

**TRAÇOS ETNOBIOGRÁFICOS: MEDIUNIDADE E PERFORMACE – UM  
JEITO DE SER CABOCLO.**

Fábio Alex Ferreira da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é esboçar uma análise do culto aos caboclos nos candomblés de Santo Amaro. Partindo de uma antropologia da experiência, busco compreender uma “memória” sobre o encontro entre os africanos trazidos ao Brasil como escravos e os indígenas que aqui viviam. Utilizando o conceito de “repertório” e “comportamento restaurado” analiso a representação simbólica dos caboclos nos candomblés dessa região. Por fim, a partir de observações etnográficas, ressalto a agência desta categoria mediúnica no interior de uma estrutura teológica consagrada aos Orixás e dentro de um contexto social específico que possibilita sua ação simbólica nos interstícios dos cânones ortodoxos de iniciação, transe e ritual do Candomblé e que revelam um “jeito de ser” caboclo.

**Palavras-chave:** candomblé de caboclo, performance, comportamento restaurado, memória.

A categoria “Caboclo” tem por finalidade dar conta dos “índios” do candomblé, mas também engloba outras entidades que se aproximam por ter características semelhantes, como os boiadeiros (caboclos de couro) e os marujos. No entanto, “a presença do caboclo nas casas de candomblé, que tradicionalmente cultuam os Orixás, não descaracteriza os traços da cultura religiosa afro-baiana, na medida em que estas divindades são cultuadas em tempos sagrados distintos” (Chada, 2006:165).

A presença do Caboclo nos candomblés, de uma forma geral, é descrita como resultado de um sincretismo afro-ameríndio (Carneiro, 1977 e Lody, 1977), mas também é apontada como uma variante do candomblé Jejê-nagô (Querino, 1938; Braga, 1975), hipótese esta na qual foram apontados deslizes metodológicos (Santos, 1995; Chada, 2006).

Santos (1992) considera que o candomblé de Caboclo tenha se originado dos candomblés de origem banto e assinala diversos elementos bantos nos cultos, como os atabaques tocados com as mãos, as músicas com letras em português que apresentam termos das

---

<sup>1</sup> Mestrando no Programa de Pós graduação em Ciências Sociais – UFRB

xfabioalex@gmail.com

línguas bantas, a forma de falar do Caboclo e o samba de caboclo como sendo uma resultante do samba de roda, que por sua vez descenderia das danças de roda de Angola e Congo.

Em síntese, o candomblé de Caboclo seria uma vertente do candomblé de origem banto e que estaria relacionado diretamente à prática destes povos (bantos) de cultuar os ancestrais e antigos donos da terra (Cf. Lopes. 1997).

Santo Amaro da Purificação é um terreno fértil à investigação, tanto pela quantidade de terreiros situados no município, em áreas urbanas e rurais, quanto pelo contexto social no qual estes terreiros se inserem. Segundo o “Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo”, publicado pela SEPROMI em 2012, Santo Amaro possui 59 terreiros, dos quais a maioria se declara pertencer à nação Ketu; são 35 terreiros, considerando os que declaram também possuir outra referencia; em seguida aparecem os que se declaram de nação Angola, são 15 terreiros; 7 se declaram Umbanda e 2 Jeje, e 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.

Os terreiros de nação Angola são diretamente associados aos Caboclos, não obstante o culto a esta entidade não seja também um privilégio somente desta nação. Na Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana (Lopes. 2004:162), o verbete candomblé de Caboclo aparece como: “variante do candomblé de nação Angola, permeada de elementos da religiosidade indígena e de práticas do espiritismo popular”. Chada (2006:41) utiliza uma cantiga específica de Caboclo para demonstrar a ligação do Caboclo com a nação Angola; transcrita a seguir, esta salva geralmente faz parte do repertório de cantigas utilizadas para fazer com que os Caboclos se manifestem nos seus respectivos “filhos-de-santo<sup>2</sup>”, é acompanhada pela marcação básica do Congo que acompanha cantigas tanto da nação Angola quanto de Caboclo: *Mina ora é Mina Orá mina ora é sou de Angola*.

