

Parte I - Índios e caboclos na formação da nação brasileira

O índio em salvador: uma construção histórica

Nicolas Tiphagne

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

TIPHAGNE, N. O índio em salvador: uma construção histórica. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 30-54. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

PARTE I

**ÍNDIOS E CABOCLOS
NA FORMAÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA**

O ÍNDIO EM SALVADOR

UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Nicolas Tiphagne

Esse artigo visa distinguir quais foram as condições da emergência de um Ameríndio genérico, participante da fundação da identidade nacional-baiana e produto de uma construção histórica: o caboclo cívico do Dois de Julho. Esse texto se propõe a fazer uma reflexão sobre a construção da identidade nacional-baiana que emana da reapropriação/reelaboração contemporânea das “histórias de índios”,¹ e procura mostrar como elas constituíram os elementos operacionais à formação de uma identidade baiana, antes de ser brasileira.

Nós efetuamos uma volta na história da primeira capital colonial, fazendo-a acompanhada de uma viagem às ruas de Salvador. Parece-nos necessário mostrar de que maneira a presença física do índio, atestada por alguns monumentos e murais dedicados ao caboclo, ou ainda na toponímia, resulta da vontade da jovem nação brasileira preocupada em assinalar sua independência longe da herança da metrópole colonial, e em constituir uma figura nacional. É interessante notar ainda que a escolha do índio – ou do caboclo – na construção dessa figura nacional aconteceu na cidade onde a rejeição de Portugal manifestou-se, sem dúvida, de maneira mais virulenta.²

Nós mostraremos de que maneira a construção da figura emblemática do índio ou do caboclo se apoiou sobre a polissemia genérica do ‘índio/caboclo’. Com esse

¹ Nós entendemos por “histórias de índios” toda a constelação de representações cristalizadas ao redor da figura do Índio. Os textos, os discursos, as imagens, mas também as atitudes tecem o conjunto das histórias onde travam o fato histórico e a dimensão imaginária.

² Nós pensamos notadamente na revolta de 1831 que se desenvolvia ao grito de “mata maroto”.

objetivo, articularemos fatos históricos e investigações etnográficas, insistindo, mais particularmente, na cultura quotidiana de Salvador, no papel envolvido pelo romantismo e na festa do Dois de Julho.

UMA VIAGEM EM SALVADOR

Iniciaremos essa viagem nos lugares reservados ao índio, lembrando alguns eventos fundadores da primeira cidade colonial. As narrações da primeira história de índio encontram uma ressonância tanto no prédio religioso da igreja da Graça, como no monumento cívico dedicado ao caboclo – a coluna do Dois de Julho situado ao centro do Campo Grande, maior praça de Salvador. É essa ligação entre a história da fundação da cidade e os monumentos, marcando os lugares consagrados ao índio ou ao caboclo, que exporemos num primeiro momento.

Salvador: crônicas de um nascimento

Um português de nome Diogo Álvares naufragou nas costas da Bahia num lugar chamado Quebranças “muito perto do ponto em que está hoje a cidade”, nos anos 1508 ou 1510. (ANAIIS..., [1918], v. 3, p. 11). No início do século XVI, Diogo Álvares entrou em contato com as populações ameríndias que ocupavam os limites da baía. A história (ou a lenda) narra que, ameaçado pelos “indígenas anthropophagos”, depois de ter visto desaparecerem seus companheiros de viagem “devorados pelos selvagens”, ele conseguiu impor-se entre os Tupinambás, apavorando-os com um tiro de mosquete que atingiu um pássaro, que caiu morto de repente. Ele recebeu dos índios o nome de Caramuru, traduzido por alguns historiadores como homem de fogo.³ (ANAIIS..., [1918], v. 3, p. 11)

Outros contam que uma índia de nome Paraguaçu, filha do chefe Taparica, socorreu Diogo Álvares, náufrago encalhado nos recifes e coberto de algas. Assim, esse pareceu-lhe um peixe caramuru (moreia) cujo nome resultou:

Do fato de ter surgido do mar, por entre as pedras ali existentes, os mesmos indígenas lhe puseram o nome de Caramuru [...] Caramuru era a moreia, um peixe anguiliforme que vive entre

³ Essa acepção é ainda contemporânea. Ela se manifesta durante as festas de São João onde existe o costume de soltar bombas e fogos de artifício. Uma das empresas de fabricação dessas bombas se chama Caramuru.

as pedras, e tanto era essa acepção que um seu descendente, ao século XVII, usava o nome de Belchior Dias Moreia. (AZEVEDO, 1949, p. 64)

Se as duas estórias divergem sobre as circunstâncias da atribuição do nome de Caramuru, elas concordam, tanto sobre o casamento de Diogo Álvares com a índia Paraguaçu, que deu lugar ao nascimento de seis filhos (MATTOSO, 1992, p. 119), como sobre o batismo de Paraguaçu, que passou a ser chamada Catarina Paraguaçu. Caramuru e Paraguaçu fundaram o primeiro povoado que se situava entre os bairros atuais da Graça e da Vitória:

A aldeia em que vivia o Caramuru, com sua mulher e filhos, era em 1535, de acordo com a decisão de Oviedo, um dos típicos conjuntos de grandes habitações dos Tupinambas [...] Os europeus certamente tinham casas de barro, cobertas de palha de palmeiras, suas de arquitetura européia. (AZEVEDO, 1949, p. 69)

Diogo Álvares Caramuru recebeu, em 1536, ou seja, treze anos antes da fundação oficial de Salvador, o direito de explorar quatrocentas varas de terra, situadas sobre o próprio lugar de sua implantação. Ele ofereceu inestimáveis serviços à construção de Salvador graças às relações particularmente amigáveis que mantinha com a população ameríndia (ANAIIS..., [1918], v. 3, p. 14-15):

Primeira povoação em que habitavam permanentemente os portugueses nas terras da Bahia [...], a aldeia de Diogo Álvares é bem o núcleo humano e urbano de que nasceu a cidade do Salvador [...]. Esse mesmo geral foi exercido, ao menos durante um mês, na antiga aldeia luso-tupinamba. (AZEVEDO, 1949, p. 78)

Salvador nasceu, então, do amor entre o primeiro habitante português da Bahia e uma índia. Essa visão um pouco romântica da fundação da cidade de Salvador será praticamente esquecida durante os três séculos da colonização portuguesa.⁴ Somente depois da Independência é que será lembrada essa “Índia-Mãe” de Salvador, quando da construção do principal e central monumento de Salvador: a coluna do Dois de Julho, a coluna do Caboclo.

⁴ Exceto Caramuru, poema escrito por Frei Santa Rita Durão e publicado em 1781 em Lisboa.

