

## O ÍNDIO E O NEGRO UMA RELAÇÃO LEGENDÁRIA\*

Tania Almeida Gandon\*\*

*“Quem foi o caboco Capiroba?”,  
pergunta Maria da Fé ao Negro Leleu, seu avô de adoção.  
“Caboco Capiroba? E nunca teve nenhuns cabocos Capiroba,  
menina, nunca teve nada disso,  
isso tudo é lenda”, responde o velho Leleu.  
João Ubaldo Ribeiro, Viva o Povo Brasileiro.<sup>1</sup>*

A cena se passa na segunda metade do século XIX. Capiroba porém teria vivido no século XVII, “filho de uma índia e de um preto fugido que a aldeia acolheu”. Ele é o primeiro personagem de uma genealogia traçada por João Ubaldo Ribeiro em sua obra literária, uma saga sobre a formação do povo brasileiro a partir do contexto da ilha de Itaparica, na baía de Todos os Santos.

Maria da Fé, ou simplesmente Dafé, a menina que deixa seu avô confuso com suas perguntas, vai se tornar lendária, ela também, na trama do romance. Suas proezas, como chefe de um bando de cangaceiros, serão cantadas em prosa e verso tanto no Recôncavo como no Sertão da Bahia. Filha da negra Daê, Dafé descende de africanos pelo lado de sua avó, Rochinha, e é descendente também do caboco Capiroba, bisavô do seu avô, Turíbio Cafubá. Concedida na violência de um estupro, Maria da Fé é filha do Barão de Pirapuama, “herói” da Guerra da Independência.

*Pirapuama* significa baleia na língua dos índios de Itaparica, fato que este filho de portugueses teria dificuldade em provar com toda certeza nos idos de 1826, quando lhe foi acordado este título de nobreza, pois, a estas alturas “os índios praticamente não existiam mais, e os poucos que havia ou se escondiam nos cafundós das matas ou passavam o tempo furtando e mendigando para beber, cair pelas calçadas e exibir as doenças feias que sua natureza lhes trazia”.<sup>2</sup> No entanto, como nos chama atenção o autor, Pirapuama era um “nome que afirma-

\* Este texto foi apresentado no Seminário de Pesquisa em História do Brasil, “L’esclave et le Noir dans la construction de la société brésilienne”, na Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV) e na linha de pesquisa “Escravidão e liberdade” do Mestrado em História da UFBA.

\*\* Professora da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

<sup>1</sup> João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1984, p. 377.

<sup>2</sup> Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*, p. 31.

va a singularidade nacional, que proclamava com orgulho sua origem austral, atada àquelas terras e a seus habitantes originais, os nobres selvagens de antanho”.<sup>3</sup>

Paremos por aqui, para destacar alguns pontos do livro de João Ubaldo, pertinentes ao assunto sobre o qual trataremos em seguida:

- Notemos, antes de mais nada que, na resposta do Negro Leleu à pergunta da sua neta sobre o caboco Capiroba, o ancestral índio antropófago nunca teria existido, não passando de uma lenda.
- Notemos também que, no entender do barão, em 1826 já não existiriam índios em Itaparica, restando apenas alguns sobreviventes enfiados nos matos e raros outros que só podiam ser vistos num estado lamentável.
- Vale assinalar igualmente que na trama do romance, os índios que não existiam mais, tendo desaparecido em sua realidade concreta, vão se manifestar enquanto entidades do além, nos cultos afro-brasileiros. Eles se incorporam, por exemplo, em Dadinha, uma bisneta do caboco Capiroba.
- Os índios vão aparecer ainda, no romance, enquanto figurantes simbólicos na comemoração da Independência, como indivíduos fantasiados de caboclo que acompanham o desfile cívico. Disfarce utilizado, aliás, quando alguns dos mestiços componentes do bando “Milicianos do Povo”, chefiados por Maria da Fé, assaltaram com sucesso um organismo público.

