

# Parte I - Índios e caboclos na formação da nação brasileira

Triunfo dos caboclos

Ordep Serra

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SERRA, O. Triunfo dos caboclos. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 55-77. 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.

# TRIUNFO DOS CABOCLOS

*Ordep Serra*

Focalizarei neste artigo um ritual que se desenvolve no domínio secular, mas possui também uma dimensão religiosa e tem a oposição sagrado x profano como um dos elementos de sua estrutura. Em princípio, ele pode ser classificado como um “rito cívico”: envolve a celebração de uma data considerada, tanto popularmente como em termos oficiais, um marco da história política de um Estado, de um país. Trata-se do Dois de Julho: é quando se festeja o término (ocorrido em 1823) da guerra que libertou a Bahia e separou em definitivo o Brasil de Portugal. Como em todo o território nacional, a Independência do Brasil é oficialmente comemorada na Bahia no dia Sete de Setembro, data que corresponde à de sua proclamação, ocorrida em 1822. O Dois de Julho é um feriado apenas estadual. No entanto, muitos baianos valorizam esta festa mais do que a outra, e nela participam com maior entusiasmo.

Estudiosos desse tipo de rito já notaram que a comemoração de grandes festas cívicas costumam seguir um de dois padrões, em larga medida opostos. Em um caso, predomina o formalismo cerimonial: atos solenes que as autoridades protagonizam constituem a essência dos festejos, e neles se veem acentuados os valores da hierarquia e da ordem, através de demonstrações da força do aparelho estatal, realizadas com o mais ostensivo apelo a símbolos de poder. Nesse tipo de festa cívica, o povo quase que só participa como espectador. Para dar um exemplo bem curioso, é o que se verificava na antiga URSS, na comemoração do aniversário da Revolução Soviética. Já no outro modelo de comemoração cívica, a nota dominante é dada pela expressão informal, espontânea, do regozijo popular, manifesto de forma lúdica, às vezes um tanto carnavalesca: prevalece então a *communitas* sobre a *estrutura*.<sup>1</sup> É o que ocorre, por exemplo, na festa francesa do 14 *juillet*, nas comemorações da Tomada da Bastilha.

---

<sup>1</sup> No sentido em que estes termos são usados por Turner, 1974.

Essa distinção não se coloca em termos absolutos. A programação de festejos do primeiro tipo pode incluir, secundariamente, elementos capazes de favorecer uma participação popular menos passiva, e os do segundo tipo não excluem de forma necessária as cerimônias em que a autoridade, a hierarquia, os poderes do Estado se manifestam. Mas então elas ficam longe de constituir o foco do ritual.

Na Bahia, os dois modelos referidos se acham bem representados pelas celebrações do Sete de Setembro e do Dois de Julho, respectivamente.

O Sete de Setembro se comemora com um grande desfile militar, em que as autoridades têm posição de destaque, alojadas num palanque, enquanto o povo fica à margem – separado, por um cordão de isolamento, da avenida onde marcham as tropas – e abaixo, com relação ao plano elevado em que se colocam os mandatários. Na passagem pelo palanque, as tropas voltam-se em sua direção para saudar as autoridades, e só a elas se dirigem.

Na festa baiana do Dois de Julho, a celebração da Independência compreende:

- a) um préstito em que autoridades e povo se misturam, e em que também desfilam tropas, tanto efetivas como “representadas”;
- b) cerimônias cívicas realizadas com intensa participação popular;
- c) manifestações cívicas populares, não programadas oficialmente;
- d) cerimônias cívico-religiosas programadas, com intensa participação popular;
- e) atos religiosos não programados oficialmente;
- f) folguedos populares programados e não programados.

Antes de passar a um breve exame desse complexo ritual, devo referir-me a colocações teóricas que balizaram notáveis estudos antropológicos sobre festas nacionais brasileiras: refiro-me a ensaios de Roberto da Matta (1973, 1979). Destaco um seu livro já clássico (1979), onde se encontra uma análise das “nossas formas rituais básicas”: festejos carnavalescos, paradas e procissões.

DaMatta identifica o carnaval como “um rito e uma festa da desordem”, ao tempo em que assinala o Sete de Setembro como “um drama patrocinado pelas Forças Armadas e uma festa da ordem” (MATTA, 1979, p. 202); a ambos opõe os ritos “controlados pela Igreja, onde existe um claro compromisso entre hierarquias e liberdades individuais”. (MATTA, 1979, p. 202) É assim que, segundo ele, se delineia um “[...] triângulo de dramatizações, todas elas essenciais na definição de nossa identidade social enquanto brasileiros”. (MATTA, 1979, p. 202) A cada um dos “dramas” referidos, o antropólogo faz corresponder um dos três padrões do famoso esquema browniano de atitudes, que distingue, na interação de pessoas e

grupos (segundo praxes “consagradas”), as jocosas, as de respeito e as evitativas.<sup>2</sup> Além disso, DaMatta correlaciona os ritos em questão com:

- a) as referências tipológicas legíveis na indicação das classes de atores, protagonistas desses “dramas”, segundo o modo como eles se identificam: foliões – soldados – fiéis;
- b) os tipos humanos fundamentais destacados na nossa ideologia das “três raças”: o branco, o índio, o negro;
- c) certas figuras paradigmáticas, caracteres clássicos da mitologia nacional, cada uma delas vista como representante de um *éthos*: malandro, caxias, santo;
- d) os rótulos estereotípicos que se aplicam popularmente aos modelos de conduta referidos nesses paradigmas.

Para sintetizar-lhe as colocações, resumirei num quadro muito simples as correspondências indicadas por DaMatta entre esses dramas, protótipos, fenótipos, arquétipos e estereótipos<sup>3</sup> manipulados pela ideologia brasileira:

<b>D.</b>	<b>P.</b>	<b>F.</b>	<b>A.</b>	<b>E.</b>
<b>Carnavais</b>	foliões	índio	Malandro	marginais (“índios”)
<b>Paradas</b>	soldados	branco	Caxias	“quadrados” (“caxias”)
<b>Procissões</b>	fiéis	negro	Santo	romeiros (“renunciadores”)

Não vou fazer aqui a crítica direta desse caprichoso esquema de DaMatta, que já discuti em outra oportunidade<sup>4</sup>. Passarei de imediato ao exame do rito do Dois de Julho, cuja análise há de sugerir uma apreciação do modelo acima descrito, sem que seja necessária maior discussão.

## DOIS DE JULHO: O SUCESSO E A FESTA

Num livro chamado significativamente *O dia em que o povo ganhou*, Joel Rufino dos Santos (1979) chama a atenção para o fato de que a Independência do Brasil só se tornou efetiva depois da derrota das tropas lusitanas de Madeira de Mello, que

<sup>2</sup> Cf. Radcliffe-Brown, 1997.

<sup>3</sup> DaMatta não usa esses termos: eu é que estou recorrendo a eles, para facilitar a esquematização.

<sup>4</sup> Cf. Trindade-Serra e Capinan, 1981.

ocupavam Salvador e foram forçadas a abandonar esta cidade no 2 de julho de 1823, fugindo por mar, rumo à Europa. O general português Madeira de Mello tinha sido nomeado, em princípios de 1822, para o comando das forças da Província, em substituição a um brasileiro. Isto acirrou os ânimos dos nativos, já acesos em contínuas disputas com os “marotos”: desde 1821, os baianos viviam mais ou menos insurretos contra a metrópole. Madeira de Mello não reconheceu a proclamação de Dom Pedro I, de 7 de setembro de 1822, e manteve a Bahia submetida a Portugal por mais dez meses. A luta para expulsá-lo daqui teve como cenário todo o Recôncavo baiano.

Joel Rufino sublinha o paradoxo do esquecimento a que se relega, nas comemorações da Independência e na historiografia oficial brasileira, a guerra de libertação do país: minimiza-se assim a participação das massas populares no processo emancipatório:<sup>5</sup> privilegia-se, em vez disso, o momento quase mágico do brado do Ipiranga, que faz a liberdade soar como uma outorga. Rufino observa ainda que isso é de regra em nossa história oficial, onde, quase sempre, o povo figura apenas como espectador de *beaux gestes* decisivos, feito o da Princesa Isabel.

