
CABOCLOS E ORIXÁS NO TERREIRO: MODOS DE CONEXÃO E POSSIBILIDADES DE SIMBIOSE

*Miriam C. M. Rabelo**

*Universidade Federal da Bahia – Salvador
Bahia - Brasil

*Ricardo Aragão***

**Universidade Federal da Bahia – Salvador
Bahia - Brasil

Em um artigo seminal, a filósofa Isabelle Stengers (2005) desenvolve a proposta de uma “ecologia das práticas”, posteriormente retomada em outros trabalhos seus (ver, por exemplo, Stengers 2011). Ao mobilizar a ideia de ecologia, a autora não visa apenas ressaltar a importância do meio para o entendimento de práticas e suas relações; Stengers está interessada em experimentar com uma ferramenta que auxilie na construção de novas possibilidades para práticas diferentes se conectarem¹. Se a destruição de uma prática por outra(s)² é um risco sempre presente em situações de encontro e confluência (usualmente marcadas por algum tipo de assimetria), a possibilidade de ocorrer simbiose não deve ser descartada. Longe de implicar harmonia, dissolução da diferença ou mistura, simbiose, diz a autora, refere-se a eventos

[...] que relacionam positivamente termos heterogêneos mesmo enquanto estes termos divergem. Seres relacionados simbioticamente seguem divergindo, seguem definindo a seu modo aquilo que lhes impor-

ta. Simbiose significa que estes seres estão relacionados por interesses em comum, mas *comum* não significa ter o mesmo interesse em comum, apenas que interesses divergentes agora precisam um do outro (Stengers 2011:60).

Este artigo trata de eventos simbióticos e de seus desdobramentos na constituição de um espaço de convivência entre práticas (e seres) diferentes. Os eventos de que nos ocupamos aqui situam-se no campo das relações afroindígenas, campo que vem ganhando contornos bem definidos a partir dos trabalhos de Goldman (2014, 2015). Mas nossa reflexão não recai propriamente sobre as relações entre indígenas e afrodescendentes – sejam elas relações referentes a um passado histórico, parte de um programa de ação divisado por certos coletivos para orientar o presente, ou mesmo fruto de um experimento pensado pelo pesquisador engajado em produzir comparações. Nosso foco são os encontros e modos de convivência entre entidades “espirituais” associadas a eles: os caboclos e os orixás³. Queremos sugerir, neste trabalho, que as relações entre orixás e caboclos – entidades de *ethos* (e, para muitos, também de procedência) bem distintos – constituem um campo privilegiado para entendermos o modo (ou pelo menos um modo) como o candomblé acolhe, integra e conecta práticas diferentes. Conforme procuramos mostrar, nesse modo de conexão desenham-se possibilidades de simbiose.

Índios, boiadeiros, marujos – caboclos são muitos, mas, no candomblé, todos são brasileiros. Diferem, assim, em bloco, dos orixás, divindades africanas com as quais dividem o espaço da maioria dos terreiros de Salvador. A condição de entidades nativas rendeu-lhes em alguns meios e entre alguns estudiosos o status de adições inapropriadas a espaços idealmente definidos pela fidelidade à África e regulados por princípios cosmológicos do culto aos orixás.

A presença dos caboclos nas religiões de matriz africana tem uma longa história: foi notada por Nina Rodrigues (1977) e Manuel Querino (1938) em princípios do século XX, comentada por Landes (2002) e Carneiro (1969) na década de 1930 e convertida em objeto de alguma atenção entre estudiosos, em geral preocupados em determinar a origem dessas entidades (Ramos 1988; Bastide 1985, 2006). O debate em torno do sincretismo e da preservação da tradição africana no Brasil forneceu um enquadramento inicial para a colocação do tema: o caboclo indicaria justamente o afrouxamento das formas de culto originárias do continente africano ou pelo menos a introdução de elementos exógenos a essas formas originais (ver, por exemplo, Bastide 1985).

Enquanto nas décadas de 1970 e 1980 o caboclo ganhou algum destaque nos estudos sobre a umbanda⁴, apenas a partir da década de 1990 sua inserção nas religiões de matriz africana tidas como mais tradicionais tornou-se tema de exame cuidadoso. Entre as novas questões colocadas pelos pesquisadores, estava justamente a integração do culto aos caboclos nas religiões dos orixás, inquices ou voduns. Produzidos nos anos 1990, três trabalhos destacaram-se nessa direção.

Provavelmente, o primeiro destes foi a bela monografia de Jim Wafer, *The Taste of Blood*, de 1991. Tendo como foco as interações entre seres humanos e as diferentes entidades espirituais presentes no candomblé de Salvador, Wafer dedica uma seção de seu livro aos caboclos. Mas no lugar de apresentar essas entidades a partir do tema do sincretismo, o autor oferece uma rica descrição do seu comportamento nos terreiros (linguagem, maneirismos, padrões de interação). Inspirado em Bakhtin, Wafer discerne nos caboclos uma qualidade carnavalesca que os diferencia em bloco dos orixás e os aproxima dos exus e erês, também cultuados no candomblé (caboclos, erês e exus compondo três modos de expressão do que Bakhtin chama de corpo grotesco, um corpo com fronteiras permeáveis, em contínua troca e comunicação com o meio).

O livro de Jocélio Teles dos Santos, de 1995, foi o primeiro estudo sobre o candomblé inteiramente dedicado ao caboclo. Explorando diversas facetas da presença dos caboclos na religiosidade afro-brasileira, Santos oferece uma outra perspectiva à questão, que tanto mobilizou seus antecessores, de como entender a incorporação dessas entidades nos candomblés de Salvador. Conforme conclui, “o caboclo é menos brasileiro do que aparenta ser e mais africano do que se poderia crer” (Santos 1995:147). Sua entrada no candomblé, argumenta o autor, foi guiada pela lógica deste sistema religioso; não é nem sinal de degradação do modelo “africano”, nem resultado de simples articulação entre as culturas ameríndia e africana. A semelhança entre o caboclo e orixás como Exu e Oxossi bem como o culto a entidades “donas da terra” entre alguns dos grupos étnicos responsáveis pela formação do candomblé (notadamente os povos bantu) sugerem que, apesar das diferenças significativas entre os deuses africanos e os caboclos, existiu “um pressuposto lógico” para a inserção destes últimos no candomblé.

Santos dedica parte importante de seu trabalho a descrever diversas facetas do culto aos caboclos no candomblé e a contrastá-lo com o culto aos deuses africanos. A presença dos caboclos no candomblé, observa o autor, não implica mistura ou enfraquecimento dos princípios que regem o culto aos orixás: diferentes em quase tudo, do comportamento aos modos de ocupação do espaço no terreiro, as duas entidades são cultuadas em separado.

Publicado em 1994, o livro de Mundicarmo Ferreti, *Terra de Caboclo*, reúne um conjunto de trabalhos que tratam do caboclo em outra religião de matriz africana: o Tambor de Mina. Nos terreiros de Mina, observa a autora, fala-se de “uma ‘quase invasão’ de entidades espirituais caboclas [...] que, uma vez acolhidas pelos pais de santo [...] ensinaram novos cânticos e danças e aqueles passaram a realizar para elas ritos especiais impregnados de elementos culturais indígenas...” (1994:23). Conforme Ferreti, diferentes tanto dos voduns (equivalentes aos orixás nos terreiros keto), quanto dos espíritos indígenas, os caboclos na Mina são entidades maleáveis, capazes não apenas de adotar, conforme o caso, o comportamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas, como também de operar uma ligação entre eles (1994:35). Mas sua presença na Mina está longe de representar perda ou subtração do culto aos vo-

duns: segundo insistem os próprios praticantes, a chegada dos caboclos para “baiar” depois que os voduns foram honrados nas festas não implica mistura.

Assim, tanto Santos quanto Ferreti sugerem que caboclos são integrados nos espaços de culto aos deuses africanos – mesmo subordinados aos orixás e voduns de quem se dizem filhos – mas sempre mantidos em separado. A mesma conclusão aparece em um texto de Prandi, Vallado e Souza (2001:124) sobre o culto aos caboclos nos candomblés de São Paulo: “O candomblé de caboclo hoje é praticado paralelamente ao culto de divindades africanas, estando associado aos terreiros de inquices, orixás e voduns. Tudo se passa como se houvesse duas atividades religiosas independentes, podendo mesmo se observar separação dos espaços físicos, não se misturando caboclo com orixá.”

Neste trabalho, pretendemos, como os autores acima, refletir sobre o lugar dos caboclos nas religiões de matriz africana, especificamente o candomblé de Salvador. Não mais preocupados com a determinação das suas origens (indígena, africano, brasileiro?), ou mesmo interessados em abordar sua entrada no candomblé a partir da relação entre tradição e inovação, importa-nos tratar do modo como se ligam nos terreiros e nos corpos de seus adeptos entidades da terra e da África. Neste sentido, estaremos perseguindo algumas das questões já colocadas sobre as diferenças e relações entre caboclos e orixás, mas desejamos abordar essas questões do ponto de vista de uma ecologia das práticas, atentando para as situações e oportunidades que, no dia a dia dos terreiros, se oferecem para que essas entidades se vinculem. Interessa-nos conduzir a nossa discussão sobre caboclos e orixás no candomblé rumo a uma reflexão mais ampla acerca das maneiras e caminhos pelos quais práticas diferentes podem vir a se conectar nas religiões de matriz africana no Brasil, mais particularmente no candomblé.