Tais exemplos, tirados do livro citado, são utilizados aqui para introduzir a questão a ser abordada, pois, a nosso ver, eles correspondem exatamente ao que se passa na vida real. *Viva o Povo Brasileiro* é, com efeito, um romance histórico baseado em fontes orais e escritas; literatura e história nele se entrecruzam e a liberdade da ficção permite ao escritor estabelecer uma curiosa ligação entre o “visível” e o “invisível” da alma brasileira.

O intrigante na história é o fato de que a presença do índio na mestiçagem do povo brasileiro, bem que nitidamente visível, permanece como uma ficção, o caboclo sendo muitas vezes percebido apenas como imagem ideológica — o que é sem dúvida um dos seus aspectos — como entidade etérea, ou como figura lendária. Mas o caboclo é raramente visto na sua realidade concreta cotidiana, como presença numa mestiçagem onde o branco e o negro tornam difícil distinguir sua “cor” específica.

Será que a herança índia traz em si esta capacidade de se tornar “invisível”, de se fazer despercebida, como estratégia necessária à sua sobrevi-

---

<sup>3</sup> Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*, p. 31.

vência? Capacidade da qual nos falam também certas lendas indígenas de outras Américas, mencionadas por outros autores?

Por outro lado, como explicar que de uma maneira geral nosso olhar atual esteja raramente consciente desta presença índia, tal como ela se revela nos traços físicos e culturais do brasileiro? E se não é vista, será que ao menos temos escutado esta presença em nossa língua e no que ela diz?

Observemos então, mais de perto, um outro contexto onde, como em Itaparica, os habitantes tradicionais do lugar — descendentes de outros “mais antigos” — constituem um desses pequenos núcleos representativos da cultura popular baiana. Aproximemo-nos de Itapuã, antiga aldeia de pesca, onde uma relação histórica entre negros e índios passa a existir com o desenrolar do processo de colonização do Brasil. Escutemos com mais cuidado esta voz de Itapuã, “a pedra que ronca”, na definição popular e popularizada da toponímia indígena.<sup>4</sup> Será que é preciso ser poeta para perceber, como Caetano Veloso, que “a força vem desta pedra, que se chama Itapuã, fala tupi, fala yorubá?”<sup>5</sup>

Uma pesquisa coletiva, o Projeto História dos Bairros de Salvador, permitiu que fossem captadas certas sutilezas da realidade deste local. E é justamente sobre um dos aspectos revelados por esta pesquisa que trataremos aqui, ou seja, a relação legendária entre índios e negros na região litorânea onde Itapuã está inserida. Legendária tanto no sentido do que é “relativo a lendas, lendário”, quanto no sentido de ter “um caráter de lenda”, lendário visto também como algo que é popularmente conhecido e reconhecido.<sup>6</sup>

Assinalemos que nosso trabalho se baseou essencialmente em fontes orais, segundo o método da pesquisa com etnotextos, onde documentos são criados a partir de entrevistas gravadas, entrevistas que visam captar o discurso cultural de uma comunidade ou de um grupo. A preocupação principal na análise destes documentos é a de perceber o sentido de um discurso cultural a muitas vozes, na dinâmica de diferentes momentos vivenciados pelo grupo em questão. Vale lembrar que este discurso nos conduz sempre ao cerne da questão identitária, seja através de reminiscências relatadas, seja nos elementos veiculados pela tradição oral.

Uma pesquisa com fontes orais não despreza, porém, os documentos escritos que, quando existem, permitem o cruzamento de dados e o aprofunda-

---

<sup>4</sup> Para a etimologia da palavra, ver Consuelo Pondé de Senna, «Itapuã» in *Tribuna da Bahia*, 25/7/1988 (seção Ponto de Vista), e Eugênio de Castro, *Ensaio de Geografia Linguística*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1941, p. 72.

<sup>5</sup> Caetano Veloso, *To Naira Fifty Kobo* (disco Bicho).