A entrada das tropas vitoriosas em Salvador, a 2 de julho de 1823, foi um verdadeiro triunfo, que já se começou a comemorar no ano seguinte, com uma grande marcha festiva. De acordo com os documentos da época,<sup>6</sup> os patriotas então levaram em desfile uma carroça tomada aos portugueses na batalha de Pirajá e decorada com ramos de plantas nacionais (café, cana de açúcar e fumo). Nela transportaram, como símbolo vivo da nova nacionalidade, um velho caboclo, um mestiço de sangue índio. Em 1826, o escultor Manoel Ignácio da Costa fez a estátua do Caboclo que até hoje se conserva no panteão da Lapinha, no carro alegórico construído pelo mesmo artista – um carro que tem as rodas do veículo arrebatado aos portugueses, usado no primeiro desfile. A estátua representa um índio altivo, vestido com saiote e capacete de penas, calcando sob os pés uma serpente que ele alanceia, enquanto, com a mão direita, empunha a bandeira do Brasil. A serpente, rodeada de troféus de guerra, representa a tirania portuguesa.

Em 1846, o Tenente General Soares de Andréia, Presidente e Comandante das Armas da Província da Bahia – um lusitano de nascimento, naturalizado brasileiro – fez de tudo para extinguir o desfile do Caboclo. Argumentava que era uma humilhação para os portugueses aqui residentes, integrados na sociedade do novo Império, e muitos deles casados com brasileiras, ver representada sua nação por um

---

<sup>5</sup> Aliás, como ele também mostra, já os próprios chefes das forças libertadoras e as classes por eles representadas viram com receio essa participação, esforçando-se por mantê-la em limites compatíveis com seus interesses de novos amos.

<sup>6</sup> A propósito, cf. Verger, 1981, p. 109-11.

réptil esmagado. Providenciou para que a discutida estátua fosse substituída pela de uma Cabocla, representando Catarina Paraguaçu,<sup>7</sup> a empunhar a bandeira nacional na mão esquerda e, na mão direita, uma flâmula com o dístico “Independência ou Morte”. Assim foi feito. Mas um grupo de veteranos da Guerra da Independência opôs-se aos planos de Soares Andréia para alijar o Caboclo: juntou-se ao desfile com o seu carro alegórico resgatado. O resultado final é que hoje os símbolos da liberdade cultuados no Dois de Julho formam um par: o Caboclo e a Cabocla.

As comemorações do Dois de Julho não se limitam ao festejo realizado nessa data, nem ocorrem isoladamente. Ligam-se com outras que são promovidas nas cidades do Recôncavo Baiano onde se desenrolaram batalhas pela Independência, como Santo Amaro e Cachoeira. De Cachoeira parte o “fogo simbólico” (a tocha representando a virtude cívica dos antepassados) com o qual se acende uma pira em Salvador, num monumento à Independência situado na Praça Dois de Julho (mais conhecida como Campo Grande). Este monumento tem em seu topo, sobre uma coluna de bronze, uma estátua, no mesmo metal, de um índio que fere com a lança um dragão. No patamar donde a elevada coluna se ergue, e a que levam alguns degraus de mármore, distribuem-se, à volta desse eixo, outras estátuas menores, de bronze também, que representam (através de alegorias) batalhas, locais e cidades com renome na Guerra da Independência. O fogo simbólico trazido de Cachoeira é transportado por atletas que refazem o itinerário das tropas libertadoras; chega a Salvador no dia 1 de julho. Esse dia é dedicado a preparativos da pompa maior, à ornamentação do Panteon da Lapinha e dos carros alegóricos dos Caboclos. No Dois de Julho, parte da Lapinha o cortejo integrado por corporações militares, autoridades, colegiais uniformizados na típica formação de parada, além de elementos fantasiados como heróis da guerra de libertação e pessoas do povo que tomam parte no desfile, acompanhando os Caboclos.<sup>8</sup> No percurso, que repete a marcha triunfal das tropas libertadoras, costuma-se

---

<sup>7</sup> Catarina Paraguaçu vem a ser a índia que foi desposada pelo português Diogo Álvares, um dos primeiros lusitanos a estabelecer-se nas terras onde seria fundada Salvador. Ele sobreviveu a um naufrágio nas águas da baía de Todos os Santos e foi bem acolhido pelos índios, casando-se com a filha de um chefe tupinambá. Ela tomou o nome de Catarina no batismo, e chegou a ser levada a Lisboa pelo marido, sendo apresentada à Corte. Foi penhor de uma aliança que muito valeu aos colonizadores portugueses... Sim, tivemos a nossa Pocahontas. É bem clara a intenção político-ideológica de Soares Andréia na sua tentativa de substituir o Caboclo pela Cabocla: ele evidentemente se sentia português e queria submetidos os nativos, como submissas, na sua ideologia, eram as esposas aos senhores maridos: queria reduzir a Independência “às devidas proporções” – como também o quis Dom Pedro I, que procurou privilegiar os lusitanos em tudo, no Império por ele fundado... e por isso entrou em choque com os nativistas, repetidas vezes, acabando no impasse que determinou sua abdicação.

<sup>8</sup> Anos atrás, integravam o préstito vários outros carros alegóricos com cenas alusivas ao drama da Independência.

fazer alto em diversos pontos (como, por exemplo, nos Perdões, no Boqueirão, no Convento da Lapa) onde transcorreram lances históricos significativos. Aí acontecem discursos e (às vezes) pequenas representações. Na estação que se faz diante do Convento da Lapa, por exemplo, é de praxe homenagear a abadessa Joana Angélica, ali martirizada pelas tropas de Madeira de Mello, quando defendia a inviolabilidade do santuário.<sup>9</sup> (Atores por vezes encenam este martírio). Em vários outros desses lugares históricos, autoridades, políticos, oradores do povo fazem pronunciamentos.

Em geral, o desfile do Dois de Julho tem início às oito horas da manhã, e se processa em duas etapas. A primeira se conclui com uma estação na Praça da Sé, onde os carros alegóricos são colocados em cabanas cobertas de palha de coqueiro com este fim armadas. Celebra-se então um *Te Deum* na catedral, usualmente às dez horas da manhã; e só à tarde o desfile se refaz, seguindo, nesta última etapa, rumo ao Campo Grande, onde têm lugar novas solenidades, em frente ao monumento à Independência. Quando terminam as cerimônias cívicas (discursos, execução de hinos, hasteamento de bandeiras), o povo permanece na praça, entregue a vários divertimentos: dança-se ao som da música de pequenas orquestras, ou de alto-falantes; muitos assistem retretas e acompanham filarmônicas; formam-se também rodas de samba e de capoeira, como nas festas de largo. Os Caboclos são visitados e venerados em suas cabanas, armadas no local. À volta, grupos de fantasiados circulam e se exibem, famílias passeiam, crianças brincam no vasto jardim do Campo Grande, ou num pequeno Parque de Diversões aí armado, na ocasião; não faltam baianas de acarajé e ambulantes que vendem desde guloseimas e brinquedos (balões, cataventos de cartolina, zunidores de papelão etc.) a bandeirinhas do Brasil e da Bahia. No Dois de Julho, o movimento se estende à noite do feriado, mas as visitas aos Caboclos no Campo Grande se prolongam até o dia 5, quando eles retornam, em seus carros alegóricos, ao Panteão de Pirajá. São então acompanhados por um cortejo menor, descontraído, informal e animado.