Como já observamos, estamos tomando os encontros entre caboclos e orixás como eventos simbióticos no sentido proposto por Stengers, e esperamos deixar claro, no decorrer do texto, porque eles se enquadram nessa definição. Mas nosso propósito não é classificatório. Eventos, encontros e relações simbióticas produzem um traçado muito próprio e apoiam-se sobre as oportunidades de multiplicar e estender esse traçado: ao descrever os encontros e relações entre caboclos e orixás no terreiro, queremos justamente pensar no tipo de espaço (e de corpo) que possibilita e resulta dos engajamentos entre esses seres.

Em um plano mais geral, estamos experimentando com dois deslocamentos para tratar das relações entre orixás e caboclos: convertendo-as, primeiro, em questão espacial e, segundo, em questão que remete ao tema da ética. O primeiro deslocamento é bastante compreensível – se queremos tratar da relação entre práticas diferentes, então uma perspectiva espacial faz-se necessária –; afinal, espaço é justamente o plano em que diferenças podem se encontrar ou se conectar enquanto diferenças, sem serem neutralizadas: “resolvidas” a priori por uma perspectiva de síntese futura ou reduzidas a um passado original. Desse primeiro deslocamento decorre o segundo, que nos leva da geografia à ética: afinal, espaço é não só o terreno em que

as diferenças se localizam, mas o meio que lhes afeta e em que elas são provocadas a se afetar. Na medida em que dizem respeito a conexões interessadas e possibilidades de convivência entre seres que partilham de um meio comum, eventos simbióticos pertencem claramente ao campo da ética.

Antes de começarmos, vale notar que, embora em um terreiro de candomblé convivam não só caboclos e orixás, mas também entidades como erês e exus, que apresentam muitas semelhanças com os caboclos (ver Santos 1995; Wafer 1991; e Chada 2006; entre outros), neste texto, optamos por não tratar delas. Apesar de cientes de que nossa opção traz o risco de simplificar um universo bem mais rico e variado, interessa-nos principalmente abordar as relações entre os deuses africanos e as entidades brasileiras, “donas da terra”, no terreiro e no corpo dos adeptos.

Para tratar da questão da convivência no terreiro, utilizamos casos contados por adeptos do candomblé tanto em contextos de entrevista como em conversas informais. Todos são moradores de bairros populares de Salvador. Também recorremos a descrições de eventos em que um de nós (ou os dois) figurou como participante e, sempre que for o caso, sinalizamos a identidade do autor das descrições.

O texto está dividido em quatro seções. Na primeira, apresentamos alguns dos percursos pelos quais adeptos do candomblé se ligaram a caboclos e orixás; enquanto na segunda, discutimos como essas entidades vêm a fazer parte da vida de seus filhos/médiuns. Na terceira e quarta partes, exploramos os modos como ocupam o terreiro e o corpo respectivamente, enfocando os caminhos e passagens que se fazem nesses processos de ocupação.

Percursos

Dona Jacira nasceu em 1952. É mãe de santo de um pequeno terreiro estabelecido no terreno de propriedade de sua mãe, onde também se localiza a casa em que as duas viveram, até que esta última faleceu. Foi o caboclo Boiadeiro que lhe pegou em casa, quando era menina, e sentenciou que ela precisaria ser iniciada para seu orixá no candomblé:

Foi Boiadeiro, o caboclo Boiadeiro. Ele me pegou e disse que eu tinha que ser feita, que tinha que fazer o santo. Pois bem, o tempo foi passando, até que um belo dia dentro desta casa onde você está agora, eu devia estar com meus 14 anos, eu estava aqui dentro e o caboclo me pegou pela segunda vez e disse que queria trabalhar. E agora? Trabalhar como? Eu não sabia nem por onde começar, não sabia nem como era estas coisas, trabalhar como? [...] E foi assim que eu fui começando a dar consulta aqui em casa. Foi aí que um dia esse meu caboclo disse que queria a sessão dele. E foi aí que eu comecei a dar a sessão do caboclo aqui em casa. (entrevista com Dona Jacira, 04/01/2008)

Como Jacira, muita gente mais antiga do candomblé começou sua relação com os orixás pela mão dos caboclos. Na história de alguns, o aviso de que precisavam da feitura, de que eram destinados à vida no candomblé, ou de que os problemas vividos só poderiam mesmo ser resolvidos com o ingresso no culto aos orixás, foi-lhes dado diretamente por um caboclo – frequentemente o caboclo de um pai ou mãe de santo, de um amigo ou de um morador do bairro. Na história de outros, seus próprios caboclos é que, tirando-lhes subitamente o controle de seus corpos, anunciaram a terceiros – parentes, amigos, vizinhos – o caminho que lhes fora reservado. Este foi o caso de dona Jacira – a primeira vez que Boiadeiro baixou, foi logo dizendo à mãe da menina que ela devia fazer o santo.

O caso de dona Jandira, que tem quase setenta anos de feita (iniciada), foi, em alguns aspectos, parecido: sua iniciação no candomblé contou com a interferência importante de um caboclo para enfim acontecer. Jandira nasceu em 1938 e foi feita com 9 anos em uma casa de nação keto. Menina, era tomada por um exu de rua, que não a deixava em paz e criava um verdadeiro caos em casa, envolvendo-a em brigas constantes com o pai. Uma vizinha, compadecida com a situação, intermediou o contato com uma mãe de santo que aceitou cuidar da menina, mesmo contra a vontade do pai. A mãe de santo deu comida para o exu. Depois foi cuidar de Jandira:

E trabalhos daqui, banhos d’acolá. E daí ela foi me aperfeiçoando, ajeitando, mas o guia [orixá] não vinha. Nada de vir. Mas passou aí, passou um caboclo, né. Certa vez passou um caboclo. Então, este caboclo disse a ela, que ela olhasse o que é que ela ia fazer, porque o negócio era feio. E que meu pai ia bater lá. Ela ficou assustada. Que é que ela fazia pra meu pai não acertar a porta? Ele disse: “Eu não sei o que é que você vai fazer. Quem sabe é você. Você pegou essa missão, vai ser pesada, mas se você diz que aguenta...” (entrevista com Dona Jandira, 07/02/2000)

Apesar de dar a entender que não ia se meter no caso, o caboclo de Jandira terminou ensinando à mãe de santo como proceder para evitar o confronto com o pai da menina e dar conta dos gastos com a feitura.

Diferentemente de Jandira que foi logo recolhida e não teve tempo de criar vínculos com o caboclo que tornou possível sua feitura, Jacira estabeleceu uma longa relação com Boiadeiro antes de fazer o santo no candomblé, aos 21 anos de idade. O caboclo trabalhou em sua casa, dando consulta para uma clientela que não parava de crescer. Depois pediu sessão – e o espaço da casa foi rearranjado para atender ao seu pedido. Quando Jacira foi feita em um terreiro de candomblé, já tinha uma longa parceria com Boiadeiro.

Em geral, a feitura não põe fim à parceria que as pessoas desenvolvem com seus caboclos. Usualmente, apenas a interrompe. Antigamente, conta dona Jandira, o cuidado com os caboclos depois da iniciação era incentivado, regulamentado mesmo:

Eu tava pronta [feita] com meus 9 anos. Dez anos, eu já comecei no colégio, mas tinha que ter, tinha um tempo pra trabalhar de limpeza de mesa, que agora não fazem mais. Então, tinha que trabalhar sete anos na mesa, na gira de caboclo pra limpar, pra instruir a entidade. Que eu tinha um caboclo. Foi porque eles, eles não gostam, quando tem a seita angola tudo bem, é caboclo, eles aceita. Mas, as outras não. Não quer caboclo não. Se bem que agora tá abraçando tudo. Antigamente não abraçava o caboclo, né? Diz que caboclo era cobra de duas cabeças. Agora todo lugar tem caboclo. Faz a festa das entidades, dos santos, né, e depois vira pro caboclo. Vira pra caboclo e vão até de manhã. Bate o candomblé até de manhã. [Mais adiante na conversa, volta ao assunto e explica] É, quando a gente sai de uma obrigação, passou o tempo do orixá, tem um tempo... quem traz a missão de caboclo tem que trabalhar na mesa pra doutrinar eles. (entrevista com Dona Jandira, 09/07/2000)

Jandira fala de pessoas que, como ela, trazem, além do vínculo com o orixá, a missão de caboclo. Neste caso, precisam cuidar das duas partes – a parte do orixá, no candomblé; a parte do caboclo, na sessão (seja a mesa branca, também chamada de sessão espírita, em que os caboclos respondem ao chamado dos presentes sentados em oração, seja a sessão de giro em que vêm para dançar e tirar suas cantigas ao som dos atabaques). Na época em que Jandira foi feita, cumpridas as obrigações com o orixá, iaô^s eram instados a doutrinar seus caboclos na sessão.

