

Parte I - Índios e caboclos na formação da nação brasileira

A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa

Marco Tromboni

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

TROMBONI, M. A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 95-125. 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.

A JUREMA DAS RAMAS ATÉ O TRONCO

ENSAIO SOBRE ALGUMAS CATEGORIAS DE CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

Marco Tromboni

“Jurema” é um signo linguístico polissêmico presente em uma variedade de cultos religiosos disseminados por todo o Nordeste brasileiro – indo além deste, de fato, embora seguramente ali encontremos seu lugar de origem e difusão. Sua disseminação deriva de que designa um importante símbolo religioso, sendo sua polissemia uma qualidade que, ao contrário de por em dúvida o caráter religioso de seus contextos de uso, antes destaca a condição de seu referente como sendo sempre a de um objeto de culto. No entanto, talvez por seu caráter polifacetado mesmo – ora um arbusto, ora uma bebida, ora uma entidade espiritual, ou ainda uma “região” espiritual –, quando se é intimado a justificar sua recorrência em contextos diversos, ao mesmo tempo em que se percebe uma certa familiaridade entre suas muitas manifestações, também se tem a sensação de que estas dizem respeito a fenômenos inconciliavelmente distintos. Isto é, fica a impressão de que “jurema” seria um signo, mais que polissêmico, francamente equívoco. Seu caso nos interessa porque mostra de modo particularmente claro a arbitrariedade inconfessa não apenas das classificações nativas, mas especialmente de muitas de nossas classificações antropológicas, as quais, no afã de seguir de perto as categorias nativas, nem sempre delas mantém uma distância suficiente e, entre outros problemas, frequentemente tomam o étnico pelo religioso, ou este por aquele, e nesta confusão de tipos e níveis lógicos distintos perdem de vista que o que importa mesmo são suas relações.

Tomemos em exame uma de suas manifestações, justamente aquela onde “jurema” parece ter o papel menos proeminente, mas que, no entanto, leva diretamente ao

problema da constituição conceitual de nossos objetos de pesquisa. “Jurema” é uma palavra frequentemente usada pelo povo de santo de Salvador, onde designa uma bebida feita da infusão em cachaça das folhas da planta de mesmo nome, a qual é ofertada ao “caboclo” em suas festas. Embora esteja sempre associada a este, tal bebida não parece despertar maior interesse, muito menos se pode dizer que ela é percebida como o símbolo central de todo o culto religioso, como ocorre em outras manifestações. Está firmemente associada, assim, ao que é largamente conhecido na cidade como *candomblé de caboclo*.¹ Essa variedade ou, para alguns, nação do *candomblé*, possui um estatuto confuso no quadro mais amplo do *candomblé soteropolitano*, e é isso mesmo que a torna “boa para pensar”. Ao tentar deslindar a confusão, devemos perguntar o que entender pelo termo *nação* nesse contexto de uso que vem a ser o *candomblé*, e ainda em que medida essa última designação mais inclusiva, ela própria, já não reduz a algum suposto denominador comum uma diversidade de manifestações religiosas. Para tanto, isto é, para tomar o termo *candomblé* como meramente um classificador genérico para um grupo de cultos diversificados, é necessário por em suspenso todo um longo trabalho de reificação de categorias, obra de um campo de disputas simbólicas secular que inclui, além dos nativos, também os intelectuais que os estudaram, e do qual somos todos herdeiros. Tudo isto, sem dúvida, é assunto bastante para uma grande discussão que não caberia aqui senão provocar, o que fazemos, à guisa de ensaio, projetando numa escala maior as contradições e problemas lógicos sugeridos pela expressão *candomblé de caboclo*, à qual chegamos, frisemos, ao seguir a trilha de um de seus elementos simbólicos periféricos, a “jurema”.

O sentido de *nação*, pois, dificilmente poderia ter permanecido inalterado, sem transformações substanciais, desde quando teria sido usado coloquialmente para se referir a efetivos vínculos étnicos mantidos pela população negra de Salvador com esta ou aquela região ou cidade-estado africana. (LIMA, 1977) Os conceitos de “grupo étnico” e “etnicidade” não são comumente acionados na caracterização sociológica das chamadas “nações” do *candomblé*, ao menos em sua formulação contemporânea, isto é, político-organizacional (BARTH, 1969; COHEN, 1969), empregada com sucesso em outros contextos.² Talvez porque hoje as nações designem diferenças compreendidas em um plano estritamente religioso, não se leva em conta que nem

¹ Santos (1995) é aqui nossa fonte básica relativa aos cultos dedicados aos caboclos nos *candomblés* de Salvador.

² Entretanto, é forçoso reconhecer que as dificuldades para a identificação de fontes documentais, recuadas até o século XIX, ao mesmo tempo seguras e suficientes para retratar as formas e o grau de articulação político-organizacional alcançado por tais segmentos étnicos subordinados, de tradição fundamentalmente oral, assim como sistematicamente ocupados em ocultar-se do regime escravagista, são enormes.

sempre foi assim, e que no passado tais rótulos poderiam ter mantido uma grande autonomia em relação a este plano. Parece-nos que, sobretudo numa perspectiva histórica de compreensão da formação dessas frágeis unidades sócio-religiosas, tal abordagem evitaria equívocos típicos e ainda não inteiramente dissipados do culturalismo. Vindo de fora, o significado e o emprego da palavra portuguesa nação passa a circular entre o povo de santo de Salvador por sua conotação étnica e, partindo daí é que se tornou cada vez mais importante para a própria construção do significado do termo *candomblé*. Este, de conotação já religiosa, parece desde sempre ter se destinado a sumarizar diferenças entre práticas religiosas não obstante semelhantes quando cotejadas a partir de um ponto de vista mais distanciado, exterior ao de cada terreiro ou grupo de terreiros – as unidades deste sistema terminológico de classificação. O fato linguístico é que ambos se tornaram classificadores numa mesma esfera de fenômenos religiosos e que nação é um *taxon* subordinado a *candomblé*. Assim, qual o sentido sociológico de seus significados se constroem conjuntamente, contrastando nações a partir de sua inclusão em um gênero comum, o *candomblé*?

O que queremos sugerir aqui é que a dinâmica de ambos, isto é, o processo de subordinação do termo nação como *taxon* incluído no classificador maior *candomblé*, é precisamente o reflexo, no léxico, de processos históricos de transformação nas relações entre segmentos discretos da população afro-descendente. Processos esses que talvez possamos descrever melhor como processos de hegemonia étnica entre subordinados, cujos vínculos passam a ser, contudo, expressos cada vez mais na linguagem ritual de um campo religioso (BOURDIEU, 1987) formado em comum – visto que o contexto da escravidão não favorecia tão facilmente sua expressão em uma outra linguagem, mais claramente política. Só uma antropologia histórica poderia demonstrá-lo, mas é claro que, à medida mesmo de sua estruturação, esse campo religioso ganharia uma autonomia cada vez maior em relação ao campo das relações interétnicas em geral sobre o qual se construiu, ao mesmo passo em que se diluíam no tempo outras expressões desses mesmos laços étnicos porventura subsistentes fora do domínio estritamente religioso (línguas/dialetos, roupas, comidas, costumes etc.). De fato, hoje não há sequer rastro de tais vinculações étnicas fora do próprio campo religioso.

A constituição de um campo religioso “negro” em Salvador, cujos fundamentos teriam sido lançados ao longo do século XIX, e se cristalizaram nas nossas representações contemporâneas na primeira metade do século XX quando de seu encontro com os intelectuais, passa pela tipificação e classificação de seus elementos componentes, entenda-se suas várias “nações”, cujas semelhanças e diferenças, se entendidos mesmo como um campo religioso, se constituíram e organizaram muito mais em função das características sincrônicas do campo como um todo do que em função da fidelidade

maior ou menor a esta ou àquela tradição cultural trazida desta ou daquela África. Não que tais tradições não tenham nenhuma importância ou eficácia social própria, mas que seu acionamento, e portanto sua relevância, é subordinado à lógica do campo. A categoria nativa “candomblé”, cujo sentido e emprego atual não parece ter se firmado senão ao final do século XIX – um termo, aliás, aparentemente de origem banto, e, como tal, curiosamente exterior ao suposto núcleo original “jeje-nagô” daquele –, teria sido, assim, uma categoria classificatória nova construída para discernir o universo de significações em que adquirem sentido tais contradistinções, assim como para adscrever o campo como um todo perante as religiões de origem européia. De fato, candomblé deve ser tido menos como o nome de uma religião, como se quer hoje, e mais como a designação intuitiva de todo um campo religioso popular muito particular à cidade de Salvador. Pelo menos no plano da reflexão antropológica.

Seja como for, voltando à nossa trilha, há entre os adeptos do candomblé grande discordância quanto à existência de uma nação cabocla, isto é, quanto a se o estatuto de nação aplica-se ao caso. (SANTOS, 1995) Pois, embora a categoria candomblé de caboclo seja largamente conhecida pelo povo de santo soteropolitano, sendo assim linguisticamente operativa nos mesmos contextos em que aparece nação, a rigor não se tem notícia de alguma casa ou terreiro de candomblé que se conceba como sendo especificamente isto: um candomblé de caboclo. Isto é, que se autorreconheça explicitamente como sendo de tal nação de modo exclusivo, como acontece a outros terreiros que se autoidentificam como exclusivamente *ketu*, ou *jeje*, ou *angola*. A expressão tem, portanto, um estatuto ambíguo. O mais comum, hoje, é que essa classificação, “de caboclo”, seja expressa em combinação com outras naquelas situações em que os adeptos de um determinado terreiro são instados a se autorreferenciar uns em relação aos outros, a exemplo de quando dizem que seu terreiro é *angola / caboclo* ou *ketu / caboclo* [sic] etc., demarcando suas contradistinções face aos outros terreiros que compõem o mesmo campo religioso. Contudo, se uma “nação cabocla” qualquer é, como tal, uma unidade de análise de improvável identificação empírica, mas que subsiste, não obstante, como uma categoria linguística operativa nesse campo religioso, o mesmo não se pode dizer do próprio caboclo, isto é, das muitas entidades espirituais assim denominadas, e de seu culto.³ A situação aí se inverte, pois praticamente não há terreiros ditos “de candomblé” em Salvador que não reservem determinados ritos ao culto dessas entidades, por menos públicos que sejam em certos casos, e por mais que alguns destes terreiros, havidos muitas vezes

³ As razões e as formas dessa operatividade aparecem formuladas em algumas interpretações e depoimentos de adeptos citados por Santos (1995, p. 15-6, 78-81) que aqui seguimos, embora ele não faça uso do conceito de campo religioso.

como os mais tradicionais, procurem negar qualquer identificação explícita com uma “nação cabocla”, e mesmo reneguem a existência de culto à entidade em suas dependências, embora quase sempre ocorra.