Dessa história da fundação resta atualmente a sepultura na igreja da Graça, onde repousa Paraguaçu. Sobre a tumba podemos ler o epitáfio que lhe é dedicado:

Sepultura de Catharina Paraguaçu. Senhora que foi desta Capitania da Bahia, a qual ela, e seu marido Diogo Álvares, natural de Vianna, deram os Senhores Reis do Portugal; edificou esta capela de Nossa Senhora da Graça e a deu com as terras anexas ao patriarca de São Bento em os anos de 1582. ([Sem título], [16—])

Essa inscrição funerária colocada sob os auspícios católicos (ela figura sobre um túmulo presente numa capela) e reais (“*Senhores Reis do Portugal*”), não rejeita, igualmente, associar ao nome de batismo cristão o nome índio de “Paraguaçu”. Podemos considerar esse epitáfio como o ponto de partida oficial da própria história de Salvador. A cidade foi bem criada pela associação, pelo encontro de um português com uma índia. Criação religiosamente consagrada e civicamente reconhecida, primeira história de índio associada à cidade. Trata-se, para nós, da primeira associação/rea-propriedade oficial da história de Salvador. Com o epitáfio, estava subentendida que a relação entre a Capitania da Bahia (e por inclusão sua capital, Salvador) e Catharina Paraguaçu é dúbia: uma e outra são, de cada vez, a mãe e a filha uma da outra. O casamento e a maternidade de Paraguaçu fundaram o primeiro povoado colonial de importância; foi seu batismo que lhe deu o reconhecimento das hierarquias da época e lhe ofereceu a possibilidade histórica de receber a Capitania da Bahia. Ascendência e descendência não são para serem lidas de uma maneira vertical, diacrônica, mas de uma maneira horizontal, sincrônica.⁵

O ato de nascimento de Salvador é consequência dessa simultaneidade entre uma terra, Salvador e seu Recôncavo, e uma mulher, que a história oficial escolheu para elevar à posição de dama. Esse encontro deixa pressagiar a possibilidade futura de uma “*terra mater da nacionalidade*” (ANAI... , [1923], v. 11, p. 121), maior reivindicação de identidade que acompanhará o período romântico, político e literário das últimas décadas do século XVIII e das primeiras décadas do século XIX.

Quando há referência ao episódio do encontro de Diogo Álvares e Paraguaçu, aparecem algumas divergências nas duas narrações que nós pudemos encontrar;

⁵ Sobre esse tema, podia-se ler à ocasião do centenário da coluna do caboclo do Campo Grande, uma explicação da presença, sob a coluna, de uma cabocla : “[...] o reconhecimento da participação da mulher na constituição da nacionalidade [...] [na cabocla], revia-se a própria Catarina Álvares, mãe da terra e da gente, aquela que aos portugueses – e a um português, em particular – converteu no ser baiano.” (TEIXEIRA, 1995, p. 7)

essas participam da construção da primeira história/mitologia do nascimento e do povoamento da cidade. Nós encontraremos, cerca de quatro séculos mais tarde, os nomes índios do casal fundador associados à criação, em 1920, pelo governo do Estado da Bahia, de um Posto Indígena atribuído aos Índios Pataxó Hãhãhã sob o nome de Paraguaçu-Caramuru.⁶ Esse deslizamento semântico é uma expressão de um reconhecimento explícito dos primeiros ocupantes da terra? Não se trataria, preferencialmente por parte do governo do Estado, de fazer começar a história indígena juntamente com os primeiros anos de colonização do Brasil e, assim, negar qualquer veleidade de anterioridade e originalidade que pudessem exprimir os ameríndios preocupados em não serem absorvidos quando da construção de uma identidade brasileira?

Uma análise lexical da toponímia local e das nomenclaturas populares

Cabula, Matatu, Pituba, Tororó, Sussuarana, Mussurunga, Itapagipe, Pirajá são alguns dos bairros de Salvador e de sua aérea metropolitana, cujos nomes chamam a atenção do usuário da rede de transportes urbanos, assim como as destinações que se encontram escritas em letras garrafais na frente dos ônibus.

De onde vêm todos esses nomes que diferem do português? Por que eles designam hoje em dia os lugares que, mediante alguns deles, eram antigamente batizados com nomes de santos católicos de Portugal? Os livros consagrados à história local nos ensinam que muitas populações ameríndias viveram no século XVI no lugar que hoje se chama de Bahia de Todos os Santos. Assim, segundo os *Anais do Estado da Bahia* ([1918], v. 3, p. 14), podemos encontrar no lugar onde se situa a atual cidade de Salvador as seguintes populações: *Cancaiores, Guiros, Moraques, Quiriqujas, Tupinambás*. De acordo com o mapa levantado por Curt Nimuendaju em 1944, o litoral baiano estava majoritariamente povoado pelos falantes tupinambás e por um grupo linguístico isolado, o dos Goianas, cujo desaparecimento é atestado em 1759. (NIMUENDAJU, 1987)

Segundo Edelweiss (1947, 1969), o tupi era a língua mais falada no litoral baiano quando da chegada dos europeus, exceto as ínfimas variedades locais. (1947, p. 27, 1969, p. 7) Curt Nimuendaju (1987, p. 23) nos ensina igualmente, no seu esquema da “Frequência da repartição das tribos em grupos linguísticos”, que o conjunto tupi

⁶ Posto indígena criado conjuntamente pelo Serviço de Proteção aos Índios e pelo Governo da Bahia, com uma superfície de 54.000 ha. e uma população atual de 1 800 habitantes, situado próximo a Pau Brasil, no sul do Estado da Bahia.

reúne o número mais importante de tribos, ou seja, cerca de 270 recensadas pelo autor. Graças a essas informações, nós podemos legitimamente afirmar que a maior parte dos nomes de consonância não portuguesa é de origem indígena tupi, sendo a expressão dessa “língua geral” (EDELWEISS, 1947, p. 28) que se encontra hoje nos domínios da cultura quotidiana: regimes alimentares, toponímia, nomenclaturas dos reinos vegetal e animal. As nomenclaturas contemporâneas populares animal e vegetal, assim como a toponímia, são alguns exemplos residuais da herança dessa língua geral.

O que hoje em dia distingue o português do Brasil do de Portugal? Além dos numerosos sotaques regionais, são as heranças africanas e a inclusão de numerosas palavras de origem indígena a maior parte tupi que foram coletadas pelos primeiros viajantes e pelos missionários jesuítas. (EDELWEISS, 1947) Os precursores do estudo linguístico, designado no Brasil sob o nome de tupinologia, recolheram, na maior parte das vezes meticulosamente, mas, de vez em quando, de maneira incompleta, comparativamente às listas estabelecidas pelos viajantes franceses e holandeses dos séculos XVI e XVII, de vocabulário de línguas hoje desaparecidas. Isto porque as palavras ameríndias ou de origem ameríndia, cujo uso contemporâneo é ainda frequente, são as expressões de uma língua morta face ao desaparecimento de seus falantes, cuja fonologia foi muito frequentemente modificada, aportuguesada durante a colonização do litoral nos usos cotidianos da “língua brasileira”. (SAMPAIO, 1955, p. 14)

A história dos estudos da língua tupi nos informa, primeiramente, a respeito da qualidade das listagens efetuadas pelos jesuítas e pelos viajantes. Essas diferenças recolhidas desta maneira, como os agrupamentos das populações ameríndias nas reduções jesuítas favorecem ao aparecimento e uso preferencial do tupi como língua geral de comunicação: “A disciplina imposta [...] entre índios de diferentes matrizes impuseram a homogeneização lingüística [...]. [...] a língua geral, aprendida não como um idioma indígena, mas como a fala de civilização, como ocorria então com quase toda a população brasileira.” (RIBEIRO, 1995, p. 313)

Sampaio (1955, p. 14) distingue três fases na evolução do tupi: “Ao tupi genuíno, a língua brasileira, chamou de tupi da costa; substituiu *nhéngatu* por tupi amazônico e guarani por tupi-guarani.” Na mesma obra, ele recoloca a ideia de uma evolução histórica do tupi de uma maneira um pouco mais precisa:

O tupi é a língua fixada pelos jesuítas no primeiro século da catequese, na plenitude de sua individualização original, da opulência dos seus recursos em face a civilização [...] a língua geral ou *nhéngatu* colonial é o desenvolvimento do tupi entre os mestiços e no intercâmbio, sob a influência crescente da língua portuguesa e da colonização [...] O *nhéngatu* é a língua geral

moderna, no estado a que ficou reduzida na bacia amazônica.
(SAMPAIO, 1955, p. 14)

A língua brasílica seria uma língua veicular proveniente do tupi, tendo sofrido um processo de transformação linguística no contato com o português. Essa foi até o século XVIII a língua viva de comunicação usada pelos mestiços e colonos do litoral. Ela desapareceu, na sua forma viva, com a generalização do uso da língua portuguesa e com a extinção progressiva das populações indígenas do litoral: podemos ler no mapa de Nimuendaju (1987) que o desaparecimento dos Ameríndios da região de Salvador situa-se no meio do século XVIII.