## O CORTEJO E SEUS SENTIDOS

Como é fácil ver, a festa do Dois de Julho recapitula a marcha triunfal de um exército libertador e envolve um desfile de tropas e de estudantes uniformizados que evoluem à maneira de militares: constitui uma parada, sem dúvida alguma... mas um

---

<sup>9</sup> Os portugueses invadiram o convento à procura de “rebeldes”, adeptos da causa brasileira. Quando exigiram o ingresso, a abadessa postou-se à porta com os braços abertos, dizendo que ali só entrariam passando por cima de seu cadáver. Um soldado lusitano então a golpeou no peito com uma baioneta, matando-a.

tanto atípica, pois o povo toma parte no préstito, que envolve ainda a participação de fantasiados e o transporte de carros alegóricos. As autoridades misturam-se ao povo, sem sobrelevar-se ou destacar-se do préstito, nem da multidão que ele incorpora. Não protagonizam o rito nem o controlam totalmente: muito dos seus aspectos políticos lhes fogem às rédeas – tanto que, às vezes, a participação no desfile do Dois de Julho se constitui numa dura prova para os governantes: há mesmo uma tradição arraigada que faz dessa festa o espaço privilegiado de campanhas cívicas autônomas, quase sempre contestatárias. A tradição das contestações<sup>10</sup> por vezes levou os governantes a proibir o festejo... Quiseram mesmo suprimir o rito do Dois de Julho, substituí-lo de todo pelo do Sete de Setembro.<sup>11</sup>

No Dois de Julho, durante a caminhada cívica, políticos de diferentes facções disputam aplausos, ou os promovem, através de suas claques, que se empenham também em vaiar os adversários. Para os candidatos, é quase um torneio... Então acontecem ainda manifestações de diversos segmentos organizados da sociedade civil, de movimentos políticos novos, de grupos religiosos e filantrópicos, de ONGS etc.<sup>12</sup>

Em suma, o rito do Dois de Julho envolve uma parada, mas não se cinge a desfile militar, nem a promoção do Governo. O povo participa do cortejo, assim como as autoridades. O Estado não é o senhor do rito, que tem espaços de contestação e de

---

<sup>10</sup> Em 1991, por exemplo, os *punks* baianos desafiaram a polícia, exigindo o direito de participar do préstito do Dois de Julho. Foram reprimidos, mas tiveram o apoio do povo: conseguiram um êxito notável... Na mesma ocasião, os populares garantiram a manifestação do Movimento dos Meninos e Meninas de Rua, que denunciavam maus tratos sofridos e o descaso do Governo para com as crianças marginalizadas: as autoridades desistiram da repressão ensaiada, diante da evidência de que o cortejo cívico podia degenerar num grande tumulto.

<sup>11</sup> Ainda hoje, de vez em quando, a coisa esquenta. Em 1991, o então Governador da Bahia, Antônio Carlos Magalhães, junto com o Prefeito de Salvador, Fernando José, levaram uma estrondosa vaia nessa bela efeméride, por todo o percurso do cortejo cívico. Em 1994, nas mesmas circunstâncias, deu-se um furioso bate-boca entre o dito Governador e a Prefeita Lídice da Matta; a querela envolveu os respectivos séquitos num pequeno tumulto, pontuado por muitas vaias de lado a lado. Em 1996, a imprensa registrou com elogios a conduta civilizada do Governador Paulo Souto na festa: isso chamou a atenção, foi uma grata surpresa.

<sup>12</sup> Décadas atrás, tinha presença marcante na festa o Major Cosme de Farias, que desfilava portando uma faixa com os dizeres: “Abaixo o analfabetismo“. Era aplaudido por todos. Tornou-se uma figura tradicional do desfile. O título do Major era uma homenagem do povo a um homem respeitado por seu trabalho em favor da gente pobre, que ajudava os desvalidos de diversas formas, mas sobretudo atuando como rábula em defesa dos presos carentes. A tradição dessas campanhas na efeméride baiana vem de longe: a mais antiga associação abolicionista da Bahia, a Sociedade Dois de Julho, aproveitava a grande comemoração para desenvolver suas propagandas.

manifestação autônoma da sociedade civil. Não se pode dizer que o Dois de Julho constitui uma “festa da ordem”. Ela pode mesmo tornar-se tumultuada.

O desfile desse dia de pompas tem estações marcadas dramaticamente: tem qualquer coisa de uma romaria, de uma “via-sacra” cívica – em princípio jubilosa, mas com momentos patéticos (como na frequente encenação do martírio de Joana Angélica). Então um sucesso histórico é reelaborado em mito heróico: o evento celebrado constitui-se em paradigma do festejo.<sup>13</sup> Através da dramatização ritual que o reatualiza, verte-se o sucesso celebrado no plano da sincronia. Essa reconstrução da história investida de um sentido mítico dá-se de maneira “consagradora”: através de discursos celebrativos, orações que formalizam o culto cívico aos antepassados libertadores. Note-se ainda que a primeira etapa do singular desfile conclui-se numa igreja, e que ele envolve o transporte de imagens: as estátuas do Caboclo e da Cabocla, que uma grande parte do povo considera santos, segundo mostram os seguintes fatos:

- a) na véspera da festa, alguns populares que visitam o Panteon entram em transe assistindo à preparação dos carros alegóricos onde essas estátuas vão ser transportadas;
- b) o solene *Te Deum* celebrado na catedral de Salvador na manhã do Dois de Julho veio a ser conhecido nos meios populares como “a missa do Caboclo”;
- c) muitas pessoas que vão ao Campo Grande, nesse dia e nos seguintes, visitar “os donos da festa” (os Caboclos são assim considerados por uma parte expressiva da população) aproveitam a ocasião para fazer-lhes rogos e promessas, queixar-se de aflições e pedir-lhes remédio;<sup>14</sup>
- d) os Candomblés de Caboclo da Bahia consideram o Dois de Julho a sua data magna religiosa — e inúmeros outros terreiros de diferentes nações a destacam como “o dia dos Caboclos”.

Mas se é verdade que o rito do Dois de Julho tem características de parada e de procissão, não é menos certo que inclui traços carnavalescos. Quando uma pessoa tem uma atitude exagerada, bizarra, espalhafatosa, os baianos costumam dizer que ela “fez um carnaval”... ou “aprontou um dois-de-julho”. Conforme explica o Professor

---

<sup>13</sup> Por exemplo: como, no dois de julho de 1823, as freiras do Convento da Lapa ofertaram uma coroa de flores ao General Lima e Silva, comandante das tropas libertadoras, até há pouco as monjas costumavam repetir de modo simbólico a oferenda, coroando uma estátua do mesmo cabo de guerra, na data cívica, na passagem do cortejo.

<sup>14</sup> Esta é a origem da expressão baiana “chorar no pé do caboclo”.

José Calazans Brandão da Silva (1973, p. 6), “*Fazer um Dois de Julho* designa alguma coisa festivamente espetacular...”

Por outro lado, no préstito e em muitas das etapas da comemoração dessa efeméride exibem-se pessoas fantasiadas. Os batalhões dos *Encourados* e o dos *Periquitos*, imitando combatentes da guerra gloriosa, dão um colorido muito vivo ao cortejo do triunfo: os *Encourados* apresentam-se com trajes de vaqueiros, os *Periquitos* com a vistosa farda verde, toda bizarra... Às vezes, colegiais desfilam com trajes emplumados que imitam os dos Caboclos, e o modo como desfilam sugere um compromisso entre a marcha e o samba. Não falta quem se vista de Maria Quitéria — uma heroína da Guerra da Independência que se alistou como soldado e lutou contra as tropas de Madeira de Mello. Há também os grupos que se chamam de tribos e se apresentam com os clássicos trajes “de índios” (cocares, saíotes, pulseiras e tornozeleiras feitas de penas, coladas em forros de papel e pano), cantando e dançando ao som de instrumentos de percussão, em ritmo de afoxé: são conhecidos ainda como “afoxés de caboclo”.<sup>15</sup>

A carnavalização é mais explícita no derradeiro segmento do rito, no dia 5 de julho. Dá-se então o retorno dos carros do Caboclo e da Cabocla ao Panteon. O préstito da volta acontece sem a participação cerimonial das autoridades, sem desfile de tropas ou de colegiais, sem discursos, dramatizações ou rezas: o cortejo é formado apenas por populares e tende a tornar-se numa pequena folia, que às vezes inclui trios elétricos. O caráter informal e jocoso desse traslado não é coisa nova. Ele já chegou a ser turbulento.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Um grupo, por vezes, se apresenta com todos os integrantes trajados feito cangaceiros, com “punchais”, “fuzis” e “pistolas” de pau. Circulando na praça, eles costumam “assaltar” pessoas que, de repente, se vêem cercadas e “ameaçadas” de forma silenciosa por suas “armas”. Essas vítimas logo lhes dão dinheiro, para fugir do embarço. Trata-se de uma brincadeira carnavalesca...