Diferentes acertos podiam regular essa situação. Embora nem sempre fosse o caso, muitas vezes a articulação entre o culto aos orixás e o culto aos caboclos envolvia um caminho que ligava candomblé e sessão e que ora começava em espaços domésticos, onde os caboclos primeiro se faziam presentes, e seguia para o terreiro, onde as forças das entidades africanas estavam já devidamente assentadas, ora partia daí em direção à casa do filho de santo, lugar em que seus caboclos iriam trabalhar e que requeria poucas alterações para abrigar as atividades de boiadeiros, índios ou marujos. Dona Jandira fala de um tempo passado em que casas de candomblé keto procuravam controlar ou restringir a presença de caboclos. Mas também de compromissos e obrigações que recaíam sobre as pessoas que tinham as duas partes, conectando, através delas, entidades africanas e entidades nativas em uma espécie de cartografia existencial.

O caso de Benedita é esclarecedor. Nascida em 1942 e feita aos 30 anos, Benedita conheceu no espiritismo de mesa branca a mulher que algum tempo depois viria a ser sua mãe de santo e que, à época (em que frequentavam juntas a sessão), já era iniciada no candomblé. Tratava-se de dona Angelina, mãe de santo (hoje falecida) de um terreiro angola de Salvador:

Eu procurei primeiro a parte da sessão, do espiritismo, me tratei no espiritismo, frequentei bastante, levei muitos anos frequentando, foi

quando, depois, alguém me disse a mim que eu precisava da parte do candomblé. Esse terreiro eu conheci através da casa que eu frequentava do espiritismo. Essa pessoa do espiritismo pertencia ao pessoal desse terreiro e como ela tinha uma parte de caboclo pra ser resolvido, então a parte de lá, do terreiro, não resolve essa parte de caboclo, então ela procurou uma pessoa [dona Ester], através do pessoal de lá do terreiro [que] indicou... Entendeu? Pertencia ao terreiro de candomblé. Só que ela tinha essa parte de caboclo pra ser cuidado. Que ela já vinha há muitos anos com o candomblé e tal, mas não assumia essa parte de caboclo. E aí, então, através do terreiro... essa pessoa que se chama Angelina passou a frequentar a casa dessa dona Ester, pra cuidar da parte de caboclo. Certo? E foi isso, eu gostei da pessoa, e achei uma pessoa muito legal, me aproximei dela e estou até hoje com ela. (entrevista com Dona Benedita, 07/2002)

Se, como Benedita, a pessoa tivesse as partes de orixá e caboclo e pertencesse a um terreiro menos tolerante à presença das entidades brasileiras, teria que frequentar outras casas para cultivar seus caboclos. Se o seu terreiro abrigasse também caboclos, teria que aprender a divisão do espaço e do tempo em partes, em lugares, momentos e práticas apropriadas para cultivar aí mesmo uma e outra entidade.

Chegadas

“Na nação keto não se pode nem receber caboclo, não era para ter, tá errado. Não era para receber caboclo. Mas você sabe que caboclo ninguém governa ele, quando ele quer vir, ele vem.” (Jacira). “E aí passou um caboclo...” (Jandira).

Os caboclos chegam como quem vem passando e decide parar. Se penetram nos terreiros keto que, a princípio (assim insiste Jacira), deveriam manter-lhes as portas fechadas, é porque não se submetem facilmente às fronteiras impostas pela nação. Quando querem, entram. Mas ainda assim precisam se instalar, ou serem instalados. A história de Paulo ajuda a entender esse ponto.

Paulo nasceu em 1957 e fez o santo nos anos 1980. Na época em que participou de nossa pesquisa, em 2008, já era pai de santo, mas ainda não tinha seu próprio terreiro. Na sua casa, só podia dispor de dois quartos para atividades religiosas – em um, guardava o assentamento de sua Iansã Balé (orixá ligada aos espíritos dos mortos); no outro, os assentamentos dos demais orixás. Do lado de fora, tinha assentados dois caboclos – Rei das Ervas e Serra Negra.

Eu praticamente cresci dentro do candomblé, desde muito pequeno já era acostumado com o candomblé. Então em um dia eu tive um estalo, uma ideia que passou pela minha cabeça de uma hora para outra. Eu

desde menino que trabalho. Então eu já pequeno, com os meus dozes anos já tinha o meu dinheirinho para poder comprar alguma bobagem que eu quisesse. Aí num dia desses eu estava na feira comprando umas verduras e me veio aquela ideia de comprar também algumas verduras e frutas para o meu caboclo. Eu nem sabia que tinha um. Aí então eu disse que iria dar uma oferenda para o meu caboclo: comprei abóbora, comprei um alguidar, uvas, maçãs, abacaxis, frutas de todos os tipos e dos mais variados tamanhos. Preparei do meu jeito, como eu sabia. Preparei tudo dentro do alguidar. Eu já tinha visto outras pessoas preparando oferendas para o caboclo e colocando no mato. Eu já estava meio que acostumado em ver tudo isso. Mas, só que nesse preparar do meu jeito, eu fui criando coisas que eu nunca tinha visto ninguém colocar nas suas oferendas para os caboclos. Coisas que iam surgindo na minha cabeça e que me dizia que eu deveria colocar, e aí eu fui arrumando a minha oferenda com coisas que até então eu não tinha visto ninguém fazer. Então, nos meus itens que estavam na minha oferenda, eu coloquei todos os itens que eu tinha visto todas as pessoas colocarem nos seus e acrescentei mais alguns novos que eram os meus. Fiz tudo isso e arrumei tudo bem arrumado e saí com a minha oferenda para arriar no mato em oferecimento ao meu caboclo. Só que na hora que eu cheguei ao mato, eu não sabia dizer para que caboclo eu iria arriar. Eu não sabia qual era o meu caboclo, então eu não sabia pra que caboclo eu iria oferecer. Mas, mesmo assim, fiz do meu jeito como eu sabia. Procurei um lugar para poder arriar no mato e me ajoelhei fazendo as minhas orações. De joelhos ali mesmo eu comecei a bater palmas e a cantar as cantigas de caboclo que eu conhecia e a oferecer para o meu caboclo. Arriei e pedi ao meu caboclo o que eu queria e deixei tudo lá no mato. Fiz meus pedidos e fui embora. (entrevista com Paulo, 31/07/2008)

Anos depois, em consulta com uma mãe de santo, Paulo soube dos efeitos da oferenda arriada:

A mãe de santo me disse: “Você tem um caboclo que lhe acompanha, que nunca pegou ninguém”. [...] “Veja bem, se trata de um caboclo que nunca desceu em ninguém, se trata então de uma energia pura. Se trata de um caboclo que nunca colocou *malafo* [cachaça] e nem *macaio* [fumo] na boca. E esse caboclo encostou no senhor, desde pequeno. Porque foi o senhor que foi buscar ele no mato. O senhor foi buscar esse caboclo no mato quando ainda era muito jovem, criança ainda. E quando o senhor chegou lá e fez a sua oferenda, sem saber qual era o seu caboclo, esse caboclo se aproximou e recebeu. Recebeu por causa de sua

pureza, de sua ingenuidade de não saber o que estava fazendo. Porque o senhor fez com o coração puro. Ele, esse caboclo, foi lá e recebeu. Recebeu porque na realidade o senhor não estava entregando a ninguém. Então esse caboclo do senhor se apresentou para o senhor, para receber a sua oferenda, até mesmo porque era uma criança. (entrevista com Paulo, 31/07/2008)

Finalmente, em um sonho, o caboclo puxou uma cantiga e revelou seu nome: Rei das Ervas. Se a chegada de Rei das Ervas foi fruto de um encontro inusitado e ocorreu como resposta a uma oferenda arriada no mato (de destinatário incerto) – que o caboclo aceitou para si –, a de Serra Negra foi resultado de uma afinidade de muitos anos entre Paulo e o caboclo. Antes de ser caboclo de Paulo, Serra Negra era o caboclo de seu melhor amigo; ele e Paulo se conheciam desde a adolescência do pai de santo. Tão estreita era a relação entre eles que a primeira festa de Serra Negra – ocorrida muito antes da feitura do amigo – foi realizada na casa da mãe de Paulo. Com a morte do amigo, o caboclo, que ainda não havia completado sua missão na terra, aproximou-se naturalmente de Paulo. Veio-lhe então como herança.

Os dois caboclos haviam percorrido caminhos bem diferentes para chegar até Paulo. Rei das Ervas, como Paulo diz brincando, era um caboclo virgem, “energia pura” que nunca pertenceu a ninguém. Foi atraído por uma oferenda arriada no mato e esse evento inaugura, por assim dizer, a relação com Paulo. Chegou quando o pai de santo ainda era criança, mas manteve-se escondido, desconhecido por muitos anos. Paulo e Serra Negra tinham um vínculo antigo, eram íntimos, mas o caboclo não era seu. A morte do amigo de Paulo não inaugurou sua relação com Serra Negra, apenas transferiu o lugar e os termos em que ela passou a se realizar.