No terreiro de nação Ketu, “Terreiro Centro do Caboclo Sete Flechas/ Ilê Axé Ia Omin”, de Santo Amaro, o culto ao Caboclo aparece no que é chamado pelos adeptos de “Ketu com águas de Angola” ressaltando a influência desta outra nação.

Para entender a dinâmica dos terreiros de candomblé de Santo Amaro é preciso destacar um momento importante de articulação destes terreiros, o “Bembé do Mercado”. Tido como

---

2 A princípio, os filhos de santo não estão consagrados aos caboclos, mas sim aos orixás, então seria incorreto dizer que alguém é filho de santo de um caboclo, exceto talvez para os adeptos de “nação caboclo”. No entanto, entre a multiplicidade de entidades que um médium pode incorporar está o caboclo, ainda assim, talvez fosse mais adequado dizer que o caboclo incorpora em seu “cavalo” e não “filho de santo”, no entanto, na prática, essas taxonomias não são tão rígidas e podem ser utilizadas sem a necessidade de grandes explicações teológicas.

único Candomblé de rua do Brasil, é uma celebração que acontece no 13 de maio, comemorando a abolição da escravidão, 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 ano seguinte é que as comemorações da promulgação da Lei Áurea se expressaram. Neste ano, em Santo Amaro, o “Pai de Terreiro” João de Obá decidiu sair às ruas para comemorar “batendo o candomblé”. Desde então, todos os anos é celebrado o “Bembé do Mercado”.

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 e escondida nas senzalas por muito tempo. 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.

Machado analisa as reelaborações sobre as comemorações do 13 de maio através do Bembé, demonstrando como “as pessoas que faziam parte desse festejo elaboraram estratégias para reiventar 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)

Buscando um outro registro sobre as *experiências vividas*, retomo aspectos relativos à formação do culto ao caboclo, como meio de compreender algumas possíveis especificidades desta entidade no candomblé.

Um consenso entre os pesquisadores do candomblé baiano é o de que no sincretismo afro-católico-ameríndio, os elementos indígenas presentes no culto ao Caboclo são uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para os terreiros (Cf. Santos, 1995:19; Chada, 2006:43), ou seja, não seriam a fusão entre negros e indígenas, mas sim “o apelo a uma cultura indígena idealizada, valorizando elementos nacionais e constituindo uma religião brasileira por excelência” (Prandi. 1998:3 apud Chada: 2006:43)

Partindo desta interpretação, esta investigação integrará pelo menos três níveis de abordagens: Seu conteúdo metafórico expresso em narrativas e mitologias, como justificativa e

explicação para o surgimento e manutenção do culto ao Caboclo; o contexto social, ou seja, as influências no desenvolvimento do culto ao caboclo, como expressão religiosa legítima tanto no seio da sociedade em geral, quanto no interior de seu próprio segmento religioso, territorializado em Santo Amaro e a performance do caboclo, analisada em termos de condutas e gestualidades.

A figura do caboclo é intrínseca a da miscigenação e o encontro entre negros e indígenas é o ponto mitológico de surgimento do culto ao Caboclo. Uma experiência vivida e “contada pelo próprio povo de santo para ele mesmo”. 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 do processo de formação do culto ao Caboclo, considerando o contato entre as culturas africana e indígena:

1) Algo acontece ao nível da percepção – *a presença de uma entidade com características regionais no seio do culto aos Orixás*. 2) Imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – *o contato entre os negros trazidos para o Brasil como escravos e os indígenas, os donos da terra, que estavam aqui*. 3) Emoções associadas aos eventos do passado são revividas – *a prática dos povos Bantos de cultivar os antepassados*. 4) O passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado – *O Caboclo, o indígena que desce nos terreiros, revitaliza esse encontro a cada incorporação*. 5) A experiência se completa através de uma forma de “expressão”, uma “performance” – *O ritual do culto ao Caboclo realizado em sessões ou festas em datas específicas*. Performance – termo que deriva do francês antigo *parfournir*, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão, ou seja, a performance completa uma experiência.

Quando juntamos passado e presente, “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).

Nesse sentido, afinidades interessantes aparecem. Turner inspira suas análises no modelo de drama social e 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. Ambos focam os momentos reflexivos da sociedade e a sua capacidade de funcionar como “comentário metassocial”, “se interessam pelas dimensões extraordinárias do cotidiano e pelo modo como as pessoas significam seus mundos.” (Cf. Dawsey. 2009:350).