<sup>16</sup> Explicando o significado da expressão popular baiana “Toque o carro pra Lapinha”, Brandão da Silva (1973, p. 8-9) observa: “Quando se quer dizer que algo precisa ser feito de qualquer forma, que não se pode parar, lá vem a conhecida locução... Desde 1860, quando foi inaugurado o barracão da Praça da Lapinha, ali ficaram guardados os chamados ‘carros emblemáticos’, que são dois: o da cabocla e o do caboclo. Trazidos para o Terreiro de Jesus, algum tempo para o Largo de Santo Antônio Além do Carmo, atualmente para o Campo Grande, na manhã do 2 de julho, os caboclos voltam para o seu pavilhão geralmente no dia 5, com um acompanhamento deveras popular. Houve tempo em que o retorno dos carros não se fazia tranquilamente. Saídos do centro da cidade, começava pancadaria e corre-corre. Os responsáveis, porém, pela guarda dos carros, ciosos de sua responsabilidade, não paravam, não recuavam. Levavam os carros emblemáticos, fosse como fosse, até o lugar que lhes estava destinado. Mandavam, pois, tocar o carro pra Lapinha.”

## HERÓIS E SANTOS

O simbolismo do Dois de Julho joga de muitas formas com a oposição de sagrado x profano. Combina cerimonial (religioso, cívico) e folia. A ambiguidade dos elementos que se incorporam ao drama da festa mostra-se, às vezes, muito profunda, como acontece no caso dos afoxés. Entrevistando participantes de uma das “tribos” do Dois de Julho, vim a saber que a compunham pessoas ligadas a um Candomblé de Caboclo, do subúrbio de Paripe. Conforme eles mesmos dizem, os membros dessa tribo brincam no Dois de Julho; mas eles consideram sua brincadeira um dever religioso: fazem isso para agradar os Caboclos, que são divindades do seu culto. Por outro lado, eles distinguem com clareza a brincadeira da obrigação (que é como chamam o rito sacro): fazem uma diferença fundamental entre seu desempenho no contexto da festa cívica, quando desfilam em praça pública, e sua *performance* no interior das suas casas de culto. No espaço aberto da festa do Dois de Julho, eles apenas representam os divinos caboclos: não os incorporam, como fazem nas aldeias,<sup>17</sup> no contexto da liturgia sacra.<sup>18</sup>

No Campo Grande, no Dois de Julho, há um espaço por muitos considerado sagrado, estimado um verdadeiro templo pelos devotos dos Caboclos: o das cabanas onde ficam as estátuas festejadas. Em termos de simbolismo espacial, o espaço ao redor, onde se brinca, vem a ser-lhe oposto como domínio profano.

Essa festa aproxima o cívico e o religioso de modo muito significativo. A linguagem do rito cívico opera uma evidente transposição da retórica sacra. Os oradores do Dois de Julho nunca deixam de falar da imortalidade de seus heróis, do sacrifício dos antepassados, que derramaram sangue no altar da pátria... A data consagrada recapitula uma origem que se procura fazer sempre presente: então se presta um culto aos mortos ilustres, e os vivos assim afirmam sua identidade nacional – uma identificação extensiva aos pósteros que terão o mesmo sangue e o mesmo legado. As gerações se encontram na projeção mítica de uma sincronia ideal, consagradora. Uma equação simbólica correlaciona as duas formas do mesmo dom identificador: o sangue dos ancestrais se representa comunicado aos descendentes pela passagem natural da vida e também, de modo “imorredouro”, no derramamento heróico: pelo sacrifício dos grandes antepassados. Assim, o elemento que simboliza a unidade genética em nossa ideologia do parentesco vê-se “espiritualizado” no discurso celebrativo: é o significante da liberdade, do valor cívico. Traduz-se numa espécie de sacramento. Os heróis antepassados assumem atributos semi-divinos, como pais e redentores do povo.

---

<sup>17</sup> Chamam-se aldeias os terreiros onde os caboclos são cultuados.

<sup>18</sup> Os termos que utilizo (“representar” e “incorporar”) são dos informantes. É deles a distinção que refiro.

Este painel simbólico se completa com um esquema idêntico ao dos mitos de origem. A figura que centraliza o rito, o grande símbolo da identidade brasileira celebrado no Dois de Julho, é o índio: aquele que “já se achava na terra”<sup>19</sup> antes da chegada dos portugueses. Idealizado como puro, bom, senhor de um mundo paradisíaco, onde “antes” não havia desigualdades nem misérias, o nativo por excelência, o homem livre por natureza, o índio encarna assim o ideal nativista e libertário.<sup>20</sup>

Na retórica da mitologia cívica do Dois de Julho, a guerra de libertação se traduz em símbolos de poderoso apelo para o povo: o herói, do lado do bem (da liberdade e do direito) enfrenta o mal – a tirania – feito uma divindade em luta contra potências infernais. Não é difícil entender porque a figura do Caboclo foi prontamente santificada nos meios populares: sua figura de bom selvagem evoca a natureza, sagrada por princípio, e tem uma caracterização hierática: um dos santos mais queridos no Brasil vem a ser São Jorge, o matador do dragão, e os negros de diversas origens tinham em seu panteon deuses caracterizados como *Drachentöter*.

Acredito mesmo que o rito cívico do Dois de Julho teve grande importância na constituição de um *Kultbild* afro-brasileiro, teve influência na criação do repertório mítico, litúrgico e icônico do Candomblé de Caboclo. A data máxima dos fiéis desta religião já o indica – e também o culto que eles prestam às estátuas do Panteon da Lapinha.<sup>21</sup>

## GALERIA

O rito do Dois de Julho envolve uma parada, mas está longe de ser uma festa da ordem patrocinada pelas Forças Armadas. Elas não o controlam. Nesse festejo, os militares não são sequer os protagonistas exclusivos da representação da bravura.

---

<sup>19</sup> Ou seja, no Brasil. Escutei muitas vezes esta expressão, usada por populares para caracterizar os índios: “quando os outros chegaram, eles já se achavam na terra. Os caboclos são os verdadeiros donos da terra”.

<sup>20</sup> Recorde-se que era comum, nas primeiras décadas da vida política autônoma do país, patriotas trocarem nomes portugueses por outros derivados de línguas indígenas. Fizeram-no muitas famílias tradicionais. (Criou-se então o mito da “avó pegada a dente de cachorro”, que muita gente continua a alegar). A literatura indianista do século passado contribuiu muito para essa mitologia, pois logrou uma popularidade extraordinária: permanecem atuantes até hoje valores e imagens que o indianismo propagou.

<sup>21</sup> O culto dos Caboclos não se limita ao rito que seu nome assinala de modo mais direto. Espalhando-se, a princípio, pelos terreiros angola e congo, bem cedo alcançou os santuários da liturgia jeje, e não demorou a dobrar a resistência dos terreiros nagô, que na maioria o incorporaram.

Celebra-se então uma vitória alcançada por tropas regulares, mas com a participação de grupos de combatentes não organizados nas suas fileiras. O exército português de Madeira de Mello foi muitas vezes atacado na base da guerrilha, por bandos civis, que incluíam pretos e mestiços. A “arraia-miúda” se empolgou com o mata-marotos, isto é, com as sortidas e emboscadas contra os lusitanos.<sup>22</sup> A celebração do Dois de Julho acentua essa participação de todo o povo na luta libertadora.

O discurso cívico pode estruturar-se de duas formas diferentes, de acordo com os interesses políticos dos envolvidos no festejo. Os conservadores sublinham a constituição de uma nova ordem, instaurada com a Independência, legitimadora dos regimes “autenticamente brasileiros”. Falam da libertação como um acontecimento já ocorrido e encerrado. Os segmentos que reclamam direitos e propõem mudanças, assim como os opositoristas (quando o governo é conservador) sublinham o sentido revolucionário dos ideais da Independência, e acentuam o imperativo da libertação, que apresentam como um projeto a concluir.

É inegável que estes últimos encontram no Dois de Julho um meio ritual propício a sua manifestação: pontuam-no atos políticos de ONGS, minorias, associações civis e grupos de militantes de diversos matizes: do Movimento Negro, do Grupo *Gay*, dos “Verdes” etc. Também os membros de partidos que se acham, à época, na oposição, empenham-se em fazer denúncias – através de faixas, cartazes, discursos etc. – no contexto do desfile do “Dia da Liberdade”; e até capitalizam a repercussão de eventuais reações de força do governo: no Dois de Julho, a repressão tem, para os mandatários, um ônus ineludível: é logo categorizada como sinal de tirania.