Apesar dessas diferenças, entretanto, nos dois casos o caboclo vem de fora e encontra (escolhe mesmo) a pessoa a quem se liga, de quem se torna caboclo. Nos dois casos, uma afinidade ou atração vincula humano e caboclo. O vínculo, por assim dizer, não preexiste aos eventos que lhe constroem, no mesmo sentido em que a relação da pessoa com o orixá que rege sua cabeça preexiste à feitura. Mas se a feitura não cria a relação, permite que ela seja ativada e desenvolvida no terreiro, ao longo de uma trajetória de constituição mútua marcada por ritos⁶. Os caboclos simplesmente chegam⁷.

Seriam os orixás, então, mais próximos dos humanos? Proximidade e distância são aqui categorias relativas. Entidades brasileiras, caboclos compartilham uma origem com o povo de santo; os orixás vêm da África. Mas enquanto estes já existem nas pessoas (como componentes dela), os caboclos chegam de fora. Em muitas das cantigas, dizem-se livres das amarras do lugar – vêm de longe – e da família – não têm nem pai, nem mãe. Prezam a autonomia.

Mais que uma diferença de origem, entretanto, a diferença entre caboclo e orixá é percebida no candomblé como uma diferença de modos. Jandira explica bem em que ela consiste:

O orixá se você tiver algo, ele vem e vai e fica por isso mesmo, mas o caboclo tem a língua solta. Se ele chegar aí e tiver algo estranho e diferente ele diz: “ói, diga fulano que é assim, é isso, e isso, e isso. Faça assim, assim, assim”. E a entidade [orixá] não, você morre aí por ela. Se ele [o orixá] chegar, você tiver com qualquer coisa de anormalidade, não pense que ele vai deixar um remédio pra você, não. Nada pra você! Agora o caboclo é destravado. Ele chegou... e também se tiver algo também que não dê pra ele, que ele não gostar, ele fala. A entidade não. Pra ele [orixá] tá tudo bom. O caboclo chega, canta, grita, pinta o que ele quer. A entidade, se você não cantar pra ele, ele fica aí, amuado aí. Você que tem que cantar ou ele tem que ter o ogã dele pra cantar pra ele. Caso contrário ele fica aí. O caboclo não. O caboclo ele vem, se ele diz que não vai ficar, ele vai embora. E a entidade não, se ele vem, ele fica aí. Se você não despachar, o médium fica aí, ocupado com ele. Então, é completamente diferente. Completamente diferente da entidade... eu não sei se eu tô falando besteira, meu Deus, eu acho superior, viu. O caboclo. Sem distinção! Se ele gostar, ele lhe diz na cara. É muito positivo. Se ele não gostar também, ele lhe diz. Não tem segredo. Com ele não tem negócio de papai, nem mamãe, não. [O orixá] só se você jogar [os búzios para ele falar], né. Se você jogar, você jogar aí, na mensagem ele diz. Caso contrário, ele não diz. (entrevista com Dona Jandira, 07/02/2000)

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, o outro opera às claras e desconsidera completamente o efeito que suas palavras possam produzir nos 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 a extensão do lugar (o que se vê é tudo que se passa). Talvez por conta disso Jandira veja o orixá como dissimulado, enquanto o caboclo é conhecido pela sinceridade absoluta – fala o que é preciso, ali mesmo, doa a quem doer.

Acomodações

Apesar do espírito independente dos caboclos, seu ingresso no terreiro de candomblé não se dá sem negociações e acomodações à ordem dos orixás. Uma dessas acomodações é uma partição do espaço e do tempo do terreiro, através da qual a distância entre caboclos e orixás é manejada. Conforme veremos a seguir,

trata-se de uma montagem de partes (ciclos, locais) que, conforme o caso ou a necessidade, podem “virar”, uma dando lugar a outra e criando a impressão de estruturas móveis. Vejamos.

Embora não passem por processo de feitura, caboclos são assentados no terreiro (usualmente, os caboclos do dono da casa). Quando o pai de santo de Paulo lhe disse que Serra Negra estava a acompanhá-lo, avisou logo a ele que seria preciso assentar o caboclo. “É realmente, as coisas já tinham saído do meu controle e se eu não assentasse logo o caboclo poderia até acontecer alguma tragédia aqui dentro de casa. Imagine você ter um caboclo solto, andando dentro de sua casa, zanzando como se fosse gente, querendo se comunicar...” (entrevista com Paulo, 31/07/2008).

Nos assentamentos de caboclo, encontram-se pedras, alguidares, quartinhas e quartinhões de barro, além de elementos que simbolizam o dono do lugar: folhas, bandeiras do Brasil, chapéus de couro, chifres de boi, cocares, garrafas de bebida e, geralmente, uma representação antropomórfica do caboclo – estátua em gesso e/ou pintura no muro/parede. Apesar de alguma semelhança com os assentamentos dos orixás, diz-se que, enquanto nestes últimos, em particular, nas pedras ou *otás* que são seu principal componente, o orixá está presente, “assentamentos” de caboclo são menos um modo de sua presença que um foco privilegiado para o 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 dos índios, boiadeiros e marujos⁸ e o assentamento-presença dos deuses africanos.

O assentamento dos caboclos não só torna possível a comunicação com eles, como também contribui para inseri-los no terreiro de candomblé. Por um lado, permite alimentá-los com oferendas e dirigir-lhes uma atenção continuada. Por outro, evita, como diz Paulo, que eles fiquem zanzando livres e incontidos. Ajuda a acomodá-los na casa de candomblé, mas não abole a distância entre eles e os deuses africanos. Num certo sentido, enquanto prática de localização, contribui para mantê-la. O fato é que, assentados ou não, caboclos sempre guardam distância do mundo das entidades africanas. A sua integração à ordem dos orixás nunca se faz por completo.

A relação dos caboclos com a feitura permite-nos qualificar melhor a distância que vigora entre eles e os orixás. Nos candomblés de Salvador, caboclos são, em geral, impedidos de se manifestar em iaôs até que estes tenham completado a obrigação ritual que marca um ano de sua feitura⁹. Findo esse período, caboclos são (de novo) chamados para se desenvolver no terreiro. Se o terreiro for keto, irá “virar a nação”, isto é, reverter para o ritual da nação angola a fim de cultuar os caboclos¹⁰.

Caboclos não são encontrados em terreiro de candomblé quando há iaô recolhido (em processo de iniciação). Eles têm horror à feitura e fogem léguas de iaô de cabeça raspada. É possível dizer que essa reação à feitura é rejeição à ordem dos orixás e aos procedimentos relativos a essa ordem, que fixam o orixá no corpo da pessoa e no espaço do terreiro. Mas o caso narrado a seguir sugere outra interpretação. Tra-

ta-se da chegada de um caboclo durante uma festa de orixá, realizada na casa de Mãe Xagui. Nascida em 1929 e feita em 1936, Xagui lidera um terreiro angola fundado em 1940. Presenciado por Ricardo, o caso foi depois narrado por uma ekedi¹¹ da casa:

Estava tocando para Zaze [divindade angola equivalente a Xangô na nação keto] e, de repente, seu Tumbansé apareceu. Ninguém entendeu nada. Não é de costume da gente caboclo vir em festa de orixá. Mãe não gosta e ela ficou dizendo que não era hora dele, que ninguém chamou ele lá. Mas, ele chegou e ficou sentando lá na cozinha. Ele não subiu pro barracão. Ele ficava dizendo: “só depois do Rei”, que só iria subir depois que Zaze terminasse de dançar e fosse embora. Mãe ainda ficou muito p. da vida e reclamou muito com ele... ele também não se fez de rogado, disse a ela que daquela data em diante não vinha mais no terreiro. (entrevista com ekedi, 04/2012)

O caso acima nos revela questões interessantes sobre as relações entre caboclos e orixás. A presença do caboclo em rituais destinados a orixá não é estritamente proibida. É apenas não desejada, mas, no caso específico, a justificativa apresentada foi que a festa aconteceu no dia do índio, 19 de abril. Alguns adeptos mais velhos do candomblé contam que antigamente quase toda festa “virava pra caboclo”, isto é, se convertia em samba de caboclo. Após o ritual dedicado aos orixás, que durava três ou mais dias, era a vez dos donos da terra sambar.

Embora possam estar presentes no mesmo ciclo ritual, raramente caboclos e orixás dançam juntos. A arquitetura do terreiro e das festas parece desenhada para mantê-los separados, e os adeptos procuram não misturar os lugares e tempos de cada um. Entretanto, longe de serem indiferentes, caboclos e orixás estão vinculados por uma dinâmica de atração. Se Tumbansé se fez presente na festa de Zaze e se antigamente festa de orixá virava para caboclo, é porque a celebração dos deuses africanos atrai também as entidades brasileiras. As duas situações mencionadas acima – Tumbansé esperando na cozinha enquanto Zaze está no barracão; o samba dos índios, boiadeiros e marujos tendo lugar apenas quando a festa de orixá “vira” para os caboclos – ilustram menos uma política de identidade, que vê a mistura como contaminação, do que uma etiqueta (não menos política) destinada a manejar a distância entre termos que se atraem. A distância entre Tumbansé e Zaze ou entre a festa dos orixás e o samba dos caboclos é o espaçamento que mantém e regula a atração entre eles, que permite a apresentação de cada um como outro, evitando que suas diferenças se dissolvam no mesmo.

