XII ENABET
SALVADOR 2025
ETNOMUSICOLOGIA
SABERES, CRIATIVIDADE E AÇÕES AFIRMATIVAS
10 A 14 DE NOVEMBRO DE 2025

OU NEGRO OU ÍNDIO?:
Sobre afrocatolicismo, alteridades históricas e os interstícios da raça

Charles Exdell
Indiana University
cexdell@iu.edu
GT15—Artes Musicais Africanas e Afrodiaspóricas

Resumo: A imagem do índio é uma figura recorrente na história religiosa das práticas afrodiaspóricas das Américas. De que maneira os caboclos produzem história no contexto afrocatólico baiano? Começo analisando a polissemia do caboclo na cultura brasileira – como índio domesticado, como etnônimo para sertanejo, como categoria externa ao "africano", entre outras – em diálogo com o conceito da contramestiçagem (ver Goldman 2017). Em seguida, proponho o caboclo como heurístico para pensar a história racial brasileira, examinando duas teorias antropológicas – a genealogia etnohistórica de Iyanaga (2015) e a antropologia da história de Palmié e Stewart (2016) – através de perspectivas etnográficas sobre os rituais afro e tupicatólicos. Considero as representações de caboclos em altares e em sambas rituais, juntamente com a forma como os caboclos são narrativizados nas histórias familiares dos fiéis. Sugiro que a produção histórica que envolve caboclos aponta para ontologias intersticiais da raça que desafiam as categorias raciais que fundamentam a história pós-colonial.

Palavras-chave: Diáspora africana, Afroindigenidade, Historicidade, Racialização, Caboclo

BLACK OR INDIAN?:
On afro-catholicism, historical alterities, and the interstices of race

Abstract: The image of the Indian is a recurring figure in the religious history of Afro-diasporic practices throughout the Americas. How do caboclos produce history in the Bahian Afro-Catholic context? I begin by analyzing the polysemy of the caboclo in Brazilian culture – as a domesticated Indian, as an ethnonym for sertanejo, as a category external to "African," among others – in dialogue with the concept of counter-miscegenation (see Goldman 2017). Next, I propose the caboclo as a heuristic for thinking about Brazilian racial history, examining two anthropological theories – Iyanaga's ethnohistorical genealogy (2015) and Palmié and Stewart's anthropology of history (2016) – through ethnographic perspectives on Afro- and Tupi-Catholic rituals. I consider the representations of caboclos on altars and in ritual sambas, along with how caboclos are narrated in the family histories of the faithful. I suggest that historical production involving caboclos points to interstitial ontologies of race that challenge the racial categories that underpin post-colonial history.

Keywords: African Diaspora, Afro-Indigeneity, Historicity, Racialization, Caboclo

Introdução

Nos sertões da Bahia, caboclos como Jurema são espíritos que dançam samba em cerimônias religiosas católicas. Muitos sertanejos que sambam também são chamados de caboclos — um etnônimo usado para descrever as pessoas de pele parda, rurais e racialmente ambíguas das

regiões interiores do Brasil. Neste artigo, exploro a imaginação histórica da raça por meio da relação entre os espíritos caboclos e seus devotos. Interesso-me, de modo geral, pela maneira em que as ciências etnográficas contribuem com conhecimentos teóricos e historiográficos para o estudo da raça no mundo atlântico, investigando o papel que as performances dos caboclos podem desempenhar na produção da história afro-atlântica. Proponho que espíritos como Jurema, conhecidos por suas travessuras nos espaços rituais baianos, possam desempenhar um papel semelhante para estudiosos engajados com a diáspora africana, perturbando a produção do que Foucault (2003) chamou de 'contrahistória'. Assim, pretendo levantar algumas questões amplas: de que maneira os caboclos têm inspirado e moldado narrativas sobre a história religiosa afro-brasileira? Quais diferenças surgem quando estudiosos e praticantes historicizam caboclos como Jurema? E quais as perspectivas que a Jurema pode oferecer aos historiadores do mundo afro-atlântico?