Na retórica oficial, destacam-se as figuras de comandantes como Labatut, Lima e Silva, João das Botas... Estes, porém, não são os mais lembrados pelo povo. Aos olhos dos populares, as figuras mais importantes do Dois de Julho são os Caboclos. Logo depois vêm Maria Quitéria, a mulher guerreira – espécie de Joana d’Arc baiana com *happy end* – e a freira mártir, a frágil abadessa que enfrentou os soldados portugueses com a cruz de seus braços, santificando a causa nativa. As duas ganharam traços mitológicos, fascinando o imaginário popular com o colorido ambíguo de seus vultos. Parecem vir das profundas de um mundo encantado – e representam muito bem os “poderes dos fracos”. Ninguém esquece a moça belicosa que se travestiu de soldado e a virgem mártir indefesa cujo sangue (segundo crê o povo) assumiu um poder terrível, atraindo a ira divina contra os carrascos.

---

<sup>22</sup> O antigo “caminho de São Gonçalo” (bairro da Federação), hoje Avenida Cardeal da Silva, em Salvador, até a década de 50 (quando ainda não estava pavimentado, e era cercado de densa vegetação) chamava-se também de Mata-Marotos, em lembrança de emboscadas aí feitas contra os portugueses.

Nesse panteon em que índios e mulheres têm preeminência, destaca-se ainda um herói masculino, branco e militar, mas com qualquer coisa de extravagante: o Corneteiro Lopes. Ele foi consagrado por uma anedota cuja veracidade os historiadores põem em dúvida... mas difundiu-se muito, e criou raízes de realidade na memória popular.

A batalha de Pirajá custou a decidir-se. A crônica patriótica dramatizou essa passagem crucial, que ganhou uma dimensão extraordinária na imaginação dos baianos, graças, entre outros, a Castro Alves.<sup>23</sup> Pois bem... a anedota reza que, num momento grave dessa batalha, o Comandante das forças nacionais, já desanimado, deu ordens ao corneteiro para que tocasse a retirada; mas, em vez de obedecer-lhe, este saiu-se com outro toque, bem diferente: *Avançar cavalaria e degolar*. Ao ouvi-lo, imaginando que os brasileiros tinham recebido reforços, os portugueses entraram em pânico, romperam em debandada geral... e o Exército da libertação, cheio de entusiasmo, passou a perseguir os inimigos alucinados.

O mito atribui a vitória das tropas nacionais à desobediência criativa de um soldado, a um gesto de inversão que rompeu a hierarquia. Atribui o êxito da campanha libertadora a uma transgressão, à desobediência criativa de um (in)subordinado. De acordo com esse relato, quem decidiu a guerra foi um soldado músico, de arma sonora – o menos militar da tropa –, improvisando, num sopro de gênio, a força que faltava. O herói-artista pregou uma peça aos inimigos europeus, que derrotou com a imaginação, levando-os ao pânico e ao ridículo: usou de malandragem.

Vale a pena destacar um dado: neste caso, o papel de malandro é atribuído a um herói brasileiro branco e português de nascimento que derrotou marotamente os marotos.

Talvez o Corneteiro Lopes possa ser caracterizado, ao menos em certas versões de sua história, como uma figura liminal, símbolo de uma mudança de identidade que afetou muitos no país nascente: os que, como ele, se naturalizaram; mas também os nativos brancos que deixaram uma (precária) cidadania lusa de colonos. A façanha do guerreiro músico, na perspectiva da mitologia a que se liga a sua anedota, de certo modo representa a passagem de lusitano a brasileiro, ao menos segundo uma interpretação popular, humorística, do acontecimento que ele protagonizou, visto à luz de um contraste tradicionalmente empregado em histórias cômicas, em relatos nos quais uma oposição bem acentuada com um povo aparentado serve ao desenho da autoimagem dos nativos de nosso país: como acontece em inúmeras anedotas de humor correntes nesta terra, Lopes, que parece fazer uma trapalhada, no mesmo

---

<sup>23</sup> Na Ode ao Dous de Julho, escrita em 1886. Cf. Castro Alves, 1976, p. 154.

ato se distingue *enganando portugueses* e assim se afirma *bem brasileiro...*<sup>24</sup> Não diminui nem um pouco o prestígio do herói a variante popular da mesma história que explica seu toque inesperado pelo efeito de uma valente bebedeira: nessa versão, a cachaça mostra-se uma feliz aliada de nossos libertadores, participa da aventura da Independência do Brasil. Isso não é insólito. No folclore baiano da Independência, a bebida aparece de modo positivo como um símbolo de disposição patriótica. Os bravos itaparicanos celebram seu herói Antônio de Sousa Lima numa quadrinha significativa:

Quem não bebe nesse dia  
Quem não toma bebedeira  
Não é parente do Lima  
É parente do Madeira...<sup>25</sup>

Também o tema do logro accidental contra os lusos aparece mais de uma vez nesse folclore. Os cachoeiranos, que muito se orgulham do papel de destaque de sua cidade na Guerra da Independência, gostam de atribuir uma importante vitória nacional à esperteza de seus antepassados, e a uma ignorância de seus inimigos. Cachoeira foi bombardeada por uma canhoneira lusa, mas seu povo armado reagiu, e os portugueses tiveram de render-se. Na versão popular do acontecimento, os marujos agressores foram surpreendidos pela estiagem do rio Paraguaçu, que banha aquela cidade, e é navegável daí até sua foz, sendo afetado pelas marés. Os nativos sabiam disso, mas os reinóis o ignoravam. Os cachoeiranos ficaram, portanto, bem preparados, e quando veio a vazante entraram pelo rio para pegar à unha os marotos. Esta versão reza ainda que as mulheres nativas, comandadas por Maria Quitéria, entraram também na água e na luta...<sup>26</sup> Os cachoeiranos gostam de dizer, com divertido orgulho:

- Português, aqui, apanhou até de mulher: levou surra de tamanco...<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> É evidente que aqui me refiro à tipificação de “português” e “brasileiro” no imaginário nacional – e mais especificamente nas piadas em que o “brasileiro” sempre engana o “portuga”.

<sup>25</sup> Madeira de Mello.

<sup>26</sup> A anedota faz uma certa confusão histórica. Maria Quitéria não participou dos combates travados em Cachoeira entre 25 e 28 de junho de 1822, pois então ainda não se havia alistado no Exército libertador. Mas há documentos que atestam sua participação em batalha na foz do Paraguaçu, comandando um grupo de mulheres que enfrentou e tomou uma barca portuguesa.

<sup>27</sup> A história do logro do rio, dos heróis espertos e das heroínas desabusadas parece ter um alguma coisa de vingança risonha contra os brancos europeus (recorde-se que a população da Cidade Heróica é quase toda negra ou negro-mestiça): mostra os lusos humilhados através de uma completa inversão de papéis.

Em suma, na campanha que culminou com a vitória brasileira de 2 de julho de 1823, não faltaram heróis tipo Caxias. Teve até um Lima e Silva a comandá-la – e a participação do futuro duque. Mas esses heróis, celebrados com pompas e discursos nos atos solenes, não ganharam a consagração popular. Nem mesmo João das Botas, com seu nome sugestivo, fácil de gravar; quanto mais Cochrane e Labatut, com perfis estrangeiros que parecem aderidos ao bronze dos monumentos. Na memória do povo, ficou Maria Quitéria como símbolo máximo de bravura. Consagrou-se também a imagem da abadessa da Lapa, vulto de mártir. E o imaginoso corneteiro é muito lembrado. Porém os Caboclos triunfais é que prevalecem. Para a maioria do povo baiano humilde, eles não são simples alegorias: representam, de fato, poderosos espíritos da terra brasileira – que participaram da luta, com seus poderes místicos. São heróis divinos: santos guerreiros.