As cantigas de caboclo ilustram bem esse ponto. Em algumas delas, os caboclos fazem referência aos orixás como seus pais adotivos, colocando em questão a ideia de que pertencem a mundos que não se tocam. A seguir, uma cantiga puxada pelo Sultão das Matas de uma filha de santo iniciada para Oxum: “Com três dias de nascido, / Minha mãe me abandonou / Me largou na folha seca / Mãe Oxum que me criou”.

Ao se colocarem como filhos adotivos dos deuses africanos, caboclos indicam que, se não foram totalmente assimilados ao mundo dos orixás, também não se situam do lado de fora desse mundo. Não habitam compartimentos fechados no terreiro, e entre eles e os orixás não há uma distância intransponível. De fato, muitas vezes os caboclos dizem estar sob as ordens dos orixás quando trazem recados e anunciam castigos. A cantiga a seguir foi tirada pelo caboclo Sete Montanhas, que rodava num filho de santo iniciado para Xangô e buscava explicar por que ele havia castigado o rapaz: “Eu vim de longe / Muito apressado, / Passei aqui só pra dar um recado / Meu pai Xangô que manda dizer / Que a seita dele é pra valer. / Língua que fala, corpo é que paga / É castigado por merecer / Meu pai Xangô que manda dizer / Quem achou pouco que fale outra vez!”

Linhas de história, parentesco e afinidade conectam, no dia a dia do terreiro, entidades que raramente se encontram face a face e que à primeira vista pouco têm em comum. Aparentemente, trata-se de linhas que conectam, estabelecendo a superioridade dos orixás no terreiro. Os caboclos em alguma medida se colocam abaixo dos deuses africanos, como filhos adotivos, mensageiros ou mesmo estrangeiros acolhidos por estes no candomblé: devem respeito aos orixás. Mas, no terreiro, convivem diferentes perspectivas: a depender daquela pela qual se olha, a direção das linhas de respeito e consideração pode bem ser outra. Assim, Mãe Beata, mãe de santo nascida em 1943 e com 45 anos de feita, nunca recolhe iaô em sua casa (um terreiro keto) sem antes juntar seus filhos para render homenagem e fazer uma oferenda a Caitumba, seu caboclo índio: “Ele é o dono da terra e a gente tem que dar uma satisfação para ele primeiro” (conversa entre Mãe Beata e Miriam Rabelo, 02/2010).

Possessões e Passagens

No modo como caboclos e orixás ocupam os corpos de seus filhos humanos desenhavam-se também diferenças e conexões. Estas agora são diferenças de intensidade, peso, duração e conexões que se fazem através de passagens bastante sutis.

Uma vez eu senti parecendo que uma coisa ia entrar assim pelos meus peitos, eu ainda tentei empurrar aí já era [risos]. É, aquilo bateu aqui, né, parecendo uma peitada, aí num sei mais o que é que foi, não. Foi Língua Guerreira. [...] Meu marido disse assim: “Poxa, Jandira, o que foi aquilo? Você caiu pra trás, o que foi?” Eu disse: uma peitada que eu recebi. Aí, ele ficou calado. Depois, muito tempo, aí ele disse o que foi. Ele disse: “Foi o caboco fulano”. Eu disse é. Foi uma coisa inesperada. Não tinha nem problema de corrente nenhuma! Foi um negócio assim estranho. A gente tava conversando, a gente vinha, vinha conversando, assim... Fomos apanhar umas folhas. Aí eu senti assim como que a terra quebrou assim um pedaço que eu ia subir. Aí, recebi [quando Jandira relata esse episódio bate nos peitos] aquela peitada. Suspendeu o

tampão da terra, parece que subiu comigo e aquilo bateu assim. Eu revirei pra trás. (entrevista com Dona Jandira, 07/02/2012)

A chegada de Língua Guerreira, caboclo índio de dona Jandira, foi um evento dramático, que surpreendeu mesmo a filha de santo com tantos anos no candomblé. Apesar disso, guarda muitos traços em comum com outras possessões por caboclo: a força com que o caboclo chega, o abalo físico que provoca no médium, os maus-tratos que lhe inflige, sua ligação com o chão e a mata.

Mãe Xagui confidenciou que evita muito dar festas para o seu caboclo, Sete Serras:

Meu filho, eu não gosto muito de chamar esse caboclo. Desde que meu pai de santo chamou ele, ele me maltrata muito pra me pegar... E quando ele vem, é sempre reclamando, exigindo... Meu orixá não me perturbava, mas o caboclo é demais... Até pra me pegar o orixá é mais tranquilo. Só sinto perder um pouco o chão e não vejo mais nada. Lembra é assim! Mas Sete Serras, não! Me joga de um lado, me joga do outro, a cabeça fica pesada, o corpo dói e tudo mais... Ele é muito brabo! (entrevista com Mãe Xagui, 07/2010).

A comparação entre orixá e caboclo esboçada por Mãe Xagui é feita recorrentemente por aqueles que vivenciam a presença das duas entidades no corpo:

Caboclo quando pega você, ele não quer saber é nada. Ele é mais violento quando vai se manifestar. Se deixar, ele pega você e mete você em cima do que tiver, em cima de pau, de pedra, de vidro. Ele na hora que vai se manifestar é mais violento. Já o orixá não. O orixá já é mais tranquilo, mais suave, quando a pessoa vai receber orixá. Caboclo se tiver zangado com você deixa você todo arrebitado, já o orixá não. Quando eu sei que vou receber caboclo eu já sinto aquela ira, aquele nervoso. Já fico mais agitada, já com orixá já é mais calmo. (entrevista com Dona Jacira, 16/02/2008)

Orixá e caboclo são experimentados como qualidades de energia ou forças que impactam e fazem vibrar diferentemente o corpo: a energia dos caboclos é pesada e grosseira; a dos orixás, leve e fina (ver também Santos 1995; Chada 2006; Rabelo 2014). Ou talvez seja mais apropriado dizer: experimentados como fazendo de modo diferente o corpo do rodante¹². Caboclos chegam alvoroçados, mas demoram para completar sua ocupação e deixam o corpo tombar (tomar barravento) até se apossarem completamente dele; orixás, após a feitura, tendem a chegar com menos violência e apagam logo a consciência do rodante.

A violência dos caboclos é muitas vezes atribuída ao fato de que essas entidades “não passam pela doutrina”, isto é, não são sujeitas ao cuidadoso processo de aprendizado que se desenrola na feitura. Entretanto, os percursos que fazem o caboclo e o orixá para pegar o corpo do rodante sugerem ainda outra conexão causal. Os caboclos precisam ocupar um território que a princípio não lhes pertence, razão pela qual a ocupação é sempre, em alguma medida, uma luta; os orixás irrompem num território que é (desde sempre) seu¹³. Por isso, enquanto os orixás ocupam rapidamente o corpo, um intervalo extenso (e sofrido) desenha-se entre a chegada do caboclo e a conquista (ou ocupação plena) do corpo. Um pai de santo jovem, com origem na umbanda, fornece uma explicação interessante para esse intervalo, em que o tempo da luta é substituído pelo tempo da negociação diplomática. Segundo ele, como o caboclo não faz parte do enredo do iniciado, isto é, do conjunto das entidades que compõem o seu *ori* (cabeça), “pra pegar a pessoa [ele] precisa de permissão do orixá, por isso ele não pega logo!” (conversa entre pai de santo jovem e Ricardo Aragão, 2012).

No corpo, desenham-se, assim, diferenças significativas entre os modos de caboclos e orixás. Mas também se tecem possibilidades de passagem. Vejamos duas. A primeira refere-se a um carrego (ritual para os mortos do terreiro) realizado na casa (angola) de Mãe Xagui:

O ritual consiste numa invocação aos “mortos”. A certa altura alguns orixás se fizeram presentes, principalmente Ogum, Iansã e Omolu. O momento final consiste em um “sacudimento”: os caboclos são chamados e batem punhados de folhas apropriadas para dispersar a energia dos mortos, tida como prejudicial aos vivos. Neste momento, uma ekedi se aproximou da Iansã de Carmina, que estava no barracão, e lhe disse: “Dê passagem ao caboclo, minha mãe”. Foi quando Iansã se curvou, emitiu seu *ilá* [grito característico] e deu lugar ao caboclo Eru que começou a bater as folhas no ambiente. Jamerson, ogã da casa, comentou que era a primeira vez que Eru vinha no terreiro, que até então Iansã não havia permitido que ele chegasse. Perguntada, mais tarde, sobre o caboclo, Carmina também se mostrou surpresa... “Ele [Eru] me pegava antes de eu ser feita... Desde que fiz santo ele não me pega. Mas agora ele voltou... Não sei porque minha mãe Iansã deixou ele voltar... Ele é muito brabo! Muito duro!”¹⁴

Se no ritual do carrego foi o orixá quem deu passagem ao caboclo, na situação descrita a seguir, a passagem ocorreu na outra direção. Em resposta à pergunta – “quando foi a primeira vez que a senhora rodou com o santo?” –, dona Benedita explicou:

Só foi um giro, só foi um giro. Foi na sessão de caboclo. Quem me pegou foi o caboclo, foi o primeiro que me deu passagem para Ogum [seu

santo de cabeça]. Foi a minha primeira experiência. No dia que ele me pegou, me deixou uma marca pelo resto da vida. Tenho uma marca aqui no joelho, tenho aqui! Porque não acreditava, quando ele chegava me jogava por cima de tudo, porque eu não acreditava. (entrevista com Dona Benedita, 07/2002).

