

CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ

Andrea Mendes¹

Universidade Estadual de Campinas

Resumo:

Joãozinho da Goméia (João Alves Torres Filho, 1914-1971) foi um pai de santo do candomblé angola, que migrou da cidade de Salvador para Duque de Caxias (na Baixada Fluminense) na década de 1940, onde conquistou grande popularidade e se tornou um personagem conhecido – e controverso – no universo do candomblé. Considerado líder de um culto pouco legítimo no meio conservador do candomblé de seu tempo, no início de sua trajetória como pai de santo era conhecido como “João da Pedra Preta”, em função do caboclo que se manifestava nele, muito procurado por seus seguidores. Nesse artigo, proponho uma análise de suas experiências no culto a caboclo, bem como rastrear alguns sentidos desse culto no candomblé, de modo geral, e suas possíveis ligações com práticas religiosas centro-africanas em uma memória de longa duração.

Palavras-chave: Joãozinho da Goméia; Candomblé Angola; Candomblé de Caboclo; centro-africanos

CANDOMBLÉ ANGOLA AND CABOCLO’S CULT: HOW JOÃO DA PEDRA PRETA BECAME A NAGO KING

ABSTRACT

Joãozinho da Goméia (João Alves Torres Filho, 1914-1971) was a bahian *Pai de Santo* in Candomblé Angola, who migrated for Duque de Caxias (in Baixada Fluminense) in the 1940s, where conquered great popularity and became a controversial well-known persona in Candomblé. Considered a leader of a non-authentic cult in the conservative Candomblé of his time, early in his career as a *Pai de Santo*, he was known as *João da Pedra Preta*, according to his *Caboclo* spirit, much sought by his followers. In this article, I propose an analysis of his experiences in the worship of Caboclo and track down some sense of this cult in Candomblé, in general, and some possible links to Central African religious practices in a long-term memory.

Keywords: Joãozinho da Goméia; Candomblé Angola; Candomblé de Caboclo; central-africans

¹ Andrea Mendes é doutoranda no programa de História Social da África – Unicamp. Autora de “Vestidos de Realeza”: Fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia. Série Recôncavo da Guanabara, vol. 1. Duque de Caxias, RJ: APPH – Clio, 2014. E-mail: andreamendez@mpc.com.br

INTRODUÇÃO

*Pandeiro quando toca faz Pedra-Preta chegar
Viola quando toca faz Pedra-Preta sambar
O pandeiro diz: Pedra-Preta não samba aqui, não
A viola diz: Pedra-Preta não sai daqui, não
Pedra-Preta diz: Pandeiro tem que pandeiar
Pedra-Preta diz: Viola tem que violar
O galo no terreiro fora de hora cantou
Pandeiro foi-se embora e Pedra-Preta gritou:
Olô pandeiro, Olô viola
Olô pandeiro, Olô viola*

(Baden Powell e Vinicius de Moraes, Afro-Sambas: Canto do Caboclo Pedra Preta)

A casa do caboclo Pedra Preta não é uma casa. É uma árvore, uma gameleira sagrada, defendida por uma cerca de bambu, enfeitada de fitas, um altar na floresta.
(Jorge Amado)²

Joãozinho da Goméia foi um pai de santo de nação Angola, que migrou da Bahia para a Baixada Fluminense na década de 1940, onde conquistou grande popularidade e se tornou um personagem controvertido no universo do candomblé. No ano de seu centenário, a memória que se tem de Joãozinho, entre o povo do santo, ainda é marcada pelas polêmicas que o envolveram ao longo de sua trajetória.

No ano de 2014, diversos eventos foram realizados na intenção de comemorar seu centenário, e a memória que veio à tona sobre Joãozinho esteve sempre ligada às margens de suas atividades como pai de santo. Lembrado sempre por ser um exímio bailarino, por circular nos meios artísticos e políticos com igual desenvoltura, por transformar, em alguma medida, o rito em uma experiência estética (no que tange à ordem da liturgia), por divulgar o culto na imprensa da época, e por sua paixão pelo carnaval, seu papel como sacerdote ainda é minimizado – para não dizer esquecido – quando se trata de pensar sua contribuição na formação do candomblé, especialmente de nação Angola, no século XX.

² Amado, 1991, p. 157.

Nos primórdios de sua atuação como pai de santo, Joãozinho ficou conhecido como “João da Pedra Preta”, em função do caboclo que se manifestava nele, muito procurado por ser um espírito capaz de operar curas tanto físicas quanto espirituais. O caboclo Pedra Preta o acompanhou ao longo do seu trajeto como pai de santo do candomblé angola – o que, por si só, já o colocava na categoria dos “impuros”, considerando que os candomblés nagôs eram tomados como símbolo de pureza dos cultos afro-brasileiros. O destaque à atuação dessa entidade chegou a alocar o candomblé de Joãozinho na categoria de “candomblé de caboclo”, na primeira metade do século XX. Mas afinal, o que diferia um candomblé de caboclo de um candomblé angola, que tinha em seus terreiros a presença absoluta desse tipo de entidade? No fio tênue dessas classificações, a figura do caboclo era uma constante não somente nos candomblés angola, mas também em muitos candomblés nagôs, embora de forma bastante discreta.