A substituição de uma língua pela outra não foi feita, portanto, sem empréstimos e trocas de uma parte e de outra. Desde quando a catequese era conduzida pelos jesuítas, a palavra ‘cruz’ foi tupinizada em ‘curuzu’⁷ (SAMPAIO, 1995, p. 62), nome de uma parte do bairro da Liberdade. Esse batismo se inscreve na geografia urbana como um reconhecimento da participação histórica dos ameríndios na construção do catolicismo brasileiro, cujo sentido associa uma palavra tupinizada a um símbolo religioso que ocupa um lugar de primeira ordem na identidade católica brasileira. Pensamos principalmente em certas atitudes recorrentes, como o fato de benzer-se, que numerosos católicos praticantes não deixam de efetuar quando eles passam por frente de um prédio religioso, quando juram, antes de dirigir, ou ainda antes de cair n’água do mar ou do rio. Nós reencontramos no tríptico cruz/curuzu/Curuzu uma reapropriação construída sobre um deslizamento de sentido, vizinho daquele que destacamos quando nos referimos à inclusão Catharina Paraguaçu no panteão civil e religioso dos heróis fundadores de Salvador.

Se o português sabe transformar-se para se aproximar mais foneticamente do tupi, ele impõe, na maior parte das vezes, as alterações destinadas a aporuguesar as palavras, os nomes e as expressões tupi que os locutores lusofónos destinam a um uso generalizado. Desta maneira, seguindo o estudo realizado por Sampaio (1955, p. 99), podemos anotar as alterações seguintes:

- a) os nasais [ã] e [õ] são transformadas em ditongo nasalizado [ãõ], assim [pirã] vira [pirãõ];⁸
- b) a penúltima [ê] vira [ei];

⁷ Palavra que designa hoje um bairro de Salvador mostrado desde 1974 como o centro da “resistência cultural” afro-brasileira.

⁸ O pirão é uma papa muito apreciada em Salvador, feita à base de farinha de mandioca; [pirõ] significa literalmente papa.

- c) os finais ligeiramente nasalizados [im] e [î] transformam-se em [í] acentuado;
- d) o [o] vira [u];
- e) as vogais duplas, longas [aa] e [ii] transformam-se em breves [a] e [i].

O português brasileiro se enriqueceu dessas palavras de origem tupi que formam, hoje em dia, uma das marcas distintivas da cultura cotidiana de Salvador. A apropriação dos termos ameríndios se efetuou ao custo dessa transformação linguística. Ela participa da construção de uma retórica cotidiana tão particular que nós ilustraremos com os exemplos seguintes. Sampaio (1955) nos ajuda a entender melhor a etimologia de alguns bairros. *Gamboá* é um bairro aberto ao mar, esse nome vem de [caa-mbó]⁹ que significa “o fecho ou cinta de ramagens. Antigamente cambôa, que é umô, os índios chamavam o arco, feito de galhos e ramagens, a entrada dos esteiros para apanhar peixe”. (SAMPAIO, 1955, p. 204) *Itaparica*, a grande ilha que fecha a baía de Salvador, é protegida do oceano por uma barreira de recifes, vem de [ita-parica] que designa “a tapagem de pedra, ou cerca feita de pedra”. (SAMPAIO, 1955, p. 227) Enfim, *Matatu* vem de [mata-tú] que é “a mata escura”.¹⁰ (SAMPAIO, 1955, p. 247) A influência do vocabulário tupi se distingue particularmente nos produtos da alimentação. O *caruru* vem de [caa-rurú] e possui dois sentidos. Essa palavra significa tanto “a folha grossa, inchada, aquosa, a planta mucilagínosa”, como qualquer tipo de prato feito a base de ervas, de folhas, e mais precisamente um prato cujo elemento principal é o quiabo, que lhe dá uma consistência gelatinosa que lembra a acepção botânica do *caruru*. (SAMPAIO, 1955, p. 193) Antigamente a moqueca, de [po-kêca], designava uma maneira de cozinhar os alimentos dentro das folhas. Hoje é um prato popular de Salvador cozinhado estofando-se qualquer produto da pesca. (SAMPAIO, 1955, p. 337) Há também um terceiro campo semântico que veicula termos de origem indígena, o das nomenclaturas animal e vegetal. Dentre as frutas de consumo frequente, distinguem-se o *maracujá*, o *umbu*, a *cajá*, o *abacaxi*. Os produtos do mar e dos mungues parecem ter recebido as influências tupis e indígenas de uma maneira muito acentuada. (OTT, 1944, p. 2-11) Dentre os peixes mais comumente encontrados na baía de Salvador, estão o *xixarro*, o *guaricema*, o *beijupirá*, o *sororoca*, o *paru*, o *guaraiuba*, o *aracaroba*, o *carapicu*, o *jaquaraia*. São também frequentes as denominações indígenas dos crustáceos e dos moluscos encontrados na baía de Salvador: *pecoari*, *tapu*, *mapé*, *sambé*, *cariabá*, *zambá*, *sururu*, *sarnambi*, *aratu*, *siri*, *guaiamu*, *cachangá*,

⁹ Os termos entre colchetes marcam a origem tupi tal como ela foi escrita por Sampaio (1955).

¹⁰ Há em Salvador dois bairros com nomes sinônimos, um em português (Mata Escura) e outro em tupi (Matatu). Isso mostra a complementaridade no uso das duas línguas quando das denominações.

graussá. Essa profusão de nomes de origem indígena pode ser explicada pelo fato de que a maioria dos pescadores, no início da conquista, eram os índios:

As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dois pares ou meia dúzia de escravos [índios] [...] logo têm remédio para sua sustentação; porque uns lhe pescam e caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazenda, e assim, pouco a pouco, enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer para si e para os senhores. (GANDAVO, 1924 apud OTT, 1944, p. 2)

Compilações, alterações, transformações, apropriações, tais são as etapas que marcaram a história da língua tupi e sua integração à língua falada pelos habitantes de Salvador quando trocam de endereços, nas compras diárias ou na feira semanal. Com efeito, o que há de mais cotidiano, de mais necessário do que os deslocamentos, as visitas, as refeições? Existe no cotidiano urbano de Salvador um espaço cultural e semântico denso, cujas manifestações são recorrentes, herdado da toponímia e das nomenclaturas tupis. Sendo, às vezes, difícil para numerosos habitantes da cidade fazer o vínculo entre um passado ameríndio esquecido numa “memória morta” e o uso frequente de termos (notadamente culinários), aos quais é atribuída espontaneamente uma origem africana.

Portanto, o conjunto toponímia/taxonomia forma um espaço semântico cuja importância se mede nos usos feitos por alguns grupos profissionais de Salvador, como pescadores, feirantes, ambulantes que vendiam ervas medicinais no Aquidabã, donos das casas de ervas de Sete Portas ou de São Joaquim: casas especializadas no abastecimento de ervas e de plantas, cujas virtudes mágicas e propiciatórias compoem banho de folhas, defumador, cheiroso, como o capim de caboclo, o pelegum, ou ainda a aroeira.