## CABOCLOS

A caracterização de “guerreiro” e a consagração não esgotam o alcance simbólico da figura do índio no imaginário do povo baiano, nem sequer no horizonte das grandes festas públicas de Salvador. No carnaval desta cidade, já tiveram um grande destaque os blocos de índio. Alguns deles tomaram os nomes de grupos indígenas do Brasil, como os Tupis e os Xavantes, ou denominaram-se de um modo genericamente evocativo de nossos aborígenes (é o caso do antigo bloco Caciques do Garcia); outros, a exemplo dos Apaches e dos Comanches, inspiraram-se em tribos remotas, de índios norte-americanos popularizados pelo filmes hollywoodianos de faroeste.<sup>28</sup>

Desde a fundação dos grandes blocos afros, diminuiu muito o número dos de índio. Os que restam perderam grande parte de seu contingente. É fácil inferir que muitos afros de agora correspondem a índios de antes. Ou seja: assim como os “caboclos” de afoxés, os índios baianos do carnaval na verdade eram (ou vêm a ser)<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Anos atrás, os moços das áreas “nobres” de Salvador costumavam chamar os rapazes dos bairros populares desta capital de “índios”: falavam, em tom depreciativo, dos “índios do Rio Vermelho”, dos “índios da Liberdade” etc. O intento motivador da designação era descrever como primitivos, rudes, bárbaros, incivilizados, aqueles a que ela se aplicava... mas o pessoal assim chamado assumiu e tornou positivo o rótulo, relacionando-o com a “raça”, isto é, com a coragem dos peles-vermelhas, seu vigor, sua bizzaria ...

<sup>29</sup> Embora eu fale no passado, advirto que os blocos de índio não desapareceram de todo do carnaval baiano. Um dos mais belos conjuntos de folia baiana continua sendo o Apaches do Tororó. Recentemente, o músico Carlinhos Brown empenhou-se muito em revigorar os “blocos de índio”.

negros e negro-mestiços organizados para a folia. A imagem foliã do índio mascarava (mascara) a condição de negro.<sup>30</sup>

No começo do século, chegou a ser muito intenso o processo de exclusão/repressão sofrido por entidades carnavalescas baianas que adotavam uma identificação africana. Foi necessário que grupos de vanguarda dos negros baianos fizessem um grande investimento político para que a valorização da negritude se afirmasse no carnaval (e se projetasse mais além, a partir desta cena ritual privilegiada). Só na década de setenta, depois do grande êxito do Ilê Ayê, dizer-se afro começou a redundar em prestígio, e o “visual africano” foi aclamado, vencendo fortes resistências.

Numa etapa anterior, os negros baianos muitas vezes se apresentaram no palco carnavalesco sob a effigie do índio, nos blocos de índio.

Antes ainda do surgimento desses blocos, uma imagem *folk* do indígena brasileiro se fazia presente no rito de carnaval da Bahia (e no Dois de Julho): na tipificação do caboclo dos afoxés, que tinha como protótipo o índio santificado das aldeias místicas.

Esta figura não desapareceu das consciências.

Na área cultural de Salvador e Recôncavo baiano, a palavra “caboclo”, na sua acepção mais restrita, tem o significado de “indígena”; em seu uso mais lato, corresponde a “nativo (do Brasil)”.<sup>31</sup> Possui uma conotação positiva, em termos sociais.<sup>32</sup> Nos meios populares, reveste-se até de uma aura de prestígio, pois também faz

---

<sup>30</sup> Convém lembrar que décadas atrás era muito mais forte que hoje a carga negativa associada por preconceito ao nome negro: embora este adjetivo não tenha chegado a tornar-se um palavrão irrecuperável, como *nigger*, nos Estados Unidos da América do Norte, chegou perto disso, em função do reiterado uso racista: evitava-se mesmo chamar alguém de negro, com receio de ofendê-lo. Preferia-se, embora em flagrante contradição com a evidência do fenótipo, aplicar a uma pessoa de pele escura o nome de “moreno”. Já o nome “negrinha” (< negrinha) tornou-se mesmo um xingamento, com o significado de “mulher imoral, vulgar e deseducada”. (“Nigrinhagem” é mais ou menos um equivalente de “sacanagem”). Eram raros os que diziam de boca cheia “eu sou negro”... Agora muitos o fazem, mas muitos ainda o evitam.

<sup>31</sup> Por outro lado, “caboclo” pode ainda significar o mestiço de índio e branco; ou simplesmente “brasileiro”. Em terreiros de candomblé, já encontrei a palavra “caboclo” empregada com um sentido próximo ao de crioulo, como na frase: “Isso é coisa dos antigos, dos africanos. Nós, caboclos, temos outro jeito”.

<sup>32</sup> Em outras regiões da Bahia, ao contrário, “caboclo” tem conotação negativa: significa qualquer coisa como “falso índio, mestiço degenerado”, empregando-se para descaracterizar os grupos indígenas do Estado (e de todo o Nordeste): vê-se aplicada a eles por segmentos cujos interesses conflitam com os seus. Usam-na do dito modo os invasores das terras dos Kiriri, Pankararé, Tuxá, Kaimbé, Pataxó, Pataxó Hãhãhã... etc. O objetivo político deste emprego estigmatizante da palavra “caboclo” é a interessada denegação de uma identidade étnica. Sucede que os grupos reconhecidos como indígenas têm a garantia constitucional do direito às terras por eles tradicionalmente ocupadas; logo, se os invasores

referência a uma identidade sagrada, a seres sagrados: vem a ser, ao mesmo tempo, um etnônimo e uma categorização teonímica.

É indispensável, neste caso, fazer referência ao contexto ideológico da religião do candomblé. A principal figura do panteon dos caboclos é a do índio brasileiro...<sup>33</sup> segundo os afro-brasileiros o imaginam.<sup>34</sup>

---

das ditas terras admitirem que aqueles a quem as disputam são índios, estarão reconhecendo a legitimidade do título de posse dos adversários e desqualificando a sua própria pretensão... Por outro lado, esses invasores efetivamente discriminam os membros de tais grupos – de que, em geral, procuram diferenciar-se bem; têm, portanto, de os classificar de um modo negativo, que ao mesmo tempo os “separe” (do grupo discriminador) e lhes negue a identidade por eles alegada. Usam para isto o nome caboclos, com uma conotação pejorativa: o caboclo vem a ser, nessa perspectiva racista, um remoto e “impuro” descendente de índio – “misturado”, “descharacterizado”, “falso”, “degenerado”. Note-se que os interessados manipuladores desta classificação estabelecem critérios rigorosos para a identificação do verdadeiro índio – que sempre alegam não mais existir em sua região: “Índio é quem anda nu, ou vestido de penas, vive o tempo todo no mato, come sem sal, fala uma língua diferente, tem costumes próprios, uma outra cultura que não é a do branco... é gente da raça vermelha, que não se misturou.” Quem assim se exprime postula que já não há índios em território baiano (ou, mais amplamente, no Nordeste do Brasil). Infere-se logo de seu discurso um decisivo corolário, deixado estrategicamente implícito: na Bahia (e nos outros estados nordestinos), índio “de verdade” é índio morto. “Aqui só tem mesmo caboclo à toa”. Como falei, isso acontece em zonas do interior baiano distantes da capital.

<sup>33</sup> Digo “principal” por que há outras: fala-se, por exemplo, de um “Caboclo Boiadeiro”, que se caracteriza como um sertanejo típico, identificado pela referência ao campo simbólico da profissão lembrada em seu nome.

<sup>34</sup> Sem dúvida, esta imagem em parte se formou nos contatos que tiveram seus criadores com indígenas do país, e em parte por informação secundária, obtida em livros escolares, ritos públicos etc ; mas a própria experiência histórica e cultural dos cultuadores dos caboclos, vivenciada num quadro de relações interétnicas muito complexo, parece ter tido o papel mais importante nessa configuração, que também os reflete. A imagem em apreço não difere muito da que em outros lugares da Bahia corresponde ao modelo do índio “de verdade” (“O índio anda nu ou vestido de penas, vive no mato – caçando e pescando –, não usa sal, é da raça vermelha, adora o sol e a lua, fala uma língua própria, é guerreiro valente, conhece os segredos das plantas, tem muita força...”): apenas sucede que a oposição índio x caboclo não opera, aí, do modo como vige no interior do Estado, entre os não-índios, na periferia das áreas indígenas. Os índios atuais, mesmo não apresentando as características do modelo ideal, são muito bem vistos nos meios populares de Salvador e do Recôncavo, por ter o sangue e a herança (a memória) dos seus antepassados, “os verdadeiros donos do Brasil”. Não o digo por conjectura, mas por experiência de pesquisa e atividade política. Os termos “sangue” e “herança”, assim aplicados, não são meus: eu os ouvi, repetidas vezes, em discursos de populares que, em Salvador, recebiam índios da Bahia e de outras regiões do país, em visitas promovidas por uma ONG... Como Presidente da Associação Nacional de Apoio aos Índios da Bahia (ANAI-BA), procurei fazer, nos começos dos anos oitenta, uma política de popularização da causa indígena em Salvador, com exposições, debates etc. em favelas, blocos, terreiros. Muitas vezes levamos para esses eventos lideranças indígenas do país, e sobretudo da Bahia. Essa política deu bons resultados. Os índios e sua causa eram muito bem recebidos, encontrando caloroso apoio... e os (divinos) caboclos eram sempre lembrados nessas ocasiões.