O que constitui a cultura indígena para os terreiros, “a expressão da identidade do caboclo, é percebido através das vestimentas, imagens indígenas nos assentamentos, misticismos de algumas entidades indígenas cultuadas, textos de cantigas” (Chada, 2006:43). Está, portanto, localizada nas áreas liminares da “caracterização, representação, imitação, transportação e transformação” (Cf. Schechner. 1985:4). Ao ativar idéias, cenários, gestos e condutas, o caboclo define sua identidade e transmite conhecimento social e memória através de comportamentos restaurados (restored behavior).

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. (idem. p.36)

Não se resume, no entanto, aos elementos que constituem o ritual, mas também a um complexo de gestos e ontologias que operam na relação pessoa-espírito 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, bem como um meio de criar, preservar e transmitir conhecimento; o que constitui a performance” (idem. 2013:28).

Nesse sentido, a valorização de pensamento performático analisa a transmissão de conhecimento, apoiado na própria epistemologia-metodologia “nativa”, “uma absorção em contexto, gradual e lenta realizada no seio dos rituais, sendo a participação nos rituais a condição básica para o aprendizado” (Chada. 2006:149). O que Schechner considera o próprio pensamento da performance:

[...] the very thought of performance: the master-disciple relationship; the direct manipulation of the body as a means of transmitting performance knowledge; respect for “body learning” as distinct from “head learning”; also, a regard for the performance text as a braiding of various performance “languages”, none of which can always claim primacy. (1985:23).

# XII ENECULT

ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA

Para Taylor (2006), a performance, práticas encorporadas (embodied practices), torna o passado válido como recurso político no presente ativando simultaneamente múltiplos processos. A performance pode 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. Ela constitui-se em uma prática, um saber fazer, uma episteme.

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” (2006:83)

Esse sistema de transmissão de conhecimento, classificado como “repertório”, se refere a encenações de memória corporal, performances, gestos, oralidade, movimentos, danças, músicas, cantos – conhecimentos pensados como efêmeros e não reprodutíveis

. Na formulação de um modelo proto-estético chamado “drama social” (ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora, desfecho), Turner evoca as fontes do poder liminar como algo em que “predomina o modo subjuntivo da cultura, o modo do “talvez”, do “pode ser”, do “como se”, hipótese, fantasia [...]” (2005:183). Este modo subjuntivo (as if), “como se”, é o que caracteriza a performance. Através de rituais, instauram-se momentos de suspensão de papéis onde se recriam universos sociais e simbólicos. Em suas palavras:

(In the mood subjunctive) cognitive schemata that give sense and order to everyday life no longer apply, but are, as it were, suspended - in ritual symbolism perhaps even shown as destroyed or dissolved. ... Clearly, the liminal space-time “pod” created by ritual action [...] is potentially perilous. (1982:84 apud Schechner. 1985:40).

Novamente a antropologia de Turner se aproxima a de Geertz (1978:315-16), pois, nos momentos em que as sociedades brincam com o perigo [...] “qualquer forma expressiva atua (quando atua) desarrumando os contextos semânticos [...]”. “Mais do que isso, a experiência vivida por eles no desenrolar do drama é subjetivada, produz reflexividade, e pode modificar o próprio sujeito e seu grupo.” (Cavalcanti. 2013:416)

É assim que o caboclo vem trabalhar, o que ele faz “o nego não desfaz”, talvez porque o seu “fazer” seja um “desfazer”. Desarrumando os contextos, ele brinca com os símbolos operando transformações, negociando vontades e agenciando hierarquias dentro da estrutura do candomblé. Atuando no limiar entre sagrado e profano, o seu culto é carregado de tensões que geram conhecimentos. Fricções entre uma estrutura religiosa tradicional e um saber fazer/modo de ser atuante, vivo. Vejamos um exemplo etnobiográfico<sup>3</sup> para pensar a questão.