Sendo assim, estabelece-se uma curiosa assimetria: de um lado, a virtual inexistência no campo religioso soteropolitano de uma modalidade religiosa dedicada ao culto exclusivo dos caboclos, através de uma ritualística que lhe fosse peculiar; de outro, uma profusão de filhos e filhas de santo a receberem seus caboclos em terreiros das mais diversas denominações. Se *candomblé* de caboclo, de fato, não passa de uma simples categoria, operativa enquanto signo linguístico, mas destituída de uma remissão empírica clara, então a que ela deve sua onipresença enquanto categoria nativa, ou ainda, a que operações lógicas ela tem se destinado? Usada hoje com mais frequência para designar o *candomblé* do “outro” do que o próprio, seu sentido pragmático amiúde comporta uma nuance pejorativa, denotando mistura ou impureza, e mesmo desconhecimento dos “verdadeiros” preceitos do *candomblé*. Opera, portanto, de modo semelhante a uma categoria de acusação, servindo à desqualificação do *candomblé* do outro, o que não causa estranheza se pensarmos, com Bourdieu, na ideia de um campo religioso organizado ao modo de um mercado de bens de salvação, cujos agentes encetam uma eterna disputa por prestígio e adeptos/clientes. Como tal, parece que a categoria organiza a disputa pelo campo em torno de um pólo que investe na “pureza” africana e outro que, abrindo mão desta, pretende em compensação alcançar um leque mais diversificado de adeptos/clientes. Entretanto, mesmo aqueles terreiros que minimizam ou escamoteiam as manifestações de “caboclos” em seus adeptos, o reconhecem como uma entidade “real” e procuram cuidar das obrigações devidas a ele. Desse modo, ainda que integrado ao *candomblé*, o “caboclo” parece apresentar, não obstante, certa autonomia simbólica. Se for assim, a que atribuir tal autonomia, então?

A existência da categoria *candomblé* de caboclo, referente a algo que, para dizer o mínimo, não se deixa apreender facilmente pela observação, certamente significa mais do que uma simples “designação arbitrária, que só se justifica por visar a maior facilidade possível de estudo”, conforme afirmava Edison Carneiro (apud SANTOS, 1995, p.78), mormente quando seu uso pelo povo de santo parece anteceder seu emprego pelos intelectuais. Não resta dúvida, então, que a expressão *candomblé* de caboclo subsiste enquanto uma ficção argumentativa útil tanto para o povo de santo da Bahia quanto para, de modo ainda mais significativo, os intelectuais que a incorporaram ao seu jargão.⁴ Ao ser içada para o plano do discurso acadêmico, tal designação antes obliterou o estudo da figura do “caboclo” e do seu lugar no panteão religioso

⁴ Ver Santos (1995, p. 78-81) para uma discussão mais detalhada do uso dessa categoria na literatura acadêmica.

brasileiro como um todo. Carneiro a usou, de fato, para subsidiar e qualificar com ela o que ele queria reunir sob o classificador “candomblés bantos”, pois nesses é que notava mais ostensivamente a presença do culto aos “caboclos”. Sua distinção classificatória entre “candomblés bantos” e “sudaneses”, de recorte claramente culturalista, não propunha uma definição igualmente positiva de ambos. Os primeiros – apesar do mérito contido em, de algum modo, chamar a atenção sobre eles –, são antes distinguidos pela marca da ausência, da descaracterização da cultura “original”, e pela marca da “impureza”, do “misturado”, isto é, do maior sincretismo. Figuram no argumento mais como parte de uma estratégia teórica que visava circunscrever, enquanto seu negativo, o conjunto dos candomblés tidos como mais “puros”, os de origem “sudanesa”, entendidos como o núcleo do que seria substantivamente o candomblé, e onde justamente não existiria o culto ao caboclo. Nisto o etnocentrismo “jeje” ou “ketu”, como se autodesignam algumas das casas que fazem questão de afirmar “não ter parte com caboclo”, não poderia ter angariado melhor cumplicidade que a que obteve dos antropólogos que as estudaram – e promoveram – no passado. Ao mesmo tempo, o substantivo “candomblé” presente em “candomblé de caboclo” já induz de um modo automático pensar tal fenômeno religioso como pertencente estritamente ao universo das formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras em Salvador, denegando a coexistência de alguma alteridade ao elemento africano no ato mesmo de anunciá-la. O vocabulário antropológico realmente se encontra com o pensamento nativo na categoria candomblé de caboclo, inclusive na cumplicidade de seu sentido pragmático.

Na verdade, a expressão nos restringe o universo empírico que é mais pertinente à análise desse elemento de alteridade, o “caboclo”, que melhor se compreende quando retiramos o foco de nossa atenção do “candomblé” – e inclusive de outras denominações ditas “afro”, como o “xangô” ou a “umbanda” –, e as tomamos, ao invés, em conjunto. E melhor ainda se perseguirmos, em seu lugar, os demais elementos de conexão entre essas verdadeiras redes de significado que se polarizaram em torno daquelas categorias classificatórias. Elas se conectam, sem exclusão de outros, pelo campo de dispersão do significante “jurema”, em seus muitos significados, uma vez que este aparece, ainda que diferenciadamente, nos mesmos contextos religiosos em que aparece o “caboclo”, mas leva-nos além. Um campo de dispersão e ao mesmo tempo variação que transcende largamente o candomblé baiano e mesmo qualquer outro culto do multifacetado universo das “religiões afro-brasileiras” tomado isoladamente. Isto porque o “caboclo” não procede deste universo, embora a ele tenha sido incorporado e somente através de seu filtro tenha alcançado a consciência dos intelectuais que refletiram sobre as religiões populares no Brasil.

Não obstante, realmente, o culto ao caboclo no candomblé é inegável e, seja como for, é coerente supor – como, aliás, bem o mostra a etnografia de Santos (1995) – que seu culto, sendo tão disseminado como de fato é entre o povo de santo de Salvador, haveria de estar inserido no interior dos candomblés em conformidade com o quadro geral de suas respectivas cosmologias e preceitos ritualísticos. Subordinado às suas categorias cognitivas, e bem acomodado em algum “lugar” simbólico estruturalmente coerente com o conjunto total de suas correlações de significado características. Como diz Santos, “o processo de absorção de elementos ‘ameríndios’ [sic] pela cultura religiosa afro-baiana seria guiado pela lógica interna do simbolismo religioso do candomblé”. (SANTOS, 1995, p. 27) Tudo isso é muito antropológico, sem dúvida, mas apesar da propriedade dessa consideração de Santos – verdadeira por princípio, pois surpreendente seria se sua etnografia não o constatasse –, efetivamente ela não afeta a assertiva aqui formulada de que os fenômenos ora apreendidos, como candomblé de caboclo, podem ser melhor compreendidos se inserirmos essas manifestações religiosas em um quadro mais amplo de variedades rituais, isto é, numa perspectiva comparativa que extrapole o universo restrito do candomblé *tout court*. De fato, embora consideremos que a etnografia de Santos autorize aceitar a validade geral de sua perspectiva, contudo alguns elementos do culto aos caboclos que este autor apresenta não parecem se encaixar de modo tão rigorosamente estrutural no simbolismo religioso do candomblé. É o caso, justamente, do momento em que é servida a bebida jurema durante a invocação dos caboclos, ao que parece um rito, ou parte de uma sequência ritual, “praticamente idêntico”, conforme o qualifica o próprio Santos (1995, p. 103), ao que ocorre em vários outros cultos muito disseminados pelo Nordeste afora.

Mais revelador será, então, estabelecer a conexão entre os fenômenos até agora reunidos sob esse rótulo enganador e uma espécie de, parafraseando Roger Bastide, “geografia religiosa nordestina”, em demanda da configuração deste quadro maior. Um quadro cuja abrangência possa esclarecer não somente simetrias e equivalências diversas discerníveis nos cultos ao caboclo presentes nos candomblés baianos, a exemplo das que Santos (1995, p. 135-46) estabelece entre o caboclo e o orixá Oxossi, ou entre o caboclo e Exu, como ressaltar também correlações e transposições simbólicas análogas em outras manifestações religiosas da região Nordeste, descortinando assim um espaço de superposições e influências recíprocas entre várias formas religiosas que se comunicam e se posicionam entre si, conformando um campo religioso mais vasto e mais rico do que em geral se costuma considerar.

Se algo contribuiu para inibir esta abertura de ângulo, sem dúvida foi o que acabou por se tornar uma espécie de cordão de isolamento intelectualmente construído

ao redor da pureza africana da cidade de Salvador, tão bem sucedido no propósito de fazê-la vista com frequência como o reduto da mais “autêntica” religiosidade de origem africana no Brasil.⁵ Por isso mesmo, nada é mais ilustrativo da autonomia relativa do culto ao caboclo no Nordeste brasileiro que o fato de o encontrarmos facilmente nas entranhas e becos da mística cidade negra, reconhecido como uma força incontestada que nem mesmo o povo de santo da Cidade da Bahia consegue ignorar, mas apenas, se muito, dissimular. É claro que a desconstrução deste cordão intelectual de isolamento sem dúvida já se vem fazendo em vários trabalhos desde os anos oitenta, não havendo nisso maior novidade. (p. ex., DANTAS, 1988) Contudo, a “cidadela” ainda continua incólume em muitos aspectos, e tal enfoque restritivo tornou-se uma imposição inevitável que ainda afeta os fenômenos que aqui nos interessam desde quando foram caracterizados e reunidos sob esse impreciso rótulo classificatório, “candomblé de caboclo”. A eficácia dissimuladora da categoria parece apresentar, assim, uma espécie de inércia intelectual persistente.

Desonerados da obrigação de cultivar a pureza africana do candomblé, podemos voltar então a perguntas mais simples. Como esta: com base em quais supostos se acentua, amiúde, uma influência direta das religiosidades africanas em Salvador, isto é, uma relação histórica concreta com a África, sem maiores mediações, e omite-se a influência do interior, do sertão nordestino na composição do mosaico de suas religiões e comunidades de culto, como se a cidade estivesse desde sempre olímpicamente voltada para o mar e de costas para o sertão? Não se estaria levando muito longe um argumento frequentemente usado para explicar a inquestionável hegemonia “nagô” nos terreiros soteropolitanos, e presumindo-se, na esteira de Verger (1987), que a composição demográfica e étnica da cidade tivesse se constituído de uma vez por todas ao longo do século XIX, com as levas de “sudanese” trazidos nas últimas décadas de vigência do tráfico de escravos? Em todo caso, admitida tal hegemonia nagô entre as camadas populares da Cidade da Bahia ao final do Império e início da República, que é desnecessário negar, está claro que hegemonia é sempre hegemonia sobre algo e, neste caso, cabe perguntar especialmente: hegemonia sobre exatamente o quê? Sobre quais outros segmentos populares e respectivas práticas religiosas – questão, aliás, que se omite melhor quando se fala apenas da hegemonia histórica da religião católica sobre o “candomblé”?

