

Oferendas e bilhetes para o Caboclo e a Cabocla na Festa do 2 de Julho na Bahia

Edilece Couto¹
Milton Moura²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i34.47521>

Resumo: Trata-se da prática de oferecer ao Caboclo e à Cabocla da Festa do 2 de Julho, em várias cidades da Bahia, frutas e bebidas, às quais, nos últimos anos, os devotos passaram a depositar, nos carros que levam as imagens, bilhetes com pedidos e agradecimentos. O artigo situa o cortejo dos Caboclos no contexto das comemorações da Independência da Bahia, colocando algumas referências para a compreensão deste processo. Em seguida, descreve o desenvolvimento do cortejo, para enfim colocar o núcleo desta reflexão, as oferendas e bilhetes deixadas aos pés do Caboclo e da Cabocla.

Palavras-Chaves: Caboclo, Cabocla; oferendas; mensagens; Bahia; Independência; devoção.

Offerings and messages to the Caboclo and the Cabocla in July 2 Feastin Bahia

Abstract: The article deals with the practice of offering fruits and drinks to the Caboclo and Cabocla in July 2 party, in several cities of Bahia. In recent years, devotees have come to put in the cars that take the statues, messages with requests and thanks. The text sees the procession of the Caboclos in the context of the celebrations of the independence of Bahia, proposing some references to the understanding of this process. Then describes

¹ Professora Associada do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Membro do Programa de Pós-Graduação em História. Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Assis-São Paulo. Pesquisa o Cristianismo, principalmente a sua vertente católica, as relações entre o clero e os leigos, com suas devoções e festas. edilece@ufba.br

² Professor Titular do Departamento de História na Universidade Federal da Bahia - UFBA. Membro do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade na mesma Universidade. Pesquisa a História das Festas, sobretudo o Carnaval de Salvador, as Festas em Cartagena de Índias e as Festas do Caboclo no contexto das comemorações da Independência na Bahia. Coordena o Grupo de Pesquisa O Som do Lugar e o Mundo. miltonmoura7@gmail.com

the development of the parade, to finally put the core of this reflection, the offerings and messages placed at the feet of the Caboclo and the Cabocla

Key Words: Caboclo, Cabocla; offerings; messages; Bahia; Independence; devotion.

Ofertas y mensajes para el Caboclo y la Cabocla en la Fiesta del 2 de Julio en Bahia

Resumen: El artículo trata de la práctica de ofrecer el Caboclo y la Cabocla de la Fiesta del 2 de Julho, en varias ciudades de Bahia, frutas y bebidas. En los últimos años, devotos han llegado a poner en los coches que llevan las imágenes mensajes conteniendo gracias y pedidos. El presente texto habla de la procesión de los Caboclos en el contexto de las celebraciones de la independencia de Bahía, proponiendo algunas referencias a la comprensión de este proceso. Luego describe el desarrollo del desfile, para entonces por último poner el núcleo de esta reflexión, las ofertas y mensajes colocados a los pies del Caboclo y de la Cabocla.

Palabras clave: Caboclo, Cabocla; ofrendas; mensajes; Bahia; Independencia; devoción

Recebido em 20/03/2019 - Aprovado em 17/04/2019

Já chegou a hora
Quem lá no mato mora
É que vai agora
Se apresentar

Linha de Caboclo

Paulo César Pinheiro/Pedro Amorim

Introdução

Esta reflexão se debruça, em primeiro plano, sobre uma prática relativamente recente no âmbito das comemorações da Independência da Bahia, que acontecem em várias cidades e em diferentes datas. Além de depositar flores, frutas, mel, charutos e bebidas aos pés das imagens, os devotos dos Caboclos vêm colocando, nas últimas décadas, bilhetes com agradecimentos e pedidos. Trata-se da apropriação da linguagem escrita por esses devotos, o que aponta seu caráter histórico dinâmico e a tensão fecunda entre a tradicionalidade e a capacidade de transformação.

Inicialmente, colocamos algumas referências para a compreensão do processo histórico que resultou na incorporação da Bahia ao recém-criado Estado brasileiro. Esta afirmação não deixa de ser polêmica, pois a interpretação convencional, inclusive na

maioria dos livros didáticos, é que o Brasil teria se libertado do jugo português com a proclamação do 7 de setembro de 1822. Tal tratamento se faz necessário inclusive considerando a multiplicidade de olhares correspondente ao público leitor espalhado por tantos lugares do Brasil e de outras nações. Dada a riqueza das formas como em diferentes formações socio-históricas se experimenta e compreende a brasilidade, vale a pena chamar a atenção precisamente sobre as diferenças culturais aí implicadas.

Em seguida, tratamos do Candomblé de Caboclo como modalidade religiosa que interfacia elementos tanto de tradições religiosas indígenas como de vertentes do Candomblé, sobretudo da nação Angola, e permitiu perenizar elementos originariamente indígenas e africanos. Quem seriam mesmo o Caboclo e a Cabocla?

É no contexto das comemorações da Independência pelo povo baiano que desponta, como centro das festividades, o cortejo do Caboclo ou da Cabocla, ou de ambos. Este registro merece destaque aos efeitos de compreender seu enraizamento na devoção que se pode observar nos ambientes populares. Assim, abordamos o próprio cortejo como se desenvolve em Salvador, para que o leitor possa reconstituir, inclusive imageticamente, a magnitude desta encenação que costuma despertar muita emoção entre diversos setores da população.

Apesar de guardar importância cívica e política que a cada ano pode sofrer modificações, o que delineamos como núcleo deste texto é sua dimensão propriamente religiosa, no espírito da revista que ora o veicula. Não se trataria de separar as diversas dimensões do acontecimento, e sim de priorizar esse aspecto no sentido de compreendê-lo mais de perto. Deste modo, aproximamos a lente do núcleo deste texto, qual seja, as oferendas, sobretudo os bilhetes, como ritual que desafia as abordagens convencionais sobre essas práticas religiosas.

O processo histórico-político de Independência da Bahia

O modo como se colocou o Império Português diante das estratégias de emancipação da sua principal colônia nem de longe foi uniforme. Ao contrário do que se verificou no Rio de Janeiro, para onde a corte lusitana havia se transferido em 1808, as províncias da Bahia, Pernambuco e Grão-Pará receberam diferentes respostas da antiga metrópole, a quem jamais interessaria perder tal condição. Com efeito, mesmo após a instalação de um governo que poderia ser considerado soberano, com o respaldo de intelectuais e estrategistas políticos como José Bonifácio, contando com o apoio de fazendeiros mineiros, paulistas e fluminenses, o que se observa na Bahia é outra configuração histórica.