<sup>6</sup> Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 1017 e p. 1020.

mento de muitas das questões levantadas. Assim é que, auxiliados por alguns documentos de arquivo e de uma pesquisa bibliográfica, propomos fornecer algumas informações pontuais sobre a presença de índios e negros na história do litoral norte da Bahia, antes de abordarmos a questão da mestiçagem característica do povoamento desta região com base sobretudo em fontes orais e na observação de campo. Tentaremos demonstrar que esta mestiçagem física e cultural deixou traços marcantes nos corpos, na língua, nas práticas — cotidianas e festivas — na religiosidade, no imaginário e nas expressões artísticas de uma vasta área. A memória que guarda em si aspectos conscientes e inconscientes da história desta mestiçagem nos foi transmitida por indivíduos, mas ela se revela em seu conjunto como uma memória coletiva.

As fontes orais, ao assinalarem uma aproximação significativa entre indígenas e negros na região pesquisada, abrem uma perspectiva de estudo que incita uma leitura nova dos documentos escritos existentes; leitura que leve em consideração os indícios reveladores das relações aí mantidas entre índios, africanos e seus descendentes, ao longo da história. Na verdade, tanto os africanos como os aborígenes eram considerados como negros nos primeiros anos da colonização, denominados respectivamente “negros da Guiné” e “negros da terra”.

## **Presença de índios e negros no litoral norte da Bahia**

Um apanhado histórico da região pesquisada deve levar em consideração, além de Itapuã e dos sítios das armações de pesca da atual Orla Marítima de Salvador, toda a costa norte da Bahia, onde as várias aldeias de pescadores existentes faziam parte de um mesmo contexto social e cultural.

Habitadas originalmente pelos índios tupis, as terras desta região foram sendo apropriadas pouco a pouco pelos portugueses a partir da chegada de Tomé de Souza, primeiro Governador Geral do Brasil, cuja principal missão foi construir a cidade do Salvador. No chamado «termo» da cidade, nas proximidades do local já então conhecido como *Itapooan*, uma parte das terras foi destinada à pastos comunais e ao fornecimento de madeira aos habitantes da nova urbis. Ao longo da costa, entre as várias sesmarias concedidas, sobressaíam as de Garcia d'Ávila, considerado por alguns autores como “pioneiro” do povoamento desta região.<sup>7</sup> Concessões de terras foram feitas também a religiosos que aí implantaram suas missões.

A aldeia do Espírito Santo, uma das três primeiras missões jesuíticas

---

<sup>7</sup> Dentre eles, Pedro Calmon, *História da Casa da Torre - uma dinastia de pioneiros*, Salvador, FCEBa., 1983.

criadas no período do governo de Tomé de Souza (1549-1554), situava-se às margens do rio Joanes, onde existe ainda hoje o vilarejo de Abrantes. Uma outra missão, a de Santo Antônio, situava-se em terras de Garcia d'Ávila. Sobre esta, Gabriel Soares comenta o fato de que os padres que a dirigiam faziam um enorme esforço para converter os índios, “as vezes mesmo demais”, pois, segundo ele, os indígenas não viviam como verdadeiros cristãos e o interesse que mostravam em se converter não durava, em geral, mais que uma semana.<sup>8</sup> Durante o governo de Mem de Sá uma outra missão foi criada por Luiz da Grã, mais ao norte, também em terras de Garcia d'Ávila, nas proximidades da mansão senhorial conhecida como a Casa da Torre.<sup>9</sup>

Com efeito, a família Ávila tanto combateu os índios nas chamadas “guerras justas”, como utilizou muitos outros a seu serviço. Constatamos, aliás, em nossas pesquisas, que a memória do passado indígena permanece muito mais viva em torno das ruínas Casa da Torre de Garcia d'Ávila, cujo trabalho de construção é atribuído aos aborígenes, do que na zona de Itapuã. Ressaltemos que a família do patriarca dos Ávilas começa a partir de sua união com a índia Mércia, união sacramentada pela Igreja, que muito herdou das suas terras. Vale lembrar também que a expansão dos domínios desta família se fez com a contribuição de vaqueiros descendentes de índios e familiarizados com o território por onde conduziam o gado.