Historicizando a diáspora: afroindigenidade e (contra)mestiçagem

A diáspora constitui um discurso central nos estudos do afro-atlântico sagrado, oferecendo um enquadramento teórico para a exploração das conexões históricas entre a África e as sociedades do Novo Mundo habitadas por africanos e seus descendentes (ver, por exemplo, Gilroy 1993; Hall 1990). Em sua crítica à cultura e à raça nos estudos da diáspora, contudo, Khan (2015) observa que "as intenções antiessencialistas do conceito de cultura preservam algumas das tendências de congelar as diferenças encontradas em conceitos aparentemente antitéticos, como o de raça" (39). Pesquisadores da raça têm observado que categorias como 'negro' e 'índio', em vez de essências atemporais, derivam das relações coloniais de poder e da formação de sujeitos racializados por meio de processos de racialização materiais, ideológicos e corporificados. Durante grande parte da história colonial, descendentes afro-indígenas — chamados de zambos na Colômbia, garifunas na América Central e cafusos no Brasil — representavam mestiçagens perigosas que ameaçavam a ordem colonial. Com frequência, sua própria existência era silenciada ou reprimida (Wade 2018). Relações de subordinação parecidas caracterizaram o estudo atual das religiões afro-diaspóricas, no qual estudiosos tendem a priorizar as afinidades entre santos católicos e orixás africanos, em detrimento dos modos de relação afroindígenas.

Recentemente, têm surgido investigações mais consistentes sobre formas de afroindigenidade nas artes sagradas latino-americanas. A pesquisa antropológica sobre afroindigenidade no Brasil, por exemplo, abriu um espaço teórico denominado (contra)mestiçagem, voltado à exploração de abordagens à mistura que desacentuam a mediação europeia e, de outras maneiras, subvertem ou contradizem a doutrina oficial da mestiçagem (ver,

por exemplo, Goldman 2014; Pazzarelli et al. 2017; Vanzolini 2014). Goldman (2017) teoriza a (contra)mestiçagem como um espaço no qual a afroindigenidade não se reduz a uma identidade *a priori*, nem a uma oposição entre identidades, mas constitui uma forma de pensar contra a unidade, a homogeneidade e a assimilação. Goldman observa que, em muitos espaços religiosos afro-brasileiros, os espíritos caboclos parecem exemplificar 'ontologias modulatórias', nas quais "os seres só podem existir aparecendo de maneiras diferentes" (22). Embora Goldman se refira especificamente aos espíritos caboclos, os corpos caboclos parecem exemplificar essas mesmas tendências quiméricas. Não obstante, a antropologia dos espíritos caboclos muitas vezes ignora a polissemia mais ampla do termo 'caboclo' na sociedade brasileira, particularmente suas complexas conotações racializadas quando aplicadas a corpos brasileiros. O uso de 'caboclo' para racializar regiões geográficas como o Sertão e suas populações possui conotações específicas de mistura. Mais importante para esta discussão, esses corpos caboclos evocam um sentido de ambiguidade, uma alteridade racial que desestabiliza categorias binárias.

Como se poderia considerar as histórias dos espíritos e corpos caboclos afrocatólicos dentro do espaço teórico da (contra)mestiçagem? Para explorar essa questão, recorro a duas teorias antropológicas da história — a genealogia etnohistórica e a antropologia da história — que compartilham uma base etnográfica comum, entendendo as performances rituais como locais de historicidade complexa. Em primeiro lugar, examino os debates acadêmicos em curso sobre as 'origens' dos espíritos caboclos no Brasil, com foco especial no método etnohistórico inovador da genealogia da performance (ver Iyanaga 2015), que propõe que a etnografia da performance pode revelar conhecimentos objetivos sobre o passado e contribuir para a tradição historiográfica ocidental pós-colonial. Em segundo lugar, analiso a historicização dos caboclos a partir da perspectiva dos devotos afrocatólicos de Jurema no Sertão baiano, respondendo ao chamado por uma antropologia da história que abandone a 'economia epistemológica' das práticas historicistas ocidentais em favor de "como a história é concebida e representada [em] sociedades não ocidentais, onde o estudo etnográfico pode revelar formas de produção histórica local que não se conformam aos cânones da historiografia padrão" (Palmié e Stewart 2016, 209). Coloco essas teorias históricas em diálogo para sugerir que seus meios variados de narrativizar os caboclos produzem contrahistórias provocativas da raça, desafiando as geografias, práticas e corporalidades normativas da historiografia afro-diaspórica. O traço performático distintivo de Jurema nos espaços rituais baianos — o ato mimético de disparar flechas — oferece uma metáfora apta para a multidirecionalidade histórica das performances caboclas e as múltiplas temporalidades que elas podem atravessar. Para quais destinos históricos as flechas de Jurema direcionam nosso olhar?