Já em 1798, a tentativa de sedição conhecida como *Revolta dos Alfaiates*, *Revolta dos Búzios*, *Conjuração Baiana* ou *Inconfidência Baiana* mostrava o crescimento e concentração

de elementos de insatisfação com relação ao jugo português, associada aos ventos libertários que sopravam do Iluminismo, principalmente na sua versão francesa, como afirmou Kátia Mattoso (1969). No entanto, havia uma dificuldade estrutural em articular esses interesses de modo mais aglutinador, que configurasse precisamente uma alternativa à ordem colonial. Na interpretação de István Jancsó:

Ainda que percebessem que a ampliação de sua autonomia política era de seu interesse, as elites regionais, na América portuguesa primeiro, e no Império brasileiro, posterior, revelaram-se incapazes de se erigir em vanguardas de alianças de classe em escala regional, na medida em que os seus interesses não apresentavam pontos de intersecção com aqueles da grande maioria da população. As elites locais viam-se politicamente isoladas no interior das sociedades que dominavam, e tendiam à paralisia à vista da desproporcionalidade das forças que o Estado poderia mobilizar para fazer face às suas aspirações de autonomia ou, mesmo, desuas expressões de inconformismo (JANCSÓ, 1996, p. 212).

A própria vastidão do litoral da América lusitana e ainda mais de seus sertões próximos não parecia facilitar tal articulação. Isto pareceu aos portugueses um flanco a ser aproveitado para preservar parte de sua principal fonte de riqueza e poder, o Brasil. E foi assim que, mesmo após a proclamação oficial da Independência nos arredores da cidade de São Paulo, a metrópole continuou agindo como tal, num claro anúncio de que não perderia esse posto que era como que sua condição de existir.

O que se experimentou, em Salvador e no Recôncavo da Baía de Todos os Santos, além de algumas vilas próximas ou nem tão próximas, foi uma guerra. O governo português enviou tropas, destituiu militares nascidos na Bahia de seus cargos, ordenou atos agressivos claramente denotativos de que não pretendiam abrir mão de suas prerrogativas colonialistas. A partir de junho de 1822, as vilas mais prósperas do Recôncavo se confederaram no sentido de fazer frente à antiga metrópole. Assim, as câmaras de Santo Amaro da Purificação, Cachoeira, Maragogipe e São Francisco do Conde lideraram uma resistência que passou a contar com a participação popular desde que, em 25 de junho de 1822, uma canhoneira portuguesa alvejou mortalmente o tamborileiro Soledade, logo que a Câmara de Cachoeira se pronunciara pela emancipação

com relação a Lisboa e pela adesão ao nascente Estado independente sediado no Rio de Janeiro.

A participação popular no movimento de construção dessa autonomia apresenta contornos que fogem à convencionalidade institucional, posto que não se tratava sempre de exércitos fardados e constituídos desde os governos oficialmente estabelecidos. Os embates entre portugueses e baianos/brasileiros se davam em muitas frentes. Aos efeitos de nossa reflexão, é significativo observar como, até hoje, os heróis e heroínas recapitulam o leque múltiplo de setores da população que almejavam a emancipação. A história – e, sobretudo, as estórias – associadas a nomes como Joana Angélica, Maria Quitéria, Maria Felipa, Luís Lopes, Barros Galvão e outros mostram como a memória histórica cultivada no meio popular representa aquele período tão denso, compreendido entre o início de 1822 e meados de 1823, como um momento de intensa e dramática peleja.

Desta campanha fizeram parte combatentes vindos de Sergipe ao Ceará, o que mostra como estas outras províncias enxergavam, no processo que se experimentava na Bahia, algo que se mostrava decisivo também para esses outros centros. Luís Henrique Dias Tavares (2005) afirma:

a Bahia contribuiu para a Independência do Brasil ao se revolucionar contra as cortes e o governo do rei D. João VI e aclamar o governo do príncipe dom Pedro com as armas nas mãos. Dessa forma, negou o projeto de conciliação que manteria o Reino Unido de Portugal e Algarves, e o projeto do Governo do príncipe dom Pedro que chegou a examinar a possibilidade do rei D. João VI voltar para o Brasil e ser aclamado rei do Brasil. (TAVARES, 2005, p. 225).

Isto levou não poucos historiadores a presumir, por sua vez, que na Bahia se consolidou a própria Independência nacional. Trata-se de uma afirmação polêmica. Difícilmente se poderia comprovar que, sem a contiguidade das províncias do norte, o processo de emancipação não teria como se firmar no território correspondente ao eixo Rio – São Paulo – Minas. Por outro lado, tampouco se pode duvidar de que a manutenção da Bahia e outras províncias do norte poderia ter levado a uma revanche portuguesa contra o Estado brasileiro que conservara a capital no Rio de Janeiro.

Para aquém e para além dessas conjeturas, o que nos interessa na presente discussão é pensar a participação popular nessa dinâmica, aos efeitos de compreender as formas de comemoração do mesmo.

Na interpretação de Lina Aras (2017, p. 274-5), “o evento militar se tornou objeto de mobilização geral dos partidários da causa da Independência, amalgamados pela cultura política da ajuda mútua”.

O exame das fontes permite perceber as diferenças radicais que, por outro lado, distinguiam os interesses das elites daqueles das camadas populares. E isto não ficou ausente no modo de comemorar a Independência. Como afirma Sérgio Guerra Filho,

O patriotismo das elites não se estabeleceu de forma harmoniosa e nem foi aceito pelas camadas populares de maneira integral, tranquila e pacífica. A ele se contrapôs um patriotismo popular, radical, antilusitano e, mesmo, antielitista, identificado e combatido pelas autoridades baianas, via Conselho Interino de Governo, formulador do patriotismo oficial. A identidade coletiva de cunho nacional não se constituiria, na *Bahia da Guerra*, a não ser sob tensões de classe (GUERRA FILHO, 2017, p. 308. Grifo no original).

As forças armadas portuguesas deixaram Salvador na madrugada do segundo dia de Julho de 1823. Já no seu primeiro aniversário, a data foi comemorada com o cortejo de um Caboclo, segundo o registro paradigmático de Manoel Querino:

Lançaram mão de uma carreta tomada aos lusitanos nos combates de Pirajá, enfeitaram-na de ramos de café, fumo “folha brasileira” (cróton) etc. e, sobre a carreta, colocaram um velho mestiço descendente de indígenas. E assim conduziram do Largo da Lapinha ao Terreiro de Jesus o carro e emblema da ocasião, juntamente com o inolvidável “carro da bagagem”, ao som de pandeiros, violas, aclamações delirantes, fanfarras, etc. (QUERINO, 1946, p. 47).

As contribuições de Wlamyra Albuquerque (1999) e Jocélio Teles dos Santos (1995) permitem perceber nitidamente as comemorações da Independência, ao longo destes quase dois séculos, como uma arena de disputa de legitimidades, sendo que a própria utilização das imagens do Caboclo e da Cabocla não escaparam desta tensão.