É minha tese que foram crioulos e mestiços de origem *bantu* os instituidores do culto dos caboclos, reagindo à hegemonia recente do culto dos orixás, tornado dominante no meio negro da Bahia, no século XIX, quando sudaneses formavam a maioria dos escravos africanos desta terra. Então, os descendentes de bantus seguiam sendo uma grande parcela dos negros baianos crioulos, a maioria deles. Ao projeto revivalista dos sudaneses, opuseram estes o culto dos caboclos: uma afirmação religiosa neobrasileira, negro-brasileira, elaborada em clave *bantu*. Caboclos e orixás vieram a conviver na maioria absoluta dos terreiros baianos, mas não deixa de ser sintomático o fato de que o culto dos caboclos se espalhou inicialmente por terreiros congos e angolas, daí ganhou as casas *jejes*, e chegou por último aos *egbé* dos *nagôs*. Os crioulos e mestiços instituidores do candomblé de caboclo baiano encontraram uma de suas fontes de inspiração nos ritos do Dois de Julho, no culto cívico que se formou tendo como centro as imagens veneradas nos “carros emblemáticos” do préstito triunfal.

Segundo mostrou Joel Rufino, a Guerra de Independência teve participação popular, envolvendo também negros a quem a campanha libertária então empolgou, a ponto de deixar preocupadas as autoridades do novo regime... A massa negra do povo baiano mostra um grande entusiasmo nessa comemoração; e quem já viu os belos altares das aldeias de caboclos (enfeitados com frutas nativas, bandeiras do Brasil, profusos verdes e amarelos), quem já ouviu as encantadoras cantigas dos religiosos dessas casas, não pode duvidar de que eles cultivam um amor autêntico a esta terra. O culto dos caboclos tem a ver com crioulos e mestiços que se sentiam ligados ao novo país: ao contrário de africanos aqui presentes, no século passado, como escravos ou libertos, eles não cogitavam de um retorno (efetivo ou místico) à África.<sup>35</sup>

---

Quando fui ameaçado de morte por fazendeiros do sul da Bahia, por denunciar suas agressões aos Pataxó Hãhãhã, e tornei públicas essas ameaças, muitas vezes fui parado na rua por populares que me tinham visto a falar do assunto pela televisão, e queriam solidarizar-se. Frequentemente, eles me diziam: “Não se preocupe, os Caboclos vão lhe proteger...” Referiam-se, evidentemente, aos caboclos divinos das aldeias místicas.

<sup>35</sup> Segundo me parece, a ideologia do rito inovador incorporou também uma estratégia utilizada para lidar com uma identidade deteriorada: envolveu a tentativa de construir uma nova identificação. Assinalarei um curioso indício do que estou afirmando: como muitos outros pesquisadores do mundo afro-brasileiro (ao qual pertença), impressionei-me com a espantosa frequência com que mestiços cujo fenótipo acusa a proximidade da origem negra (e até negros que não parecem ter antepassados de outra cor), declaram-se descendentes de índios... Ora, nos meios onde os caboclos são cultuados, isso é ainda mais comum. Em todo caso, trata-se de coisa bastante difundida: quem recolhe depoimentos de afro-brasileiros sobre suas origens, sobretudo nas classes médias, não escapa de assombrar-se com a multidão de bisavós indígenas capturadas no mato – sempre “a dente de cachorro”... Tenho a impressão de que muitos acham um bocado romântico o episódio da caça mordida de suas pobres ancestrais.

A mitologia dos caboclos sagrados ocupa um espaço decisivo na formação da imagem do índio predominante no meio popular da Bahia. No rito do Dois de Julho, ela se afirma de modo incontestável.<sup>36</sup> Nesse festejo, os Caboclos representam o povo heróico da nova nação, que lutou para libertar-se. Nas aldeias dos terreiros onde os divinos caboclos são cultuados, canta-se uma cantiga que retrata o orgulho desses espíritos nacionais:

Sou brasileiro, brasileiro  
Brasileiro Imperador!  
Eu também sou brasileiro  
Brasileiro, é o que é que eu sou!

No imaginário desta festa, dá-se de um modo muito natural a associação de ideias

índio [caboclo] – herói – santo

Já a associação

índio – folião – malandro

... aí não parece ter lugar. Será geralmente repelida, embora no dia glorioso andem foliando pessoas vestidas de índios, com adornos que imitam os dos caboclos venerados nas cabanas cívicas (e nas aldeias religiosas). Os membros das tribos que se apresentam no Dois de Julho não se consideram malandros nem aceitam referir à malandragem a figura de índio de que se revestem: ela reproduz a de seres sagrados que eles veneram.

De resto, a mística da malandragem nunca teve, na Bahia, o mesmo alcance que no Rio de Janeiro.<sup>37</sup> Sequer nos blocos que a consagraram, aqui, como um tipo do carnaval, a figura do índio limita-se ao campo simbólico dominado pelo protótipo do malandro.

---

<sup>36</sup> Um ogan de um Terreiro onde os caboclos não são cultuados, mas têm sua sacralidade reconhecida, disse-me a propósito das figuras emblemáticas do Dois de Julho: “O Caboclo e a Cabocla são santos muito poderosos. São os donos da terra do Brasil. São guerreiros e caçadores, de muita força espiritual. Temos de respeitar.” Em Casas de rito ketu (nagô) onde recebem culto ao lado de orixás, os caboclos são frequentemente relacionados com Oxossi – um orixá caçador, que tem como emblemas o arco e a flecha, e sincretizou-se com o santo guerreiro São Jorge. Este orixá é também caracterizado como um índio. Lembro-me de Mãe Menininha a falar: “Oxossi é um índio, meu filho. Quando cisma...” Os caboclos das aldeias místicas são considerados também “muito cismados” (desconfiados). Segundo dizem seus adoradores, eles estão sempre alerta, prevenidos. É preciso tratá-los com jeito, de forma respeitosa. Embora sejam naturalmente bondosos e joviais, eles podem tornar-se violentos, quando irritados. Nada temem. Conhecem os segredos da natureza. São (bons) selvagens.

<sup>37</sup> Ela parece ter-se eclipsado... até no Rio – como bem mostrou Chico Buarque em 1979, numa bela ópera nostálgica.

No imaginário dos ritos coletivos de Salvador, a relação com o mundo da folia não esgota a riqueza semântica da representação do índio. No discurso festivo do Dois de Julho, a imagem dos Caboclos leva as categorias de herói e santo a sobrepor-se.

## CAXIAS E HERÓIS

Na área a cujos limites cinge-se o presente estudo, as categorias “herói” e “santo” não são pensadas segundo as define o antropólogo Roberto DaMatta. Como em todo o Brasil, Caxias é aqui considerado um herói: desde a escola primária, todos ouvem falar de suas façanhas, e festejam seus triunfos. O Exército Brasileiro, de que ele é patrono, celebra sempre a sua figura, em ritos, discursos e imagens muito difundidos. Apesar disso, o Duque não chega a ser o herói nacional por antonomásia: sua imagem na memória do povo não define de maneira estrita o sentido dessa expressão.

Como DaMatta bem mostrou, Caxias é o modelo do infalível cumpridor de deveres.

O nome comum derivado de seu título, na gíria brasileira, designa a pessoa aplicada, o funcionário modelo, assíduo, pontual, sem falhas: aquele que “veste a camisa” da organização, o homem responsável e totalmente dedicado a suas tarefas, a pessoa que faz tudo de acordo com as regras, disciplinada e devotada. Quem age assim, mesmo quando todos os demais põem em primeiro plano os próprios interesses (ou simplesmente cultivam o sossego, a *nonchalance*, a preguiça macunaímica), “é um herói... um caxias”.

Mas há uma ponta de ironia na classificação. A ironia tem a ver com um dado encoberto: justo a distância pressuposta entre esse tipo de comportamento e a conduta realmente heróica.