Os eventos particulares que acompanharam a criação de Salvador, assim como a existência de um campo semântico único (na frequência do seu uso), não favoreceram os primeiros brasileiros do século XIX a instituir, como símbolo da luta pela independência nacional, o índio sobre a feição do caboclo? Salvador não foi o único lugar de colonização do Brasil a herdar um vocabulário de origem ameríndia e a aproveitar das alianças com os ameríndios, primeiros ocupantes, a fim de reunir as condições mais propícias do estabelecimento de colônias de povoamento. Portanto, Salvador é a única capital dos estados brasileiros a ter simbolizado a sua pertença brasileira, depois da independência, pela figura do caboclo.

INDEPENDÊNCIA E ROMANTISMO

A exacerbação do sentimento nacionalista que caracterizou os eventos condutores da independência da Bahia não pode ser entendida sem as numerosas referências ao mundo indígena brasileiro, seja este imaginário, construído sobre as representações, ou bem real. Os herdeiros da independência lembram-se da participação, participação esta mais alegórica que física, dos Ameríndios na construção da brasilidade. Nós reencontramos essa figura do índio de uma maneira relativamente discreta ao redor da maior praça de Salvador, o Campo Grande, em perímetro reduzido. O espaço físico (uma coluna monumental, uma pequena estátua da cabocla no Largo dos Aflitos, um mosaico na parede de um prédio) consagrado ao reconhecimento de uma ascendência índia perceptível num primeiro olhar, é no final pouco denso. Este pode ser compreendido no sentido de que a participação dos contingentes no exército de liberação foi minoritária. De qualquer jeito, as festas que acompanham durante cinco dias a manifestação cívica do Dois de Julho (essas fazem do caboclo a figura central da comemoração) tendem a valorizar a participação dos contingentes ameríndios e caboclos.

O dois de julho de 1823

Essa é a data oficial da derrota das tropas portuguesas no conjunto formado por Salvador e pelo Recôncavo. Nós relembremos rapidamente os acontecimentos desse dia, considerado em Salvador como histórico.

As obras consultadas mencionam raramente a presença de “verdadeiros índios” ao lado dos diversos batalhões brasileiros. As forças do exército da independência são estimadas em cerca de 15.000 homens. Apesar de toda tenacidade cujos contingentes caboclos ou índios provaram durante as batalhas, eles são estimados em menos da metade do total dos combatentes. (REVISTA..., 1941, p. 198) É, entretanto, muitas vezes uma participação popular dos habitantes do Recôncavo: escravos alforriados, caboclos (aqui no sentido de pequenos camponeses, mestiços de índios e de brancos). A presença espontânea desse pequeno povo do interior é mencionada várias vezes. Essa população constituída durante o período de colonização representa para alguns “a raça nativa, [...] verdadeiros brasileiros que se desenvolveram durante o período da colonização” (JORNAL..., 1973, p. 7): “Aquele aglomerado de heróis descalçados, quase desnudos, que deixavam transparecer, através de seus rostos marcados pelo sofrimento, a luz que irradiava a suprema ventura da liberdade representada pelo caboclo.” (JORNAL..., 1969, p. 2)

Esses são os engajados que formam durante mais de um ano o grosso de algumas companhias, como as de Jacaré, de Periquitos (JORNAL..., 1973, p. 7): “Além dos soldados, exercitados e improvisados, uma multidão de voluntários sem armas, sem fardas, maltrapilhos ou de roupas sumárias – os ‘Ceroulas’ – assim chamados, que pediam apenas ocasião de servir, entrando na forma para pelejar pela Pátria.” (REVISTA..., 1941, p. 198)

A essa multidão de maltrapilhos que se junta ao fervor nacionalista nesse começo de século, reúnem-se alguns contingentes de índios do Recôncavo. Não se trata do “índio tribal” (RIBEIRO, 1995, p. 320), ou seja, de um índio cuja origem cultural pode ser determinada, mas de um “índio genérico” (RIBEIRO, 1995, p. 320) que, numa acepção mais abrangente, reagruparia não somente as populações que se designam como ‘índios’ mas também aquelas que as elites chamam como tal. Assim, esses contingentes lutam armados de arco e flechas (PEIXOTO, 1941, p. 197-199) e são reputados pela sua obstinação e sua tenacidade na batalha: “[...] entre eles caboclos armados de arco e flecha, cujas incursões, hostilizando ao inimigo, chegariam, por vezes, a Lapinha. [...] entre as quais os índios de arco e flecha, se opõem obstinadamente.” (PEIXOTO, 1941, p. 197-199)

Um segundo historiador (Barão de Loreto) nota que essa tenacidade lhes permite de vez em quando alcançar um comando: “[...] manejando o arco e a flecha, avantajaram-se as demais as guerrilhas dos índios. Guiava-os um deles, de nome Bartolomeu, e apelido Jacaré pela sua gente, o qual, não só então, [...] mostrou o valor indomável da sua raça.” (PEIXOTO, 1941, p. 280)

Ele se lembra em seguida dos versos de um “poeta-soldado” (PEIXOTO, 1941, p. 280):

Ocorre-lhe também falar daqueles,
Típica multidão, nas flechas destes,
Que do arco teso, com vigor, travando,
As tabas deixam, mais que muito armadas,
E em tribos varias a reunir-se marcham [...].

Os autores dos dois únicos textos históricos encontrados, nos quais são mencionados esses contingentes, parecem utilizar as denominações de ‘índio’ e ‘caboclo’ em contextos semânticos idênticos. Esses dois termos, distintos na origem, adquiriram progressivamente uma dimensão de sinônimos que lhes aproxima para, finalmente, lhes confundir. Quais são os conteúdos que podem ser atribuídos a um e outro desses termos? A confusão que pode surgir quando do seu emprego não atesta um deslizamento de sentidos suplementar, um desses que participam da elaboração de

um personagem particular: este de um índio positiva e historicamente integrado à jovem nação brasileira? Podemos deduzir a construção desse personagem histórico de uma análise de dois sinônimos; de significados distintos, múltiplos, a memória histórica escolhe confundir-lhes para formar esse ser único, esse “*être générique*”.¹¹ (BOYER-ARAÚJO, 1992, p. 110) Esse é “*l’être générique dans lequel chacun peut se retrouver*”.¹² (BOYER-ARAÚJO, 1992, p. 110), ou ainda, aquele no qual cada um pode achar o outro que ele procura nomear, resultado de um “*greffages de signifiés*”¹³ (BOYER-ARAÚJO 1992, p. 110), assim como de uma elaboração histórica que se encontra hoje no emprego quase sistemático do singular “o caboclo” ou “o índio”.

A escolha da brasilidade

Depois de termos exposto as condições da participação militar dos índios nas batalhas da independência, falaremos de uma presença mais alegórica, sugerida pelas mudanças de patronímicos que acompanharam os episódios da independência.