Os caboclos e a busca pela África no Brasil

Iyanaga (2015) investiga a historicidade das performances de caboclos na Bahia — onde o caboclo constitui uma força dominante nos rituais afrocatólicos do Recôncavo — utilizando um arcabouço teórico que ele denomina a genealogia da performance. Iyanaga inspira-se no trabalho de Richard Waterman sobre 'intangíveis culturais', argumentando pela relevância da busca de Waterman por uma 'objetividade histórica'. Waterman via os elementos intangíveis de uma performance – valores, sentimentos, atitudes e comportamentos que os *performers* realizam de forma subconsciente – como empiricamente mensuráveis através da análise e transcrição de fenômenos acústicos. As narrativas orais sobre o passado, afirma Iyanaga, inevitavelmente contêm distorções e silêncios, enquanto uma pesquisa cuidadosa da performance pode revelar "fragmentos empíricos de narrativas silenciadas" (185), potencialmente conduzindo à recuperação de histórias pós-coloniais não discursivas. Segundo Iyanaga, o genealogista da performance deve buscar traços do processo sociohistórico em elementos rituais com gestos, timbres, escalas, padrões rítmicos e coreografias — entre outros traços performáticos que ele considera reproduções 'inconscientes'. Sua abordagem historicista da performance fundamenta-se na etnografia e na pesquisa histórica.

Para exemplificar o método genealógico, Iyanaga concentra-se nas performances de samba presentes nas comemorações católicas baianas de santos padroeiros conhecidas como carurus. Envolvendo banquetes, orações e samba, os carurus estão mais frequentemente associados à veneração de São Cosme e São Damião – reformulados como crianças brincalhonas dotadas da capacidade divina de conceder saúde e prosperidade aos devotos. Em suas performances, Iyanaga identifica vestígios históricos do mediunismo oracular da África Central e da influência do Ibeji, um orixá gêmeo da África Ocidental. Posteriormente, adotando a mesma abordagem metodológica e abordando os caboclos de forma mais detalhada, Iyanaga (2024) conclui que, nos rituais católicos baianos, os caboclos representam expressões contemporâneas de cosmologias de aflição de origem banto. Contrariamente à sua aparência, a herança ancestral dos espíritos caboclos e o uso de elementos performáticos como cocares apontariam, segundo ele, para práticas da África Central. Além disso, embora reconheça a influência das práticas espíritas nas sessões católicas de mesa branca, ele é categórico ao rejeitar qualquer 'mistura' indígena historicamente significativa nas performances caboclas dentro da genealogia afrocatólica. Iyanaga conclui que os caboclos presentes nos carurus baianos são memórias não discursivas de suas origens centro-africanas e afro-coloniais.

As performances tupi e tupicatólicas na genealogia colonial baiana

Apesar da convincente demonstração de Iyanaga sobre os vínculos históricos entre as crenças e práticas de africanos e seus descendentes no Brasil, proponho uma investigação genealógica acerca da materialidade histórica da cultura indígena brasileira nos rituais de caruru e nas cosmologias mais amplas de cura, aflição e ancestralidade nas quais estão inseridos, considerando as relações ameríndias com o catolicismo no início do período colonial, bem como instâncias específicas de mitopoese tupi e de encontros coloniais na Bahia. Assim como os africanos abraçaram e reformularam seus próprios catolicismos na África e no Novo Mundo (Dempsey 2019; Dewulf 2022), também os ameríndios na Bahia participaram da transformação colonial inicial da prática religiosa católica, no que o historiador Ronaldo Vainfas (1996) denomina Catolicismo Tupinambá. A presença histórica de rituais tupis e tupi-católicos na Bahia colonial merece ser explorada de forma mais aprofundada em relação à materialidade etnohistórica do ritual de caruru em seu contexto cosmológico.

Em sua pesquisa histórica sobre o ritual tupi na Bahia colonial, Vainfas descreve as seguintes características: profetas itinerantes conhecidos como caraíbas que conduziam ritos religiosos e possuíam capacidades oraculares; a centralidade da dança e do canto coletivos nas comemorações religiosas; o uso de templos religiosos especializados, chamados malocas, com ídolos para o culto ritual; e o transe entre mulheres que apresentavam “tremores e quedas” durante a possessão. Entre esses elementos rituais, desejo destacar a centralidade da performance verbal dos caraíbas na prática ritual tupi. Assim como os caraíbas tupis, os médiuns baianos possuídos por espíritos caboclos fumam charutos, fazem pronunciamentos bélicos e exaltam as virtudes da coragem e da excelência na guerra. Mais importante ainda, narram elementos de seu passado mítico, de sua chegada e de suas intenções no mundo humano por meio dos batuques. As fórmulas improvisadas e semi-improvisadas do batuque caboclo constituem uma das características distintivas das performances dos espíritos caboclos (Brazeal 2003), em contraste com outras religiões afrodiaspóricas da Bahia, sobretudo as diversas casas de Candomblé, nas quais as entidades dançantes tendem a não falar nem cantar. A propensão singular dos caboclos para o jogo verbal e o transe induzido pelo canto podem, de modo plausível, constituir um ‘traço’ dos pronunciamentos oraculares dos caraíbas tupis e de sua presença contínua em rituais coloniais.