Desde os primeiros anos da colonização era proibido aos colonos escravizar “índios da Igreja”, interdição reforçada por uma “Determinação e Assento” do governador Mem de Sá. O padre Anchieta queixava-se nesta época, porém, do fato de que esta lei não era respeitada, acusando também os portugueses de roubarem freqüentemente crianças e utensílios de trabalho dos indígenas.<sup>10</sup>

Ainda que admitissem o sistema escravista, os jesuítas sempre combateram a captura dos índios “mansos”. Na correspondência jesuítica desta época há trechos onde os padres explicam às autoridades que os índios aliados dos portugueses mostravam-se bravos guerreiros na luta contra outros índios insubmissos, assim como na perseguição de escravos rebeldes e fugitivos.<sup>11</sup> A escravidão, as chamadas “guerras justas”, as graves epidemias — como as de “bexiga” — assim como alarmantes períodos de fome, a exemplo do ocorrido em 1562, são algumas das razões dadas pelo padre Anchieta para explicar o rápido despovoamento das primeiras missões implantadas no Brasil.

---

<sup>8</sup> Gabriel Soares de Souza, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 1971, p. 70.

<sup>9</sup> José de Anchieta, *Cartas Jesuíticas III - Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, pp. 352-353.

<sup>10</sup> Anchieta, *Cartas Jesuíticas*, p. 367, e para os termos da «Determinação», p. 357.

<sup>11</sup> Anchieta, *Cartas Jesuíticas*, p. 379.

Num relatório ao rei de Portugal, José Antonio Caldas registrou, em 1759, algumas informações sobre o estado das missões e dos índios da Bahia. Segundo ele, a missão do Espírito Santo, “em distância de seis légoas pela Costa de Itapuaa para aparte Norte desta Cidade”, já se tornara vila de Abrantes deste 8 de outubro deste mesmo ano, possuindo uma população de “quarenta e nove Cazaes alem de viuuos, viuvas e orfans de pay e may...”<sup>12</sup>

Em torno deste local teria existido no passado um quilombo, embora as informações a este respeito sejam vagas; é certo, no entanto que, em 1827, Abrantes foi palco de uma revolta escrava.<sup>13</sup> Numerosos foram, aliás, os episódios nesta costa da Bahia a testemunhar sobre a resistência dos escravos à opressão do sistema vigente. Revoltas e a organização de mocambos, ou quilombos, aí ocorreram como manifestações visíveis desta resistência. Parece-nos pouco provável que índios e/ou caboclos, escravos ou livres, não tenham jamais participado desses eventos históricos empreendidos pela iniciativa dos negros. É verdade que índios eram habitualmente arregimentados em batalhões de caça a escravos fugitivos, batalhões comandados por militares portugueses ou por capitães-do-mato. “Paradoxalmente, há também referências à incorporação de escravos africanos e afro-brasileiros a povoados indígenas e a índios habitando comunidades de fugitivos”.<sup>14</sup> Apesar de todas as tentativas do sistema dominante no sentido de opor os africanos aos índios e vice-versa, a condição comum de oprimidos e despossuídos contribuía inexoravelmente para aproximá-los. Um testemunho da época colonial diz que os índios tanto podiam ser os melhores aliados dos negros como os mais eficazes caçadores de escravos fugitivos.<sup>15</sup>

Na listagem elaborada pelo historiador Stuart Schwartz sobre os mocambos e quilombos que existiram na Bahia, no período compreendido entre 1614 e 1826, figura o nome do Buraco do Tatu. Esta aldeia de escravos fugitivos teria perdurado cerca de duas décadas, ou seja, de 1744 a 1763, ano em que foi destruída por uma expedição militar portuguesa.<sup>16</sup> Até hoje existe um local com o nome de Buraco do Tatu nas margens da estrada Velha do Aeroporto de Itapuã. De modo geral, os itapuãzeiros consideram que este lugarejo se incluía

---

<sup>12</sup> José Antonio Caldas, *Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimto até o Presente Ano de 1779*, edição fac-símile, Salvador, Tipografia Beneditina, 1951, p. 54.

<sup>13</sup> João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil; a História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986. Esta revolta é mencionada à p. 77, com a ressalva de que são poucas as informações a seu respeito.

<sup>14</sup> Stuart Schwartz, “Mocambos, Quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial”, *Estudos Econômicos - O Protesto Escravo I*, vol. 17, nº especial (1987), p. 69.