O culto a caboclo nos candomblés é uma temática que, até hoje, se reveste de mistério e até mesmo certo silenciamento por parte de seus integrantes. Na primeira metade do século XX, foi considerado por Carneiro (1991, p. 62) como “[...] um processo sincrético afro-ameríndio” ou, no caso da interpretação de Querino (1938, p. 117, grifo nosso) “uma *variante* do candomblé jeje-nagô que incorporou elementos indígenas”, pensamentos que contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os candomblés de tradição africana – a saber, os “impermeáveis” candomblés jeje-nagôs – e os candomblés de origem bantu - Angola e Congo – mais propensos às “influências externas” do que os primeiros.

A INICIAÇÃO

Joãozinho da Goméia (1914-1971) nasceu em Inhambupe, no interior da Bahia, era coroinha na igreja católica e, segundo ele mesmo, não gostava das “coisas do candomblé”. Mas sua experiência com o “mundo dos espíritos” começou ainda na infância: quando tinha por volta de doze anos, sentiu sua rede balançar no meio da noite e viu uma luz tomando conta da sala onde dormia. No meio dessa luz,

vislumbrou uma silhueta, um homem “cheio de penas”, como ele mesmo descreveu, que lhe estendeu o braço e disse: “Olhe, amanhã, quando você sair, o que você vir diante dos seus olhos, brilhando, tome para você - isso vai lhe trazer a felicidade”. O menino João, aterrorizado, soltou um grito que acordou a todos, e terminou a noite na cama dos pais. No dia seguinte, quando se dirigia ao armazém onde trabalhava esporadicamente, viu uma pedra brilhando no chão, mas teve medo e não a recolheu. Essa foi apenas uma das experiências pelas quais passou, mas o medo que sentia foi suficiente para tomar a decisão de que não dormiria mais na casa dos pais, e muito menos em redes, a partir daquele momento. Depois de um período na casa da avó, decidiu se mudar para Salvador, e foi ali que tomou contato com o candomblé (COSSARD-BINON, 1970, p. 271-276)

Sua iniciação ainda gera dúvidas, ora em função das informações a respeito de sua filiação, ora sobre a legitimidade de seu (sua) iniciador(a). No entanto, uma versão relativamente aceita entre seus descendentes³ é que Joãozinho tenha sido iniciado em 1930 por Severiano Manoel de Abreu (1886 – 1937), conhecido ao longo da vida pelo nome de seu protetor, o caboclo Jubiabá. Aparentemente, Jubiabá mesclava em seu terreiro práticas da religiosidade africana com elementos do kardecismo e catolicismo, criando assim uma modalidade religiosa de difícil definição, mas que se convencionou chamar (no caso específico de seu terreiro) de *candomblé de caboclo*. Jubiabá não gostava de ser classificado como candomblezeiro ou macumbeiro, mas preferia ser classificado como espírita, seguidor de uma doutrina de origem europeia e um pouco menos rechaçada do que qualquer outra com raízes africanas. Possivelmente tenha assumido essa identidade em função das inúmeras situações em que se viu envolvido com a polícia na década anterior, de prisões a apreensões de objetos rituais em sua

³ Aqui, me refiro aos descendentes por filiação religiosa. Entretanto, existem lacunas importantes que colocam em dúvida essa iniciação, uma vez que o próprio João narrou, em uma entrevista concedida a Edison Carneiro, no jornal Estado da Bahia em 7 de agosto de 1936, que havia sido iniciado pela sua madrinha, de quem herdou o terreiro na Ladeira da Pedra. Em 1955, quando já era um pai de santo consagrado na Baixada Fluminense, João reiterou a versão de que havia sido iniciado por Jubiabá. Correio da Manhã, 23 de dezembro de 1955. Sobre as origens e ligações religiosas de Joãozinho, ver Mendes (2014, p. 64-81) e Gama (2014, p. 100-106).

casa, e essas investidas policiais se repetiram provavelmente por conta de sua crescente popularidade como curador.⁴

JOÃO DA PEDRA PRETA

Enquanto Jubiabá tentava se livrar do estigma de candomblezeiro, Joãozinho já havia estabelecido seu terreiro em São Caetano, e começava a alcançar notoriedade em função do caboclo Pedra Preta (cujo nome africano era Camujupitiá)⁵, que se manifestou pela primeira vez no terreiro na Ladeira da Pedra. Foi por causa desse caboclo, precisamente, que Joãozinho começou a ser cada vez mais procurado por pessoas que buscavam a cura de doenças e auxílio espiritual, e passou a ser conhecido como “João da Pedra Preta”. A procura era tão grande que Joãozinho resolveu ter um terreiro maior, e foi assim que se deslocou para o bairro de São Caetano, em uma localidade conhecida como “Goméia” (que, posteriormente, passou a ser o “novo nome” pelo qual Joãozinho se tornou amplamente conhecido). De acordo com suas próprias palavras, “muitos preparam uma casa, para dizer que vão abrir um centro; e convidam todo mundo, dizendo que vão abrir um centro. O meu foi aberto sem que eu me desse conta. Foi assim que eu comecei” (COSSARD-BINON, 1970, p. 282).