Os caboclos, além de seu domínio musical, também descendem e trabalham em coletivos espirituais chamados ‘aldeias’. Os estudos sobre as raízes afrodiaspóricas do catolicismo têm se concentrado nas confrarias como incubadoras da fé católica entre afrodescendentes (Johnson e Palmié 2018), mas a aldeia foi certamente um espaço igualmente importante de gestação cultural, etnogênese e teogonia. Os aldeamentos constituíam tanto assentamentos ameríndios pré-coloniais

quanto, a partir do século XVI, vilas jesuíticas que aglomeravam e catequizavam povos indígenas capturados, conhecidos como ‘índios descidos do sertão’. Abundam referências, na literatura historiográfica, ao contato colonial inicial com práticas religiosas tupis em aldeias não europeias; contudo, como argumenta Vainfas (1996), os processos históricos que deram origem ao Catolicismo Tupinambá podem muito bem ter começado nas aldeias jesuíticas. A catequese católica e a reinterpretação indígena transformaram rapidamente a aldeia em um potencial celeiro daquilo que Vainfas chama de ‘idolatria insurgente’. A aldeia, como força geradora, carrega peso significativo nas performances caboclas, significando tanto um reino metafísico onde os caboclos residem quanto um conjunto de guias espirituais sob o comando de um médium.

A evocação das aldeias também se manifesta no trabalho de altar durante rituais de cura e batismos. Diferentemente das práticas públicas de cura encontradas no Catimbó, na Umbanda e no Espiritismo kardecista, as consultas católicas sertanejas envolvendo curas são geralmente práticas privadas realizadas diante de altares nas residências dos médiuns. As consultas e curas são locais de ativação das aldeias, onde espíritos, por vezes atuando em conjunto, são invocados para resolver um problema. Assim como as consultas de cura, os batismos de caboclos oferecem outro exemplo com precedente histórico no Catolicismo Tupinambá. A tradição de batismos envolvendo água benta, velas e tabaco é registrada em rituais tupis desde o século XVI. Vainfas denomina esses rituais coloniais conduzidos por tupis de ‘rebatismos’, observando que se tratavam de ‘ritos compostos’ católicos e tupis que rejeitavam o batismo jesuítico. O uso ressignificado da iconografia católica incluía cruzes, altares, pias batismais e rosários feitos de sementes e pequenos frutos. No comando desses símbolos, os pajés usurpavam os padres católicos ordenados como mestres de cerimônia.

Meu objetivo ao exemplificar algumas das possíveis conexões do afrocatolicismo com o Catolicismo Tupinambá e o ritual tupi coloniais não é argumentar em favor de uma origem específica — africana versus brasileira, ou banto versus tupinambá —, mas antes observar alguns cruzamentos significativos entre modos de performance e categorias cosmológicas de sujeitos coloniais indígenas e africanos. Acredito haver afinidade cultural suficiente para sustentar que a materialidade histórica dessas performances pode, de fato, refletir experiências e epistemologias coloniais comuns. Como observa Monteiro (1994), durante os séculos XVI e XVII, tanto ameríndios quanto africanos eram referidos no Brasil como ‘negros’ — termo que aludia mais à servidão do que à origem —, sendo os nativos brasileiros chamados de ‘negros da terra’ e os africanos, ‘negros de Guiné’. De modo geral, ambos os grupos estavam unidos física e taxonomicamente pela experiência da escravidão e do perigo existencial. As experiências de cativeiro, ademais, estavam intimamente ligadas às de fuga e deserção — fosse nas plantações de açúcar ou nas missões sertanistas que adentravam o interior do país, muitas das quais envolviam

o uso de trabalho escravizado. As vidas dos 'negros' fugitivos, em comunidades quilombolas e outras fronteiras, frequentemente se entrecruzavam, produzindo miscigenação biológica e cultural (Schwartz 2005; Tromboni 2012).