Uma interpretação possível é que o recurso à figura do índio e da índia, numa sociedade em que a maioria da população era escrava, ex-escrava ou descendente de escravos, configura uma estratégia de negar a origem africana desta maioria. O que mais nos interessa, entretanto, é a atuação em sentido contrário dos devotos, que souberam reunir e interficiar elementos tanto de origem indígena como de origem africana, amalgamando um tipo misterioso, que arremata tanto a mata em que viviam ou vivem os primeiros e o além-mar de onde provieram os últimos. Mais ainda: esses devotos conseguiram incluir os Caboclos e Caboclas no âmbito das divindades associadas a uma brasilidade que nada apresenta de consensual ou homogênea.

O modo singular como se deu a emancipação com relação aos portugueses, na Bahia, pode explicar, pelo menos parcialmente, a peculiaridade das formas de comemoração. Assim, fazem-se festas para os Caboclos e Caboclas em centenas – talvez milhares – de casas de culto de diversas magnitudes e diferentes graus de visibilidade, em Salvador como em inúmeras outras cidades baianas, com destaque para as cores verde e amarela, numa evidente conexão entre o culto aos Caboclos e a comemoração cívica da Independência.

Esses festejos costumam ostentar a imagem em madeira de pelo menos um Caboclo ou uma Cabocla. Em algumas cidades, essa imagem tem seu cortejo pelas ruas, ano após anos, não somente no Recôncavo (nas cidades de Itaparica, Cachoeira, Bom Jesus dos Pobres, Bom Jesus dos Passos, Jaguaripe, Santo Amaro da Purificação, São Félix e Saubara) como em outras microrregiões, como é o caso do Sul da Bahia (Itacaré e Valença) e Sertão (Caetité). Em algumas dessas cidades, homenageia-se o Caboclo; em outras, a Cabocla. Em Salvador e Itacaré, ambas as imagens fazem seu cortejo. De quem seria mesmo tal cortejo?

O lugar dos Caboclos no campo religioso baiano

Quem é o personagem ou a entidade que mora no mato e nos meses de janeiro (em Itaparica) junho (em Cachoeira) e julho (em Salvador e nas outras cidades) realiza seu cortejo pelas cidades e estradas baianas? Poderíamos dizer que é a representação do índio, mestiço de branco com índia, que lutou contra as tropas portuguesas nas guerras pela Independência do Brasil na Bahia no século XIX. Entretanto, não é tão simples assim.

Nos séculos XVII e XVIII, o Caboclo era apresentado como índio de forma generalizada e, em alguns documentos, como o índio aldeado. A partir do século XIX,

como homem do sertão. O sertão era visto genericamente como uma vasta área do interior. Eis que, na terceira década deste século, temos o Caboclo passando em animado cortejo, sobre um carro de guerra, como bravo vitorioso. Para Hendrick Kraay (2000), a permanência do Caboclo como herói corresponde a uma estratégia no sentido de substituir o negro como representante emblemático do povo. Sua afirmação guarda continuidade com o que viria a acontecer com o Indianismo na literatura brasileira, sobretudo com a poesia de Gonçalves Dias e o romance de José de Alencar. Aí, o índio aparece consideravelmente idealizado, correspondendo à invenção da referência telúrica de uma identidade brasileira que não tem contrapartida na configuração histórica das inúmeras nações que ainda povoavam o território nacional. A subserviência do índio Peri diante da branca Ceci parece apontar o lugar que precisaria ocupar para subsistir na terra tomada pela família de Dom Antônio.

No século XX, o cancionário divulgado pela radiofonia, bem como o repertório fílmico, constroem estereótipos que vão desde o índio selvagem e valente na floresta ao índio cômico, bobo e atônito no mundo dos brancos. Mesmo assim, é curioso que a representação de indígenas no Carnaval de cidades como Rio de Janeiro e Salvador se faça notar em um bom número de fotografias, ainda que sem constituir agremiações com nome próprio, estandartes, bandas, etc. A própria figura do índio passa a ser um campo de disputa de representações.

Vejam alguns aspectos da aparição dos Caboclos e Caboclas na nossa história. No universo das crenças, eles se apresentam de diversas formas. Desde o período colonial, os encantados são designados como espíritos dos índios, ancestrais indígenas ou do interior. Há o predomínio da imagem do Caboclo vestido com penas e cocares e munidos de flechas. E muitos dos nomes pelos quais se apresentam ou são invocados remetem a esse imaginário indígena. Por vezes carregam as denominações das etnias (Aimoré, Tupi, Tupinambá), deuses (Tupã), armas, elementos da natureza e materiais (Arranca Toco, Sete Flechas, Pena Branca, Sete Estrelas, Pedra Branca, Folha Verde, Rompe Folha, Mata Virgem, Serra Negra). Há também o Caboclo Sultão das Matas, que remete à cultura árabe, como o Rei da Hungria, nome cuja origem permanece uma incógnita. A Cabocla é quase sempre a representação da mulher indígena, chamada Jurema, Jupira, Judiara, Jandira. Porém, há ainda os Caboclos que se apresentam como os desbravadores dos sertões e transportadores de boiadas. São os Boiadeiros que usam lenços vermelhos, berrante e objetos confeccionados com chifres de boi, chapéu e gibão e calçados de couro. Existem ainda os Caboclos que mantêm uma relação com o mar em referência à antiga profissão de marinheiro ou pescador. São chamados de Marujo, Ogum Marinho, Martim Pescador, etc.

Independentemente da indumentária, insígnias e rituais, o Caboclo e a Cabocla são encarados como os donos da terra, habitantes das Américas antes dos processos de conquista e colonização e da chegada dos africanos escravizados. Portanto, no campo religioso, são os encantados, espíritos dos indígenas brasileiros, entidades de luz (para a Umbanda de influência do Espiritismo kardecista). No Candomblé, pode-se observar pelo menos duas vertentes no que concerne aos Caboclos; uma que os considera deuses nacionais presentes no panteão afro-baiano nas nações Nagô e Angola, juntamente com suas respectivas divindades: orixás e inquices; e outra que os trata como eguns, espíritos de mortos ancestrais cultuados pela nação Ketu (SANTOS, 1995).

Há motivos para crer que, até o século XVIII, os Caboclos e as Caboclas pertenciam aos mesmos espaços que as divindades africanas ou de origem africana. Afinal, havia entre os africanos a concepção de que os deuses ou entidades dos povos vencidos em batalhas deveriam ser respeitados e acolhidos pelos vencedores, pois eram os verdadeiros donos da terra. A partir dessa concepção, no Brasil, os africanos escravizados, ao reorganizaram e recriarem seus cultos, incorporam as entidades ancestrais do novo mundo.

Porém, no século XIX, os africanos e seus descendentes em processo de institucionalização, legitimação e visibilidade de seus batuques, a partir de então inscritos como candomblés na documentação, optaram pelo que muitos costumam chamar de *re-africanização*, ou seja, pelo reforço de ritos oriundos da África, em busca de uma pureza religiosa, por mais que essa África seja idealizada e sabermos que novas religiões são formadas por meio da junção de elementos de diferentes cultos já institucionalizados. Dessa forma, inicia-se na Bahia o que Nicolau Parés (2006, p. 309) denomina de “processo de nagoização do candomblé baiano”.