<sup>15</sup> “Informacion que hize por mandado de Vmg. Sobre unos capitulos que Duarte Gomez de Silveira Vezino de Parahiba embio a la Mesa de Consciencia”, Arquivo de Simancas (Espanha) secção prov.lib., 1583, pp. 382-389, citado por Stuart Schwartz, “Mocambos, Quilombos e Palmares...”, p. 69.

<sup>16</sup> Stuart Schwartz, “Mocambos, Quilombos e Palmares...”, pp. 71-76, informações com base no relatório da expedição que destruiu a aldeia, relatório no qual consta um mapa da mesma.

na região por onde transitavam seus antepassados. Há quem diga que este era um sítio onde «os mais velhos» costumavam “ir passear”, sem que maiores explicações possam ser dadas sobre o assunto; poucos foram, aliás, os que disseram saber o que era um quilombo, embora um senhor em Açú da Torre, mais ao norte na costa, tenha falado sobre a existência de mocambos no litoral norte da Bahia, “no tempo dos escravos”.<sup>17</sup>

A presença de africanos em Itapuã, fortemente atestada pela memória oral, confirma e é confirmada pelo que dizem os documentos escritos. Fontes orais e escritas coincidem, por exemplo, quando afirmam o desembarque de escravos em praias próximas a Itapuã, sobretudo quando se trata do tráfico ilegal. Pierre Verger dá notícia de que, em 1834, a polícia baiana teria apreendido 159 dos 200 escravos desembarcados de contrabando na praia de Itapuã e destinados a trabalhar na propriedade de José Raposo Ferreira, em Santo Amaro de Ipitanga.<sup>18</sup> O mesmo autor, informa também do desembarque, em 1838, numa duna dos arredores de Itapuã, de um grande carregamento de escravos transportados ilegalmente no brigue Dido.<sup>19</sup>

A memória oral diz que africanos vieram a Itapuã sobretudo para trabalhar nas armações de pesca e nos *contratos* (engenhos de óleo de baleia), o que se pode comprovar com documentos de arquivos. Muitos escravos africanos e seus descendentes foram trazidos também à esta região para o trabalho nas fazendas e nos engenhos de cana-de-açúcar.<sup>20</sup>

A grande concentração de escravos nas armações de pesca deste litoral deu lugar a sublevações, sendo a de 1814 uma das mais importantes. Segundo Pierre Verger dela participaram mais de 600 escravos, trabalhadores das armações de Manoel Ignacio da Cunha Menezes e de João Vaz de Carvalho, assim como de algumas fazendas da vizinhança.<sup>21</sup> Sobre um outro levante ocorrido em 1828, nesta mesma área, João Reis nos diz que escravos, de Salvador e das redondezas, atacaram mais uma vez a armação de pesca de Manuel Ignácio da Cunha Menezes, assim como a armação de Francisco Lourenço Herculanô, tocando fogo nas duas, e também em plantações de cana ao longo do caminho que tomaram em direção a Pirajá.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Tania Penido Monterio, *La voix d'Itapuã: images du passé et vision du changement - ethnotextes d'un réseau de culture populaire dans l'Etat de Bahia, Brésil?* Tese de doutorado apresentada à Universidade de Provence, 1993, pp. 173-174.

<sup>18</sup> Pierre Verger, *Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris, La Haye, 1968, p. 368.

<sup>19</sup> Verger, *Flux et Reflux de la Traite des Nègres*, p. 368.

<sup>20</sup> Monteiro, *La Voix d'Itapuã*, ver sobretudo pp. 172-184.

<sup>21</sup> Verger, *Flux et Reflux de la Traite des Nègres*, p. 330-332.

<sup>22</sup> Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, pp.78-79.