Na construção do tipo caxias, não foi diretamente a biografia do famoso Duque que contou; não foi sua bravura que o tornou epônimo de um caráter sociológico. Foi antes o fato de que ele veio a ser oficializado como um modelo de virtudes cívico-militares, usado em exortações e exigências.

Note-se que o caxias não é simpático. Provoca no máximo admiração, nunca amor. E pode suscitar a reação contrária: não escapa à percepção do povo que muito caxias faz sua fama cobrando o comportamento que simula ter – e tira proveito dessa estratégia.

A propósito, note-se que o Aurélio (FERREIRA, 1986, p. 146) registra dois significados do nome comum caxias:

1. [...] pessoa extremamente escrupulosa no cumprimento de suas obrigações.

2. [...] pessoa que, no exercício de sua função, exige dos subordinados o máximo rendimento no trabalho e extremado respeito às leis e regulamentos.

O caxias define um subtipo algo fronteiroço, quase no limite do espectro semântico correspondente ao nome “herói” e à categoria que designa: uma sua expansão metafórica que joga ironicamente com uma antítese. O herói que o povo cultua é sempre carismático. Caxias, o Duque, talvez tivesse carisma; mas os caxias com certeza não. Ao contrário: de seu arsenal fazem parte apenas o legalismo, a burocracia, a rotina, o rigor. Nenhuma graça. Como bem diz DaMatta, o caxias equivale ao quadrado. A conduta do quadrado não se considera realmente heroica, a não ser em um sentido burlesco.

Já explico: na concepção popular, o heroísmo sempre comporta algum sacrifício, envolve risco, põe à prova um grande ânimo de luta, e redundando num comportamento fora do comum, excepcionalmente desprendido, destemido. Pois bem: o caxias não arrisca nada, mas está sempre pronto a sacrificar o próprio ócio (e o dos outros), com um notável desprendimento. É, ou parece, batalhador... mas isso apenas significa que ele se empenha de maneira obsessiva na realização de tarefas, e em fazer sua carreira. E, ao contrário de todo o mundo, “não tem medo... de trabalho.”

DaMatta parece presumir que todos os brasileiros, quando pensam em “herói”, lembram-se de uma forma automática do Duque de Caxias e do folclore que sua consagração oficial como patrono do Exército originou. Mas talvez não seja assim... Fiz uma pequena enquête entre professoras primárias de Salvador, de escolas de classe média, com décadas de experiência de ensino. O primeiro herói nacional que lhes vem à memória, quando indagadas de improviso, é Tiradentes. Garantem ainda ser este o mais lembrado pelas crianças. Como são elas que o lembram, pode-se ter certeza disso.<sup>38</sup> Imagino, porém, que se eu colocasse a questão a mestres do Colégio Militar, Caxias teria mais votos. Já os jovens dos grandes bairros populares de Salvador, de maioria negra, hoje aclamam Zumbi, e é dele que se lembram imediatamente quando se fala em “herói”.<sup>39</sup> Em suma, a associação herói Caxias não me parece definitiva

---

<sup>38</sup> As entrevistadas trabalham num estabelecimento particular, situado num bairro nobre; mas muitas delas tiveram experiência de ensino em escolas públicas. Foram unânimes... Disseram-me ainda que, em sua opinião, eu teria a mesma resposta da maioria absoluta de suas colegas desta cidade. Ao menos uma estava muito qualificada para afirmá-lo, pois ensina também em uma Faculdade de Educação, e já preparou grande número de pedagogas.

<sup>39</sup> Trata-se de uma novidade, que começou há coisa de uns vinte anos, como resultado de campanhas dos movimentos negros. Os blocos afros de Salvador e seus intelectuais contribuíram muito para isso.

nem constante na visão de todos os brasileiros. Na parte do Brasil que conheço, a concepção popular de heroísmo não está cingida ao padrão da *caxiagem*. Em muitos pontos, discrepa desse paradigma.<sup>40</sup>

## DE HERÓIS, MÁRTIRES E SANTOS

No Dois de Julho, as imagens dos Caboclos simbolizam o heroísmo triunfante, também visível nos retratos e estátuas de Maria Quitéria. Já Sórora Joana Angélica corresponde ao modelo do herói-mártir.<sup>41</sup> Como religiosa que tombou defendendo o próprio claustro, a abadessa heroína tem uma aura de santidade.

Por outro lado, no folclore da Guerra baiana da Independência, os santos “propriamente ditos” têm uma presença destacada. São também heróis.

O Hino do Senhor do Bonfim atribui ao excelso Patrono a libertação da terra que lhe é consagrada, a condução da campanha vitoriosa:

Glória a Ti, redentor, que há cem anos  
Nossos pais conduziste à vitória  
Pelos mares e campos baianos!

---

<sup>40</sup> Alinho abaixo algumas definições que me foram dadas, respetivamente, por um chofer de táxi, um porteiro, um garçon e um menino pobre: (1) “Herói é uma pessoa corajosa que todo mundo admira, que luta por uma causa boa e faz bonito”. (2) “Herói é quem se arrisca pra salvar os outros.” (2) “Herói é aquele que enfrenta o perigo, luta com coragem, e muitas vezes se ferra.” (3) “Herói é um cara que não tem medo, ele faz umas coisas de lascar, mas é legal. É contra o bandido.”

<sup>41</sup> Há nas representações populares do heroísmo uma tipologia que não se reduz sem injustiça aos limites de um padrão único. De imediato, considerando a iconografia e as legendas, creio que se pode distinguir aí dois modelos, no mínimo: o do herói triunfante e o do mártir. Tiradentes representa o segundo tipo, de um modo exemplar. A condição de mártir por si só aproxima esse tipo heróico do santo. É que há santos mártires muito venerados no universo religioso popular da Bahia (do Brasil)... Talvez a persona histórica de Tiradentes deva parte de seu carisma póstumo a esse fator e a um elemento de sua iconografia. Recorde-se o prestígio de uma pintura de Pedro Américo que o representa no cárcere, momentos antes da sua execução, com uma corda no pescoço... Essa imagem foi “oficializada”, apesar da ponderação de historiadores que apontaram seu irrealismo, alegando que o alferes José Joaquim da Silva Xavier não usava barba. As estátuas do Inconfidente seguem o mesmo protótipo. O retrato consagrado lembra um santo, faz pensar em Jesus... Ninguém esquece que Tiradentes teve um judas, Silvério dos Reis, cuja infâmia se eterniza nas escolas; e há mais um elemento da história do heróico alferes que comove muito a todos, ressoando com um toque messiânico: o fato de que o peso da condenação acabou por recair sobre seus ombros, com a máxima gravidade, porque os seus companheiros esquivaram-se o quanto puderam, conseguindo penas mais suaves; ele assumiu toda a culpa, sendo o único a padecer a pena de morte, no suplício da forca. Segundo diz o povo, “pegaram ele pra Cristo...”

A libertação de Salvador é atribuída ao Salvador...

Mas houve outros paladinos.

Segundo a lenda, Santo Antônio, apesar de português, tomou o partido dos brasileiros e os ajudou na luta contra a tirania lusitana. Por este motivo, foi alistado no Exército Brasileiro, de que se tornou oficial. Sua imagem venerada na igreja de Santo Antônio da Barra, em Salvador, ostenta o galardão de Tenente Coronel.

Além disso, há os caboclos: para uma parcela significativa da população baiana, eles vêm a ser santos – assim como os orixás. É claro que eles não se encaixam muito bem no conceito de santos que DaMatta emprega no seu paradigma explicativo da ideologia das festas brasileiras: eles nada têm de “renunciadores”. Mas isso não impede que muitos brasileiros lhes prestem culto...

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Castro. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1976.
- FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.
- MATTA, R. da. **Ensaio de antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MATTA, R. da. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SANTOS, J. R. dos. **O dia em que o povo ganhou**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- SERRA, O. J. T.; CAPINAN, M. B. Brasil, Carnaval. **Anuário Antropológico 79**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.
- SILVA, J. C. Brandão da. O folclore da Independência. In: \_\_\_\_\_. **Aspectos do Dois de Julho**. Salvador: Secretaria da Educação e Cultura, 1973. [35] p.
- TAVARES, O. **Bahia**: imagens da terra e do povo. Salvador: J. Olympio, 1951.
- TURNER, V. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VERGER, P. **Notícias da Bahia**. Salvador: Corrupio, 1981.