Embora seja importante deixar claro que descendentes de nativos brasileiros e africanos nem sempre estiveram em aliança, esses encontros frequentemente geraram revoltas e novas formas cosmológicas. Talvez o exemplo histórico mais bem documentado de prática religiosa inspirada no catolicismo possa ser encontrado nos movimentos de santidade do Brasil colonial. Em Jaguaripe, na região do Recôncavo baiano — um dos principais locais de pesquisa sobre o samba, o afro-catolicismo e as cerimônias de caruru — floresceu um movimento de santidade que unia ameríndios e 'negros de Guiné' junto a participantes mestiços e portugueses, antes de sua extirpação pela Coroa portuguesa no final do século XVI (Vainfas 1996). A santidade foi, além disso, um fenômeno rizomático que gerou movimentos religiosos por toda a Bahia e pelo restante do Nordeste, migrações interiores e catolicismos messiânicos que, ao lado dos aldeamentos jesuítas, se tornaram viveiros das religiões nordestinas do caboclo. Tromboni (2012), argumentando contra a reificação das religiões afro-brasileiras como o Candomblé, observa a tensão entre a porosidade das práticas entre sertanejos e a propensão antropológica à reificação e classificação. Ele conceitua, em seu lugar, uma densa rede de práticas religiosas nordestinas que denomina o 'complexo da Jurema' — unificado por devoções centradas nas formas materiais e imateriais de Jurema e vinculado a uma indigenidade nordestina latente. Usando a árvore sagrada da Jurema como metáfora, ele considera as diversas manifestações de Jurema em seus múltiplos 'ramos' entre os caboclos do interior, do Catimbó aos ritos indígenas como o toré. Nessa concepção, Jurema transcende a redução a qualquer ponto de origem específico, ramificando-se através de práticas religiosas diversas, ritos, e rituais de cura, ao mesmo tempo em que serve como metonímia da alteridade racial cabocla do sertão, em sentido amplo.

Além da genealogia: buscando pela Jurema no historicismo afrocatólico

Embora o método genealógico enfatize a transmissão inconsciente de histórias silenciadas, as histórias narradas, sentidas e corporificadas dos praticantes católicos do Sertão contam histórias que apontam para mais do que apenas 'a política do presente', revelando modos únicos de produção histórica do indivíduo e da comunidade. Palmié e Stewart (2016) afirmam que a antropologia há muito compartilha as práticas e pressupostos do historicismo ocidental, ecoando a crítica de Scott (1991), segundo a qual os 'outros' da antropologia são invariavelmente convocados para autenticar a verdade de narrativas fundamentadas em arquivos históricos. Como alternativa, Palmié e Stewart (2016) propõem uma antropologia da história, voltada para "os

princípios — sejam ideológicos, cosmológicos ou científicos [...] — que sustentam as práticas de investigação do passado, assim como a forma e os modos pelos quais o passado é representado a outros" (p. 209). Eles afirmam: "Em vez de declarar esses procedimentos alternativos de produção de história, e as histórias que oferecem, como deficientes, buscamos compreendê-los em seu contexto" (p. 210). Em sua abordagem abrangente das práticas de produção histórica, incluem "sonhar, dançar, incorporar espíritos, caminhar por áreas recentemente reflorestadas, ou até mesmo colecionar selos postais" (p. 226). Desse modo, volto-me às narrativas e performances conscientemente praticadas pelos devotos da Jurema para compreender melhor a produção histórica da raça dentro das comunidades afrocatólicas em suas múltiplas dimensões ontológicas.

Começo com as narrativas de parentesco e captura encontradas em muitas histórias familiares de caboclos no Sertão. Nelas, uma ancestral materna — geralmente uma avó ou bisavó — foi 'apanhada pelo dente do cachorro' quando criança ou jovem, retirada do mato e domesticada. O indivíduo cativo, descrito de forma comovente e quase invariavelmente como uma índia de pele escura e cabelo liso e preto, é apontado como a origem ancestral das capacidades espirituais de uma determinada família ou médium — sua habilidade de realizar curas e dançar samba. Essas narrativas de captura de índios parecem remeter a processos seculares de escravização indígena no Brasil, nos quais sertanistas — expedições compostas por soldados e rastreadores europeus e mestiços — saqueavam os espaços de fronteira em busca de escravos nativos (Monteiro 1994). No entanto, as narrativas familiares não fazem referência direta à escravidão (Larson 2008). Elas contam, antes, histórias de fuga e assimilação ambígua.