⁵ Em disputa por prestígio, por sua vez no interior de um campo intelectual nacional, que tinha seus outros pólos no Rio de Janeiro e Recife, para ficar nos mais destacados, cada qual aferrado sobre si mesmo em seu trabalho de construção intelectual destas categorias, “umbanda”, “xangô” e “candomblé”, assim como deste gênero maior: as “religiões afro-brasileiras”. Trata-se de uma outra discussão, mas que, sob o ponto de vista lógico, não deixa de ser a mesma.

Com toda certeza, a cidade de Salvador teve o aporte de outros circuitos migratórios paralelos ao resultante do tráfico ilegal de escravos do final do século XIX. Durante a sua segunda metade, a cidade passou por um impulso demográfico sem precedentes, e, no seu último quartel, entre os censos de 1872 e 1900, sua população saltou de 129.109 para 205.813 habitantes. (MAGNANI, 1986) Sendo assim, de onde veio tanta gente? Por certo, não veio toda ela do outro lado do Atlântico. De onde mais então e, particularmente, que outras experiências religiosas trazia consigo, as quais pudessem se refletir hoje na variedade de formas religiosas abrigadas sob este guarda-chuva heteróclito que é o termo “candomblé”? A resposta menos mirabolante para a pergunta “de onde” é esta: das áreas rurais e das cidades do interior da província da Bahia, aliás, toda ela em estado de profunda estagnação econômica à época. (MATTOSO, 1992) E a resposta para a pergunta “o que veio junto com ela” é: deixemos a tautologia nos descortinar o óbvio, o que se tinha por lá então, isto é, formas religiosas cujas sucedâneas, pelo menos, ainda se pode por lá encontrar com certa facilidade. Por outro lado, ao invés de insistirmos na singularidade da experiência soteropolitana, o que precisamos é traçar paralelos com processos históricos análogos transcorridos em outros centros urbanos do nordeste, maiores e menores, quicá menos distorcidos pela interferência do campo intelectual ou, de todo modo, distorcidos diferencialmente.

Como se pode antever, toda essa discussão traz à lembrança o bom e velho tema do sincretismo religioso, no caso em sua “versão B”, a afro-ameríndia. Dado o contexto teórico em que o conceito de sincretismo surgiu na antropologia brasileira, no bojo da sua fase culturalista, sua discussão poderá soar desgastada pelo tempo. Vigente a partir dos anos trinta, tal fase já começara a dissolver-se nos anos sessenta, para estar virtualmente “morta” na década de oitenta. (FERRETTI, 1995) Todavia, não obstante o ar hoje *demodé* dos estudos de sincretismo religioso, os fenômenos que se buscava caracterizar com esta noção continuam aí, sob nossas barbas, a demandar sua plena inteligibilidade. Pois, se outrora a noção de sincretismo servira mais para isolar que para resolver os resíduos de uma explicação culturalista – separando o puro do impuro, por assim dizer, ou, em outras palavras, o que a teoria podia explicar do que não podia, e que, aliás, antes a punha em dúvida –, o que se viu depois é que, junto com a idéia de sincretismo e o culturalismo de que estava eivada, a antropologia posterior acabou descartando qualquer outro interesse teórico que os fenômenos até então ditos “sincréticos” pudessem ter. Mas, ironicamente, é esta mesma literatura sobre sincretismo que nos legou boas pistas para o que aqui discutimos, especialmente quando relida à luz não apenas da literatura que se tem acumulado desde então sobre a dinâmica da religiosidade popular brasileira em geral, teórica e etnograficamente

menos comprometida com velhos ideais de pureza (ou, talvez, nela menos evidentes), como principalmente daquela literatura mais recente que vem se avolumando acerca das populações indígenas do Nordeste, cujos processos históricos só recentemente despertaram o interesse antropológico.⁶

Assim, pode-se perguntar, com toda legitimidade, se a presença do culto ao caboclo nos candomblés soteropolitanos, em praticamente todos os terreiros da cidade, ao lado do emprego de uma categoria como candomblé de caboclo, tão amplamente usada pelo povo de santo de Salvador, não conformaria um conjunto amplo de fatos indicativos de um encontro de variedades religiosas e rituais, concreta e historicamente ocorrido no processo de composição demográfica e étnica da cidade. Não há nada de particularmente surpreendente em tal pergunta, ela é mesmo muito simples e óbvia, tanto que já foi colocada antes. De fato, é tão velha quanto os “estudos afro-brasileiros” e já estava presente, ainda que discretamente, nos escritos de Nina Rodrigues. (cf. SANTOS, 1995) Acontece simplesmente que nunca foi realmente perseguida, muito menos respondida satisfatoriamente. Logo após postulada, foi dissimulada sob o aparentemente explicativo rótulo de “sincretismo afro-ameríndio” (fundamentalmente a partir de Arthur Ramos) e deixada de lado como questão de menor importância face à valorização da “herança africana”, isto é, face à própria construção sócio-intelectual dessa unidade de análise, o “candomblé”, então em pleno curso. (DANTAS, 1988) Como se tivesse sido claro algum dia o que fosse sincretismo, e como se todo um universo de fatos e observações não tivesse que ser explicitado para dar validade ao menos à hipótese.⁷ De fato, parece que o que se interpunha ao seu desenvolvimento

⁶ Referimo-nos à produção pioneira do Programa de Pesquisas Índios do Nordeste Brasileiro (PINEB) da Universidade Federal da Bahia, em parte representada neste volume, e a uma seqüência de dissertações e teses que têm sido produzidas nos últimos anos no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro acerca das populações indígenas do Nordeste do Brasil, embora poucos desses trabalhos se voltem especificamente para o estudo dos rituais praticados por essas populações. Neste último aspecto, destacamos Carvalho (1994).

⁷ De fato, Santos (1995, p. 13-8) enumera algumas outras hipóteses, que não a do contato interétnico entre índios e negros, surgidas na literatura das religiões afro-brasileiras, que tentavam explicar o culto ao caboclo nos candomblés, a cujo descarte ele mesmo procede convincentemente, e a que remeto o leitor interessado. A mais “fácil” e difundida de todas, para citar pelo menos uma, talvez seja a que atribui o fenômeno a uma influência da literatura nacionalista romântica do séc. XIX sobre o povo de santo de Salvador, com sua exaltação da figura de um “índio brasileiro” idealizado, que é exemplar pelo seu reducionismo. Seja como for, é certo que o tema sempre apareceu de modo marginal, de fato como um empecilho, uma espécie de resíduo epistemológico, à caracterização da “pureza” africana, estratégia teórica adotada pela maior parte dos estudos clássicos. Nossa própria interpretação, contudo, aponta para a direção mais óbvia do contato interétnico, hipótese que Santos refere sem propriamente refutar, privilegiando o entendimento do lugar simbólico do “caboclo” no candomblé.

era, ou é, um exemplar caso de obstáculo epistemológico. (BACHELARD, 1974) Todo um programa de pesquisas poderia ter-se desdobrado se tal hipótese tivesse realmente sido perseguida.

Para começar: se o processo de composição étnica e demográfica da cidade de Salvador tivesse testemunhado tal encontro de variedades religiosas e rituais, quais teriam sido aquelas que se encontraram e “sincretizaram” com as tradições africanas, ou afro-brasileiras, resultando num tal compósito: “candomblé de caboclo”? Mais especificamente: se “candomblé de caboclo”, assim como o termo mais inclusivo “candomblé”, constitui, desde há muito, um classificador operado no contexto do campo religioso de Salvador, como poderiam ter sido, visto que hoje não mais existiriam nesta cidade, os “candomblés”, precisamente, “de caboclo”? Neste sentido, a adjetivação “de caboclo”, deveras antiga, é uma referência apenas às entidades espirituais assim denominadas, como em geral somos levados a pensar hoje, ou houve um tempo em que já foi uma referência a determinados sujeitos sociais concretos, homens e mulheres socialmente identificados como “caboclos”, responsáveis pela reprodução de ritos e práticas mágico-religiosas associados a outros processos de etnogênese?⁸ Não poderia ter se tratado, no princípio, de um candomblé “dos caboclos”, mais que “de caboclo”, em que o classificador lógico “candomblé” tivesse sido apostado pelo povo de santo de Salvador em função, de fato, de sua própria lógica classificatória?

Ora, nada impede conceber um encontro histórico, se não de etnias perfeitamente constituídas e delineadas, isto é, politicamente estruturadas como grupo e providas de um discurso identitário autoconsciente, pelo menos de etnicidades em processo, isto é, em seus respectivos processos de constituição simbólico-organizacionais, de vários tipos, os quais poderiam tanto levar à consolidação de grupos étnicos quanto à sua dissolução identitária, a depender de conjunturas locais de um amplo campo de relações interétnicas. Quanto a este, em linhas gerais, é possível discernir três segmentos relativamente discretos que nele se conjugaram. Primeiramente, teríamos uma etnicidade indígena latente, traduzida em uma linguagem ritual já bastante bem delineada ao termo do século XIX, vinda do sertão nordestino para os centros urbanos, inclusive Salvador, juntamente com seus portadores, os “caboclos”, praticamente expulsos de suas terras. Pois os índios do sertão nordestino já apresentavam, na segunda metade do século XIX, uma história de mais de dois séculos de dominação colonial da qual emergem profundamente transformados. As suas únicas unidades sociais relativamente estáveis e claramente étnicas eram então os ainda numerosos aldeamentos missionários, ou o que restara de sua desagregação, todos já

⁸ Sobre o conceito de etnogênese, ver Melvin Goldstein (1975).

abandonados pelo Império à própria sorte. (DANTAS et al., 1992). Lembremo-nos da Lei de Terras de 1850, que, entre outras maldades, preconizava a supressão dos aldeamentos missionários nos quais não mais existissem “índios”, cuja implicação prática foi a supressão da maioria dos que ainda subsistiam nos sertões, acelerando a grilagem de suas terras. Em todo o Nordeste, de fato, a “inexistência” dos índios foi sucessivamente decretada por interesse dos terratenentes em praticamente toda parte, lançando os “caboclos”, como doravante passam a ser entendidos, na interminável caravana dos “retirantes” nordestinos. A linguagem ritual a que nos referimos aqui, assim como a etnicidade indígena nela latente, deve ser entendida, portanto, não na perspectiva de um purismo desta feita indígena, mas como algo gerado no bojo de um processo histórico colonial que envolveu o sertão da Bahia e do Nordeste em geral, isto é, igualmente um produto de relações interétnicas. (NASCIMENTO, 1994) O que concluir, por exemplo, ao se constatar a existência de vários elementos simbólicos comuns, sejam nomes de entidades espirituais, objetos, determinadas manipulações simbólicas, cantos, orações ou mesmo ritos inteiros, a coisas aparentemente tão desvinculadas historicamente, como o catimbó de Natal-RN, estudado por Câmara Cascudo (1951), nos anos cinquenta, ou o catimbó de Alhandra-PB, estudado por René Vandezande (1975) no fim dos anos sessenta e início dos setenta, e o dito “candomblé de caboclo” soteropolitano, para citar apenas alguns? E se, para complicar tudo (ou, talvez, esclarecer), encontrássemos, ainda hoje, alguns desses mesmos elementos não em uma ou duas, mas três dúzias de “aldeias” de etnias indígenas diversas no sertão nordestino, marcadas por uma longa história de contato, umas com as outras, e com a sociedade envolvente de mais de três séculos?