No período setecentista, os Jeje e os Angola eram predominantes entre a população escrava da Bahia, sendo que os Nagô representavam apenas 4% desse grupo. Porém, a partir da segunda metade do século XVIII, houve um crescimento do tráfico de Nagôs, além do aprendizado da língua ioruba por parte de outros grupos étnicos. Entretanto, uma maior visibilidade das práticas religiosas de origem Nagô não pode ser explicada apenas pelo crescimento absoluto e relativo da sua população, sendo necessária a análise conjunta de diversos fatores.

Os Nagô já encontraram os Jeje em processo de institucionalização religiosa, porém, reivindicam a formação do *Ilê Axé Yvã Nassô*, mais conhecido como Casa Branca, a antiga casa do Engenho Velho da Mata Escura, de nação Nagô-Ketu, como a primeira casa de Candomblé de Salvador. Entre os estudiosos, não há consenso sobre a ocorrência e nem mesmo sobre a data da fundação, embora a tradição oral e pesquisadores vinculados aos terreiros do *Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê)*, fundado por Maria Júlia

da Conceição Nazaré – Tia Júlia, em 1849 e *Ilê Axé Opô Afonjá*, fundado por Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, e Martiniano Eliseu do Bonfim, em 1910, afirmem esse mito de origem e a descendência direta dessas duas casas com relação ao primeiro terreiro e a identidade Nagô pura dos três candomblés.

Além da contínua afirmação da pureza Nagô e africana por parte das lideranças religiosas desses três candomblés Nagô, há que se levar em consideração o carisma das mães de santo – como Tia Júlia, sua filha Pulchéria, Mãe Menininha do *Gantois*, Mãe Aninha, Mãe Senhora e Mãe Stella de Oxóssi do *Ilê Axé Opô Afonjá* – e dos *babalaôs* como Martiniano Eliseu do Bonfim. Essas *ialorixás* e esses *babalorixás* e *babalaôs* mantiveram contato com intelectuais como Nina Rodrigues, Artur Ramos e Roger Bastide, que fizeram das práticas dos seus terreiros objetos de estudo e alcançaram grande divulgação no meio científico. Além disso, lograram estabelecer boas relações com políticos locais e nacionais para o desenvolvimento e a legitimação da sua religião e a proteção das autoridades para se evitar as perseguições, invasões e destruições dos seus espaços sagrados.

Nesse processo de consolidação e tentativa de pureza africana do Candomblé Nagô-Ketu, os Caboclos e as Caboclas foram retirados do panteão religioso. Porém, essas entidades não foram as únicas excluídas. Por mais que os terreiros de Candomblé fundados por africanos já fossem dirigidos por crioulos no século XIX, muitos líderes religiosos rejeitavam as “misturas” e consideravam a nação Angola, por exemplo, como não pura, misturada, sincrética. Portanto, houve uma ênfase no culto das divindades Nagôs, os orixás.

Os terreiros de nação Angola mantiveram o culto dos Caboclos. Afinal, não tinham essa preocupação com a exclusividade da origem africana. E na Bahia surgiram outras casas nas quais os Caboclos eram incorporados e muitas vezes se tornaram a entidade principal a reger a cabeça da mãe ou do pai de santo. Na falta de outra denominação, os estudiosos passaram a identificá-las como Candomblé de Caboclo.

Trata-se, portanto, de enfatizar a vinculação do terreiro com sua matriz africana pura. Diferentemente dos Orixás que se manifestam pela possessão e transmitem mensagens por meio do jogo de búzios, os Caboclos e as Caboclas, quando incorporados, são entidades que falam a língua da América portuguesa com sotaque próprio, recebem os adeptos para consultas, dão conselhos e nunca se identificam como eguns. São vivos, sujeitos que gostam de festa, cantorias, dança e bebida, ou seja, entram na gira para *vadiar*, brincar alegremente com seus adeptos.

É significativo que o mito fundador da Umbanda tenha no Caboclo das Sete Encruzilhadas a sua principal representação. Segundo a narrativa, esse Caboclo se manifestou no médium Zélio Fernandino de Moraes em um centro espírita no Rio de

Janeiro em 15 de novembro de 1908. Ao ser questionado sobre quem era, respondeu que era um Caboclo brasileiro. Afirmou que fundaria uma nova religião que falaria aos humildes, pretos e índios, e que não haveria caminhos fechados para ele (PINHEIRO, 2012). Um novo século, um novo regime político, uma nova religião. O fim da escravidão, a busca pela liberdade religiosa e o advento da República pareciam compor o cenário para que o Caboclo fosse alçado ao patamar de símbolo nacional e seguisse outros caminhos e vencesse as encruzilhadas.

Porém, os Caboclos e as Caboclas não estão apenas nos terreiros de Candomblé e nos centros de Umbanda. Como encantados, forças da natureza, estão em tudo e em todos os lugares. Estão nas matas, nos rios, nos caminhos das boiadas, nas ruas, em qualquer lugar onde sejam chamados, reverenciados, festejados. Não é de se estranhar, então, que estejam no meio de um cortejo cívico, como no 2 de Julho em Salvador e outras cidades. Estão onde estiverem os seus fiéis. Em qualquer lugar onde houver uma representação do encantado, onde um fiel fizer uma oferta de flores, frutas, bebida, charuto, oração, canto, velas, alfazemas, um pedido íntimo – seja pensado, seja verbalizado, seja ainda escrito e depositado na forma de um bilhete nos carros do Caboclo e da Cabocla.

No âmbito das ciências humanas, formou-se uma longa tradição de estudos sobre lugar e espaço, como conceitos distintos, por mais que não sejam indissociáveis. Tomaremos aqui algumas discussões da Geografia, História e Ciências Sociais. Os geógrafos Yi-Fu Tuan (1983) e Zeny Rosendhal (1996) entendem lugar e espaço como categorias pautadas na experiência, mas Rosendhal vai além ao defender que a experiência religiosa contribui para as definições e distinções.

Para Tuan (1983), o espaço é amplo, aberto, livre, mas também cheio de ameaças. Enquanto o lugar é íntimo, conhecido, portanto dotado de valores como estabilidade, familiaridade e segurança. Porém, qualquer espaço pode adquirir significados, como acolhimento, por parte de um grupo que o frequenta, tornando-se lugar. Essa transformação acontece à medida que ali se desenvolvem vivências, experiências.

Zeny Rosendhal (2008) acrescenta que o lugar é ritualmente construído a partir de uma vivência identitária e religiosa. E o lugar sagrado é estruturado pelos devotos por intermédio do pertencimento, da identidade e das qualidades simbólicas. A religião oficial pode até perder importância, mas um grupo pode – por civismo, nacionalismo ou necessidade de expressar suas memórias e afirmar sua identidade – estabelecer relação entre a religião e a identidade simbólica do lugar.