Edna Santana, mãe Edinha, 61 anos, é Ialorixá, mãe de santo, do Terreiro Centro do caboclo Sete Flechas – Ilê Axé Ia Omin. Sua relação mediúnica com as religiões afro-brasileiras se iniciou aos 17 anos, quando ela foi “apreciar uma sessão” em Salvador e lá o “caboclo pegou ela” e desde então “tem sido a luz que lhe ilumina”. Iniciou na Umbanda, atendendo com o seu caboclo, Sete Flechas, e fundou o “Terreiro de umbanda Santa Luzia”. Passado alguns anos Mãe Edinha mudou a orientação do seu culto para o candomblé, e o nome do terreiro passou a ser “Centro do Caboclo Sete Flechas”, em função disso foi orientada pela sua mãe de santo, mas também por outros pais e mães de santo, inclusive da Federação de cultos Afro-brasileiros, 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 Edinha que esperasse o “segundo barco”, pois filhos de santo feito no primeiro barco não podem ter o seu próprio terreiro. Para decidir a situação foram consultados os búzios. Quando o pai de santo que 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 continuaria com o seu terreiro (embora no candomblé somente após cumprir a obrigação de 7 anos, atingindo a categoria de êbomi, e recebendo o decá, é que uma mãe ou pai de santo podem iniciar as atividades em um terreiro próprio). E assim foi feito. Edinha foi “raspada” e consagrada a Orixá Oxum, mas o seu caboclo veio junto e é com ele que a mãe de santo trabalha, no seu terreiro agora batizado como Ilê Axé Ia Omin, a “Casa de Axé da mãe das águas”.

Para iniciar uma análise destes dados etnobiográficos, tomo de empréstimo dois conceitos inter-relacionados e já discutidos por outros autores o “dom” e a “iniciação” (cf. Goldman.2012, Boyer. 1996, Sansi. 2009) sendo o dom aquilo “que o sujeito recebe

---

<sup>3</sup> Este prefixo, etno-, é utilizado para indicar o estudo biográfico dentro de uma perspectiva dentro de uma perspectiva transcultural e antropológica



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 como 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).

No caso de mãe Edinha, o “dom” se manifestou aos 17 anos, quando foi “apreciar” uma sessão e o caboclo “pegou ela”. Essa condição e sua foma 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 mudança do nome do terreiro de “Terreiro de Umbanda Santa Luzia” para “Centro do Caboclo Sete Flechas” revela, através dos símbolos, uma transição importante. O nome da santa, feminino, protetora dos olhos e, por isso associada aos cegos e aos problemas de visão, mas que aqui aparece como signo da mediunidade e da adivinhação, será substituído pelo da entidade indígena, o Caboclo Sete Flechas, masculino, uma categoria mediúnica específica que trabalha não apenas com a adivinhação, mas também com ebós, banhos e defumações. Algumas dualidades aparecem: santa católica x entidade espiritual indígena, feminino x masculino, adivinhações – vidência x prescrições rituais. Alegoricamente, o prato com o par de olhos de Santa Luzia foi substituído pela peneira com os dezesseis búzios do caboclo. É importante ressaltar que Mãe Edinha não realiza o jogo de búzios “em si”, ela joga “dormindo”, ou seja, quem joga os búzios é o caboclo.

A manutenção do caboclo, legitimada pelo jogo de 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 argumenta que “não podemos simplesmente dizer que a iniciação se impõe ao dom, mas o fato é que eles estão mutuamente implicados” (2009:142), o que proponho nesta análise é argumentar que essa implicação mútua é agenciada por uma “persona” espiritual, que se expressa, “responde” no jogo de búzios e influencia a relação entre os termos.

Uma outra leitura possível vê a iniciação de Mãe Edinha dentro de uma estratégia para a manutenção do seu centro. Primeiro ao “adptar-se” às exigências 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, pois, como regra geral, os iniciados no primeiro barco de um terreiro não podem possuir seu próprio terreiro.



No entanto, esta análise, um tanto sociológica, obscurece a questão fenomenológica da situação. Há uma entidade que se manifesta e media os acontecimentos. O caboclo Sete flechas, simbolizado no “búzio de pezinho”, é agente desta relação; é ele que, primeiramente, aparece para revelar a capacidade mediúnica de Edna Santana e que posteriormente vai estabelecer alguns parâmetros diferenciais em sua iniciação.