Em segundo lugar, vinda do campo também, teríamos uma etnicidade “negra” genérica, forjada no seio da escravidão, bem como nas diferentes formas de resistência a esta última, traduzida e expressa também em uma linguagem ritual, cujos portadores acabaram igualmente lançados no meio urbano, expulsos das terras de seus antigos senhores, especialmente após a abolição. De fato, Salvador e as cidades do recôncavo baiano, já bem antes da libertação formal dos escravos, eram o destino final de um considerável contingente de homens e mulheres negros que abandonavam as fazendas, ou eram postos fora delas, à medida que se desagregava o sistema escravista no campo. Assim, descontado o simples crescimento vegetativo, tudo isto responde certamente por boa parte do acelerado crescimento demográfico da cidade de Salvador naquela virada de século, visto que não poderíamos atribuí-lo ao tráfico ilegal de escravos apenas, progressivamente tornado inoperante, ou ainda a algum surto econômico qualquer a atrair novos sujeitos de outras partes do país, surto esse que parece não ter existido na Bahia do fim do século XIX, muito pelo contrário. De fato, somente populações

praticamente sem quaisquer alternativas econômicas, tais como escravos alforriados, fugidos ou recém-libertos pela Lei Áurea, assim como a migração de populações caboclas vindas do sertão, cujas últimas terras estavam sendo sistematicamente griladas, poderiam ter visto na cidade de Salvador da passagem do século uma opção atrativa.

Esse movimento migratório de populações negras e índias vindas do interior da província para Salvador (e para outras capitais, por certo) coloca também a necessidade de considerar seriamente, como já aventara Arthur Ramos *en passant*, a hipótese de que o “sincretismo afro-ameríndio” que ele observava na Cidade da Bahia não tenha se iniciado tão tardiamente no meio urbano, mas, na verdade, já devia ter aí chegado bem delineado, o que é bastante razoável e encontra forte apoio empírico na existência de comunidades de culto ainda hoje facilmente identificáveis no interior dos estados de Alagoas, Sergipe, Bahia, Pernambuco e Paraíba, cujas práticas religiosas em tudo sugerem tais hibridismos. Muitas comunidades rurais negras tradicionais que atualmente reivindicam o estatuto legal de comunidades remanescentes de quilombos apresentam nitidamente evidências desse contato e convivência com índios / caboclos. Conhecemos pessoalmente algumas delas, como as de Rio das Rãs (Bom Jesus da Lapa-BA), Parateca e Pau D’Arco (Malhada-BA), Lage dos Negros (Campo Formoso-BA), e Conceição das Crioulas (MEDEIROS, 1997), esta última literalmente vizinha da Terra Indígena Atkum (Carnaubeira da Penha-PE). Nelas, além de afirmações explícitas da memória oral dos quilombolas, os próprios rituais e práticas mágico-religiosas mantêm marcas nítidas dessa convivência no passado, sendo o uso ritual da *jurema* certamente a mais indicativa delas nesse sentido. (DORIA, 1996; MOTA; BARROS, 1988)

Uma vez inseridos no meio urbano soteropolitano, desfavoravelmente posicionados sócio-economicamente, e como estratégia mesmo de solidariedade em um ambiente social estranho e hostil, “caboclos” e negros vindos do campo teriam trazido na sua bagagem cultural uma linguagem ritual através da qual podiam apreender e comunicar a si mesmos suas diferenças étnicas, assim como para a sociedade envolvente. Notemos, porém, que devemos incluir nesta última, pelo menos do ponto de vista dos recém-chegados, os outros negros já instalados na cidade de Salvador, negros recém-traficados, e seus descendentes de segunda ou terceira geração. Estes ainda se compreendiam e diferenciavam nessa linguagem das “nacionalidades” africanas de um modo muito mais marcado que aqueles, e serão os herdeiros destes que veremos décadas depois encantarem os estudiosos da cultura negra, expressando-se em “candomblés” que Edson Carneiro classificava como “sudaneses”. Algo assim torna mais compreensível a caracterização do “caboclo” no candomblé como “o dono da terra”, para cuja importância simbólica nos chama a atenção Santos (1995). Pois é provável, porém não essencial

ao argumento, que os negros que então vinham do campo fossem na sua maioria descendentes de africanos capturados em regiões de fala banto e trazidos para o Brasil em levadas bastante recuadas no tempo. Em todo caso, porém, o importante era o caráter remoto desta origem, qualquer que fosse, já mediada por muitas gerações, o que os tornava sobretudo crioulos, “filhos” desta terra brasileira. Algo que os assemelhava aos caboclos com os quais desde cedo estiveram em contato – lembremos que os índios, por sua vez, também já foram chamados, no período colonial, de “negros da terra”⁹ –, e que adquiriria novo relevo quando de seu encontro com os negros que já estavam posicionados na capital baiana. Há de ter sido ainda mais importante, justamente no novo contexto urbano, a qualificação do “caboclo” como o legítimo “dono da terra”, fórmula afirmativa de sua autoadscrição e contraposição aos negros “africanos” de Salvador, os quais, por sua vez, não recusavam a distinção, antes apenas invertiam o seu valor, pois certamente não deviam aceitar como iguais, sem desconfiança ou menosprezo, aqueles negros que, embora mais antigos no Brasil, eram recém chegados à sua praia, seu morro, sua rua, à sua clientela. Tratava-se de disputar espaços e meios de subsistência; de disputar adeptos/clientes em um campo religioso que se forjava, entre as camadas subalternas da cidade, no próprio agenciamento de tais disputas.

Devemos, então, referir a existência de três processos paralelos de constituição de identidades étnico-religiosas que, a partir do final do século XIX, se encontram no culto ao “caboclo” nos terreiros de Salvador, depois qualificado como “candomblé de caboclo”:¹⁰ 1) o que envolveu os índios remanescentes do “encontro missionário”, que aqui chamamos de “caboclos”, por ter sido essa a categoria nativa que se lhes atribuiu no sistema social interétnico que passaram a integrar já desde o século XVII (NASCIMENTO, 1994), 2) outro a envolver populações negras rurais – especialmente aquelas aquilombadas – que já mantinham contatos estreitos no campo, desde muito cedo, com os assim caracterizados “caboclos”, sob diferentes circunstâncias e com intensidades diversas, predominando e incorporando estes últimos em algumas localidades, ou sendo incorporadas a eles em outras;¹¹ e, por fim, 3) o que transcorria

⁹ Ver Monteiro (1994).

¹⁰ Raciocínio que acreditamos poder ser estendido, resguardadas as diferentes historicidades locais, para processos análogos que ocorriam paralelamente em outras partes da região Nordeste, nas demais capitais e cidades de alguma importância, que resultaram no “xangô” de Recife, no “catimbó” da Paraíba, e outras versões menos famosas existentes em vários lugares, muitas delas hoje abrigadas sob o rótulo de “umbanda” (ver adiante).

¹¹ É evidente a miscigenação dos atuais povos indígenas do Nordeste com populações negras. Do mesmo modo, vê-se em seus rituais elementos simbólicos nitidamente marcados pela influência dos “cultos afro-brasileiros”, embora em intensidade variada de acordo com a etnia tomada em consideração.

entre a população negra que já se encontrava em Salvador naquela virada de século, cuja etnicidade seria mais exacerbada em função do próprio meio urbano (como se veria acontecer claramente na própria África),¹² ainda demarcada em termos de nações, muitos ainda falantes de sua língua nativa, e em pleno processo de tradução de sua linguagem étnica para a linguagem religiosa formulada a partir de casas e terreiros de culto aos orixás, voduns e inquices¹³. Algumas das quais perduram até hoje e são tidas como as mais tradicionais de Salvador, mas cujo sucesso atual deve ser visto antes como um resultado de sua participação hegemônica no processo de estruturação de um campo religioso particular, o qual nos acostumamos a chamar de candomblé somente depois de a ele se terem incorporado os segmentos 1 e 2.

A divisão interna do segmento “africano”, segundo aquela linguagem das nações, ao invés de enfraquecê-lo como um todo perante os recém-chegados “donos da terra”, antes o fortaleceu no processo de cristalização do campo religioso em formação, pois os vínculos étnicos mais fortes conferiam um capital político adicional às suas lideranças espirituais, colocando-as em vantagem na definição das práticas e tipificação das categorias de comparação que presidiriam a lógica de incorporação dos novos agentes no mesmo mercado de bens de salvação, ou seja, a lógica de reprodução do campo. Uma vez que este vai se configurando, isto é, que se dão as sucessões na direção das casas de maior sucesso junto à clientela; que se tenta reproduzir o modelo criado por seus fundadores, multiplicando-o em novos terreiros, em novas vizinhanças que testam a eficácia desse mesmo modelo; à medida que se forjam os discursos ortodoxos e surgem as querelas “de fundamento” que alimentam as dissidências neste tipo de estrutura religiosa, vemos pouco a pouco a lógica das práticas que definem o sucesso junto à clientela se impor a todos os agentes do campo, conformando-o às exigências de uma clientela urbana cujas expectativas já se mostram pré-conformadas por uma experiência religiosa prévia. Desse modo, a vemos transformar o valor dos sinais distintivos propriamente étnicos em capital simbólico de valor puramente religioso, cujo conhecimento e trabalho de ressignificação se torna o virtuosismo de alguns, enquanto se descobre pouco a pouco que quaisquer clientes vindos de qualquer origem podem ser transformados em devotos defensores de uma identidade religiosa inteiramente nova para eles. A disputa por adeptos/clientes impõe-se à inércia da tradição cultural mesma em que ela fundamenta seu capital simbólico, lentamente transformando-a exatamente em nome da defesa de sua ortodoxia.

