 2016.

CHADA, Sônia. *A música dos caboclos nos candomblés baianos*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos/Edufba, 2006.

ESQUIVEL, Laura. *Como Água para Chocolate*. Barcelona: Planeta, 1989.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. Cadernos de Campo, v. 13, n. 14, p. 155-161, 2005.

GOLDMAN, Marcio. *Histórias, derives e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica*. *Análise Social*, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 105-137, out./dez. 2009.

_____. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo, SP: EMW, 1987. p. 87-119.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 729 p.

LATOURET, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

_____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria de rede*. Salvador, BA: EDUFBA; Bauru – SP, 2012.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Nações de Candomblé*. Encontro de nações de candomblé (1981 – Salvador, BA). Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, 1º a 5 de junho de 1981. Salvador, BA: Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA; Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

_____. *A Família de Santo nos candomblés jejes-nagô na Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador, BA: Corrupio, 2003.

_____. *Cosme e Damião – o culto dos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador, BA: Corrupio, 2005.

LISPECTOR, Clarice. *Doze Lendas Brasileiras: como nascem as estrelas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

MARCOS, Marlon. *Oiá-Bethânia: amálgama de mitos. Uma análise sócio-antropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã*. Monografia final de curso. Salvador, BA: FACOM/UFBA, 2004.

_____. *Oyá-Bethânia: os mitos de um Orixá nos ritos de uma Estrela*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

_____. *Sob a égide das águas: escritos jornalísticos sobre candomblé*. Salvador, BA: Kawo-Kabiyesile, 2013.

_____. O congo-angola e o ketu: nações interpenetradas em rituais do Unzó Tumbenci de Lauro de Freitas – Bahia. In: CLOUX, Raphael; COSTA, Leice Daiane de Araújo (Orgs.). *Interfaces socioculturais em educação, gênero, urbanismo, música, linguagens, representação e cultura afro-brasileira*. Salvador, BA: Kawo-Kabiyesile, 2015.

_____. *Oyá-Bethânia: os mitos de um Orixá nos ritos de uma Estrela*. Salvador, BA: Pinaúna, 2016.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Notas para uma teoria afroindígena da ação*. Caxambu - MG: 40ª ANPOCS, 2016.

NASCIMENTO, W. *Ensaio Filosófico, Volume XIII – Agosto /2016*.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OLIVEIRA, E. D. de. FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE COMO FILOSOFIA AFRICANA: EDUCAÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA. *Revista Sul-Americana de Filosofia E Educação (RESAFE)*, (18), 2012, 28-47.

PARÉS, Luis Nicolau. *O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)*. Afro-Ásia, n. 33, p. 87-132, 2005.

_____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de candomblé*. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas: PPGA, Salvador, 2016.

_____. *Iyá Zulmira de Zumbá: o sacerdócio das águas que viram*. In: PACHECO, Ana Cláudia Lemos; ÑUNEZ, Joana Maria Leôncio; REIS, Larissa de Souza. *Candaces: gênero, raça, cultura e sociedade*. Salvador: Eduneb, 2019, p. 69 – 86.

RABELO, Miriam C. M. *Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos*. Ilha – Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 7, n. 1/2, 2005, p. 126-145.

_____. *Aprender a ver no candomblé*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, 2015, p. 229-251.

REIS, Marieta. *Do moço do anel às coisas do azeite: um estudo sobre as práticas terapêuticas do candomblé*. Salvador –Bahia: Kawo-Kabiyesile, 2014.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador, BA: P555, 2005.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, SP: Madras, 2008.

SANSI, Roger. *Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afrobrasileiras*. Análise Social, Lisboa, v. 44, 2009, p. 139-160.

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

SENNA, Ronaldo. Jarê: uma face do candomblé. Feira de Santana: UEFS, 1998.

TAVARES, Fátima. Experiência religiosa e agenciamentos eficazes. IN: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. (org.). *Para além da eficácia simbólica: estudo em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2012, p. 261 – 282.