Essas duas concepções da geografia cultural dialogam com o pensamento do historiador Michel de Certeau (1998) quando define o espaço como um lugar praticado.

O poder público abre ruas, avenidas, constrói praças; as lideranças religiosas erguem templos, igrejas, mesquitas, sinagogas, terreiros, centros, espaços que serão convertidos em lugares por meio das ações dos sujeitos históricos (pedestres, moradores ou devotos) e das suas práticas e experiências cotidianas.

As sinagogas, igrejas e mesquitas das religiões monoteístas que se originaram a partir do Crescente Fértil, quais sejam, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, assim como os templos das religiões gregas, egípcias, hindus, mesopotâmicas, ameríndias, etc., os terreiros e centros das religiões afro-brasileiras e do espiritismo são lugares praticados, espaços construídos com fins religiosos, mas que precisam de objetos e rituais para que se tornem lugares praticados, que propiciem aos fiéis estabilidade, familiaridade, segurança e tranquilidade para a exteriorização das suas crenças e sentimentos religiosos.

Entretanto, o homem religioso pode utilizar outros espaços para fins religiosos. Segundo Mírcea Eliade (1992), o espaço não é homogêneo; pode ser caótico, sem consistência, amorfo, que apresenta roturas e quebras. A oposição desse caos é representada pelo espaço sagrado, constituído a partir da experiência religiosa. Para retomar as posições de Tuan, Rosendhal e Certeau, é a prática que transformará esse espaço em lugar. É a vivência religiosa que funda o cosmo, o mundo, o lugar, o espaço sagrado que pode ser habitado e onde os deuses, entidades e encantados podem ser cultuados.

O espaço sagrado (ELIADE, 1992) ou o lugar praticado (CERTEAU, 1998) é constituído pela experiência religiosa. O homem religioso funda o mundo, faz dele o seu ponto fixo, o centro, o eixo de orientação para as suas ações. O centro sagrado passa a ser o responsável pela ligação entre as zonas cósmicas: céu, terra e regiões inferiores. O centro do mundo pode ser representado por alguns elementos: templo, madeira fíncada no chão, árvore, montanha, escada, cruz, etc. A partir desse centro sagrado, as habitações podem ser construídas e as práticas religiosas podem ser realizadas. Ou seja, o espaço foi sacralizado, tornou-se o lugar praticado. Portanto, todo espaço caótico pode, por intermédio da prática, se tornar um lugar.

Os lugares onde as práticas religiosas de oferendas e pedidos acontecem deixam de ser comuns e profanos para se transformarem em espaços sacralizados nos quais o sagrado se manifesta, onde ocorre uma hierofania (ELIADE, 1992). Se o espaço é o lugar praticado, então, os lugares como a Praça Municipal e a do Campo Grande, em Salvador, onde os carros que levam o Caboclo e a Cabocla passam horas e dias à espera da visitação pública, se convertem em espaços sacralizados para as oferendas, os pedidos, os cânticos, as incorporações dos encantados, o contato destes com os seus devotos.

Ofertar alimentos aos deuses e demais entidades faz parte de uma longa tradição e se faz presente em várias religiões. Procura-se alimentar os espíritos ancestrais com seus

pratos favoritos, a fim de contentá-los em gesto de gratidão diante de um pedido contemplado, como também para renovar os laços de confiança e fé ou fazer novos pedidos. Muitas vezes, produtos alimentares representam os deuses. Estão associados ao trabalho agrícola, desde a germinação das sementes à colheita. Na Grécia, Mesopotâmia, Oriente Médio e Egito, os deuses recebiam homenagens e festas em agradecimento pela boa produção. Jacinto Garcia (2001) defende que os gregos criaram uma tríade sagrada de pão, vinho e azeite, resultantes da produção de cereais, uva e oliva, respectivamente. E três deuses – Deméter, Dionísio e Atena – são representados com ramo de trigo, cacho de uvas e ramo de oliveira. Não se sabe se ao mesmo tempo ou em momentos diferentes; os romanos também ofertavam esses mesmos alimentos a Ceres, Baco e Minerva.

Desde a origem do Cristianismo, Jesus e os santos recebem presentes (incenso, mirra, flores, luz de candeias e velas), alimentos como agradecimento por boas colheitas e banquetes festivos. O pão e vinho estão presentes no momento sublime da consagração durante a liturgia eucarística. O racionalismo que passou a predominar nas formulações teológicas cristãs, principalmente com o ultramontanismo, na segunda metade do século XIX, não costuma enfatizar a dimensão da cultura religiosa material; entretanto, o Evangelho de Lucas narra assim a cena da apresentação de Jesus no templo:

Concluídos os dias da sua purificação, segundo a lei de Moisés, [Maria e José] levaram Jesus a Jerusalém, a fim de apresentá-lo ao Senhor, conforme está escrito na Lei do Senhor: “Todo primogênito do sexo masculino será consagrado ao Senhor”; e para ofereceremo sacrifício prescrito pela lei do Senhor, um par de rolas ou dois pombinhos (LUCAS, 2, 22-24).

Nos nossos dias, em Portugal e no Brasil, na proximidade da festa de Santo Antônio, em junho, é comum acontecer nas igrejas dedicadas ao santo a distribuição do “pão de Santo Antônio” que, acredita-se, não deixará faltar alimentos na família que o guarda. Em Portugal, os camponeses costumavam entregar as melhores espigas de milho para Nossa Senhora, depositando-as aos pés da imagem de Maria. Ou ainda fazer capelinhas de melão para São João. Mesmo onde não são esculpidas as capelas com as frutas, muitas vezes são entoados os versos de domínio popular: “Capelinha de melão é de São João / É de cravo, é de rosa, é de manjerição...”. Em muitas regiões do Brasil, o milho é plantado no dia de São José (19 de março) para ser colhido no dia de São João (24 de junho).

Nas religiões afro-brasileiras, os deuses africanos, as entidades e os encantados são celebrados com a oferta de seus alimentos rituais favoritos. Os atos de dar e receber mantêm o equilíbrio entre o divino e o humano (BERKENBROCK, 1999). A oferenda pode ser realizada por meio do sacrifício de animais preparados no azeite de dendê ou pratos sem esse ingrediente, incluindo feijão, raízes, folhas, doces, frutas e legumes. A escolha dos alimentos ofertados depende das características, tabus alimentares e gosto de cada entidade. Nas homenagens aos Caboclos, leva-se em consideração o lugar de onde cada um deles vem. Em seu altar, são depositados frutas e legumes, bem como mel, fumo, cachaça, vinho, catuaba, cerveja e, a depender da narrativa fundante daquela casa ou do assentamento do Caboclo ou da Cabocla, outros materiais ainda. A comida servida aos devotos e participantes de sua festa pode ser elaborada com frutos do mar, se ele é um Marujo, como pode consistir em pratos da culinária indígena, para um índio, ou à base de carne seca, para Boiadeiro.