¹² Cf. Cohen (1969).

¹³ Embora, reveladoramente, parte dessa mesma população, retornada à África, irá se identificar como “brasileira” e “católica” e falará “português” em Lagos na Nigéria. (CUNHA, 1985)

Prova da flexibilidade da tradição cultural de cada “nação”, assim como de sua progressiva desvinculação de seus demais aspectos étnicos, é a proliferação de terreiros assumidamente híbridos, “jeje/angola”, “ketu/caboclo”, etc., ou qualquer outra combinação inconcebível aos olhos de um purista (que acharia mais natural, entretanto, “congo/angola” ou “angola/caboclo”), experimentações essas geradas aos encontros e desencontros de todos esses sujeitos sociais em pleno meio urbano, tornando a pluralidade das “nações” do candomblé hoje mais eloquente talvez que na primeira metade do século. Se bem que mais confusa e aparentemente mais difícil de explicar também, pelo menos dentro de um paradigma culturalista. Mas o que melhor exemplifica a autonomização do campo religioso é o próprio sucesso diferencial dessas denominações ao longo do tempo. De fato, a representatividade numérica dos autodenominados “candomblés angola” e “congo” parece já ter sido bem maior, assim como parecem já ter sido muito melhor adscritos em relação aos demais do que o são hoje. Ao longo das últimas décadas, aumentou o número daqueles terreiros que se autorreferem como “ketu” em detrimento dos “congo” ou “angola”, processo no qual estes últimos não só deixaram de se multiplicar, mas chegaram mesmo a se autorreclassificar, supostamente alterando, assim, suas práticas rituais. (SANTOS, 1995, p. 20-23) Por extensão, o mesmo poderia ser válido para aquela variedade que particularmente nos interessa aqui, a “de caboclo”, frequentemente associada aos últimos.

Certamente, o processo não só de constituição, mas de contínua redefinição dessas “nações” tem sido marcado por uma desigual relação de forças no mercado de bens simbólicos que tem conformado o campo religioso da cidade ao longo do século XX. De fato, a explicação para tal fenômeno parece estar em uma movimentação de vários terreiros, e suas respectivas lideranças espirituais, no sentido de assumir uma posição melhor em um “mercado” que vem, há muito tempo, reclamando intensamente por uma “reafricanização” – no que, aliás, os intelectuais tiveram uma decisiva participação ao longo deste século, como já foi dito, pois ajudaram, não tão indiretamente assim, a estabelecer o que seriam os cânones de uma africanidade “autêntica”. (DANTAS, 1988) Se este enquadramento teórico está correto e aplica-se à situação presentemente examinada, teremos aí um exemplo que nos autoriza, inferindo-se o passado pelo presente, a imaginar a eficácia constituinte do campo religioso como um todo sobre as especificidades de suas partes integrantes desde o princípio e a cada momento. Desse modo, boa parte da dificuldade em explicitar tais processos históricos estará em saber delimitar suas diferentes etapas.

Admitido o encontro histórico de variedades rituais, o que está implícito no chamado “sincretismo afro-ameríndio”, segue-se, inevitavelmente, que o “candomblé

de caboclo” não teria sido desde sempre, precisamente, um “candomblé”! Ora, se era “de caboclo”, haveria de ter sido anteriormente, como é forçoso postular, algo diferente de um “candomblé”. A palavra “candomblé”, presente na expressão “candomblé de caboclo”, não passaria mesmo de uma classificação lógica mediadora de uma alteridade percebida, operada pelo povo de santo de Salvador. Mas, em sendo assim, que rituais “de caboclo” teriam sido esses? Ainda existirão algures, tal e qual, ou em novas formas sucedâneas, desenvolvidas e / ou reelaboradas diferentemente em função de se integrarem em uma diversidade de contextos sócio-históricos locais? Sua história porventura continuou em outras paragens?

Já o respondemos acima ao mencionar os povos indígenas do Nordeste brasileiro, faltando mencionar os nomes, ou classificadores nativos, que lhes designam as variedades rituais: *torés*, *praiás* e *ouricuris*, nos quais a “jurema” é um símbolo religioso central, mas onde os “caboclos”, isto é, as entidades espirituais assim denominadas no candomblé, desaparecem e em seu lugar vemos os “encantados” serem invocados e cultuados. A seguir tentamos uma classificação não exaustiva dos povos indígenas no nordeste segundo a modalidade ritual praticada:

<i>Ouricuri</i>	Fulni-ô (Águas Belas - PE)
	Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio - AL)
	Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios - AL)
<i>Praia</i>	Pankararu (Tacaratu - PE)
	Pankararé (N. Glória - BA)
	Jeripankó (Paricônia - AL)
	Kambiwá (Ibimirim - PE)
	Kantaruré (Nova Glória - BA)
<i>Toré</i>	Tuxá (N. Rodelas - BA)
	Truká (Cabrobó - PE)
	Kiriri (Banzaê - BA)
	Atikum (Carnaubeira - PE)
	Kapinawá (Buique - PE)
	Xukuru (Pesqueira - PE)
	Xokó (Pão de Açúcar - SE)
	Karapotó (S. Sebastião - AL)
	Tingui-Botó (Feira Grande - AL)
Potiguara (Baía da Traição - PB)	

Por ser demasiado, no espaço disponível, caracterizar todos esses diferentes conjuntos rituais,¹⁴ nos limitaremos a um breve comentário acerca do mais disseminado deles, o toré, do qual se tem melhor conhecimento, e que, numa perspectiva de análise do campo religioso em que se insere, permite maiores elaborações, não só por ser o mais difundido ou porque quase todos os povos indígenas da região pratiquem algum tipo de toré (inclusive aqueles que têm o praiá e o ouricuri), mas principalmente porque seus elementos constituintes e categorias cognitivas denunciam mais claramente sua comunicação com o campo religioso afro-brasileiro. Entretanto, devemos ressaltar que tais categorias, ouricuri, praiá e toré, são classificadores intermediários por nós conscientemente forjados, pois, embora sejam também categorias nativas, nem sempre têm seu sentido nativo coincidente com o aqui utilizado. Por exemplo, os Karapotó e os Tingui-Botó chamam de ouricuri o que, pelo que pudemos entender, a maioria dos demais povos chamaria de uma simples sequência de torés, faltando-lhe as demais cerimônias. Por outro lado, o ouricuri dos Xukuru-Kariri não é reconhecido como tal pelos índios Fulni-ô, que reconhecem, todavia, a legitimidade do ouricuri dos Kariri-Xokó. O ouricuri destes dois últimos povos, de fato, é melhor entendido não como um único ritual, mas antes como um ciclo ritual anual, que se estende por três meses e por quinze dias, respectivamente, durante o qual se realizam várias cerimônias, entre as quais vários torés. No restante do ano, entretanto, as cerimônias usuais para todos são as diversas versões do toré. Por essas observações já se nota que estamos diante, aqui também, de um campo religioso que conecta uma diversidade de práticas e preceitos religiosos em disputa pelo capital simbólico de certas categorias, tornando-se difícil para o antropólogo, em busca de uma clareza que os próprios nativos não se exigem, evitar se posicionar acerca delas.

Quando, na década de quarenta do século XX, o hoje extinto Serviço de Proteção ao Índio instalou sua 3ª Inspetoria em Recife, um caminho se abriu novamente para o reconhecimento oficial pelo Estado brasileiro da condição indígena de certos segmentos da população rural nordestina, até então abandonados à própria sorte em face do

¹⁴ Por sinal, desigualmente conhecidos. Quanto ao ouricuri dos Fulni-ô, a nenhum não-índio foi permitido, segundo se sabe, assistir senão às cerimônias de abertura. Estevão Pinto (1956) é quem parece haver reunido o maior número de dados de informantes, mas suas interpretações são, por vezes, vacilantes. Quanto à versão Kariri-Xokó, Mota (1987), que também não pode assistir às cerimônias principais, é bem mais precisa em suas informações. Cruzando estas e outras informações bibliográficas com o que ouvimos pessoalmente em Águas Belas-PE, e de informantes Kariri-Xokó, temos o bastante para afirmar, pelo menos, que as crenças envolvidas nestas cerimônias não estão alheias àquelas que estão por trás do mais conhecido toré. Muito pelo contrário, elas constituem, em linhas gerais, uma outra forma de expressão do mesmo conjunto básico de concepções acerca do sagrado. (NASCIMENTO, 1994)

coronelismo político e pressões fundiárias sobre suas terras de ocupação tradicional.¹⁵ Via de regra, o critério de reconhecimento dessa condição utilizado pelo órgão tutor oficial era a presença de manifestações rituais indicativas de uma cultura indígena. De fato, o que na época se entendia como tal na região era, basicamente, a prática do toré, ou algo que pudesse ser entendido ou classificado como tal. Ante a perspectiva de reconhecimento de seus direitos, vários desses segmentos da população que preservavam uma etnicidade indígena latente, acoados pela pressão sobre suas terras e desejosos de uma assistência do Estado, foram capazes de mobilizar-se coletivamente em torno de um renovado discurso étnico. Tal identidade havia teimado em reproduzir-se até ali graças aos laços de parentesco, assim como a um sentido de territorialidade sobre uma área de ocupação tradicional expresso pela memória oral – frequentemente correspondente à área de antigos aldeamentos missionários ou áreas onde foram encontrar refúgio após terem sido expulsos daqueles. À territorialidade e ao parentesco, somava-se a persistência de crenças e práticas mágico-religiosas que remontavam, profundamente afetadas, à já distante experiência missionária, praticamente encerrada um século antes¹⁶.