⁴ Em 1936, após sofrer com batidas policiais e apreensões em seu terreiro, Jubiabá afirmou que havia abandonado sua “carreira” de pai de santo, se autodeclarando espírita: “[...] Atualmente, concluí ‘Jubiabá’, eu não faço ‘trabalhos’. Dou apenas sessões doutrinárias e preces. Posso garantir ao senhor, que nunca fiz curas com remédios. Troco ideias com os médicos e estes aconselham o remédio de que o doente necessita [...] Quanto a esta história de bater, uns estudantes vieram aqui e me pediram isso. Eu não tinha material e mandei pedir uns courinhos emprestados. Perguntei se eles queriam ver de caboclo ou de africano. Fiz a festa, eles ficaram satisfeitos e no meio destes um achou que eu era feiticeiro”. O Estado da Bahia, 11 de maio de 1936.

⁵ A denominação Kamujupitiá se manteve na memória dos descendentes de Joãozinho, e encontramos pelo menos dois registros: uma, por Florêncio Santos em matéria no jornal A Manhã, em 26/06/1949 (“O candomblé que se iniciara na quinta-feira, dia de Corpus Christi, teve praticamente seu encerramento sábado, com a festa em homenagem a Pedra Preta – Kamujupitiá – em língua de Angola, e que é o santo de Joãozinho da Goméia”) e a segunda, exatamente dois dias antes, em 24/06/1949, por Roger Bastide, em matéria publicada na revista A Cigarra: “[...] Um pouco além, eis a árvore de Camuju Pitiá, o caboclo protetor de Joãozinho, cercada de uma barreira tabu cobrindo com a folhagem rasteira, com a verde sombra, pratos de alimentos, vasilhas de terra e a pedra negra, fállica.” (BASTIDE, 2001, p. 328).

O início de sua trajetória como sacerdote, portanto, se deu a partir do culto a caboclo, e houve quem classificasse o candomblé de Joãozinho, ainda na Bahia, como sendo um candomblé de caboclo, como foi o caso de Donald Pierson (1942).

CANDOMBLÉ DE CABOCLO, CANDOMBLÉ ANGOLA: OS “IMPURIOS”

Mas afinal, do que se tratavam os chamados candomblés de caboclo naquele período? Em 1937, Edison Carneiro foi o primeiro pesquisador dedicado às religiões negras que passou a dar atenção aos terreiros bantos. Afirmava que, apesar de haver naquele momento um consenso de que as religiões de herança jeje e nagô fossem o foco dos estudos, os candomblés de caboclo eram “ricos de sugestões para o estudioso da etnografia afro-brasileira” (CARNEIRO, 1991, p. 128-129).

Carneiro considerava que os candomblés de caboclo eram “resultado de uma fusão da mitologia dos negros bantos, já contaminada por influências jeje-nagôs e malês, com a mitologia dos selvagens da América Portuguesa” (CARNEIRO, 1991, p. 133). No entanto, ele relativizou o uso do termo uma vez que, segundo suas observações, se tratava de uma denominação arbitrária para nomear os candomblés onde se observava “pronunciadas influências bantas” e que prestavam culto aos chamados caboclos. Para ele, a única justificativa para o uso do termo era facilitar os estudos, agrupando os cultos de herança banta em torno de uma denominação comum. No entanto, Edison chegou a distinguir diferenças entre os chamados “candomblés de caboclo” e os candomblés “puramente bantus”. Afirmava ainda que a diferença primordial entre as duas categorias era a mescla entre a mítica bantu e a ameríndia. Essa última era notada “nas vestimentas dos orixás, quase todos fantasiados de selvagens, com arco, flexa, cocar, etc, e o aparecimento sempre crescente de novos orixás”. Inclusive, asseverava que os bantu haviam esquecido seus próprios orixás, fato explicado pela “pequena consistência de suas concepções míticas”, recorrendo apenas, em seus cultos, a “vagas e imprecisas recordações” de “Zámbi, Zámbi ampungu, Canjira-mungongo e possivelmente outros espíritos semelhantes, originários do Congo e Angola”. Dentre as casas que conheceu, afirmou

que, possivelmente, o único candomblé “afro banto não caboclo” da Bahia fosse o terreiro de Santa Bárbara, presidido por Bernardino da Paixão (CARNEIRO, 1948, p. 133). Mas qual seria o significado da expressão “puramente bantu”, para se referir ao candomblé de Bernardino?

Na década de 1930, discussões sobre pureza e hibridismo nas religiões afro brasileiras estavam efervescentes. A elevação do culto nagô ao patamar de “mais puro” ou “mais africano” tinha lugar garantido nos estudos desde o pioneiro Nina Rodrigues, assim como o movimento de alguns indivíduos que se dirigiam ao continente africano em busca de elementos para promover uma africanização – e consequente purificação – de seus cultos no Brasil. Até a década de 1940, esse movimento foi intenso, e um de seus expoentes foi Eliseu Martiniano do Bonfim, filho de pais africanos libertos que o enviaram para Lagos em 1875, a fim de que fosse educado. Iniciado como babalaô, Martiniano mantinha estreitas relações com mãe Aninha, do Ilê Opo Afonjá, e juntos estabeleceram novas formas de organização religiosa no candomblé, em busca da pureza nagô. Segundo Matory (2005), Mãe Aninha estabeleceu em seu terreiro o conselho dos doze Obás de Xangô⁶ inspirada pelo movimento de “renascença cultural” que tentava reviver aspectos da religião do antigo reino de Oyó, destruído pelas guerras civis no começo daquele século; esse movimento tornou-se um projeto nacionalista, certa “invenção” de uma “nova” nação yoruba. Por volta da virada do século XIX para o XX, os yoruba passaram ser reconhecidos internacionalmente como um povo culto e orgulhoso, possuidores de uma religião sofisticada e que não se rendeu ao colonialismo. Esse conceito de grandeza se espalhou através do atlântico negro e aparentemente se tornou uma