A iniciação em um momento posterior a realização de trabalhos, que corresponderiam a um pai ou mãe de santo, aparece nas histórias dos “candomblés de Santo Amaro” de maneira importante em determinadas situações, possibilitando inclusive a institucionalização dos candomblés nessa região. Machado, através do estudo do “Bembé do Mercado”, revela e interpreta como se construíram estratégias com essa finalidade, principalmente nos anos 50 e 60, 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” (2009:76).

Destaco a trajetória, “de ogã a babalorixá”, de Euclides Silva, conhecido como Tidú, babalorixá do terreiro Ilê Erume-Fa, e um dos principais mantenedores e responsáveis pela realização do Bembé do Mercado nos anos 60. Casado com a Ialorixá Lurdes, fundaram uma casa de candomblé.

“O casamento entre Tidu e Lurdes possibilitou que o primeiro tivesse acesso a um tipo específico de conhecimento de algumas práticas do candomblé, que só os mais graduados na congregação possuem. Ele organizava barcos mesmo quando ainda era ogã ...e ... após dezesseis anos da sua confirmação com ogã, Iansã Balé começou a se manifestar, exigindo que o mesmo fosse iniciado, só que , dessa vez ele deixaria de ser ogã para ser rodante. Dessa forma, com esse atributo em manifestar o orixá, Tidu poderia, como o fez, assumir o posto de babalorixá” (Bahia. 2014:78)

Embora, cada caso seja um caso, ou seja, “são caminhos diferentes”, o exemplo de Tidú contraposto ao de Mãe Edinha nos auxilia a pensar alguns padrões de relacionamento, que possibilitaram que essas respostas fossem dadas em seus contextos, reelaborando critérios da prática religiosa e contrapondo uma teologia da pureza nagô, na qual esses acontecimentos são obscurecidos e silenciados.

Primeiramente a referência a redes de solidariedade estabelecidas. Tidú, através da sua esposa Lurdes e do prestígio ao auxiliar-la em sua função de Ialorixá e Edinha, através de seu

caboclo e do reconhecimento de que já exercia um papel de sacerdote de culto. Segundo, a iniciação operou diferentes efeitos na relação pessoa-espírito entre os médiuns e suas entidades.

No caso de Tidú, ao passar de ogã a babalorixá ele realizou uma movimentação no interior do próprio culto, ainda que complexa, pois contrariou diversos canônes da religião, inclusive temporais, pois, em teoria, o exercício da função de babalorixá somente viria após cumprir a obrigação de 7 anos e receber o decá; alterando a sua posição dentro de um mesmo sistema religioso. Além disso a incorporação passa a ser um elemento distintivo entre as duas posições, pois com ogã ele não incorporava, e um diferencial que o habilita a ter o próprio terreiro.

No caso de Edinha, após a iniciação, ela também pode manter seu terreiro, agora batizado de “Ilê Axé Ia Omin” e o exercício da função de mãe de santo, mesmo antes de cumprir a obrigação de 7 anos. No entanto, as alterações ocorreram na transição entre diferentes sistemas religiosos, ocupando uma mesma posição sacerdotal de liderança. A incorporação não é o critério diferencial distintivo, embora enquanto trabalhava na umbanda Mãe Edinha não incorporava a orixá Oxum, a quem foi consagrada. Aqui novas dualidades aparecem: Entidade indígena x Orixá, Masculino x Feminino, Centro x Ilê.

Por outro lado, Sete Flechas segue com ela, vem da Umbanda para o Candomblé e tem que adaptar-se, ou não, às novas exigências do culto. A primeira delas era a de que o caboclo só se manifesta no iniciado no candomblé após este cumprir sua obrigação de 1 ano. Segundo Edinha, “depois de 3 meses ele já me pegou de novo”, ou seja, neste caso o caboclo não quis esperar. Se atribuímos anteriormente a manifestação do caboclo do domínio do “dom” a relação se esclarece pois este “permite produzir inovações rituais, produzir novos espíritos e novos elementos nos altares” (Sansi. 2009:139).

No entanto, em outra ocasião foi possível conciliar as posições do caboclo em relação às condições do candomblé. Ao contrapor a “lua do caboclo”, a festa anual realizada para Sete Flechas, com a obrigação de 7 anos da Oxum, a questão pode ser resolvida apenas com o bom senso de Sete Flechas.