Tal etnicidade latente, desde então crescentemente mobilizada, à medida em que o sucesso de uns estimulava o de outros, buscou reavivar tradições rituais enfraquecidas em seu sentido étnico ante a influência da cultura regional nordestina, aliás, em muitos casos francamente reprimidas pelas autoridades públicas locais, através inclusive de força policial. Essa circunstância os havia compelido, ao longo das décadas, ao desempenho privado desses rituais, isto é, no interior das residências ou de barracões fechados e em lugares ermos, com a conseqüente simplificação de alguns elementos simbólicos mais espetaculares, bem como uma orientação menos política, porque menos pública, do potencial inerentemente organizador de coletividades que possuíam¹⁷. Quando re-

¹⁵ De fato, somente os índios Fulni-ô e Tuxá tiveram seus direitos territoriais reconhecidos antes da década de 1940, isto é, antes da instalação da inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em Recife. Os últimos, aliás, por iniciativa isolada do então governador de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcanti, atendendo às gestões do Capitão João Gomes, liderança dos índios, e só depois endossada pelo órgão tutor. Até esta época, e mesmo um pouco depois, são comuns as histórias de “capitães-de-aldeia”, como ainda se usava dizer em lugar do termo atual “cacique”, que teriam se dirigido ao Rio de Janeiro em épicas viagens, municiados com documentos do tempo do Império, em demanda dos direitos territoriais de seus grupos.

¹⁶ O sentido de territorialidade é informado também pela memória mítica de uma série de “incidentes mágicos”, envolvendo entidades espirituais, e, ou, personagens histórico/míticos, que pontilham a geografia dessas áreas.

¹⁷ Essa é a mesma época em que, nos grandes centros urbanos, usava-se da força policial para exercer controle sobre terreiros de candomblé e outros cultos afro-brasileiros, sob a alegação retórica do combate à prática do curandeirismo e charlatanismo.

tomam a luta política pelo reconhecimento de sua alteridade étnica e de seus direitos, se valeram do reavivamento de algumas práticas rituais, já agora menos ostensivamente reprimidas, o que significava em geral a retomada do *toré* e sua restituição corajosa aos espaços públicos. Ante a possibilidade desta ousadia vir a resultar em efeitos políticos positivos, e não apenas em perseguição e discriminação, em várias localidades foram realizadas “representações” – este é um termo nativo – em plena praça pública, para as autoridades do órgão tutelar, o que poderia, à primeira vista, levar-nos a pensar ter sido este movimento não mais que um mero exercício instrumental de manipulação simbólica. Entretanto, quando “público” significa o espaço interno da aldeia, dançar regularmente torés nos antigos terreiros, simples clareiras na mata, ou lajedos do alto das serras em que, como acreditavam, seus antepassados, “o gentio brabio”, tinham dançado nos tempos idos, significava mais do que apenas buscar o reconhecimento oficial. Significava também reavivar, sobretudo perante si próprios, a memória do direito territorial comum, ao cadenciar ritmicamente sobre o solo tradicional, com os pés despidos e ao som das maracás, o canto de suas “toantes” ou “linhas” dirigidas a seus “encantados”. Tratava-se, antes de mais nada, da reafirmação do corpo coletivo, e do estabelecimento das bases de sua rearticulação política em torno de lideranças carismáticas e dos poderes numinosos do “reino da jurema”. Tal implicava, como ainda hoje, em reunir a comunidade em torno da celebração do passado dos “troncos velhos”, representados nos “encantados” que incorporam nas “mestras” para dar consultas aos doentes, receitar os remédios do mato, dar conselhos à comunidade e admoestar os desafetos internos.

Mais que isso, quando invocados pelo canto de seus “toantes” ou “linhas” compartilhados, com variações, por todas essas etnias, os principais “encantados” como que circulam pelas várias aldeias, cada uma delas uma “ponta de rama”, tal como ancestrais míticos que vêm validar no plano simbólico do sagrado a articulação política que tem prevalecido entre os vários povos indígenas do Nordeste em sua lenta e atribulada caminhada conjunta rumo ao reconhecimento oficial e à retomada da terra. Ao dramatizar na dança coletiva o imaginário do passado mítico presente na poesia cantada dos toantes, gente simples e analfabeta encontrou uma linguagem de poucos conceitos, mas de imagens eloquentes com que falar de si para si. Comunhando a Jurema, “o vinho da Jurema”, não só com os membros da geração presente, mas também com os antepassados, ela celebrava, e celebra, a própria comunidade. O ritual, assim, tem sido a própria linguagem mediante a qual se expressa e vivencia a etnicidade, tanto quanto se comunica para a sociedade envolvente.

O toré é um ritual em que a posse pelos “encantados” é o lado mais espetacular, porém o aspecto etnicamente mais relevante é a ativação, mediante as “linhas”, ao

embalo da dança ritmada pelas pisadas e pelos maracás, e o “enlevo” proporcionado pelo fumo e pelo “vinho da jurema”, de todo um imaginário caboclo condensado nos milhares de versos de uma tradição oral muito rica e centenária, uma espécie de cordel ágrafo e musical do caboclo do sertão. Que fala, de forma vívida e bem humorada, de uma maneira cabocla de experimentar acontecimentos e situações típicas, que muitas vezes remetem ao passado longínquo dos “troncos velhos”, sem deixar de estar a falar do presente: “Eu fui no mato esconder meu *aió* (sacola)/ Pra branco não dizer/ Que eu comi seu *cradzó* (carne de boi)/ (...)”(versão Kiriri). O toré é “trabalho”, no mesmo sentido de “trabalho espiritual” dos cultos chamados mediúnicos, mas é também uma “brincadeira”, espécie de festa e encontro social de todas as semanas. Nele usam-se categorias conhecidas como “médium”, “aparelho”, “coisa ruim”, “espírito” (de mortos), “mesa”, ou “incorporar”. Quanto a esta última categoria, há uma sinonímia aparentemente mais antiga, “enramar”, que, significativamente, remete às metáforas dos “troncos”, “ramas” e “pontas de ramas”. Uma “mestra enramada” é alguém tomada por um “encantado”, frequentemente um antigo “mestre” de muita “ciência”, ou seja, um representante dos “troncos velhos” que se faz próximo, assim, de sua “pontas de rama”, dramatização que estabelece performaticamente a sua identificação. Entretanto, se a presença dessas categorias poderia, por um lado, levar-nos a supor simplesmente uma influência direta, de fora para dentro, oriunda do que já se chamou de “baixo espiritismo” (ANDRADE, 1983), do kardecismo ou da umbanda sobre o toré, por outro lado, pensamos que tais expressões antes representam, de modo mais fundamental, uma atualização léxica construída ao longo do contato e comunicação que se vem estabelecendo com essas formas religiosas no decorrer deste século, quando as mesmas floresceram e tiveram seu vocabulário difundido. Como diz Cunha (1986, p. 100-102), acerca da comunicação interétnica ou da etnicidade como linguagem:

a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo [...] a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcarem distinções [étnicas] depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema.

Isto, pensado em termos do campo religioso mais amplo a que sempre estiveram expostos os “caboclos” (agora novamente “índios”), faz do toré aquela dimensão

que melhor expressa, dentre os rituais indígenas do Nordeste, o contínuo exercício de atualização das fronteiras simbólicas que adscvem estes grupos étnicos, e acompanham de forma dinâmica as transformações por que passa a sociedade envolvente. Se suas características culturais distintivas reduzem-se, praticamente, à esfera ritual,¹⁸ é aí mesmo que vamos encontrar as categorias comparáveis que organizarão articuladamente as oposições numa espécie de gramática interétnica. Assim, se os “aparelhos” (ou “mestras”) “incorporam” (ou “enramam”), não incorporam “espíritos de mortos” – como acontece “nessas coisas de negro”, como os índios se referem, por vezes, ao que entendem por “xangôs” ou “centros espíritas” – mas somente “encantados”, isto é, entidades “vivas”, que já são da natureza, habitantes/guardiães das fontes naturais perenes, das matas, do fundo dos rios e lagoas, das grutas e tabuleiros etc. “Encantados” que são, ao mesmo tempo e sem contradição, antepassados, isto é, sábios curadores dos “troncos velhos” que, através da “ciência do índio”, “se encantaram” sem ter morrido propriamente. De fato, boa parte de sua “ciência” está em saber afastar esses “coisa ruim”, precisamente o que representa a não-indianidade.

Desse modo, verifica-se, em que pese a rápida caracterização, que um campo religioso indígena se encontra nitidamente delineado, e que, apesar de constantemente atualizado, é bem mais antigo do que se poderia supor a partir da pequena visibilidade de seus agentes para a sociedade envolvente. Campo esse forjado ao longo de uma história de contatos e trocas culturais entre os vários povos indígenas da região desde quando foram submetidos a uma experiência missionária comum, inclusive no sentido bem concreto de que não só vários grupos de diferentes etnias foram aldeados numa mesma missão desde o princípio, como também, desde então, várias dessas missões foram sucessivas vezes reduzidas umas às outras, e / ou segmentos delas transferidos de lá para cá¹⁹. Essas práticas mágico-religiosas assumiram, assim, ainda no século XIX ou mesmo antes, a condição de linguagem ritual comum mediante a qual se exprime a etnicidade indígena ante a sociedade envolvente no âmbito regional. É claro que, enquanto campo religioso, não estamos falando de

¹⁸ A perda cultural de que mais os povos indígenas se ressentem é a da língua nativa, da qual restou apenas um limitado léxico, maior ou menor conforme o grupo, com exceção dos Fulni-ô, povo bilingue que conseguiu preservar o Yatê como língua viva. Mesmo esquecida, porém, a língua dos antepassados possui um significado diacrítico fundamental, na medida em que essa é a língua, conforme crêem, falada pelos “mestres encantados” quando incorporam nas “mestras” durante os trabalhos. Esta espécie de glossolália, decorrente do transe, é, então, traduzida pelos pajés e outros “entendidos na ciência” para os demais índios.