Na frota que liberou a baía de Salvador, dois barcos tinham nomes índios: *Guarani* e *Paraguassu*. Vários militares selaram o seu pertencimento definitivo a seu novo país, adotando nomes de consonância tupi: o capitão Francisco Elesbão Pires de Carvalho e Albuquerque passou a se chamar Barão de Jaguaribe; Alexandre Gomes de Argolo Ferrão passou a ser Barão de Cajaíba; Francisco Gomes Brandão em sua lusofobia “[...] se assinava Francisco Gê Acaiba Montezuma”. (EDELWEISS, 1981) Desde o ano de 1821, nota-se nos jornais a tendência independentista de vários exemplos de “[...] avisos de pessoas, que, se não levaram a seu patriotismo sempre a repulsa dos seus sobrenomes portugueses, pelo menos manifestaram-no pelo acréscimo de um cognome visivelmente brasileiro ou patriótico”. (EDELWEISS, 1981, p. 8)

A tendência fortemente antilusófona dessa época encontra um meio de expressão na utilização de palavras que fazem referência ao mundo índio. É, portanto, interessante salientar que a maior parte dos apelidos tupis adquiridos durante esses anos, que se tornaram em seguida os patronímicos dos estados civis, marca um desejo de ancorar-se à terra da nova pátria. Edelweiss recenseia cerca de duzentos nomes, escolhidos como apelidos nos anúncios dos jornais:

¹¹ Nossa tradução: “ser genérico”.

¹² Nossa tradução: “o ser genérico no qual cada um pode se encontrar”.

¹³ Nossa tradução: “enxertadura de significados”.

Tabela 1 – Referências ao mundo indígena na escolha dos patronímicos

NOMES HUMANOS E INDÍGENAS	22	11,5%
REINO VEGETAL	55	27%
REINO ANIMAL	32	16%
REINO MINERAL	3	2%
NOMES GEOGRÁFICOS	59	29%
DIVERSOS	29	14,5%
TOTAL	211	100%

Fonte: Edelweiss, 1981, p. 21.

A língua que serviu de veículo à expressão do sentimento nacionalista privilegiou os domínios ligados à terra, às suas particularidades animais e vegetais sem equivalente em Portugal, e que concede apenas uma importância secundária aos nomes patronímicos ameríndios. O reconhecimento de uma ascendência índia se traduz pela aquisição de apelidos relativos às particularidades da terra brasileira, que marca uma vontade de prender-se a essa terra. Os novos brasileiros são bem mais os “filhos” dessa terra do que “filhos” dos ameríndios. O emprego de uma língua ameríndia e as escolhas semânticas que a acompanham ligam bem mais os brasileiros à terra que a uma ascendência genealógica tupi e, em certa medida, exclui os ameríndios do nascimento histórico do Brasil.

O romantismo e a “raça nativa”

O romantismo literário dos anos que seguiram o período que passou a ser o histórico da independência compartilha da perfeição da construção do índio nacional, tão preciosa às elites. (THOMAZ, 1994, p. 205)

Havia, entretanto, premissas à aparição desse índio nacional, e isso, desde o período colonial: em 1781, Frei Santa Durão publica em Lisboa um longo poema épico que conta a conquista e a implantação portuguesa em Salvador. Esse poema foi escrito sob o modelo da *Ilíada* ou da *Odisseia* e, como os textos homéricos, ele é ritmado por estrofes, essas enquadradas nos cantos. Esses cantos contam as façanhas do herói de Salvador, Diogo Álvares, o Caramuru. O autor escolhe, com efeito, intitular seu poema épico com o nome índio do primeiro colono instalado na Baía de Todos os Santos. Tanto por sua forma homérica, como pela colocação de personagens

com qualidades extraordinárias, esse texto é uma verdadeira leitura mitológica dos acontecimentos que marcaram os começos da história de Salvador. O poema revela igualmente uma aspiração a exaltar as singularidades da colônia, e, notadamente, a presença de uma natureza extraordinária povoada pelos ameríndios. O texto acaba finalmente na conversão ao catolicismo de Catharina Paraguaçu, seu batismo, e, por extensão, a dos ameríndios, que consagrou a fundação desse primeiro povoado. Por esse poema, Durão integra-se ao movimento literário colonial principal desse século XVIII o Arcadismo, cuja preocupação foi exaltar a colônia e discutir a questão da catequese jesuíta.

É o tema do casal tropical “Índio/Natureza” desenvolvido por Durão que foi retomado cerca de dois séculos mais tarde pelos poetas da independência. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 239) Esse índio, exemplo de um “*natural man*”¹⁴ (PAGDEN, 1984), apresentado aos acadêmicos europeus dos séculos XVII e XVIII através de exposições e de escritos de viagens, juntará o binômio branco/negro na formação da identidade brasileira. Ele será o representante dessa “*raça nativa*”. O ideal político e romântico brasileiro, retomado notadamente nos anos 1930 por Gilberto Freyre, sob o conceito de “triângulo racial”, acolhe um índio nacional construído sobre “[...] a depuração dos ideais do branco e da reprodução do mito da nobreza indígena, que criou princesas filhas de caciques e nobres guerreiros nativos”. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 239)

O Arcadismo do século XVIII e, mais tarde, o romantismo do século XIX têm uma importância decisiva no estabelecimento desse índio singular, nacional, sempre presente em alguns livros escolares. De uma realidade plural, dificilmente assimilável pela nação brasileira, as elites políticas e alguns escritores conseguiram construir a ficção de um índio único, nacional. Essa ficção no singular, exprimindo uma união cultural, uma identidade assimilável porque única, está sempre presente no imaginário nacional. A criação desse ser único e fictício escapou, todavia, às elites brasileiras, quando o índio, sob a forma do caboclo, apareceu como objeto e ator de culto nos terreiros de candomblé e nos centros de umbanda. Podemos aqui encontrar um exemplo de reinterpretação/reapropriação populares de uma ficção que tinha o seu próprio objetivo político. Estamos, mais uma vez, na presença desse “princípio de enxertadura” que modificou os significados de ‘índio’ e ‘caboclo’.

Como mostra Frederico Edelweiss nos seus dois ensaios (1979, 1988), o projeto literário dos românticos preocupou-se muito pouco com os primeiros textos etnográficos ou compilações de mitos que já tinham sido realizados nessa época: esses refletiam demais a pluralidade cultural que dificilmente se acomodaria aos projetos

¹⁴ Nossa tradução: “homem natural”.

políticos e literários desses anos. Os estudos de Edelweiss são preciosos. Eles nos ajudam a encontrar, em vários contextos literários, as modificações, assim como as alterações linguísticas, realizadas por Gonçalves Dias (o autor de *A confederação dos tamoios*, publicado em 1856, do *Canto do guerreiro*, de *Os timbiras* e de um *Dicionário da língua tupi*, todos três publicados em 1861) e José de Alencar (autor de *O guarani*, publicado em 1857; *Iracema*, em 1865; *Ubirajara*, em 1874). Essas transformações são o reflexo de um indianismo romântico, que busca criar uma ficção histórica, a da raça nativa, cujas características, cultural e linguística, foram frequentemente exageradas, a tal ponto que, submetidas a uma análise linguística rigorosa, elas parecem às vezes irrealis. Gonçalves Dias transforma os termos tupis para torná-los morfológicamente mais próximos do português, e busca “refundir termos indígenas, no vernaculizá-los [...]”. (EDELWEISS, 1988, p. 27) Dessa maneira, ele cria uma filiação linguística artificial entre o tupi “genuíno” e o português, língua nacional do Brasil independente. Em relação aos três termos recolhidos até essa época, e que designavam a mesma realidade ([*piagé*], [*piache*], [*piayé*]): “ao mesmo tempo o sacerdote e o médico, o áugure e o cantor dos indígenas do Brasil [...]” (EDELWEISS, 1988, p. 27), Gonçalves Dias toma a liberdade de juntar um quarto ([*piaga*]), que segundo ele “mais se conforma a nossa pronúncia”. (EDELWEISS, 1988, p. 27) Edelweiss prossegue sua análise apoiando-se sobre o léxico dos instrumentos de música, particularmente o dos aerófonos. Ele mostra de que maneira Gonçalves Dias modificou, tanto a morfologia dos termos, inserindo algumas letras e deslocando o acento tônico: [*janúbia*], [*murmuré*], como o sentido, afirmando, por exemplo, que o *murmuré* é feito de ossos humanos.