As situações revelam, entre caboclo e orixá, a distância tênue de uma passagem, as duas entidades quase se encontrando (quase se confundindo) no momento em que uma deixa o corpo para dar lugar a outra. A distância é diminuída ao máximo nesse quase encontro, mantida apenas por uma ética sutil que preserva a diferença na prática da cortesia, deferência e respeito. No primeiro caso, a ekedi pede a Iansã – orixá que preside o carregamento por ser a mãe dos mortos – que permita a vinda do caboclo, e a santa cede seu lugar a uma entidade que lhe é hierarquicamente inferior, em reconhecimento não só ao pedido da ekedi, mas às demandas da situação. Afinal, cabe ao caboclo enfrentar, através do sacudimento, as energias densas deixadas para trás pela presença dos mortos que Iansã conduz ao Orum (mundo das divindades e espíritos). A qualidade mais grosseira da energia do caboclo explica o papel que desempenha no carregamento. Também ilumina sua atuação na história de Benedita: é ele quem abre o caminho ou prepara o terreno para a vinda do orixá (energia mais fina ou delicada).

Esta “preparação do terreno” é importante quando se trata de pessoas ainda não iniciadas, cujo corpo está aberto a todo tipo de influência. Vale a pena nos determos um pouco neste ponto, pois a feitura possibilita que a mistura de energias diferentes dê lugar a passagens sutis e reguladas entre entidades conhecidas.

Em uma conversa com Ricardo sobre a feitura, Mãe Creusa de Tempo ponderou: “Meu filho a gente recolhe o orixá, mas não tem certeza do que está ali sacudindo os ombros... É por isso que precisa de um tempo de recolhimento, pra poder depurar o orixá porque ele não vem puro... A energia vem muito carregada” (conversa com Mãe Creusa de Tempo, 02/11/2014). Energia carregada é também energia misturada. Muita gente de candomblé diz que, antes da feitura, o orixá não vem sozinho, sua energia vem misturada à de entidades como eguns (espíritos de mortos) ou exus, que o acompanham em função de sua presença nos elementos-lugares (matas, cemitérios, mares, etc.) a que os orixás estão conectados. Na lida com orixás ainda não feitos, não há certeza de que ali esteja apenas o orixá ou alguma outra entidade se passando por ele. A feitura é um tempo de depuração que faz emergir um santo “limpo” – sem mistura. Antes da feitura, quando o santo ainda não foi depurado, o caboclo pode prover uma solução temporária para a mistura: limpa o caminho para a manifestação do orixá. Esse parece ter sido o caso de Benedita.

Dar passagem é elemento de uma ética que maneja diferenças por vezes bastante sutis. Uma ética fundada não em princípios ou regras rígidas, mas na atração entre partes¹⁵. É a atração que mantém caboclos e orixás dispostos a trocar ou ceder o lugar um para o outro. Diferente da mistura que frequentemente ocorre antes da

feitura, aqui a atração não ameaça confundir as entidades que se atraem. Promove uma reversibilidade entre elas, mas não abole completamente a distância.

Será mesmo? Vejamos, antes de concluir, entidades que são caboclo e orixá (ou mesmo orixá, caboclo e exu).

Chico de Airá recebe Tempo desde os 8 anos de idade. Trata-se de Tempo da Muringanga, que ele herdou de avó materna.

Eu tinha 8 anos de idade quando ele me pegou pela primeira vez... Ele estava incorporado em minha avó e disse que iria passar pra mim, que ele ia continuar comigo, aí ele saiu de minha avó e me pegou. Ele já dava sessão quando pegava minha avó, ele sempre foi metá-metá, meio Tempo, meio caboclo! Aí foi que começou tudo... Quando minha avó morreu, eu tive que assumir a sessão dela e continuar a caridade que ele faz sempre! (conversa gravada por Ricardo Aragão com Chico de Airá, 02/11/2016).

Quando tem sessão de caboclo no terreiro de Chico, Tempo vem como caboclo, samba, tira cantiga e trabalha, embora seja tratado com deferência pelos demais caboclos que chegam (e que provavelmente reconhecem seu lado orixá). Já quando tem festa de orixá e especialmente nas festas celebradas em sua homenagem, Tempo vem (é) orixá.

O Tempo de Chico é raro, mas não é um caso único. No candomblé, fala-se de entidades que são caboclo e orixá (metá-metá) ou que podem vir nas duas formas. Abaixo, o trecho interessante de uma conversa gravada entre uma pesquisadora iniciante e um adepto rodante de um terreiro keto de Salvador, Jailton, nascido em 1961 e feito em 1997:

- Meu Ogum é caboclo.
- Você tem Ogum também como orixá?
- Tenho.
- Poxa, você tem dois Oguns!
- É, porque meu Ogum ele são três coisas ao mesmo tempo, certo? Ele é caboclo, ele é orixá e ele é exu.
- Mas é um só?
- Um só. Mas ele, quer dizer, ele não vem assim... quando ele me apanha pra trabalhar, ele me apanha como caboclo, entendeu? Então orixá, ele só me apanha assim pra fazer uma festa, uma coisa assim, pra ele sair pra tomar rum [dançar].
- E como você sabe assim quando ele lhe apanha como caboclo, ou quando ele lhe apanha como orixá?
- Não, o pessoal que vê sabe como ele é, entendeu? E aí me explica. Eu sinto, porque do modo dele trabalhar, quando eu acordo, o modo como ele trabalhou e

tudo, o pessoal me fala, eu digo que sei a parte dele de caboclo. Porque meu Ogum ele é de Ronda. Ele vira né, até certa hora ele tá como orixá, como caboclo, depois quando chega certa hora ele vira pra...

- Vira pra quê?

- Pra diabo.

- Ah! Então ele pode vir como orixá e depois virar pra...

- Numa certa hora, que ele não pode ficar mesmo, então ele vira pro outro lado dele. (conversa gravada por bolsista com Jailton, 16/01/2000)

Tempo que é caboclo e orixá, Ogum que é caboclo, orixá e exu. Não seriam estes casos de mistura e indistinção? Para efeitos da presente discussão, basta dizer que não há confusão, mas variação nos modos – caboclo, orixá (e exu) – que parece se dar, nos dois casos, em função da situação ou como resposta às solicitações do contexto. É a situação que “atrai” a entidade em cada um de seus modos específicos.

Conclusão

Foi nosso objetivo aqui discutir o lugar do caboclo nos terreiros de candomblé de Salvador. Interessou-nos tratar do caboclo no quadro de uma reflexão acerca dos modos pelos quais, no candomblé, são admitidas e conectadas práticas diferentes – neste caso, práticas relativas aos orixás e aquelas próprias às entidades brasileiras, donas da terra.

Observamos que muitos dos autores que se debruçaram sobre a inserção dos caboclos em religiões dedicadas ao culto dos deuses africanos (orixás, inquices, voduns) enfatizaram que essa inserção não implica mistura: os cultos de uma e outra entidade são mantidos separados, ocorrem em paralelo nos terreiros. Elaborando sobre o sentido desse tipo de composição, Anjos discerne aí um modelo afro-brasileiro de lidar com as diferenças: “[...] a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como por exemplo, ogum)” (Anjos 2008:82).

De nossa parte, experimentamos com um enquadramento um pouco diferente da questão, preferindo abordar a inserção dos caboclos no candomblé do ponto de vista da ética, isto é, descrevendo-a como um problema de convivência: de composição do espaço (instauração de lugares, construção de fronteiras, abertura de passagens) e manejo, por vezes bastante sutil, da distância entre seres que se atraem, embora tenham poucas ocasiões para efetivamente se encontrarem no terreiro. Procuramos mostrar que esse reenquadramento é, em grande medida, fiel à maneira como os praticantes descrevem as relações entre as duas entidades: caboclos os conduzem ao candomblé, desafiam convenções das casas de culto aos orixás (que, a

princípio, lhes fechavam as portas), mas mantêm-se fiéis a elas, abrem passagem para os orixás e chegam quando estes lhes cedem o lugar.

Por isso, sugerimos que o encontro entre orixás e caboclos no candomblé é um bom exemplo do conceito de simbiose mobilizado por Stengers (2011) – um encontro em que diferentes práticas e/ou seres se conectam sem que um ameace a existência do outro. Encontro em que a possibilidade de coexistência (como alternativa à destruição) não está fundada na indiferença – como se para deixar o outro existir fosse preciso não se interessar por ele –, mas na articulação de interesses divergentes. Ao longo do texto, procuramos dar corpo a essa ideia.