Seu Nezo, um médium negro autodeclarado, natural do sertão de Ipirá, migrou para o oeste, para terras agrícolas próximas à cidade de Quixabeira, quando jovem, levando sua família e fundando um terreiro dedicado à Jurema que atende a comunidade rural e realiza um caruru anual para seu caboclo Peito de Aço. Jurema, Peito de Aço, Sultão das Matas e outros espíritos de sua aldeia, explica ele, foram uma herança de sua bisavó, filha de uma índia capturada enquanto grávida que deu à luz antes de fugir novamente para a mata. Histórias semelhantes de fuga, assimilação e mediunidade são comuns nas narrativas católicas de captura. Ao comentar a mediunidade de sua bisavó, também uma índia, Rita inclui detalhes racializantes, observando a pele escura da avó, mas enfatizando seu cabelo muito liso, 'que não tinha um só cacho'. O tipo de cabelo possui forte correlação com percepções raciais. Entre pessoas de pele parda e negra, o cabelo costuma ser o fator decisivo na categorização racial. Cabelos crespos aumentam dramaticamente a propensão a ser classificado como preta ou negra, enquanto cabelos lisos muitas vezes permitem existir em categorias mais ambíguas de 'morenidade', se assim desejarem. Na Bahia, como me disse uma médium, 'se um branco tem cabelo crespo, ele pode ser mais negro que um negro'. A ênfase de Dona Rita nesse traço coloca sua bisavó fora de uma negritude

fenotípica imutável, situando-a em uma categoria intermediária que Rita descreve como ‘cabocla da mata’.

Essas narrativas, e muitas outras semelhantes que encontrei, apresentam um sentido de liminaridade que é ao mesmo tempo explicitamente racial — uma quase ou possível negritude fenotípica conferida pela combinação de pele escura e cabelo liso — e implicitamente racializada por meio de uma linguagem que remete à civilização e à modernidade. A tataravó de Seu Nezo foge para o mato após deixar uma filha que se tornará médium. A bisavó de Dona Rita assimila-se como médium ‘trabalhando a mesa’. Ambas deixam seus dons espirituais no âmbito da sociedade brasileira, mas somente após resistirem à domesticação. O dom da mediunidade — a irradiação, como a maioria se refere — é uma radiação de energia ‘selvagem’ que se estende através do tempo até o presente, ligando a fonte espiritual materna a seus descendentes, homens e mulheres.

Embora essas narrativas de captura apresentem detalhes marcantes que as situam no Sertão histórico, narrativas semelhantes são encontradas em todo o Brasil e trazem detalhes parecidos: mulheres encurraladas por cães, alusões à caça, estupro, assassinato e captura de indígenas — práticas coloniais violentas que perduraram até o século XIX (Miki 2018; Monteiro 1994; Warren 2001). Além disso, tais narrativas reproduzem estereótipos e mitos do discurso nacionalista sobre os índios — sua suposta selvageria, a falta de linguagem e o amor pela floresta. O que considero digno de atenção, porém, em relação a essas narrativas do Sertão, é a tensão que estabelecem entre ‘selvagem’ e ‘cidadã’, fuga e assimilação, e negro e ‘cabocla da mata’ dentro de histórias individuais e familiares — uma memória cultural coletiva que aponta para histórias de alteridades (contra)mestiças.

Nas performances públicas dos caboclos, as estéticas afrocatólicas permitem que os praticantes incorporem essas correntes entrelaçadas de saber histórico. No caruru de Seu Nezo, por exemplo, Peito de Aço dança samba e canta batuques usando um cocar de penas. Envolto em uma bandeira do Brasil, ele parece abraçar a mitologia nacional do índio como soldado patriota que lutou pela independência (Serra 2012). No entanto, em vez de ler os caboclos que usam a bandeira como concessões ao mito da mestiçagem e ao índio como aliado leal na luta pela independência, pode-se interpretar a integração da bandeira no ritual afrocatólico como uma reivindicação histórica dos corpos e práticas marginalizados no seio da ‘sociedade brasileira legítima’, um espaço historicamente negado a descendentes de africanos e indígenas. Além disso, as reivindicações espaciais racialmente transgressores feitas por meio da incorporação de seus caboclos não são apenas simbólicas: elas também se estendem à luta pessoal de Seu Nezo pela posse da terra. Assim como em outras partes do Sertão, os caboclos são frequentemente invocados para ajudar os devotos na “recuperação de territórios perdidos” (Banaggia 2017, p. 128). Antes