Os dois principais autores do romantismo brasileiro, Gonçalves Dias e José de Alencar, buscaram atingir a verdade, a pureza de um tupi genuíno, a partir das compilações linguísticas e das crônicas do período colonial. Eles escolheram também deplorar o seu desaparecimento. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 243) A extinção de um povo “genuíno” e, por consequência, único dotado de todas as virtudes, integrou-se perfeitamente ao projeto político da construção da identidade brasileira. Essa reivindica com orgulho uma ascendência índia, a da origem; a identidade brasileira que pode se construir com a independência da Bahia é a herdeira legítima do índio dos tempos heróicos. Em se referindo a uma língua tupi, que detém a qualidade da origem, os românticos instituem o conceito de raça nativa, excluindo da nacionalidade e da identidade, os ameríndios vivos, contemporâneos do reino de D. Pedro II.

A construção romântica da nacionalidade não pode ser compreendida sem os projetos políticos que lhe são contemporâneos. Durante o Segundo Império brasileiro, o soberano financiou os autores que propuseram uma reflexão sobre a identidade brasileira. Essa se construiu em torno de um programa nacional concernente às letras

e às artes: definir o Brasil a partir de suas raízes indígenas. A maior preocupação era consagrar a independência pela constituição oficial de uma brasilidade. Com efeito, era preciso estabelecer a especificidade dessa nação em formação e, para isso, era conveniente inventar uma tradição brasileira, atribuindo-lhe a fundação do passado ao índio heróico. As elites decidiram erigir como símbolo nacional um índio estereotipado, recusando fazê-lo a partir dos povos ameríndios que lhes eram contemporâneos. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 249)

A assimilação de uma origem privilegiada e fictícia, ainda que a exclusão de realidades plurais seja a base da perfeição dessa identidade brasileira, por encontrar a força de sua existência durante os primeiros anos da independência, deve ser vivida no singular. Nós vemos o papel do romantismo literário, secundado pelo nativismo político da pós-independência, na construção desse índio único e genuíno. Convinha nomear essa ficção política e literária, de um índio ideal, heróico e fundador que se tinha tido além de poucas coisas em comum com os povos indígenas brasileiros. Salvador decidiu erigir esse personagem como símbolo da cidade, do Estado da Bahia e do país, sob as feições do índio nacional, chamado caboclo.

A FESTA DO DOIS DE JULHO

Nós vimos de que maneira as elites políticas e literárias, no curso de um processo voluntário de desconstrução da multiplicidade cultural dos índios do Brasil, edificaram a figura simbólica de um índio único, brasileiro, representado por traços característicos e invariantes, formando uma panóplia identificável, ao primeiro olhar, tendo sido essa composta de uma coroa de penas, de uma tanga, de um arco e de flechas. Nós reencontramos esse índio no topo da coluna do Dois de Julho. Esse índio genérico, construção cultural baiana, é o caboclo. Em Salvador, empregamos o termo caboclo para nomear essa figura simbólica que, ao mesmo tempo, domina a praça central da parte histórica da cidade e ocupa o espaço citadino, quando do trajeto efetuado pelos carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla que participam do desfile cívico do Dois de Julho, mobilizando a multidão. Foi nos anos 1870, correspondentes ao período da maior influência do romantismo literário na vida política, que a ideia de erigir um monumento à glória do caboclo num lugar histórico tomou toda sua amplitude.

Depois de uma breve apresentação das motivações que acompanharam a decisão política de construir esse monumento, passaremos à descrição do desfile do Dois de Julho, insistindo na participação, em 1993 e 1994, da comunidade ameríndia Kiriri, que vive no norte do Estado da Bahia.

A coluna do caboclo

Em 1895, a cidade de Salvador inaugura o monumento situado no Campo Grande. A construção do monumento foi obra de uma comissão de patriotas auxiliados pelo governo do Estado da Bahia, o corpo legislativo, a Câmara Municipal e uma subscrição popular. (BITTENCOURT, 1995) Essa coluna é destinada a comemorar a data da independência política da Bahia.

Com mais de vinte metros de altura, sem equivalente arquitetural na cidade, ela domina o Campo Grande, imensa praça verdejante, lugar de passeio privilegiado, mas também um dos dois centros de concentração de festas do carnaval. Ela ocupa, então, na cidade, um espaço central que reúne, por ocasião do carnaval e do Dois de Julho, uma multidão composta pela população anônima e pelas elites da cidade. De acordo com os artigos dos jornais consagrados à festa do Dois de Julho, ela é apresentada como uma manifestação cívica sempre muito popular. (O DOIS..., 1997, p. 1)

A coluna é uma criação arquitetural onde estão simbolizados os atores da independência num monumento que mistura fatos históricos (datas, nomes de heróis, divisas políticas), alegorias (o caboclo matando a cobra, os rios do Estado da Bahia) e metonímias (o caboclo apresentado como símbolo da nação inteira que se liberta, as caboclas representando a participação feminina na guerra da independência, assim como a mulher brasileira). O pedestal da coluna compõe-se de quatro faces. Na primeira, destaca-se do pedestal de mármore uma cabocla numa postura de desafio, o olhar fixo no horizonte, armada com uma lança e um escudo no qual estão gravadas as palavras que foram pronunciadas no Ipiranga (“Independência ou morte”), e que marcam o início do levantamento da colônia contra a metrópole. Essa cabocla é Catharina Paraguaçu, a índia-mãe de Salvador, que exhibe essas palavras históricas do 7 de setembro de 1822 (a independência do Brasil é atingida definitivamente depois da libertação de Salvador e do Recôncavo). O arquiteto da coluna superpõe dois fatos históricos não contemporâneos, em uma associação artificial que lhe permite atestar a importância da Bahia no processo da independência. Mais uma vez, trata-se de uma construção, dessas que misturam os fatos históricos e as representações, e fazem parte das “histórias de índios”.

Há também uma segunda cabocla, simetricamente oposta a Catharina Paraguaçu e que tem nos seus braços uma bandeira: “com vigor, que representa a Bahia, proclamando a sua liberdade”. (O DOIS..., 1997, p. 13) As duas mulheres têm uma atitude orgulhosa e decidida, de desafio; os cabelos estão soltos, a testa cercada por uma coroa de penas. A segunda cabocla representa a Bahia. Mais uma vez nós estamos em presença daquela representação que associa uma mulher a uma terra : à terra do Recôncavo, à terra de Salvador. Nos demais lados do pedestal encontramos

as alegorias do rio São Francisco e do rio Paraguaçu: duas estátuas encostadas à base da coluna representam esses dois rios da Bahia. Ao redor das estátuas estão faunos, índios, pirogas.

Em resumo, há uma coluna dominada por um “índio”,¹⁵ simbolizando o Brasil libertando-se do jugo colonial (o Índio mata com sua lança a cobra, que significa Portugal), aos pés da coluna estão esculpidas as duas caboclas que testemunham o vínculo existente entre uma mulher, uma terra e seus habitantes. Esse vínculo à terra é acentuado pela presença dos dois rios que lembram a condição da inscrição física, necessária à constituição de uma identidade baiana, pois brasileira. Aos quatro cantos do pedestal estão dispostos, em desordem, troféus e objetos indígenas, assim como folhagens, todos amontoados. De novo, há essa tentativa de tornar sua a terra, inserindo-se nela, dessa vez de uma maneira oficial, sem as heranças da metrópole.