Em uma consulta, realizada em novembro de 2014, após sua festa, 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. Ou seja, 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.

Avalio que houve nestas ações um critério diferente para 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-espírito, o grau de “intimidade” do caboclo com a sua médium, a relação estabelecida há anos, o dom, que não se sujeita a “regras formais” para a sua manifestação. No caso da festa, trata-se da relação espírito-espírito (caboclo-Orixá), ele é o dono da casa, trabalha nela, mas ela é a força do axé, a dona da cabeça da mãe de santo. A expressão Grã-fina, para referir-se à Oxum revela que ela está em uma posição superior, embora também demonstre uma certa ironia no tratamento, e até mesmo um desgasto pela subordinação de seu ritual em detrimento da obrigação ao Orixá.

Acredito que haja uma forma específica de ser, uma ontologia, do caboclo que nos permita compreender seus posicionamentos diante de cada situação. Espírito-Santo, ao analisar as corrientes afro-cubanas, nos fornece uma pista para pensar essa ontologia. O caboclo “é tanto a função de um espírito, na medida em que sua manifestação pontual orienta formas específicas de conhecimento e ação, quanto o próprio espírito, como se apresenta” (2014:84).

Na sua manifestação, Sete Flechas demonstra seus conhecimentos, misticismos e habilidades para tratar dos temas pessoais, realizar limpezas e resolver os problemas dos que lhe vão consultar. Em outras esferas, menos públicas, da vida social religiosa ele somente pode se manifestar demonstrando “seus sotaques”, suas características enquanto entidade.

Postos estes elementos, pontuo que a performance do caboclo nos leva às margens dos cultos afro brasileiros. Esse desvio nos permite observar como a expressão da originalidade desta categoria mediúnica, que “toma as rédeas” de seu próprio ritual, abre a possibilidade de que alguns ruídos e elementos estruturalmente arrefidos sejam subvertidos. Transformando-se em uma outra lógica de ação, uma lógica cabocla.

O caboclo utiliza o corpo para expressar-se, muito além da possessão, é na gestualidade que ele vai se apresentar: ele chega, 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.

Primeiramente, tratemos da individualidade do caboclo. Embora existam caboclos com mesmo nome, sejam Sete Flechas, Sultão das Matas, Boca da Mata, Serra Negra, Rompe Mato etc, essa multiplicidade não é evocada, pelo contrário, na manifestação individual de cada caboclo. Quando este vem e traz suas cantigas, ele narra suas histórias e mitologia, não de maneira geral, referindo-se a todos os caboclos, os aos caboclos como categoria espiritual, mas sim referindo-se às suas próprias ações individuais: “*me chamam de boiadero, boiadero eu não sou não, eu sou tangedor de gado, boiadero é meu patrão*”.

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 contou a mesma cantiga do Sete Flechas dono da festa, que imediatamente interrompeu dizendo que se aquele caboclo rodava no seu “canzuá”, então ele tinha que trazer as cantigas dele, pois senão, se outros vissem ele repetindo as cantigas iam dizer que ele tava fingindo ou que ele não era caboclo.

Diante da possibilidade de que um falso caboclo, alguém fingindo estar manifestado ou ainda que um espírito fingindo ser caboclo se apresentem, algumas condições devem ser demonstradas pelo caboclo, alguns “modos de ser”, inclusive somáticos. Um amigo, mestre de capoeira, me narrou o seguinte episódio:

Pai P... chegou lá em casa dizendo que já não sabia o que fazer, porque no terreiro dele tava chegando uns caboclos que só queriam beber cerveja gelada (risos). 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 canssanção e dá nas costas dele. Se ficar é caboclo mesmo, senão ele vai embora e não volta mais pra te pedir cerveja.

A hipótese de um espírito embusteiro ressalta novos desafios à compreensão. Há sempre quem queira enganar, mas o canssanção é a pedagogia cabocla que revela a verdade. Somente sendo caboclo para vestir-se de canssanção. A casca externa física de um espírito, seus “atributos, suas roupas 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 é 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” vão aparecer.