¹⁹ Mobilidade essa que nunca cessou de existir, tendo atravessado todo o período imperial, não sendo diferente no tempo do SPI e mesmo agora, sob a tutela da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

um todo homogêneo e indiferenciado, mas procuramos nos reportar a tudo o que tal conceituação implica em termos de disputas concorrenciais por legitimidades, reivindicações de uma maior ou menor eficácia na lide com o universo do sagrado por parte deste ou daquele pajé ou outro “entendido na ciência do índio”, a conectar prestígios pessoais e estruturas políticas internas aos grupos étnicos²⁰. Porém, sem contradição e de modo mais fundamental, estamos falando de uma estruturação de categorias de entendimento proporcionadas pela e para a experiência religiosa que estabelecem regras e limites nos termos dos quais se dão tais disputas. Há vários exemplos, entre os grupos indígenas do Nordeste, de faccionalismos internos que se rebatem, quando não se originam, em rivalidades rituais.²¹

Mais ainda, percebe-se com clareza que esse campo religioso indígena existente na região Nordeste, particularmente na área que inclui o norte da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco e Paraíba, está intimamente conectado com o campo religioso maior da sociedade regional envolvente, particularmente com aquele seu segmento que designamos frouxamente de campo afro-brasileiro, cujas categorias de entendimento da própria experiência religiosa são homólogas porque construídas em uma comunicação recíproca, e são, por isso mesmo, facilmente oponíveis em um sistema de distinções. Essa diversidade empírica de rituais, seja aqueles claramente vinculados à afirmação de alteridades étnicas indígenas, seja aqueles que apenas apresentam uma imagem genérica do “caboclo” em meio a outras entidades espirituais vinculadas a tradições culturais distintas, implica em diferentes concepções acerca da jurema nos vários grupos religiosos até aqui vistos. Julgamos haver aí material para muita digressão teórica, na medida em que se tente identificar as razões e os princípios que regem as transformações de significado desse elemento simbólico, admitindo-se que, de uma origem comum, acabam por se disseminar no interior de uma sociedade maior e variadamente segmentada. Tal é a ideia metaforizada em nosso título: a de um tronco, mais antigo, radicado na experiência colonial e missionária desses povos indígenas,

²⁰ O termo pajé, assim como cacique, é de incorporação recente e resulta mais da imposição de um modelo regional de organização indígena assimilado internamente, no qual a FUNAI, enquanto principal agente do campo político em que se movimentam esses grupos, possui um peso determinante, embora não exclusivo. Assim, o cargo de pajé é sobretudo político e com frequência seu ocupante não coincide ser o indivíduo de maiores talentos espirituais e curativos. Obviamente essa circunstância gera tensões que devem ser administradas tanto na esfera ritual quanto política pelas lideranças da “situação”.

²¹ Estudamos em detalhe um desses casos, o dos índios Kiriri, em Nascimento (1994). Mas temos presenciado situações análogas entre os Pankararé, os Truká, os Tuxá, os Atkum e os Kapinawá. O mesmo já se dá em certos grupos antes sequer de serem reconhecidos oficialmente pela FUNAI, como ocorreu com os Tumbalalá, que já se encontravam divididos em facções políticas rivais, correspondentes a dois terreiros diferentes de toré. Em todos esses casos, e em outros mais em que o faccionalismo não é tão evidente, ritual e política interna são duas faces de uma mesma moeda.

com a qual suas crenças pré-coloniais tiveram que estabelecer um diálogo inevitável e encontrar uma acomodação desde cedo, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX; e suas “ramas”, mais novas e orientadas para muitas direções, sob o influxo das mais variadas influências, que incluem tanto as formas contemporâneas dos rituais praticados atualmente pelos povos indígenas, quanto aquelas “ramas”, que, desde o século passado, se disseminaram na sociedade maior juntamente com a dispersão de grande parte da população cabocla, talvez a maior parte dela, vindo, neste processo, a se “sincretizar” com outras crenças.

É preciso reconhecer que, assim como muitas foram as populações indígenas que lograram, ao longo do século, reverter processos de dissolução étnica em meio às pressões de uma sociedade envolvente infinitamente mais poderosa, igualmente muitos foram os casos em que tal não se deu. É o que ocorreu, seguramente, na localidade de Estiva, no município de Alhandra-PB, um antigo aldeamento indígena que subsistiu até o século passado, e que, por razões particulares, não manteve uma identidade étnica indígena, mas é hoje uma espécie de Meca do catimbó paraibano. (VANDEZANDE, 1975) Em outros casos, as tradições indígenas foram mantidas dentro de algumas famílias, transmitidas de geração a geração, como em Piaçabuçu-AL, com a cidade crescendo em volta, dando-se, então, o encontro com outras tradições, como o sincretismo entre “toré” e “candomblé” [sic] ali muito nitidamente delineado (ARAUJO, 1977), ou em Laranjeiras-SE. (DANTAS, 1988) Sem dúvida, muitos têm sido os caminhos, as etapas e os encontros intermediários que levam dos rituais praticados pelos índios no Nordeste desde o século XIX aos atuais rituais encontrados em grandes centros, como Salvador, Recife, ou Natal, chegando, hoje, também a outras partes do país.

Talvez seja possível ordenar todas essas variações em uma perspectiva de transformações históricas, em que as diferentes historicidades locais apresentariam uma tendência de mudança em grande parte comum, definida pelas características gerais da sociedade maior a que todas acabam por pertencer, sem perder, contudo, seu peso relativo. Ante um quadro de diversidade ritual a que, aparentemente, não é possível atribuir uma ordem qualquer, a importância simbólica da “jurema” parece persistir, conquanto em meio a uma grande polissemia. Alguns exemplos mostram diferenças significativas:

- a) “Jurema” concebida, em algumas umbandas de João Pessoa, como uma “princesa índia” (VANDEZANDE, 1975), a “Cabocla Jurema”, ou ainda como “linha de jurema”, classificação genérica para distinguir a linha de caboclos da dos pretos-velhos no Rio de Janeiro, por exemplo, com pouca ou nenhuma referência à planta (VELHO, 1977);

- b) concebida, de outro modo, como uma “região dos ares”, um espaço específico onde viveriam os “espíritos juremados” – “o tronco da jurema é o lugar de segurança, uma espécie de céu, de paraíso para onde vão os bons, os caboclos que só praticam o bem, os que sabem dar bons remédios” – nos “torés misturados” de Alagoas, desvinculados de grupos étnicos indígenas (ARAÚJO, 1977, p. 63); ou como um “reino, divisão do mundo do além”, como se expressa Cascudo (1969, p. 773) para os catimbós de Natal-RN;
- c) ou ainda, no catimbó de Alhandra, como uma “cidade” que designa um determinado arbusto, que leva o nome de um determinado “mestre” que lhe é associado – “jurema do mestre Inácio”, ou “cidade Major do Dias” –, arbusto ao qual se prestam reverências, através de preces e velas acesas, e se pede licença para extrair de suas raízes a matéria-prima com que se faz a beberagem, igualmente sacralizada;
- d) ou, entre os índios nordestinos – entre os quais também há considerável variação –, que concebem seus encantados como entidades vivas, e não espíritos de mortos, e para alguns dos quais – como os Kariri-Xokó, por exemplo – a árvore da jurema é uma planta percebida como sendo habitada por um encantado, o “mensageiro de *Sonse* (Deus)”: “The Jurema tree stands as the representation of the highest divine being for the Kariri: Sonse. It is revered as the first ancestor, the one who makes it possible for the Kariri-Shoko to travel to the past and to the future, unifying all their generations into one”. (MOTA, 1987, p. 174-175)

Seja onde for, “jurema” é sempre o foco de um alto investimento simbólico em todas essas manifestações religiosas. Trate-se da planta em si, seja qual for a espécie botânica de “jurema” em cada caso, ou da bebida dela feita – bebida que comporta algumas variações também, seja no modo de preparo, seja nas partes da planta para isso utilizadas, seja nos ingredientes adicionados, seja ainda nas preces, ritos ou outras manipulações simbólicas dirigidas à árvore que fornece esses ingredientes, até alcançar as concepções mais abstratas e distanciadas de sua origem etnobotânica. É essa importância da “jurema” em todos esses casos – cuja centralidade varia, evidentemente, mas sempre reveste a jurema de um importante significado –, o que nos leva a tomá-la como um critério válido para a construção de uma outra categoria classificatória: cultos de jurema. Abstrata e com fins de articulação meramente teórica, essa categoria serviria para agrupar – com o sentido, obviamente, de submetê-los a uma análise comum – todas as formas rituais acima mencionados que, entretanto, se encontram subsumidas sob os rótulos de outros conjuntos rituais internamen-

te diversificados, articulados entre si como candomblés, xangôs, catimbós etc. Aí classificaríamos ainda outras formas rituais menos conhecidas, sobre as quais não nos detemos mais aqui por falta de espaço, mas que são interessantes e reveladoras, especialmente por terem resistido a um fácil enquadramento classificatório: os “torés misturados” de Alagoas e Sergipe (DANTAS, 1988; ARAUJO, 1977), por demais significativos; e o que Assunção (1991) chamou exatamente de “cultos de jurema”²² no Rio Grande do Norte.

Se, como dissemos acima, a expressão “candomblé de caboclo”, apesar de insistentemente usada, não possui atualmente uma referência empírica claramente discernível, não havendo um terreiro, de candomblé, que seja “de caboclo” exclusivamente, caberia ainda perguntar, nesta mesma linha de questionamento: por que, no encontro histórico de variedades rituais que teve por palco a cidade de Salvador, não teriam sido preservadas “casas” ou “terreiros”, por poucos que fossem, daqueles que deram origem ao tão disseminado culto ao caboclo nos candomblés? O que lhes teria acontecido? Podemos imaginar facilmente que teriam sido inteiramente absorvidas pelas demais nações do candomblé soteropolitano, como sugerem algumas das autoadscrições de terreiros acima referidas, a exemplo da muito comum “angola/caboclo”.²³ Assim, não teriam sido, de fato, similarmente ao que teria ocorrido aos

²² Assunção (1991) é quem primeiro fez, ao que saibamos, uso dessa expressão, e de quem a tomamos emprestado. Ele a usa para dar notícia de um conjunto de cultos existentes no Rio Grande do Norte na maioria dos terreiros de xangô (?) e umbanda (?) de Natal, onde recebem várias denominações, como macumba, catimbó e toré, variação esta que é, por si só, muito sugestiva.