As elites do século dezenove criaram uma produção artificial que caracteriza a nacionalidade brasileira. O caboclo virou o símbolo de uma cidade em busca de uma identidade, a tal ponto que algumas autoridades propuseram, mais uma vez, em 1922, o caboclo para representar o Estado da Bahia. Tratava-se da construção de um monumento destinado a comemorar o centenário do Grito do Ipiranga. O arquiteto responsável pelo projeto mandou a cada um dos Estados brasileiros uma carta, a fim de saber quais eram os desejos de cada um deles relativamente à sua figuração no monumento. Nós temos duas respostas exemplares. A primeira emana de um sócio do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, (um senhor de nome Câmara) que escolheu a imagem do caboclo da coluna do Dois de Julho (REVISTA..., [s. d.], p. 229):

O caboclo, o índio das selvas baianas, foi a figura simbólica escolhida para representar a síntese de uma reivindicação regional, consubstanciando o valor, a força, a justiça, a coerência de um direito. Ele é a individualidade de uma verdade representativa de sua influência valiosa na complexidade de todos os fatores da nossa formação genérica, desde as selvas daqueles tempos até a expansão democrática da época presente.

Outro sócio desse Instituto, o senhor Boccanera, deseja representar o Estado da Bahia por “uma indígena cristianizada, seminua e genuflexa, aconchegando no seu seio uma cruz.” (REVISTA..., [s. d.], p. 229).

¹⁵ Em 1895, ano de inauguração do monumento, podia-se ler, na brochura escrita pelo engenheiro responsável pelos trabalhos, que a estátua do topo da coluna é chamada pelo termo ‘índio’ e não ‘caboclo’.

Em 1995, por ocasião do centenário de inauguração da coluna do Dois de Julho, pode-se ler as palavras de Cid Teixeira (BITTENCOURT, 1995, p. 7-8), então presidente da Fundação Cultural da cidade de Salvador (Fundação Gregório de Mattos) para quem a escolha do caboclo como figura emblemática “era -e é- sobretudo um ato de afirmação [...] Era preciso ser índio para se afirmar como brasileiro [...] o caboclo é a Bahia”. Ele afirma também que “o caboclo e a cabocla são santos da Bahia”. No prefácio desse mesmo folheto, a prefeita de Salvador à época, Lídice da Matta, reproduz esse esquema da identidade aleatória, cujas virtudes mutantes, nós pudemos destacar até então. Dessa vez, trata-se, por sua voz, de uma proclamação oficial. O caboclo não é somente uma homenagem da cidade aos heróis da independência, ele passa a ser “antes de tudo, a afirmação da identidade, da nacionalidade e símbolo da liberdade, aspiração maior de nosso povo”. (BITTENCOURT, 1995, p. 5) Através desse discurso, o caboclo não aparece apenas como a maior figura histórica da identidade baiana, mas passa a ser o símbolo de lutas sociais e políticas em uma cidade, em que as discriminações econômicas e raciais aparecem algumas vezes de maneira excessiva.

Nós temos aqui um exemplo da reelaboração do conteúdo simbólico da figura do caboclo. A maleabilidade dos sentidos, a polissemia aberta do caboclo: as definições e as representações diversas que ele encarna atestam sua característica genérica, tal como destacamos acima. Ele é um ser no qual cada um pode encontrar o outro que ele procura nomear. É “o índio emplumado da iconografia brasileira” (TEIXEIRA 1995, p. 8), que empresta suas características físicas aos conteúdos semânticos, históricos e contemporâneos, que algumas vezes são reaproximados, outras, afastados.

A decisão de se edificar um monumento ao caboclo deve ser compreendido no quadro da procura e da afirmação da identidade baiana. No dia da festa do Dois de Julho, milhares de pessoas se encontram na praça, apesar de, às vezes, ignorar em que a festa comemora, assim como quem é o personagem dominando a coluna. Com efeito, várias pessoas se mostraram incapazes de identificar as singularidades da coluna e do seu personagem principal. Apesar disso, uma multidão espera no Campo Grande a chegada dos carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla. Estamos, pois, confrontados com essa memória morta, existente, mas desativada, da qual nós destacaremos a presença, quando da análise das nomenclaturas populares e da toponímia. A coluna do caboclo passou a ser um objeto pertencente à história, ela é um verdadeiro lugar de memória cuja presença lembra anualmente a existência de um passado esquecido por várias pessoas que participam da festa. A comemoração anual impõe a sua lembrança.

A coluna do Campo Grande, pela diversidade das alegorias e das metonímias que valoriza, assim como pela superposição de fatos históricos não contemporâneos, ofere-

ce uma ilustração física da polissemia do caboclo. Pois, na sua acepção cívica, trata-se simultaneamente de um Índio, do ser baiano por excelência e de um herói fundador.

O desfile do Dois de Julho

A cada ano, desde 1824, comemora-se em Salvador a independência da Bahia. O dia dois de julho é considerado como a data principal do Estado. Esse dia é marcado por um desfile que segue os pontos da cidade que foram palco das principais batalhas da libertação. Nós vamos seguir o cortejo, que atravessa a cidade, insistindo na localização das feições ameríndias que acompanham o desfile.

Os carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla são retirados do Pavilhão da Lapinha onde ficam guardados o ano todo pelo Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. O cortejo sai, pela manhã, do Pavilhão da Lapinha, bairro da Liberdade, para atingir o Campo Grande, depois de algumas horas de caminhada através dos bairros da Liberdade, do Santo Antônio e do Pelourinho. O desfile conduzirá os carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla. Ao final da manhã, os carros param na Praça da Sé sob um abrigo feito de flores e palmeiras. Depois da missa celebrada na catedral vizinha, os carros seguem de novo o seu caminho. Dessa vez, eles param somente depois de ter chegado ao Campo Grande, onde então ficarão até o cinco de julho, debaixo de refúgios semelhantes aos edificadas na Praça da Sé. Em todo o percurso, as ruas são decoradas com as cores nacionais, o verde e amarelo e, à entrada de cada bairro, o olhar põe-se em diversas esculturas de madeira representando vários Ameríndios, também associados às cores nacionais.

Foi em 1824 que apareceu o carro do Caboclo, que vem carregando nas costas uma aljava cheia de flechas e segurando na mão esquerda a bandeira do Brasil. O Caboclo bate com uma lança em uma cobra. Ainda sobre o carro do Caboclo, este foi construído a partir:

De uma carreta arrancada aos lusitanos nas arremetidas de Pirajá improvisam um carro emblemático, enfeitam-no de folhagens brasileiras que cercam a figura de um velho caboclo, descendente em linha reta dos aborígenes, os arrimos brasileiros da tríplice estirpe que gerou o nosso povo. (REVISTA..., 1918, p. 316).

Em 1846, o carro da Cabocla se juntou ao carro do Caboclo. A Cabocla é considerada como o símbolo da “hospitalidade da mulher brasileira” (JORNAL, 1969).