Como assinalou Fábio Baldaia (2015), as festas de Caboclo consistem em arranjos pluriétnicos e inclusivos, que atravessam o tempo não apenas porque perduram, como também porque seus praticantes sabem transformá-las continuamente. Enfim, o Caboclo e a Cabocla podem ser sempre mais do que aquilo que se lhes atribui como essências ou prerrogativas. Eles surpreendem, assustam, encantam, fascinam...

A Festa do 2 de Julho na Bahia – o cortejo, as oferendas e os bilhetes

Durante o ano todo, as imagens do Caboclo e da Cabocla aguardam o seu grande dia no panteão para eles construído no Largo da Lapinha, que até o início do século XX correspondia à extremidade norte da Cidade Alta de Salvador. Nos dias que antecedem o cortejo, são cuidadosamente arrumados e, às 7 h do dia 2 de Julho, deixam o recinto para perfilar-se no local onde já se aglomera uma multidão muito heterogênea: devotos de diversas idades, autoridades, militantes de diferentes partidos e associações de classe, representantes de escolas do Ensino Médio com suas bandas e fanfarras, vendedores de comidas e bebidas, turistas, etc. Pode-se ver personagens singulares, vestidos como um índio, como Maria Quitéria ou outros heróis e heroínas cujo perfil é divulgado em estampas e material didático, etc., ou envergando um cartaz ou tabuleta com dizeres de louvor ao Caboclo e à Cabocla, ou ainda protestando contra uma situação de carência ou de opressão política. A depender da iniciativa de alguns grupos culturais, pode-se ver a curiosa figura do príncipe Pedro, com cetro, coroa e manto, guarnecido por soldados vestidos com os trajes dos recrutas que montam guarda no Forte de Mont Serrat. Um carro de som reproduz, em alto volume, o Hino ao 2 de Julho. Muitas crianças pedem aos pais que lhes comprem um cata-vento, além de todo tipo de guloseima e confeito.

Às 9 h, tem início o cortejo. Os carros com as imagens são puxados por dois grupos do Batalhão Quebra-Ferro, organizado pela Fundação Gregório de Matos, da Prefeitura Municipal. À frente das imagens, vem o Grupo Cultural Os Guarany's, fundado em 1939 na cidade de Itaparica (MOURA, 2017), com seus componentes trajados como convencionalmente se representam os índios. Trazem uma orquestra de percussão própria e vêm mantendo, nestes oitenta anos, um repertório com algumas dezenas de cânticos e hinos exaltando a figura do Caboclo.

Figura 1



Grupo cultural Os Guarany's na Festa do 2 de julho.

Fotografia: Carolina Ruiz de Macêdo, 2008.

Nos anos pares, como a festa acontece a três meses das eleições, a presença de candidatos e seus correligionários é bem maior. Nos anos ímpares, predominam outras representações políticas. Já no Largo da Soledade, aguardam a passagem do Caboclo e da Cabocla algumas bandas e fanfarras. O trajeto é muito acidentado, subindo e descendo colinas na borda da Falha Geológica do Salvador.

Nos bairros do Barbalho e de Santo Antônio Além do Carmo, algumas casas preparam suas janelas e sacadas com palmas de dendezeiro, toalhas, quadros e, o que costuma chamar mais a atenção, crianças caracterizadas como a Soror Joana Angélica, Maria Quitéria e o poeta Castro Alves, sendo frequente a presença de crianças vestidas como se presume que se vistam os índios, envergando arcos e flechas. Estudantes,

sindicalistas e demais manifestantes aproveitam o cortejo para manifestações com cartazes e faixas, sobretudo relacionadas à violência contra negros e índios.

Chegando ao Largo do Pelourinho, os irmãos e irmãs da Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo, da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, depositam uma coroa de flores aos pés do carro do Caboclo, ao som dos trompetes e clarins do Afoxé Filhos de Gandhi. É um momento denso, concorrido por muitos que não acompanham o cortejo desde o início, aguardando-o ali.

Figura 2



O Caboclo passando pelo Pelourinho
Fotografia: Milton Moura, 2017.

Afunila-se assim a primeira parte das comemorações, que acontece cerca do meio dia. Aí se concentram muitos artistas e intelectuais.

É de costume a Catedral Basílica abrir suas portas às autoridades e um certo número de fiéis católicos e curiosos para um *Te Deum*. Enquanto isto, os carros com as imagens, passando pelo Terreiro de Jesus, são conduzidos à Praça Municipal, onde aguardam o prosseguimento do cortejo sob uma cabana coberta de palha. Pessoas de

todos os perfis chegam para ver e fotografar as imagens. Muitos devotos buscam tocar seus pés. Não sendo possível, tangem a madeira dos carros e levam a mão à testa, estabelecendo uma conexão com aqueles ícones.

Dispersam-se então as autoridades, os candidatos e seus correligionários, os estudantes e demais militantes. Cerca de 14 h, retoma-se o cortejo, sem que aqueles participantes sequer se deem conta de que a comemoração não se encerraria no antigo Centro Histórico. Com Os Guarany's à frente, avançam rapidamente os carros do Caboclo e da Cabocla pela Avenida Sete de Setembro. A acústica favorece a audição da orquestra dos itaparicanos. Muitos devotos tocam a madeira dos carros e alguns procuram ajudar o Batalhão Quebra-Ferro na condução dos ícones tão esperados.

Aquelas duas horas de cortejo vespertino concentram um número considerável de crianças, idosos e portadores de necessidades especiais, que aguardam a passagem do Caboclo e da Cabocla em local mais acessível.

A partir de umas 15 h, muitos grupos de gays estão concentrados para aplaudir, junto com as imagens, uma personagem muito especial que tem crescido em visibilidade e importância no contexto do 2 de Julho. Trata-se dos balizos das fanfarras, que executam coreografias ensaiadas durante meses, sempre envergando um bastão. É um momento extático, desconhecido por muitos dos que participam da parte matutina das comemorações. É a cena mais propriamente carnavalesca da Festa.

Figura 3



Apresentação de balizo de fanfarra na Av. 7 de setembro
Fotografia: Milton Moura, 2015

Chegam então os carros ao Campo Grande, junto ao monumento ao Caboclo erigido em 1895. Os carros são entronizados com seus nobres ocupantes no ambiente de outra cabana, bem maior que aquela da Praça Municipal, onde aguardam o retorno ao panteão da Lapinha.

Figura 4



Armadura, canhão e balas à frente do carro do Caboclo no Campo Grande
Fotografia: Milton Moura, 2015

Figura 5



A Cabocla no Campo Grande
Fotografia: Milton Moura, 2017

Coroas de flores são depositadas em frente ao monumento ao Caboclo. Algumas vezes, deixam-se arranjos de flores e frutas também na pequena plataforma dianteira dos carros.