de se mudar para Quixabeira, Peito de Aço ajudou Seu Nezo a vencer uma disputa de terras contra um poderoso fazendeiro que pretendia tomar as terras de sua família. Através de sonhos e uma série de premonições, Peito de Aço orientou Seu Nezo sobre como enfrentar o fazendeiro no tribunal municipal, dando-lhe a confiança e coragem para, como ele diz, vencer a batalha. Essas premonições — que ele chama de irradiações de caboclo — derivam do mesmo 'dom' deixado por sua bisavó muitas gerações atrás e contenham, quem sabe, ecos distantes dos temíveis caraíbas que exortavam os fiéis tupis a se destacarem como guerreiros.

No entanto, os caboclos não produzem apenas histórias de nacionalismo e cidadania. Frequentemente, manifestam-se como irradiações em espaços e experiências cotidianas, percebidos fugazmente quando próximos à mata ou na privacidade do altar doméstico. As irradiações de caboclo, que Mello (2017) define como "uma transformação intensiva das qualidades de um corpo [...] sem [...] submeter-se completamente ao seu poder, como é o caso da possessão" (p. 37), acompanham seus adeptos como forças protetoras em suas vidas e lutas diárias. Jurema irradia no corpo de Dona Rita quando ela se senta à beira da mata; Dona Marilúcia, uma iniciada recente, sente que Jurema a acompanha em suas tarefas diárias, sinal de que deve acrescentar sua imagem à mesa do altar; Dona Jacira recebe em sonho instruções sobre o cocar que sua Jurema deseja que ela use no próximo caruru. Essas irradiações não são facilmente detectáveis na performance ou no discurso sobre parentesco, mas estão presentes no espaço cotidiano: à beira da cama, em um sonho, ou à margem do mato. Muitos adeptos associam a presença dos caboclos a esses espaços liminares, onde são, mais frequentemente, sentidos afetivamente do que publicamente performados. Ainda assim, os dois mundos — o do sentir e o de manifestar, da irradiação à incorporação plena nos rituais de caruru — fazem parte do mesmo espectro interligado de corporeidade cabocla que desafia formas reducionistas de significação. Outros médiuns que reivindicam laços matrilineares com um ancestral índio expressam sentimentos semelhantes, situando sua indianidade no domínio sensorial dos espaços 'selvagens' e em rejeição da modernidade urbana — espaços que praticantes do afrocatolicismo frequentemente associam a graus mais altos de discriminação religiosa e racismo.

O historicismo caboclo — presente nos espaços de altar cuidadosamente arranjados, nos batuques cantados, nas rodas de samba dos carurus e nas narrativas orais de captura — reflete o jogo consciente entre raça e ritual, no qual subjetividades raciais, gênero, nacionalismo e reivindicações de cidadania se cruzam. Nas práticas de caruru dos afrocatólicos baianos, os caboclos ativam formas multidimensionais de produção histórica, modulando o ser racial por meio de estéticas ameríndias e afro-diaspóricas.

Considerações finais

Neste artigo, explorei a historicização dos caboclos nas práticas afrocatólicas baianas a partir de duas perspectivas: 1) uma abordagem genealógica fundamentada na correlação entre etnografia de performance e pesquisa histórica e 2) uma antropologia da história centrada nas narrativas corporificadas e discursivas dos praticantes religiosos. Argumentei que a relação entre caboclos humanos e não-humanos constitui um convite a refletir sobre a complexidade da identidade racial e da produção histórica no campo do afrocatolicismo e, mais amplamente, entre as comunidades afrodescendentes da diáspora. Em vez de enxergar os caboclos baianos como verdadeiramente africanos ou indígenas, eles podem, ao contrário, tornar-se um heurístico para pensar os processos históricos de racialização e encontro, agindo contra a simplificação da raça. Os caboclos nos pedem que consideremos as subjetividades raciais — não apenas as subjetividades daqueles que incorporam os caboclos, mas também as dos etnógrafos — como forças dentro do regime discursivo mais amplo no qual o pensamento racial opera. Isso não implica negar as histórias da diáspora africana, mas sim seguir as flechas de Jurema à medida que elas perfuram as temporalidades, espaços e corpos que formam os contornos e bordas externas do afro-atlântico.

Referências

ANDERSON, M. When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 384–413, 2007.

BANAGGIA, G. Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 123-134, 2017.

BRAZEAL, B. The Music of the Bahian Caboclos. *Anthropological Quarterly*, v. 76, n. 4, p. 639-669, 2003.