Essa Cabocla representa Catharina Paraguaçu, que acolheu o naufrago Diogo Álvares. A Cabocla, mais pacífica do que o Caboclo, possui um brasão no qual está inscrito o grito da independência. Ela carrega também a bandeira do Estado da Bahia. Ainda hoje todo o desfile (carros, refúgios¹⁶ e ruas) guarda, na profusão das palmeiras, as marcas do nativismo. Todos os caminhos pelos quais passa o cortejo são decorados de flores e folhagens, e as casas estão ornadas de palmeiras. Esse mundo vegetal endógeno, às vezes associado aos animais brasileiros (Tucano, Arara), figura como uma das singularidades que distingue o Brasil da antiga metrópole.

O desfile do Dois de Julho é anunciado pela imprensa e pela equipe municipal como uma festa cívica. Nesse sentido, são convidados a participar os mais diversos grupos que constituem a população de Salvador. Nós assistimos a uma superposição de tipos quando desfilam uns após os outros: cavaleiros inteiramente vestidos de couro (os encourados de Pedrão), fanfarras de colégios da cidade, os batalhões da marinha, do exército e da aeronáutica, os representantes do candomblé, um personagem coberto por penas, arco e flechas, o carro da Cabocla, a maioria política, um caminhão que toca velhas marchas militares, os representantes da terceira idade, o carro do Caboclo, a bandinha do exército, um grupo de cavaleiros, os partidos de oposição, uma escola de capoeira... e, enfim, fechando o cortejo, o povo.

Esse cortejo heteróclito acompanha os carros alegóricos através das ruas marcadas pelas reminiscências ameríndias, incluindo em seu seio, definitivamente, apenas poucos elementos ameríndios contemporâneos. Mesmo se esse personagem coberto de penas e de colares de pérolas se considera como descendente de caboclos, ele reconhece que sua principal motivação é se vestir dessa maneira, tanto durante o carnaval, como durante o desfile do Dois de Julho.

Em 1993 e 1994, por iniciativa da atual Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) alguns Índios Kiriri participaram do desfile (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO, 1993, 1994). A ANAI pretendia dar um sentido à palavra ‘caboclo’, desprovido de uma verdadeira identidade étnica. Assim, apesar do caboclo, herói do Dois de Julho, possuir vários atributos e traços indicando uma autoctonia, trata-se de uma autoctonia genérica construída pelas elites e destacada de toda realidade propriamente ameríndia. Para a ANAI-BA, era conveniente colocar esses traços indígenas genéricos do índio-símbolo em relação aos ameríndios verdadeiros, contemporâneos da sociedade baiana moderna. Essa articulação tinha por primeiro objetivo propor uma representação do ameríndio concorrente com a representação

¹⁶ Abrigos construídos em folhagens e madeira, que acolhem os carros alegóricos na Praça da Sé e no Campo Grande.

oficial desse Índio ideal. O segundo objetivo dessa confrontação com a sociedade nacional era o de dar a possibilidade aos Ameríndios de expor suas reivindicações culturais e territoriais. A tentativa da ANAI de fazer as comunidades ameríndias participarem do desfile foi abandonada nos anos seguintes, já que a prefeitura recusou as verbas para o transporte e alojamento dos membros dessas comunidades.

A vontade da ANAI de propor uma imagem concorrente com a veiculada pelo caboclo genérico, o Índio oficial da prefeitura, destaca o caráter inventado dessa comemoração. Supomos que ela constitui um bom exemplo de uma “*inventing tradition*”¹⁷ (HOBSBAWN, 1983), forjada pelas elites do século XIX na busca de uma identidade nacional brasileira. Essa tradição inventada estabelece, por um dia, a coesão social a mistura e a superposição de tipos representados durante o desfile constróem o ser baiano, mas também legitima a existência das instituições (exército, prefeitura). A coluna e o desfile procuram construir uma situação política ideal, integradora, que encontra sua ressonância na figura do caboclo.

Existem hoje em dia em Salvador vários espaços culturais que fazem do Índio sua figura central. Esses espaços têm um lugar de destaque na cultura popular baiana.

Vimos como certa imagem do Índio foi o resultado de uma construção política. Esse Ameríndio veicula uma imagem única, ele não integra a multiplicidade de culturas ameríndias, e foi utilizado a fim de fundar uma identidade baiana, e legitimar a existência de uma diferença irreduzível com a cultura herdada da metrópole.

REFERÊNCIAS

[Sem título]. [16—]. 1 epitáfio.

AMOROSO, Marta Rosa; SÁEZ, Oscar Calavia. O indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: GRUPIONI, B. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília, DF: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

ANAIS do Arquivo Público do Estado da Bahia, Bahia: Imprensa Oficial, 1918, v. 3.

ANAIS do Arquivo Público do Estado da Bahia, Bahia: Imprensa Oficial, 1923, v. 11.

AZEVEDO, Thales de. **O povoamento da cidade de Salvador**. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 7, 1991.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 12, 1993.

¹⁷ Nossa tradução: “tradição inventada”.

- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 13, 1994.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 14, 1994.
- BASTIDE, Roger. **Images du Nordeste mystique en noir et blanc**. Paris: Actes Sud, 1995.
- BITTENCOURT, Alexandre. **O caboclo do Campo Grande**. Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador; Fundação Gregorio de Mattos, 1995.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. De la campagne à la ville: la migration du caboclo. **Cahiers d'études africaines**, Paris, n. 125, p. 109-127, 1992. Spécial Amériques Noires.
- O DOIS de Julho, a festa mais popular do País. *A Tarde*, Salvador, 3 jul. 1997. p. 1.
- EDELWEISS, Frederico. **Tupis e Guaranis, estudos de etnonímia lingüística**. Salvador: Museu da Bahia, 1947.
- EDELWEISS, Frederico. **Estudos Tupi e Tupi-Guarani**. Rio de Janeiro: Liv. Brasileira, 1969.
- EDELWEISS, Frederico. **José de Alencar**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 1979.
- EDELWEISS, Frederico. **A antroponímia patriótica da independência**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 1981.
- EDELWEISS, Frederico. Os nomes das buzinas Tupís de Gonçalves Dias comparados com os referidos por outros autores. **Cultura**, Salvador, ano 1, n. 1, p. 27-30, 1988.
- HOBSBAWN, Eric. **The invention of traditions**. Cambridge: [S. n.], 1983.
- JORNAL DA BAHIA. Salvador, 2 jul. 1969.
- JORNAL DA BAHIA. Salvador, 2 jul. 1973.
- MATTOSO, Katia de Queiros. **Bahia século XIX: uma província no Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- NIMUENDAJU, Curt. **Mapa Etno-Histórico**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1987.
- OTT, C. F. Os elementos culturais da pescaria baiana. **Boletim do Museu Nacional, Nova Série**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 1-67, 1994.
- PAGDEN, Antony. **The fall of natural man**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PEIXOTO, Adriano. A causa do Dois de Julho. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Salvador, n. 67, p. 192-208, 1941.
- REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, p. 316, 1918.

REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, n. 67, p. 198, 1941.

REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, [s. d.].

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. A festa de Dois de Julho e o 'lugar' do índio. **Cultura**, Salvador, ano 1, n. 1, p. 153-159, 1988.

SAMPAIO, Theodoro. **O tupi na geografia nacional**. Salvador: Câmara Municipal, 1955.

SAMPAIO, Theodoro. A figura simbólica da Bahia. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Salvador, n. 45, p. 227-233, 1919.

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

TEIXEIRA, Cid. Introdução. In: BITTENCOURT, Alexandre Freire Maia. **O caboclo do Campo Grande**. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 1995. p. 7.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Xeto, marromba, xeto!: a representação do índio nas religiões afro-brasileiras. In: GRUPIONI, Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1994.