Figura 6



Oferendas

Fotografia: Milton Moura, 2017

Segue-se um discurso ou outro de alguma autoridade, executam-se solenemente o Hino Nacional e o Hino ao 2 de Julho. Vão-se as autoridades e pessoas do povo se aproximam das imagens, numa atmosfera de admiração e prazer. Tem início então a colocação das oferendas, que costuma durar até o momento do retorno. E mantém-se a aglomeração, pois à noite se apresentam filarmônicas do interior da Bahia sob a regência do Maestro Fred Dantas.

Figura 7



Oferenda diante do carro do Caboclo
Fotografia: Milton Moura, 2015

Durante os quatro dias em que os carros com as imagens do Caboclo e da Cabocla estão no Campo Grande, as práticas religiosas são realizadas com maior frequência e devoção. O Caboclo e a Cabocla deixam de ser apenas símbolos baianos e brasileiros de identidade indígena e luta. Configuram-se como entidades intercessoras, protetoras e propiciadoras de boas energias, de curas, da realização de desejos e sonhos com amor, saúde, trabalho e bens materiais.

Entre os itens depositados sobre os carros, à frente e aos lados do Caboclo e a Cabocla, vêm despontando, nos últimos anos, os bilhetes. Os idosos afirmam que se trata de algo recente. Não conseguimos identificar o período a partir do qual os devotos passaram a se apropriar da linguagem escrita. Interpretamos esta mudança em função da capacidade que tem o próprio culto aos Caboclos de integrar novidades. Afinal, a literatação da população brasileira e baiana tem crescido nas últimas décadas. E o que se costuma escrever nesses bilhetes é o mesmo que se costuma murmurar diante das imagens, e que pode ser ouvido pelo observador atento.

Alguns bilhetes estão dobrados, às vezes fechados e encaixados entre as frutas. Não é considerado de bom tom, pelos devotos, abrir aqueles que foram deixados ali como um segredo, um diálogo apenas entre o fiel e a entidade.

Figura 8



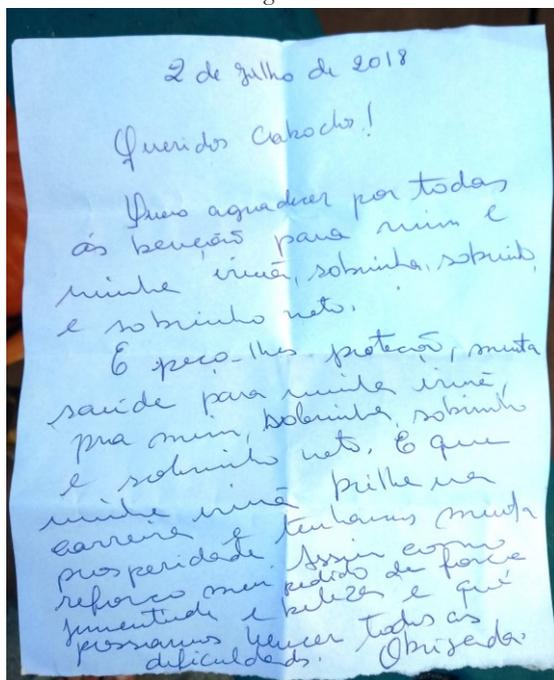
Bilhetes dobrados

Fotografia: Milton Moura, 2015

Quando estão abertos, percebe-se a despreocupação do devoto em revelar suas crenças, sentimentos e necessidades. Por vezes são de mensagens curtas, com dizeres como: “Venho agradecer ao meu Caboclo e à minha Cabocla”.

Na pesquisa que embasou a elaboração do presente artigo, só foram considerados os bilhetes cujo teor estava disponível para qualquer dos presentes. A diversidade de temas dos bilhetes nos permite observar que os agradecimentos e pedidos estão relacionados aos aspectos percebidos existencialmente como mais relevantes da vida das pessoas. Estão frequentemente relacionados ao trabalho, à saúde e à família.

Figura 9

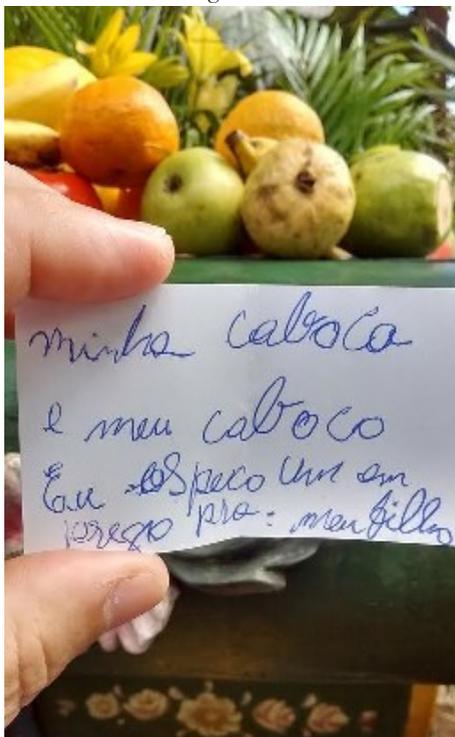


Bilhete de agradecimento e pedido
Fotografia: Milton Moura, 2018

Geralmente, os pedidos não são individuais, mas para vários membros da família. No bilhete acima (Figura 9), uma mulher pede proteção, saúde e prosperidade para si, bem como para a irmã e os sobrinhos. Solicita, especialmente, que a irmã brilhe na carreira. Tem-se a impressão de que não é a primeira vez que ela recorre aos Caboclos para pedir saúde, melhoria nas condições sociais e ajuda para vencer todas as dificuldades. No final, reforça seu “pedido de força, juventude e beleza”. O pedido tampouco é improvisado. Bem escrito e mostrando clareza no encadeamento das ideias e das prioridades no que é solicitado, demonstra que foi previamente pensado.

Outros bilhetes correspondem a pedidos enunciados de modo rápido e simples. Alguns deles dirigem-se primeiramente ao Caboclo e, em segunda menção, à Cabocla. Em outros casos, observa-se o inverso.

Figura 10



Pedido de emprego

Fotografia: Milton Moura, 2017

Alguns trazem apenas uma frase, mas é significativo o revelar da intimidade. O agradecimento se dirige à “minha Cabocla” e ao “meu Caboco”. No caso, provavelmente, trata-se de uma mulher que se identifica com uma Cabocla com a qual mantém intimidade, ou com a própria Cabocla do cortejo do 2 de Julho como arrematando as Caboclas e Caboclos em geral. É a sua Cabocla, com inicial maiúscula! A ela, a devota encaminha sua prece pelo emprego do filho.