Vimos, a princípio, que a conexão entre caboclo e orixá é (pode ser) uma conexão entre dois lugares de culto diferentes – a sessão e o candomblé – mantida tão somente pelo percurso de pessoas que são tomadas pelas duas entidades (que têm as duas partes) e aceitaram esse destino com o comprometimento de quem foi afetado e é atraído em duas direções. O espaço é feito como um caminho trilhado ora numa, ora noutra direção, mas que muitas vezes – principalmente na história de gente mais antiga do axé – começa na sessão e pela intercessão do caboclo (que explica a necessidade do candomblé e conduz o médium até lá). A ligação entre candomblé e sessão não é necessária, nem há garantias de que será preservada – ela se mantém na medida em que o caminho é percorrido.

Esse caminho é antecedido por chegadas, descobertas, surpresas, e, neste ponto, os espaços feitos pelo encontro com o caboclo e com o orixá mostram-se bem diferentes. O caboclo chega e é atraído por alguma qualidade daquele de quem se aproxima – desenha-se nesse encontro uma linha que conecta entidades separadas (caboclo e médium), exteriores ou alheias umas às outras, mas que podem se tornar íntimas. O orixá desperta, emerge e apresenta-se para uma relação que já flui subterraneamente. Essas diferenças não são absolutas, e há certamente muitos casos em que se embaralharam – o importante a notar é que convivem (no terreiro e no corpo dos adeptos) como duas possibilidades de relação.

No terreiro, caboclos e orixás são assentados; as diferenças entre sessão e candomblé são trazidas para dentro como formas de se cuidar de entidades que agora convivem. O terreiro – o barracão, em particular – transforma-se ora em espaço de culto aos deuses africanos, ora em espaço de culto aos caboclos. O espaço e o tempo são segmentados; caboclo e orixá não se misturam e aparentemente não se encontram. Entre eles, um jogo de aproximação e distância, ou de inclusão parcial: os caboclos são admitidos no mundo dos orixás, que, ao admiti-los, se diferencia e segmenta (se divide em partes). Mas se não imiscuem nos assuntos dos orixás, caboclos também não levam uma existência à parte no terreiro. Embora não se caracterizem pela submissão, curvam-se perante a autoridade dos deuses africanos que os recebem – seus pais e mães adotivos. Entre os dois, a atração é que define uma distância respeitosa – que impede a absorção perfeita dos caboclos ao mundo dos orixás, mas que evita que as fronteiras entre eles sejam rígidas demais, que impliquem fechamento. Entre as partes – aposentados, nichos –, descobrem-se passagens.

O drama que se encena no terreiro também se encena nos corpos dos adeptos. Cada um, caboclo e orixá, faz o corpo à sua maneira, como uma possibilidade diferente de ser afetado ou como uma coleção própria de movimentos e de ritmos. Cada um empreende uma exploração diferente do território do corpo e entra numa relação diferente com ele. É nesse território que caboclo e orixá quase se tocam, um dando passagem para o outro sem jamais se encontrarem, numa relação de reversibilidade. A passagem é também parte do modo como a distância é manejada no terreiro, figura de uma ética que mantém os parceiros de uma relação na proximidade, mas que impede a absorção de qualquer um deles pelo outro.

Em outro nível ainda, o drama que se desdobra no terreiro e no corpo pode se encenar na carreira (ou trajetória) de uma mesma entidade. Estes são os casos em que caboclo e orixá (e mesmo exu) se apresentam como modos de uma entidade única. Dizemos modos, e não formas, para evitar pensar a entidade à maneira de um espaço feito de partes ou segmentos fechados, com fronteiras bem definidas. Modos no sentido bem coloquial em que falamos dos modos de alguém – da sua maneira de se comportar e, portanto, de responder às situações que lhe são colocadas.

Temos assim, em diferentes níveis, modalidades de relação em que as partes conectadas se atraem e se vinculam, sem que nenhuma delas seja reduzida aos termos ditados pela outra. O que essas modalidades de relação nos dizem do espaço-mundo do candomblé? Ou, ainda, em que sentido o espaço-mundo do candomblé favorece a ocorrência de eventos simbióticos?

Talvez a primeira coisa a observar é que o espaço em que convivem orixás, caboclos e humanos é um espaço com fronteiras abertas, em que novos elementos sempre podem ser adicionados, enquanto outros podem ser descartados (não só por uma decisão explícita, mas por descompromisso, falta de cuidado, esquecimento). Vimos, nas várias histórias, caboclos que chegam e rearranjam a vida daqueles em quem escolhem baixar, que põem seus médiuns em movimento (algumas vezes conectando lugares) e que, embora alheios à ordem da feitura, podem ser admitidos no terreiro de candomblé e vir a ocupar os corpos de pessoas já “feitas” (iniciadas).

Se novas adições são possíveis nesse espaço, é porque nem tudo está conectado com tudo. O espaço-mundo do candomblé aproxima-se daquilo que William James (1920) chamou de forma-cada: muitas coisas – mesmo distantes – podem estar ou ser conectadas por meio de intercessores, mas sempre há algo de fora, que escapa a essas conexões. O espaço se faz distributivamente através das muitas maneiras das coisas se conectarem – no caso do candomblé, vimos que as pessoas podem se ligar aos orixás via feitura e se ligar aos caboclos via afinidade, os caboclos podem se ligar aos orixás via adoção, ou mesmo por vizinhança, e muitas passagens podem conectá-los no terreiro. Mas, por maior que seja o alcance dessas conexões, nenhuma delas arrasta o universo inteiro e nenhum conjunto de ligações se resolve em uma unidade de nível superior¹⁶. Isso implica que sempre há um resto, uma sobra não integrada.

O espaço, além disso, apresenta-se como algo composto, tanto no sentido, explorado acima, de que é produzido, quanto no sentido de que é formado de diferentes partes que se agregam. Estas podem ser regiões relativamente autônomas, mas interligadas, ou potes, nichos e aposentos situados no terreiro; podem ser montagens temporárias (que garantem, por exemplo, a separação entre o tempo do caboclo e o do orixá), ou estruturas permanentes de partes contíguas, justapostas, sobrepostas, ligadas por caminhos, portas, entradas mais ou menos controladas, zonas visíveis e áreas ocultas, apenas sugeridas ou indicadas pelas primeiras. Talvez mais significativo, neste tipo de composição, contínuas subdivisões permitem que diferenças entre partes exteriores umas às outras possam ser trazidas para dentro de cada uma delas. Os exemplos são muitos: a separação entre a sessão e o candomblé pode ser levada para dentro do terreiro, assim como a diferença entre as nações keto e angola pode se expressar aí como convivência entre modos rituais diferentes¹⁷, e a diferença entre orixá, caboclo e exu pode se dar como diferença entre os modos (e situações) de apresentação de uma mesma entidade. À medida que nos movemos dos espaços mais inclusivos para os mais exclusivos, caminhos e trajetórias mais ou menos longos dão lugar a passagens sutis e pequenas variações (mas que idealmente não abolem as diferenças). O resultado desse modo de dividir é não apenas a multiplicação das diferenças, mas um modo de multiplicá-las que impede que se cristalizem em diferenças absolutas.

Nos tipos de ontologia que James chama forma-cada, uma unidade prévia não garante a articulação dos diferentes elementos ou porções. No caso do candomblé, essa articulação é, ao menos em parte, garantida por uma ética pautada no manejo sutil da distância. Trata-se de uma ética que preserva a distância na contínua tensão entre elementos que se atraem ou que mantém a atração sem ceder à tentação de abolir por completo a distância. “Dar passagem” e “virar” são figuras-chave dessa ética. Na primeira, é enfatizado o papel de quem temporariamente prepara ou cede o lugar a outrem (podendo, a princípio, sempre voltar a ocupá-lo). Na segunda – “virar” –, o foco recai sobre o movimento mesmo (a rotação) pelo qual um outro aparece e se faz valer, como um comportamento que é impelido pela força das circunstâncias, que responde a uma demanda da situação.

Eventos simbióticos, sugere Stengers (2011), mostram que a indiferença não é a única alternativa ao risco de destruirmos as (outras) práticas e seres com os quais nos defrontamos. Ensinam a possibilidade de conexões parciais e interessadas – que não conduzem nem à erradicação das diferenças entre as partes conectadas, nem à indiferença desinteressada entre seres que, embora de alguma maneira relacionados, jamais poderão, de fato, se conectar. Neste trabalho, procuramos mostrar que os eventos que conectam caboclos e orixás nos terreiros e nas trajetórias de seus filhos humanos constituem exemplos do que Stengers chama de eventos simbióticos. No candomblé, oportunidades de simbiose desenham-se na dinâmica mesma do espaço – nos modos pelos quais o terreiro e o corpo são feitos e ocupados – e apoiam-se em uma ética que

ensina a manejar a distância de modo a evitar tanto sua dissolução completa (na proximidade excessiva que nivela), quanto sua exacerbação (no afastamento excessivo que congela as diferenças e, no limite, produz o desinteresse).