⁶ Na cidade de Lagos, um movimento de ‘renascença cultural’ tentava reviver aspectos da religião do antigo reino de Oyó, destruído pelas guerras civis no começo daquele século; esse movimento tornou-se um projeto nacionalista, certa “invenção” de uma “nova” nação yoruba, e o conselho dos Obás de Xangô foi inspirado nesse movimento. Segundo Lorand Matory, por volta da virada do século XIX para o XX, os yoruba passaram ser reconhecidos internacionalmente como um povo culto e orgulhoso, possuidores de uma religião sofisticada e que não se rendeu ao colonialismo. Esse conceito de grandeza se espalhou através do atlântico negro e aparentemente se tornou uma bandeira para aqueles que buscavam uma pretensa pureza africana da cultura negra na diáspora. A esse respeito ver MATORY, J. Lorand. *The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation*. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41 no. 1 (1999), pp. 72-103

bandeira para aqueles que buscavam uma pretensa pureza africana da cultura negra na diáspora (Matory, 2005, p. 126, e 1999, p.72-103). Além de estabelecer o conselho de Obás, Mãe Aninha consagrou Oxalá como o orixá da pureza, e seus rituais de limpeza coletiva como uma das cerimônias mais importantes da liturgia do candomblé, ao mesmo tempo em que excluiu do culto os caboclos, considerados divindades híbridas.

Fica claro que à medida em que os terreiros buscavam um ideal de pureza, se distanciavam cada vez mais do culto a caboclo – o que implica em aceitar que mesmo as casas nagôs cultuavam essas entidades, ainda que discretamente. Para Edison Carneiro, os candomblés de caboclo se tratavam de “formas religiosas em franca decomposição”, e embora esses “elementos estranhos” – no caso, os caboclos – fossem imbuídos de fundo igualmente mágico, causavam a paulatina degradação do culto (CARNEIRO, 1991, p. 136). Dessa forma, ao não encontrar destaque para o culto aos caboclos no candomblé de Bernardino (o que não quer dizer que não acontecesse), Edison provavelmente o considerou um candomblé mais “puro” entre os candomblés bantos – embora isso não o colocasse na mesma posição que os candomblés de origem nagô, mas apenas em um patamar “superior”, talvez, em relação aos outros candomblés não nagôs. Naquele momento, um dos requisitos mais importantes para legitimar um terreiro era a ligação direta com ascendentes africanos, ainda que o culto a caboclo acontecesse em muitos desses terreiros, porém de forma discreta, e essa prática se perpetuou ao longo dos anos. Edison Carneiro relatou que “[...] no Engenho Velho e no Gantois, duas casas onde a tradição ketu exerce uma verdadeira tirania, pude ver cantar e dançar para encantados caboclos” (CARNEIRO, [s.d.], p. 62).

Nicolau Parés (2006) sugere que a reivindicação por uma ascendência africana por parte de terreiros que tinham condições de reclamar uma fundação histórica – como era o caso do Gantois, por exemplo - tenha sido reforçada no período imediato ao Pós-Abolição, quando a grande maioria da população negra era crioula, e os velhos africanos foram progressivamente desaparecendo. Ter um culto “africano” ou “nagô

puro” era um capital simbólico para enfrentar a concorrência com os terreiros de fundação recente. Em um tempo onde a valorização dos terreiros estava ligada diretamente à ascendência africana, um candomblé que cultuasse caboclos estava fadado à condição de ser menos legítimo ou mais “misturado”. Essas entidades brasileiras, relacionadas inicialmente com antigos chefes indígenas, mas que também abarcavam outros tipos de espíritos, como boiadeiros, turcos e ciganos, colocavam em cheque a necessidade premente da iniciação, colocando em risco a autoridade rotineira e os requisitos básicos para a fundação de um terreiro (MATORY, 2005, p. 30-31). Considerando que tais entidades costumavam se manifestar em seus médiuns espontaneamente, e sem a obrigatoriedade de iniciação, funcionavam quase que como uma “porta dos fundos” para o estabelecimento de sacerdotes que pouco a pouco ganhavam prestígio e popularidade no ofícios de cura, como no caso de Joãozinho: embora ele tenha passado por alguma espécie de iniciação (ainda hoje questionada), o que o levou a ocupar o posto de sacerdote de um culto afro foi justamente a manifestação do caboclo Pedra Preta, ignorando o tempo necessário que deveria transcorrer antes que ele estivesse apto a chefiar um terreiro. Isso o colocava em uma posição triplamente desconfortável, em relação aos tradicionalistas que defendiam a pureza do culto: era muito jovem, não fora iniciado “corretamente”, e ascendeu à categoria de sacerdote por meio de um recurso não legitimado pelos defensores das tradições africanas. Esse tema – a iniciação ao culto caboclo – sempre foi cercado de melindres, como podemos observar em um diálogo entre Edison Carneiro e uma mãe de santo de candomblé de caboclo, na década de 1930, registrado por Ruth Landes:

- Quem a “fez”, dona?
- Ninguém – O tom era cauteloso – O senhor sabe que nós, as mães caboclas, não somos tocadas por mão humana. Quem me “fez” foi o espírito de um índio que veio a mim em sonho. Ele morreu há centenas de anos e é o meu anjo da guarda (LANDES, 2002, p. 214).