CADENA, M. d. l. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. In: *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en America Latina*. Bolivia: Envion, 2007. p. 83-116.

CHADA, S. *A música dos caboclos nos candomblés baianos.* Salvador: Fundação Gregório de Mattos/EDUFBA, 2006.

DEMPSEY, G. E. V. Captains and Priestesses in Afro-Brazilian Congado and Candomblé. *Ethnomusicology*, v. 63, n. 2, p. 184-221, 2019.

DEWULF, J. *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022.

DIAZ, J. D. *Africanness in Action: Essentialism and Musical Imaginations of Africa in Brazil.* New York: Oxford University Press, 2021.

FOUCAULT, M. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976.* Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; translated by David Macey. New York: Picador, 2003.

FROMONT, C., Ed. *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition.* University Park: The Pennsylvania State University Press, 2019.

GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GOLDMAN, M. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GREENE, S. Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 329–355, 2007.

HALL, S. Cultural Identity and Diaspora. In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L., eds. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader.* London: Harvester Wheatsheaf, 1990. p. 222–237.

IYANAGA, M. On Flogging the Dead Horse, Again: Historicity, Genealogy, and Objectivity in Richard Waterman's Approach to Music. *Ethnomusicology*, v. 59, n. 2, p. 173-201, 2015.

IYANAGA, M. Ancestrality, Affliction, and Catholic Song: Resonances of Africa in Alternative Caboclo Cosmology in Bahia, Brazil. *Journal of Africana Religions*, v. 12, n. 1, p. 53-85, 2024.

KHAN, A. Material and Immaterial Bodies: Diaspora Studies and the Problem of Culture, Identity, and Race. *Small Axe*, v. 19, n. 3, p. 29-49, 2015.

LARSON, P. M. Horrid Journeying: Narratives of Enslavement and the Global African Diaspora. *Journal of World History*, v. 19, n. 4, p. 431-464, 2008.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: indios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

WHITTEN, J. N. E. The Longue Durée of Racial Fixity and the Transformative Conjunctures of Racial Blending. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 356–383, 2007.

JOHNSON, P. C.; SP, S. *Religiones afrolatinoamericanas.* In: FUENTE, A. G. de la, ed. *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción.* Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 513-556.

PALMIÉ, S.; STEWART S.. Introduction: For an Anthropology of History. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 1, p. 207-236, 2016.

RIVIERE, P. G. The Caboclo and Brazilian Attitudes. *Bulletin of the Society for Latin American Studies*, v. 8, p. 18-21, 1967.

SANTOS, J. T. d. *O Dono da Terra: O Caboclo nos Candomblés da Bahia.* Salvador: SarahLetras, 1995.

SCHWARTZ, S. B. L.; HAL. Tapanhuns, Negros da Terra, and Curibocas: Common Cause and Confrontation between Blacks and Natives in Colonial Brazil. In: RESTALL, M., ed. *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005. p. 81-114.

SERRA, O. Triunfo dos caboclos. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M., eds. *Índios e caboclos: a história recontada.* Salvador: EDUFBA, 2012. p. 55-77.

TALL, E. K. O papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M., eds. *Índios e caboclos: a história recontada.* Salvador: EDUFBA, 2012.

TIPHANGE, N. O Indio em Salvador Uma Construcao Historica. In: CARVALHO, M. R. d.; CARVALHO, A. M., eds. *Índios e caboclos: a historia recontada.* Salvador: EDUFBA, 2012. p. 31-54.

TROMBONI, M. A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M., eds. *Índios e caboclos: a história recontada.* Salvador: EDUFBA, 2012. p. 95-125.

VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VANZOLINI, M. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, v. 23, p. 271-285, 2014.

WADE, P. Interacciones, relaciones y comparaciones afro-indígenas. In: FUENTE, A. G. de la, ed. *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción.* Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 117-159.

WARREN, J. W. *Racial Revolutions.* Durham: Duke University Press, 2001.

WHITEHEAD, N. L. Black Read as Red: Ethnic Transgression and Hybridity in Northeastern South America and the Caribbean. In: RESTALL, M., ed. *Beyond Black and Red: African Native Relations in Colonial Latin America.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005. p. 223-243.

WHITTEN JR.. Imagery of 'Blackness' in Indigenous Myth, discourse, and Ritual. In: RAHIER, J. M., ed. *Representations of Blackness and the Performance of Identities.* Westport, Conneticut; London: Bergin & Garvey, 1999. p. 213-233.