Referências Bibliográficas

- ANJOS, José Carlos dos. (2008), "A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano". *Debates do NER*, vol. 9, nº 13: 77-96.
- ARAGÃO, Ricardo. (2012), *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- BASTIDE, Roger. (1985 [1960]), *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Ed. Civilizações, Livraria Pioneira Editora.
- _____. (2006 [1974]), "O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas". In: _____. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARNEIRO, Edison. (1969 [1948]), *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro.
- CHADA, Sônia. (2006), *A Música dos Caboclos nos Candomblés Baianos*. Salvador: EDUFBA.
- CONNOLLY, William E. (2005), *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- FERRETI, Mundicarmo. (1994), *Terra de Caboclos*. São Luís: SECMA.
- GOLDMAN, Márcio. (2014), "A Relação Afroindígena". *Cadernos de Campo*, nº 23: 213-22.
- _____. (2015), "'Quinhentos anos de contato': Por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem". *Mana*, vol. 21, nº 3: 641-659.
- JAMES, William. (1920), *A Pluralistic Universe*. New York: Longman, Green & Co.
- LANDES, Ruth. (2002 [1947]), *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- QUERINO, Manuel. (1938 [1919]), "Candomblé de Caboclo". In: _____. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando e SOUZA, André Ricardo. (2001), "Candomblé de Caboclo em São Paulo". In: R. Prandi (ed.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- RABELO, Miriam. (2014), *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- _____. (2016), "Considerações sobre a ética no Candomblé". *Revista de Antropologia (USP)*, vol. 59, nº 2: 109-130.
- RAMOS, Arthur. (1988 [1934]), *O Negro Brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- RODRIGUES, Nina. (1977 [1938]), *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. (1995), *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Sarah Letras.
- STENGERS, Isabelle. (2005), "Introductory Notes on an Ecology of Practices". *Cultural Studies Review*, vol. 11, nº 1: 183-196.
- _____. (2011), "Comparison as a Matter of Concern". *Common Knowledge*, vol. 17, nº 1: 48-63.
- WAFER, Jim. (1991), *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Entrevistas

Conversa entre Mãe Beata e Miriam Rabelo, fevereiro de 2010.

Conversa entre Mãe Creusa de Tempo e Ricardo Aragão, 2 de novembro de 2014.

Conversa entre pai de santo jovem e Ricardo Aragão, 2012.
Conversa gravada por bolsista com Jailton, 16 de janeiro de 2000.
Conversa gravada por Ricardo Aragão com Chico de Airá, 2 de novembro de 2016.
Entrevista com Dona Benedita, julho de 2002.
Entrevista com Dona Jacira, 4 de janeiro de 2008.
Entrevista com Dona Jacira, 16 de fevereiro de 2008.
Entrevista com Dona Jandira, 7 de fevereiro de 2000.
Entrevista com Dona Jandira, 9 de julho de 2000.
Entrevista com Dona Jandira, 7 de fevereiro de 2012.
Entrevista com ekedi, abril de 2012.
Entrevista com Mãe Xagui, julho de 2010.
Entrevista com Paulo, 31 de julho de 2008.

Comunicação pessoal

Comunicação pessoal com Ismael Giroto, 28 de julho de 2010.

Notas

- ¹ A ecologia das práticas, esclarece a autora, não é um termo neutro para descrever práticas “tal qual elas são”, independentemente de qualquer interesse que se tenha nos seus desdobramentos. Importa à ecologia das práticas abordar as práticas segundo a perspectiva do que elas podem vir a ser (Stengers 2005:186).
- ² Para Stengers, destruição inclui também a redução de práticas a termos e problemas que lhe são alheios, que lhes são impostos de fora, ou, o que dá no mesmo, o rebaixamento de práticas a um suposto denominador comum.
- ³ É importante observar que não estamos tomando as relações entre caboclos e orixás como refletindo relações transcorridas entre indígenas e afrodescendentes, ou mesmo como oferecendo pistas para entender estas últimas. Embora seja possível afirmar que a presença do caboclo no candomblé resultou de uma longa e pouco conhecida história de contatos e trocas entre indígenas e africanos no Brasil, não nos dedicaremos a rastrear essa história.
- ⁴ Não vamos discutir aqui os trabalhos que tratam do caboclo na umbanda.
- ⁵ Iaôs são adeptos iniciados que ainda não completaram as obrigações rituais de sete anos de feitura, pelas quais se tornam adeptos sêniores ou ebomis.
- ⁶ A feitura faz nascer a pessoa e o seu orixá individual, manifestação única e insubstituível do orixá geral, a quem está ligada.
- ⁷ Embora não desenvolva muito esse ponto, Santos observa que a posição diferente dessas entidades quanto à iniciação é uma “componente de extrema significação para a compreensão da relação orixá-caboclo na estrutura simbólica do candomblé baiano (1995:67).
- ⁸ Como observado por Ismael Giroto (comunicação pessoal, 28/07/2010), a presença dos caboclos é mais densa nos seus locais de origem, como as matas no caso dos caboclos indígenas, o sertão no caso dos boiadeiros e o mar, no caso dos marujos.
- ⁹ Se uma pessoa chega a um terreiro já acompanhada de caboclo, este será suspenso por ocasião de sua feitura.
- ¹⁰ Essa “reversão” ressalta tanto a vinculação dos caboclos à nação angola, quanto a fluidez das fronteiras entre nações no candomblé.

- ¹¹ Ekedis são mulheres iniciadas que não viram no santo (não vivenciam a possessão). Entre suas funções no terreiro, está a de cuidar dos orixás presentes nos corpos dos adeptos virados (possuídos).
- ¹² No candomblé, as pessoas cujos corpos são tomados por orixás e/ou caboclos são chamadas de rodantes. Diz-se que rodam (com) ou viram no santo.
- ¹³ É bem verdade que as primeiras vezes que as pessoas viram no santo podem também ser violentas e que, à medida que o médium e seu caboclo se acostumam um com o outro, a violência com que este chega pode diminuir. Entretanto, dificilmente um caboclo chega sem luta – sem fazer tombar o corpo que ocupa.
- ¹⁴ Descrição, produzida por Ricardo Aragão, do evento (carrego) realizado em 02/11/2014.
- ¹⁵ Em uma breve apresentação das ideias de Bergson acerca da moralidade, Connolly observa que Bergson trata a ética como uma dimensão da moralidade que tem um caráter “inspiracional” e que é sensível às mudanças de contexto. Os representantes dessa ética de inspiração, ele explica, “procedem primariamente por atração e exemplo aplicado a novas circunstâncias, não segundo comandos ligados a leis eternas” (Connolly 2005:117). Essa concepção de ética encontra certamente muitos ecos no candomblé e “inspirou” nossa discussão acima.
- ¹⁶ Essas são as características do que James (1920) chama de “forma-tudo”.
- ¹⁷ Em alguns casos, as diferenças entre nações de candomblé expressam-se como diferenças entre orixás, de modo que, em um mesmo terreiro, podem conviver orixás keto, angola e jeje (ver Aragão 2012 e Rabelo 2016).

Recebido em: 08/05/2017

Aceito em: 17/04/2018

Miriam Rabelo (mcmrabelo@uol.com.br)

Professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Liverpool, Inglaterra.

Ricardo Aragão (ricardop@ufba.br)

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e professor da Faculdade Anísio Teixeira. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia.

Resumo:

Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose

Entidades brasileiras, donas da terra, caboclos são presença marcante nos candomblés de Salvador, onde são cultuados os orixás, divindades africanas. Neste trabalho, discutimos o modo como eles se conectam no terreiro de candomblé e nos corpos dos adeptos. Procuramos mostrar que essas conexões constituem exemplo de simbiose no contexto do que a filósofa Isabelle Stengers denomina ecologia das práticas: são conexões parciais entre seres que, embora relacionados por interesses comuns, seguem divergindo. Conforme argumentamos, oportunidades de simbiose desenham-se na dinâmica espacial do terreiro e apoiam-se em uma ética sutil que maneja a distância entre termos que se atraem.

Palavras-chave: candomblé, caboclos, orixás, ecologia das práticas, simbiose, ética.

Abstract:

Caboclos and Orixás in the Candomblé: modes of connection and possibilities of symbiosis

Brazilian spirit entities, known as owners of the land, caboclos are a strong presence in the candomblé houses of Salvador, where African gods, the orixás, are worshipped. In this paper, we discuss how these entities are connected in the Candomblé houses (terreiros) and in the body of practitioners. We try to show that these connections can be taken as examples of symbiosis in the context of what the philosopher Isabelle Stengers calls an ecology of practices symbiosis: they are partial connections between beings that go on diverging despite being related by common interests. We argue that opportunities of symbiosis are given in the spatial dynamics of terreiros and rest upon an ethics that manages the distance between entities that are attracted to one another.

Keywords: candomblé, caboclos, orixás, ecology of practices, symbiosis, ethics