Mais à frente, a mãe cabocla esclareceu a Ruth Landes sobre a natureza de seu culto:

Este templo [...] é uma casa dos espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos ioruba ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Salvamos primeiro os deuses ioruba nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos, porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e portanto são agora os nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem (LANDES, 2002, p. 232).

Mas é preciso estar atento para o fato de que nos candomblés de caboclo, embora não houvesse uma iniciação seguindo o modelo dos outros candomblés, os adeptos passavam por uma preparação. O xicarangoma⁷ Almiro Miguel Ferreira, ou simplesmente Tata Almiro, em comunicação no Encontro de Nações de Candomblé, realizado em 1981, em Salvador, BA, falou sobre a estrutura do candomblé de caboclo (FERREIRA, 1984, p. 59-67). Almiro era bisneto de Silvana, do terreiro Viva Deus, considerada uma das iniciadoras do candomblé de caboclo na Bahia. Segundo ele, não existia iniciação, propriamente dita; o que havia era a “preparação” do indivíduo para “receber” o caboclo, não havendo “saída”, tampouco dijina (nome iniciático). Quem tem nome é o caboclo, e ele é quem dá o nome quando surge pela primeira vez, possuindo o corpo de seu devoto. Em suas próprias palavras,

[...] Caboclo não tem feitura de orixá. Não tem. Se alguém é “feito no caboclo como orixá” me perdoe e me desculpe, mas eu não conheço. O que eu conheço no caboclo é “preparar”. Tosar cabelo e preparar a pessoa no caboclo. Ele não tem “saída de muzenza” e nem dijina. Caboclo tem nome. Ele dá o nome dele. No dia do nome dele, ou da “saída”, vamos admitir, porque ele não tem “saída”, ele não é iaô pra ter “saída”, ele não vai se pintar, nem nada. Aquilo que ele bota ali tem um nome, chama-se acatu. Aquilo é para dizer a que tribo ele pertence, mas não é para dizer que ele é iaô, não. Nem pintar, para dizer: “É muzenza”. Mas se vê (eu mesmo já vi) e acho que os senhores todos já viram, festa-de-caboclo cantando: Toté de maiangá. (FERREIRA, 1984, p. 61)⁸

⁷ Xicarangoma (ou xicarangomo) é a denominação do chefe dos tocadores do engoma, ou tambor, nos candomblés Angola Congo; similar ao ogan *alagbe*, do candomblé ketu, ou do *huntó*, do candomblé jeje, segundo Almeida (2009, p. 15).

⁸Aqui, Tata Almiro faz uma crítica ao fato de que, embora essa cantiga (toté de maiangá) se destine à saudação das divindades do candomblé angola-kongo, quando adentram o salão, tenha sido utilizada

CABOCLOS NA GOMÉIA

Não sabemos se Joãozinho fora preparado para o culto a caboclo no terreiro de Jubiabá, ou mesmo se ele efetivamente passou por qualquer processo iniciático sob sua responsabilidade. O fato é que ele foi reconhecido por ser um pai de santo da nação Angola, e segundo Gisèle Cossard quem “terminou” a iniciação de Joãozinho fora mãe Samba Diamongo (que foi iniciada no terceiro barco do candomblé do Bate Folha, dirigido por Bernardino da Paixão), porque “Jubiabá até que fazia direito, mas não de modo completo” (FICHTE, 1987, p. 55).⁹

No terreiro de Joãozinho se considerava que todos os iniciados eram acompanhados por um caboclo que, cedo ou tarde, se manifestaria. Em alguns casos, a manifestação se dava antes da iniciação e, em outros, o caboclo aparecia no primeiro ano. No entanto, era usual que o caboclo não se manifestasse antes dos três anos de iniciação, para marcar a supremacia do orixá (ou inquice) “dono da cabeça” e a posição menos elevada do caboclo em relação a ele. Em outros casos, finalmente, o caboclo apenas acompanhava seu protegido, sem haver necessariamente a manifestação. No caso específico do candomblé da Goméia, nenhuma preparação era necessária para a chegada do caboclo, que podia acontecer em momentos distintos, como vimos acima, mas suas filhas de santo tinham a obrigação de fazer oferendas regulares para seus caboclos, sempre acompanhadas de uma oferenda para o caboclo Pedra Preta (COSSARD-BINON, 1970, p. 154).

Para Joãozinho, o caboclo Pedra Preta era mais do que um espírito que atendia e cuidava de suas filhas e clientes, pois também o guiava e aconselhava em todos os aspectos da vida. Mas se tratava de um espírito voluntarioso e, segundo as palavras de Gisèle Cossard, autoritário: ele jamais aceitou que seu assentamento fosse levado para a Goméia de Duque de Caxias, e permaneceu no terreiro de São Caetano. Dessa forma,

pelos cultos de caboclo. Mas alguns autores relatam que tenham presenciado o uso dessa cantiga em festas de caboclo como, por exemplo, Bastide (1945, p. 192) e Wafer (1991, p 72).