²³ Poderiam ter sido também “transmutados” em terreiros de umbanda, religião que estava iniciando seu processo de formação no começo deste século. Precisamente isto foi o que aconteceu, embora bem mais tarde, na Paraíba, com diversas casas de culto de mestres catimbozeiros, ou “juremeiros”, durante os anos sessenta e setenta, as quais foram obrigadas a se filiar à federação dos cultos afro-brasileiros local sob a designação de casas de umbanda. (VANDEZANDE, 1975) De toda forma, o período considerado como de formação da umbanda no Rio de Janeiro, as décadas de vinte e trinta do século XX, afasta um pouco esta possibilidade quando nos referimos especificamente a Salvador. Afinal, por hipótese, os últimos “terreiros” exclusivamente “de caboclos” teriam subsistido, no máximo, até esta época, e assim mesmo de modo já muito discreto, caso contrário não poderiam ter sido ignorados tão solenemente nem mesmo por Edison Carneiro, Arthur Ramos e etc. Contudo, se “umbanda” já fosse um termo vigente na época, talvez a categoria “candomblé de caboclo” não precisasse ter sido incorporada por Edison Carneiro e seus seguidores, a partir de seu uso primeiro pelo próprio povo de santo, e em seu lugar tivesse sido usada a primeira expressão. O que não deixaria de ser apenas outra forma de distorção, certamente pior, pois além de tudo criaria a dificuldade adicional de ter que explicar como poderiam conviver, num mesmo “terreiro”, uma variante de “umbanda” com um “candomblé”, já que é precisamente isso o que ocorre com o culto aos caboclos e aos orixás em cada terreiro soteropolitano. Aliás, o caso baiano faz um contraste interessante com o que ocorre em muitos terreiros de xangô em Recife, que sugestivamente apresentam dois altares (pejis), um para os caboclos e outro para as entidades africanas, assumindo expressamente um encontro que na Bahia, ao contrário, se escamoteia.

chamados “candomblés angola” e “congo”, porém ainda mais cedo no século XX ou mesmo já no anterior, não só ofuscados os terreiros “de caboclo”, mas ainda reinterpretados em muitas de suas práticas rituais pelas práticas das várias “nações” do candomblé? Enquanto a “africanidade” de uns ganhava força ao longo do século XX, legitimada pela exposição que lhes foi proporcionada pelos intelectuais e mais recentemente pela indústria do turismo, a “indianidade” de outros foi se descaracterizando junto com a invisibilização das populações indígenas do Nordeste, qualificados pela mesma antropologia culturalista como povos “aculturados” já desaparecidos ou em vias de “integração” de seus “remanescentes” à sociedade brasileira. Podemos compreender, então, a perda de prestígio, por sua vez, daquelas “nações” que se associaram lá atrás à figura do “caboclo”, acompanhado-o em sua sorte, sob estigma da impureza e da mistura.

Sem dúvida, o inventário dessas perguntas e hipóteses acerca do culto ao “caboclo” nos terreiros de candomblé poderia ser alongado ainda mais, o que não teria maior sentido na medida em que, pelo menos neste ensaio, não pretendemos dar-lhes a resposta que exigem, mas tão somente sugerir os caminhos que nos parecem mais esclarecedores, e que, contudo, não poderiam ser plenamente percorridos nos limites de um artigo. Antes pretendemos sinalizar para uma convergência entre as questões acima levantadas. Assim, o objetivo desta discussão está antes em chamar a atenção para algo que nos parece mais fundamental e, por isso mesmo, teoricamente mais relevante. Trata-se de apontar para a existência de processos históricos análogos e paralelos, mas que não deixam de se encontrar tampouco. De um lado, a transformação gradativa de um campo de relações interétnicas, formado a partir da colonização do sertão indígena, o qual, pouco a pouco, sob a interferência repressora do Estado e sociedade envolvente sobre suas formas de manifestação e organização propriamente políticas, veio se reconfigurando como um campo religioso especificamente fundado sobre uma etnicidade indígena difusa (e que depois se reverte novamente em móvel de uma reorganização política); de outro, um campo de relações interétnicas de negros sob o regime escravocrata, o qual aos poucos segue um processo semelhante de “redução” ao religioso, através da formação de um campo religioso próprio. A expectativa é que, através de uma melhor qualificação de ambos os processos sociais, assim como pela superação enfim das dificuldades impostas por um paradigma culturalista não de todo morto, porque vivo em nossas categorias classificatórias, possamos discutir seu encontro nos pequenos, médios e grandes centros urbanos de todo o Nordeste, visto agora não tanto como um campo unificado e homogêneo – seria demais imaginá-lo tão vasto –, mas tampouco como apenas um mosaico de formas e variedades de culto observados em toda a região, mas sem qualquer inteligibilidade comum.

Achamos por bem nomear tal universo de rituais urbanos e rurais que estão, numa perspectiva histórica, sob a influência e alcance uns dos outros, de COMPLEXO RITUAL DA JUREMA²⁴. Com tal unidade de análise, pretendemos estar falando de algo que, de modo mais ou menos direto, faz parte do imaginário religioso de, seguramente, algumas centenas de milhares de pessoas. Esse é o sentido da metáfora em nosso título: agarrando e percorrendo um certo ramo de um grande arbusto, ramo esse tão notório quanto ignorado, enquanto justamente apenas mais uma entre outras ramificações, levar o leitor à visualização do ignorado tronco do qual não apenas se origina e diverge, mas ao qual confere maior inteligibilidade. O que importa é que, se classificarmos todas essas formas rituais como cultos de jurema – tomando-se o cuidado, insistimos, para não reificar também esta categoria (sob pena de ofuscar as muitas diferenças entre umas e outras variedades) –, e os considerarmos como formas rituais pertencentes a uma unidade de análise abrangente, o complexo ritual da Jurema, teríamos a vantagem de poder analisar todos esses cultos segundo critérios comuns, baseados tanto em aspectos empíricos, quanto em escolhas analíticas. Pois também estas últimas, por implicarem frequentemente em classificadores inteiramente abstratos, arriscam, por outro lado, lançar-nos numa espécie de nominalismo etnológico vazio.²⁵

Pautados, por isso mesmo, no pressuposto de uma origem comum, poder-se-ia verificar, assim, em que medida essas semelhanças e diferenças nos falam de um todo maior, o qual, precisamente, poderia revelar uma lógica subjacente, a guiar vários processos diferentes de ressignificação e de articulação simbólicas em diferentes contextos socioculturais. E de onde poderia emergir, talvez, uma outra teoria do sincretismo, não

²⁴ Fizemos (NASCIMENTO, 1994) uma extensa revisão bibliográfica sobre os rituais em que é utilizada a Jurema, quando, acrescentando nossas próprias observações empíricas, caracterizamos mais detidamente o “complexo ritual da jurema”. Escaparam de nossa atenção, à época, dois artigos: Mota e Barros, 1988, v. 2 e Mota, 1988, v. 2. Nestes excelentes artigos aparece pela primeira vez, ao que sabemos, a expressão “*Jurema complex*”, cujo sentido, caracterizado nos parágrafos iniciais, aproxima-se do que posteriormente denominamos de “complexo ritual da Jurema” e desenvolvemos como tema central daquela dissertação. A caracterização teórico-conceitual de que lançamos mão, contudo, foi diversa.

²⁵ O famoso “*continuum* mediúcnico” de Candido P. F. Camargo (1961), em Kardecismo e Umbanda, p.ex., utiliza a possessão, uma categoria deveras analítica, como fundamento empírico para unificar o seu “*continuum*” de diferentes rituais, ao que se pode levantar algumas objeções epistemológicas. Afinal, o que nos assegura que o que chamamos genericamente de “possessão”, enquanto modalidade de transe, não guarda diferenças fundamentais entre essas variadas formas religiosas no próprio plano etnográfico, de modo que, ao usarmos despreocupadamente essa categoria analítica única, não estejamos reduzindo distintos tipos de experiência religiosa a seus aspectos mais exteriores, e, ou, mais facilmente inteligíveis ao nosso logocentrismo acadêmico?

mais em termos exclusivamente culturalistas, mas articulada a uma reflexão em torno da etnicidade ou, de modo mais genérico, da articulação sociopolítica de coletivos sociais. Em que se pudesse estabelecer, para cada caso, as conexões entre o campo político, que subjaz e confere sentido ao fenômeno étnico, onde quer que ocorra, e o campo religioso que frequentemente define a linguagem na qual essa etnicidade se expressa. Campos que, embora interdependentes, apresentam certa autonomia um em relação ao outro, possuindo determinações intrínsecas algo distintas, mas cujo traçado, em cada caso, talvez possa esclarecer o porquê de certas escolhas culturais.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mario de. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília, DF: INL/Fund. Pró-Memória, 1983.
- ARAUJO, Alceu Maynard de. **Medicina rústica**. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de. **O culto da jurema**: anotações para um estudo. In: REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E DO NORDESTE, 2., 1991, Recife. **Anais...** Recife: UFPE; Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: FINEP/ABA, 1991.
- BACHELARD, Gaston. **La formación del espíritu científico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- BARTH, Fredric. Introduction. In: BARTH, F. (Org.). **Ethnic groups and boundaries**. Boston: Little, Brown and Co., 1969.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CARNEIRO, Edson. **Religiões negras/negros bantos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. s.d. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In: CARVALHO, M. Rosário de; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (orgs.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridade. Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2011.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Agir, 1951.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1969.
- COHEN, Abner. **Custom and politics in urban africa**. Berkeley, London: Routledge & Kegan Paul. Univ. of California, 1969.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, porém irredutível. In: **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1986.
- DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras; SMC-SP; FAPESP, 1992.
- DANTAS, Beatriz G. **Vovô nagô, papai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DORIA, Siglia Zambrotti; CARVALHO, J. J. de. Símbolos e projeções míticas da história. In: CARVALHO, José Jorge de (Org.). **O quilombo do Rio das Rãs**: histórias, tradições, lutas. Salvador: EDUFBA, 1996.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp; São Luís, Fapema, 1995.
- GOLDSTEIN, Melvin. Ethnogenesis and resource competition among tibetan refugees in south India. In: DESPRES, Leo A. (Ed.), **Ethnicity and resource competition in plural societies**. [S.l.]: The Hague, Mouton & Co., 1975.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. 1977. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- MAGNANI, José Guilherme C. **Umbanda**. São Paulo, Ática, 1986. (Série Princípios).
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia, século XIX**. Uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MEDEIROS, Bartolomeu F. de. **Negros, indígenas e mestiços curandeiros**: uma cultura de solidariedade entre excluídos. Comunicação apresentada ao V Congresso afro-brasileiro (GT Etnologia afro-brasileira). Salvador, 1997.
- MONTEIRO, John. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MOTA, C. N.; BARROS, J. F. P. Jurema: black-indigenous drama and representations. In: POSEY, Darrell A.; OVERALL, William Leslie (Orgs.). **Ethnobiology**: implications and application. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1990. p. 171-180. v. 2.
- MOTA, C. N. Jurema and Ayahuasca: dreams to live by. In: POSEY, Darrell A.; OVERALL, William Leslie. (Orgs.). **Ethnobiology**: implications and applications. Belém, Pará: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1990. p. 181-190. v. 2.
- MOTA, Clarice Novais da. **As Jurema told us**: Kariri-ShoKo and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeastern Brazil. Austin: Univ. of Texas, 1987.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da Jurema**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá, Jurema sagrada**: as várias faces de um culto mediúnico. 1995. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira**: Fulniô – os últimos tapuias. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1956.

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

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. 1975. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VELHO, Ivonne Maggie. **Guerra de orixá**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. Salvador: Corrupio, 1987.