Embora narrem muito de suas vidas nas cantigas, as biografias dos caboclos são sempre incompletas, no entanto ao analisá-las em paralelo à biografia da mãe de santo uma interessante estratégia narrativa aparece, revelando aspectos ontológicos dessa categoria espiritual. Pois é na intervenção no mundo dos humanos que a força das entidades espirituais se manifestam.

“O “olho” humano pode ver apenas o que espera ver ; e espíritos também devem trabalhar dentro das fronteiras conceituais de um inconsciente individual e coletivo” (idem. p. 65). “A questão é que, 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 as mentes daqueles que os veem” (idem. p.72).

Numa leitura boasiana: “O oho que vê é o órgão da tradição”. Nesse sentido, o caboclo, enquanto fenômeno espiritual, se relaciona tanto à uma tradução bantu do ancestral a ser cultuado em terras brasileiras, quanto um tradução espiritual dos parâmetros culturais que delimitam a sua manifestação. Ou seja, os caboclos não apenas uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para os terreiros, mas uma operação de tradução cultural realizada pelo próprio espírito.

Mas resta nos refletir, quais os materiais utilizados pelos espíritos na composição do repertório desta representação? Ao restaurar os comportamentos de uma cultura indígena idealizada, os africanos e afro-brasileiros usaram sua criatividade e (re) inventaram características indígena ou as características atribuídas ao caboclos constituem um traço de sua personalidade guardada na memória dos terreiros (considerado como repositório de uma memória coletiva) ou ainda na memória dos espíritos e reativada através da performance ritual?

Finalizar com perguntas pode parecer um pouco inapropriado para um ensaio. No entanto, meu objetivo foi desenvolver alguns conceitos dos estudos da performance para a investigação do culto ao caboclo, esboçando uma possibilidade de análise que parte de um lugar confortável encontrado por pesquisas anteriores sobre este culto. Embora o culto ao caboclo tenha uma expressão propriamente performática, a capacidade analítica deste campo teórico não se resume a este momento, que se constituiria no ritual especificamente, mas se expande, enquanto lente metodológica, ao complexo de relações “sociais” envolvidas na existência dessa categoria espiritual e sua ontologia na dualidade pessoa-espírito.

Encerro estas reflexões com uma cantiga (despedida) de caboclo que, recordando-me do “cículo hermenêutico” proposto por Geertz, me deixam a tarefa de retomá-las em breve para seguir avançando nas pesquisas: “eu vou ali e volto já, eu vou ali e volto já, daqui a pouco to no mesmo lugar!”

## BIBLIOGRAFIA

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.

- BOYER, Veronique. "Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil". *L'Homme*, 138:7-24. 1996.
- BRAGA, Júlio Santana. *Na gamela do feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 5A ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 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 deMatts: Edufba, 2006.
- DAWSEY, John C. Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático. *Mana* vol.15 no.2 Rio de Janeiro, Oct. 2009.
- DAWSEY, Jonh C. Turner, Benjamim e Antropologia da Performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas. In, *Revista Campos*, v. 7, p. 17-25, 2006.
- ESPIRITO SANTO, Diana. Plasticidade e pessoalidade no espiritismo crioulo cubano. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social* (20 (1) 63-93, 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. [Tradução de Fanny Wrobel. Revisão Técnica de Gilberto Velho]. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GOLDMAN, Marcio. *O Dom e a Iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil*.
- 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, 1997.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro: 2004.
- MACHADO, Ana Rita Araújo. *Bembé do Mecado: memória sobre o 13 de maio*. Dissertação de mestrado – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. 2009.
- QUERINO, Manuel Raimundo. *Costumes Africanos no Brasil*. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Biblioteca de Divulgação científica 15. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1938.
- SANSI, Roger. 'Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras'. *Análise Social*, XLIV(1):139-160. 2009

# XII ENECULT

ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA

SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra: O Caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

SEPROMI. Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo. 1a ed. –Salvador, 2012.

SCHECHNER, Richard. Between theater and anthropology. Philadelphia: University of Philadelphia Press. 1985.

SCHECHNER, Richard. “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.

TAYLOR, Diana. Performance and/as History. The Drama Review 50:1. 2006

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte). Cadernos de Campo. V. 13:177-185. Tradução Herbert Rodrigues. 2005.