⁹ Sobre a relação de Joãozinho com mãe Samba, ver Mendes (2014, p. 77-78)

Joãozinho voltava à Bahia duas vezes por ano para cumprir com suas obrigações e oferendas (COSSARD-BINON, 1970, p. 149).

Ainda segundo a descrição de Gisele Cossard, as festas na Goméia de São Caetano eram grandiosas, e levavam vários dias de preparação. Um boi era sacrificado pela manhã, e preparado para ser servido à assistência durante a festividade, juntamente com outras comidas. Durante todo o dia, a comunidade se ocupava dos preparativos para a festa, produzindo grandes quantidades de comida, preparando jurema (bebida consagrada aos caboclos), pendurando fios de bandeirolas de papel entre as árvores, e instalando guirlandas de luzes para iluminar a parte externa do terreiro. À noite, o candomblé se iniciava com louvores aos orixás – três cantigas para cada um deles – e na sequência eram entoados os pontos – ou cantigas - em louvor aos caboclos. Pedra Preta chegava, dançava com os fiéis, e se retirava, para vestir seu traje ritual. Ao retornar, se dirigia à juremeira, árvore sagrada, onde recebia um galo como ofertório. Bebia cerveja em uma caneca grande, e convidava a assistência para beber com ele, na mesma caneca, conversando e dando conselhos a cada um que se aproximava, se exprimindo através de imagens e provérbios. Aos familiares, oferecia a Jurema, bebida consagrada aos caboclos, que ficava pousada ao pé da juremeira. Após os momentos de aconselhamento e conversas, o caboclo Pedra Preta dançava um samba de roda com seus convidados, e outros caboclos incorporavam suas filhas, participando também do festejo. (COSSARD-BINON, 1970, p. 149-153). Os pontos eram sempre cantados em português, ou uma mistura de português com línguas bantas. É digno de nota que, em alguns cantos, existe uma terra misteriosa evocada como um lugar maravilhoso e inacessível, denominado “Aruanda”, morada mítica dos caboclos, como o canto que se segue:

Pedrinha miudinha de Aruanda e
Lajedo tão grande, tão grande de Aruanda e...

Podemos levantar a hipótese de que “Aruanda” seja uma deformação pelo uso do termo “Luanda”, que abrigava um dos principais portos de saída durante o tráfico de escravos. Para Cossard, a referência ao “lajedo” é uma alusão às grandes pedras

que dominam a costa em uma das entradas portuárias de Luanda, e a lembrança da terra de origem é a cristalização de uma imagem ideal de um suposto paraíso perdido, morada dos ancestrais, tanto indígenas quanto africanos (COSSARD-BINON, 1970, p. 156). Essa aparente confusão pode soar estranha, posto que os caboclos seriam, a rigor, espíritos brasileiros, mas que ainda assim consideram a “Aruanda” como pátria.

CULTO A CABOCLO: UM HERANÇA CENTRO-AFRICANA?

Para o antropólogo Jocélio Teles dos Santos, a presença dos caboclos no candomblé, mesmo em terreiros de origem nagô, não deve ser encarada como uma fusão entre grupos africanos e indígenas, uma vez que considera esse culto uma representação simbólica do que seria a cultura indígena, a partir da visão dos adeptos das religiões afro-brasileiras, descartando portanto a visão de que tal fenômeno se trate de um “sincretismo afro-ameríndio” (SANTOS, 1995, p. 13). No entanto, estudos africanistas recentes nos possibilitam traçar outros argumentos para analisar a presença africana nas Américas, e estabelecer bases para a discussão sobre um possível diálogo entre centro-africanos e africanos ocidentais na formação do Candomblé, incluindo aí o culto a caboclo, que pode ter raízes distantes em uma memória de longa duração baseada nas práticas religiosas dos povos bantu. A noção de que os centro-africanos não possuíam práticas religiosas coletivas e tampouco simbolismos rituais complexos (PARÉS, 2006, p. 116), os relegou a um papel secundário, de quase invisibilidade, dentro das ciências humanas. A recente bibliografia africanista tem mostrado que a participação dos povos da África Central Ocidental, ao contrário, pode ter sido muito mais efetiva do que se supõe até o momento.

O antropólogo John Janzen (1982, 1992) demonstrou que muitas sociedades centro-africanas partilham um princípio cosmológico comum, onde o mundo se divide entre dois pólos (o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos), e o equilíbrio entre esses dois mundos é que determina o bem estar da comunidade. Para prover esse equilíbrio necessário, realizam ritos coletivos, denominados por ele de “cultos de

aflição” ou, ainda, “tambores de aflição”, que têm a música e a dança como elementos capazes de promover a fruição.¹⁰ Esses cultos eram promovidos por membros de sociedades iniciáticas em diversos grupos do reino do Kongo, podendo assumir várias denominações, como bakhimba, ndembo ou kimpasi, sendo o último de mais larga utilização na bibliografia histórica, documentado especialmente em momentos de instabilidade ecológica, política ou de guerras civis. Nesses cultos, os espíritos territoriais eram invocados, em detrimento aos espíritos ancestrais, uma vez que os primeiros fossem mais “eficientes” para ajudar no âmbito em questão. Relatos sobre esses rituais praticados no século XVII, ou na transição do século XIX para o XX, mostraram que muitas características essenciais se mantiveram ao longo do tempo, como a realização das reuniões em clareiras escondidas na floresta, onde estavam depositados os altares e objetos rituais. Nessas sociedades, era comum a participação tanto de homens quanto de mulheres, inclusive assumindo papéis sacerdotais.