Encontramos outros bilhetes escritos por mulheres e que se dirigem primeiramente à Cabocla. Em um desses casos, a autora escreveu uma carta, assinou-a, fez uma dobra simples em quatro partes e não se preocupou em ocultar o papel. Demonstra preocupação com a condição feminina e os relacionamentos afetivos pautados na violência, pois pede “um relacionamento bom pra mim, que me ajude, que seja sincero”. Revela, em seguida, que é separada, pois pede pelo pai da filha e também

“que C... não é de ter forças para me fazer mal nenhum”. Não fica claro quem é C..., mas há elementos que apontam a possibilidade de se tratar do pai da sua filha já adulta ou algum outro homem com quem teve ou ainda tem um relacionamento no momento em que escreveu o pedido à Cabocla. Não disponibilizamos a fotografia desse bilhete por estar assinado e revelar elementos da intimidade da autora.

Além da vida afetiva, a mesma devota clama por prosperidade e recorre à Cabocla para resolver seus problemas financeiros. Pede que “abra os meus caminhos, a minha vida financeira, me dar um meio de eu pagar todas as minhas dívidas e ganhar um dinheiro [...] minha casa própria grande”, onde caiba toda a sua família. E a devota tem pressa. Finaliza com as seguintes palavras: “Desde já vou esperar realizar esses pedidos que estou lhe fazendo, o mais rápido possível eu espero minha prosperidade”.

Alguns evangélicos tampouco se furtam de deixar sua marca na cena do 2 de Julho, às vezes pendurando chaveiros com o nome de Jesus à frente dos carros ou mesmo exemplares dos Evangelhos.

Figura 11



Exemplares dos Evangelhos depositados aos pés dos Caboclos

Fotografia: Milton Moura, 2018

Isto só vem demonstrar o poder que têm os Caboclos de agregar e confundir, fascinar e interpelar. O devoto evangélico deseja que o Caboclo leia os textos sagrados do Cristianismo, ou que algum devoto dos Caboclos o faça. O que não pode passar despercebido é que o Caboclo faz sentido, em linguagem étnico-religiosa, no emaranhado dramático de nossa configuração social. Os exemplares dos Evangelhos permanecem ali até que sejam retirados por algum devoto dos Caboclos que o desejem levar para ler ou guardar. Nem o Caboclo nem a Cabocla se mostram contrários a Jesus e seus ensinamentos. Querem realizar seu cortejo de forma agregadora, apaixonante, emocionada, e manter viva a fé e a esperança daqueles que todo ano vão visitá-los.

Considerações finais

Como se pode perceber, a Festa do 2 de Julho mobiliza muito mais pessoas que apenas os devotos dos Caboclos. Atrai também alguns contrários. Sendo a praça do Campo Grande considerada área nobre, concentração de classe média e média alta, alguns transeuntes acusam a cena de estar “sujando a praça”, pois uma ou outra fruta sempre vem ao chão. Outros se queixam das moscas que às vezes vêm farejar as oferendas. Algumas expressões de racismo e ódio político também costumam ser ouvidas da parte dos representantes das elites.

Na noite de 5 de Julho, um pequeno cortejo carnavalesco vai engrossando desde o Campo Grande até a Lapinha, numa manifestação de júbilo e gratidão, conduzindo os Caboclos no retorno. A este acontecimento se chama *A Volta da Cabocla*, apesar de as duas imagens voltarem conjuntamente, assim como vieram. Ao se aproximar o momento de sua entrada no panteão, vive-se um momento de êxtase. Aqueles fiéis e devotos terão que esperar até o ano seguinte para saudar aqueles encantados.

Enquanto isto, como o Caboclo e a Cabocla podem estar em qualquer lugar onde o sagrado possa se manifestar, boa parte desses devotos frequentará outras festas de Caboclo, bem como celebrações católicas, kardecistas, candomblecistas e umbandistas.

O Caboclo e a Cabocla agradecem. São a favor da liberdade e, afinal, a Festa do 2 de Julho continua sendo uma comemoração do sonho de emancipação, que teve um momento especialmente forte com a participação popular na luta pela autonomia política, naquele ano terrível entre 1822 e 1823.

Referências bibliográficas:

ALBUQUERQUE, Wlomyra R de. *Algaçarra nas ruas*. Comemorações da Independência da Bahia. (1889-1923). Campinas: Editora da Unicamp/Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 1999.

- ARAS, Lina Maria Brandão de. Uma guerra de todos: a Independência do Brasil na Bahia. In: In: LEAL, Maria das Graças de A.; SOUSA, Avanete P.. *Capítulos de História da Bahia - Independência*. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia; EDUNEB, 2017, capítulo 7, p. 251-282.
- BALDAIA, Fábio. “Abre-te, Campo Formoso”: uma análise dos festejos da Independência de Itaparica através da trajetória do Grupo Os Guarany's. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (org.). *Festas na Bahia de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 81-104.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BÍBLIA Sagrada. (Tradução de Domingos Zamagna *et al*). Petrópolis, Vozes, 1983.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GARCIA, L. Jacinto. *Comer como Deus manda*. Lisboa: Editorial Notícias, 2001.
- GUERRA FILHO, Sérgio Armando Diniz. Patriotismo na Guerra da Bahia: tensões e reconfigurações na ordem paternalista (1822-1823). In: LEAL, Maria das Graças de A.; SOUSA, Avanete P.. *Capítulos de História da Bahia – Independência*. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia; EDUNEB, 2017, capítulo 8, p. 285-310.
- JANCSÓ, István. *Na Bahia, contra o Império*. História do ensaio de sedição de 1798. São Paulo/Salvador: Ed. HUCITEC/EDUFBA, 1996, pp. 13-56; 101-124.
- KRAAY, Hendrick. Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador no século XIX. *Afro-Ásia*. Salvador: Mestrado em História n. 23, 2000, p. 49-87.
- MATTOSO, Kátia de Q. *Presença francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*. Salvador: Ed. Itapuã, 1969.
- MOURA, Milton. O Caboclo Eduardo e a Festa do 7 de Janeiro em Itaparica, Bahia. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, n. 27, janeiro-abril 2017, p.115-150. ISSN 1883-2850. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/32527/18113>. Acesso em 10 de março de 2019.
- PARÉS, Luis Nicolau. O processo de “nagoização” no Candomblé baiano. In: BELLINI, Lígia *et al.* (org.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA/Corrupio, 2006.

- PINHEIRO, André de Oliveira. *Revista Espiritual da Umbanda*: representações, mito fundador e diversidade no campo umbandista. In: ISAIA, Artur Cesar; Manoel, Ivan Aparecido (org.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012, p. 221-256.
- QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. Salvador: Livraria Progresso, 1946.
- ROSENDAHL, Zeny. A identidade religiosa na perspectiva geográfica: os lugares sagrados. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange R. de (orgs.). *Identidades religiosas*. Franca: UNESP-FHDSS, Civitas Editora, 2008, p.75-90.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O termo e as definições de caboclo. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *Independência do Brasil na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.