No campo da história, Robert Slenes identificou similaridades entre os chamados cultos de aflição e algumas práticas religiosas coletivas presentes no Sudeste brasileiro, localizados em momentos e locais distintos, entre o século XIX e na virada para o século XX (em Vassouras, 1848, São Roque, 1854, e a Cabula, em São Mateus, no Espírito Santo, 1900). Analisando esses cultos que englobavam escravos e pessoas livres, Slenes demonstrou que entre eles havia em comum um parentesco com os cultos comunitários fartamente documentados nas fontes centro-africanas, e levantamos aqui a hipótese de que o culto a caboclo, inicialmente na Bahia e, posteriormente, no sudeste, também tenha lugar nesse parentesco (SLENES, 2007a, 2007b). A esse respeito, Robert Slenes sugere que

[...] No Brasil, os caboclos, quando se apossam de pessoas em rituais de transe, geralmente são espíritos fortes, toscos, belicosos – iguais a certas almas ancestrais antigas, também transformadas em espíritos territoriais, dos povos Kongo. Curiosamente, a figura do caboclo, geralmente considerada no Brasil (agora com mais propriedade ainda) como evidência de forte interação entre africanos e ameríndios, é também, às vezes, criticada como uma manifestação

¹⁰ Sobre os cultos de aflição na África Central, ver Janzen (1982, 1992). Ainda sobre o tema, ver também Dijk, Reis e Spierenburg (2000), e MacGaffey (1986).

cultural “impura” que não segue as matrizes de uma sensibilidade africana. Ora, para os centro-africanos, não existiria nada mais “puro”, mais fiel aos princípios das expansões bantu dos últimos seis mil anos, do que o espírito caboclo (MENDES, 2014, p. 16).

O argumento de Slenes é reforçado pelos recentes estudos da historiadora Kairn Klieman (2003, 2007), que investigou práticas religiosas durante a expansão bantu. Os grupos migrantes, ao chegar em terras alheias, tinham a preocupação em identificar os espíritos que “chegaram primeiro” naquela terra, e recorriam aos sacerdotes locais para aprender os métodos de abordagem e culto a tais espíritos, que eram reconhecidos como “donos da terra” – como vimos anteriormente, a mesma expressão utilizada pelos praticantes do candomblé para fazer referência aos espíritos caboclos.

Dessa maneira, observamos que o culto a caboclo, mais do que um dos grandes pontos de desconcerto e condição básica para dividir os terreiros entre “puros” e “impuros”, pode ser a chave para a compreensão sobre possíveis contribuições centro-africanas na formação do candomblé, para além dos muros dos terreiros angola-kongo. Dentro da lógica imposta, onde a ligação com práticas africanas é que legitimavam as casas de culto, Joãozinho poderia ser considerado um autêntico representante de práticas centro-africanas, ainda que ressignificadas ao longo do tempo, no que tange à estruturação de seu próprio terreiro.

EPÍLOGO: EXÉQUIAS PARA O REI NAGÔ

Em 1966, Baden Powell e Vinicius de Moraes gravaram um álbum que figura entre os mais importantes da música Popular Brasileira, intitulado “Afrosambas”. Inspirados pelas tradições religiosas afro-baianas, Baden e Vinicius compuseram oito canções que falavam, direta ou indiretamente, sobre deuses cultuados na Bahia. Na contracapa do LP, as palavras de Vinicius dão a ideia sobre o que significavam suas novas composições:

Essas antenas que Baden tem ligadas para a Bahia e, em última instância para a África, permitiram-lhe realizar um novo sincretismo:

carioquizar dentro do espírito do samba moderno, o candomblé afro brasileiro dando-lhe ao mesmo tempo uma dimensão mais universal [...] nunca os temas negros de candomblé tinham sido tratados com tanta beleza, profundidade e riqueza rítmica [...].

Entre os deuses africanos cultuados na Bahia e gravados no vinil, surge o caboclo Pedra Preta de Joãozinho. Entidade brasileira, híbrida, misturada, “roubando” lugar entre as faixas dominadas pelos deuses nagôs. Àquela altura, Joãozinho deixava seu passado de sacerdote clandestino, e era conhecido e respeitado nos mais diversos âmbitos da sociedade. Pouco a pouco, o passado de “João da Pedra Preta” dava lugar ao então “Rei do candomblé”, como ficara conhecido nos meios de comunicação.

Naquele mesmo ano, Joãozinho foi chamado por Mãe Menininha para acompanhar o caboclo de Cleuza, sua filha. Seu desentendimento com Mãe Menininha era conhecido mas, naquele momento, haviam feito as pazes, e ele acabou fazendo um bori¹¹ no terreiro do Gantois – segundo Gisèle Cossard, “fazer um bori no terreiro de Menininha do Gantois foi sua apoteose” (FICHTE, 1987, p. 61). Podemos especular que se submeter a essa cerimônia em um terreiro ketu de prestígio o colocava mais perto da chamada pureza nagô. Ao voltar para Duque de Caxias, foi acometido por um acidente vascular cerebral, do qual se recuperou, mas que talvez fosse o primeiro indício da doença que o ceifaria.¹²

No campo do lúdico, Joãozinho fora consagrado como “Rei Nagô”, no desfile de carnaval da Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense em 1970. No ano seguinte, conta-se que ele seria “Chico Rei” na mesma escola de samba, mas não houve tempo: em 05 de fevereiro de 1971 Joãozinho teve uma síncope cardíaca, em São Paulo, e durante sua internação foi descoberto o tumor cerebral que acabou por lhe tirar a vida.¹³

¹¹ A cerimônia do bori, ou obori, é uma reclusão de curta duração (geralmente de uma única noite), conhecida também como “dar de comer à cabeça”. Realizada em situações especiais, tem por objetivo reforçar a cabeça do adepto, que é onde se manifesta a divindade. Manoel Querino descreveu detalhadamente a cerimônia (1938, p. 63-67), onde afirmou que a função de tal cerimônia é a obtenção de saúde. Sobre o bori, ver também Bastide (2001, p. 42-45)

¹² Segundo depoimento de Gisèle Binon Cossard a Fichte (1987, p. 61).

¹³ Para mais detalhes sobre a morte de Joãozinho, ver Gama (2014, cap. 5).

A cobertura de sua morte lhe proporcionou outro título “real”, na extinta revista Manchete: “Funeral para um Rei Negro”¹⁴. Naquele momento, Joãozinho não era mais o mulato, misturado, não era mais o “João da Pedra Preta”, mas “[...] o mais antigo babalorixá brasileiro [...] o único que tinha mais de 40 anos de santo equivalente a um Grande e Venerável Mestre”. Dois bispos da Igreja Católica Brasileira celebraram a missa de corpo presente, para ofertar a “[...] solidariedade pelo desaparecimento de quem sempre serviu aos pobres, em cumprimento dos mandamentos da religião africana que abraçou.” Religião africana que “[...] na Bahia ainda conserva a forma primitiva, muito embora possua uma variação: o candomblé de caboclo”. Àquela altura, a ideia que o terreiro de Joãozinho fosse um candomblé de caboclo não existia mais.

Quanto ao próprio Pedra Preta, José Santos Torres (filho legitimado de Joãozinho) narrou: “Pouco tempo antes de papai viajar para São Paulo, foi sacudido quatro vezes pelo Caboclo Pedra Preta, que não conseguiu montá-lo. Como ele não se manifestava há muito tempo, não tenho dúvidas que era um aviso”¹⁵. Assim como, no terreiro em Caxias, enquanto Joãozinho morria em São Paulo, a juremeira, árvore sagrada dos caboclos, subitamente secou.

REFERÊNCIAS

Fontes impressas

O Estado da Bahia, 11/05/1936
A Manhã, 26/06/1949
Correio da Manhã, 23/12/1955
Revista Manchete, 03/04/1971

Bibliográficas

ALMEIDA, J. L.S. *Ensino/aprendizagem dos alabês: uma experiência nos terreiros Ilê Axé Oxumarê e Zoogodô Bogum Malê Rundó*. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

¹⁴ Revista Manchete, 3 de abril de 1971 p. 12-15

¹⁵ Revista Manchete, 3 de abril de 1971 p. 14

- AMADO, J. *Bahia de todos os santos: guia de ruas e mistérios*. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- BASTIDE, R. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- _____. *O candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- CARNEIRO, E. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- _____. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Ed. Museu do Estado da Bahia, 1948.
- _____. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].
- COSSARD-BINON, G. *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil: le Candomblé Angola*. 1970. Tese (Doutorado)–Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris, Paris, 1970.
- DIJK, R. V.; REIS, R.; SPIERENBURG, M. *The quest for fruition through Ngoma*. Oxford: J. Currey, 2000.
- FERREIRA, Almiro M. "Candomblé de caboclo." *ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ*. Salvador: Ianamá/CEAO/Centro Editorial e Didático da UFBA (1984).
- FICHTE, H. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GAMA, E. C. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é esse? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971)*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014. Série Recôncavo da Guanabara, v. 2.
- JANZEN, J. *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*. New York: Garland, 1982.
- _____. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Klieman, K. *"The Pygmies were our compass": Bantu and Batwa in the history of West Central Africa, early times to c. 1900 C.E.* Portsmouth: Heinemann, 2003.
- _____. *Of ancestors and earth spirits: new approaches to interpreting Central African politics, religion, and art*. In: LAGAMMA, A (org.). *Eternal ancestors: the art of the Central African reliquary*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2007. p. 33-61.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- MACGAFFEY, W. *Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MATORY, J. L. *The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation*, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41 no. 1 (1999), pp. 72-103
- _____. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MENDES, A. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014. Série Recôncavo da Guanabara, v. 1.
- PARÉS, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.
- PIERSON, D. *O candomblé da Baía*. Curitiba: Guaíra, 1942.

QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1938.

SANTOS, J. T. *O dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SLENES, R. L'arbre nsanda replanté: cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, v. 67/68, p. 217-313, 2007a.

_____. Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Orgs.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Cecult; Campinas: Folha Seca, 2007b. p. 109-156.

WAFER, J. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.