Este último levante se inclui no ciclo de revoltas e rebeliões de vários tipos que se seguiram à Guerra da Independência, uma vez que a vitória dos brasileiros não provocou mudança alguma no sistema escravista vigente. Nas lutas pela Independência da Bahia, obrigados pelas circunstâncias, índios e negros, livres e escravos, mestiços ou não, combateram lado a lado por uma causa estranha a seus interesses. Este foi o caso de muitos dos soldados dos chamados Batalhões da Torre, comandados pelo grande proprietário dos domínios da Casa da Torre nesta época, Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque. Com efeito, Santinho da Torre, como era popularmente conhecido, “foi o primeiro a acampar em Pirajá, trazendo índios armados de flechas entre os homens que o acompanharam”, segundo o que nos diz Braz do Amaral.<sup>23</sup>

A presença índia nesta guerra é confirmada em vários documentos, a exemplo da carta do Capitão Ferreira da Rocha, redigida no quartel de Itapuã em 22 de setembro de 1822, onde é dito que num combate entre um grupo de índios e um destacamento da cavalaria portuguesa, oito portugueses foram mortos — dentre os quais um oficial — e muitos foram feridos, inclusive um coronel.<sup>24</sup>

O fim da Guerra da Independência da Bahia ocorreu a 2 de julho de 1823, quando o exército brasileiro, vindo pela Estrada das Boiadas, chega vitorioso até o centro da cidade de Salvador. Esta estrada, uma das mais antigas da Província, fora a via tradicional do gado proveniente da famosa feira do Capuame, com destino aos abatedouros da capital.<sup>25</sup> Sua importância, assim como a de uma vasta área litorânea situada à sua proximidade, diminuiu consideravelmente quando a feira de gado foi transferida para Feira de Santana. Ao que tudo indica, após a Guerra da Independência, Itapuã volta ao isolamento que acompanha a progressiva decadência econômica desta região. Tal isolamento, ainda que relativo, permitiu com que aí fossem conservadas, com uma certa autonomia e durante um longo período, as tradições multi-étnicas de seus habitantes.

A abertura de estradas modernas vai provocar uma transformação brutal em toda esta região costeira, sobretudo a partir de 1960, para Itapuã, a partir de finais dos anos 70, para os vilarejos situados ao longo da Estrada do Côco, a partir dos anos 80 (após a construção da ponte sobre o rio Pojuca), para Praia do Forte e, recentemente, com a abertura da Linha Verde (estrada litorânea ligando Salvador a Aracaju), para os lugarejos mais ao norte. Esta é uma área privilegiada para quem se proponha a estudar, atualmente, o processo através do qual comunidades tradicionais tanto “resistem” como “capi-

---

<sup>23</sup> Braz do Amaral, *História da Independência da Bahia*, Salvador. Livraria Progresso Editora, 1957, p. 230.

<sup>24</sup> Amaral, *História da Independência da Bahia*, p. 248.

<sup>25</sup> A Feira do Capuame estava situada onde hoje existe a cidade de Camaçari.

tulam” ao dito “progresso”, quando este provoca uma ruptura brusca no seu modo de vida.

Nossa pesquisa enfocou principalmente o grupo comunitário dos itapuãzeiros, que constitui, a nosso ver, um núcleo significativo de uma rede muito mais ampla e representativa da cultura popular baiana. Vale lembrar que atualmente Itapuã faz parte do tecido urbano de Salvador, enquanto bairro e sub-distrito, situando-se no ponto de articulação entre esta cidade e o litoral norte do estado, que se prolonga em outras praias do Nordeste brasileiro. Toda esta área se enquadra, com justiça, no que Darcy Ribeiro classifica como “área cultural crioula”.<sup>26</sup>

### **A mestiçagem de um povo**

A história do povoamento do litoral norte da Bahia, tal como descrita em certas obras historiográficas, contrasta enormemente com o que dizem as fontes orais sobre o assunto. Basta ler algumas linhas do que escreveu Afrânio Peixoto sobre a «nobre» família responsável pela conquista desta região, para compreender certos aspectos de uma mentalidade que persiste na tradicional elite intelectual do Brasil ainda em 1945, data em que foi publicado o *Breviário da Bahia*, de onde destacamos os seguintes trechos:

A conquista do Brasil teve dois atos principais: desembarcar em terra (cabeça de ponte, como se diz hoje, a outra cabeça na Europa) e firmar-se aí, apesar dos dois inimigos, o marítimo (ou os piratas que acordaram mais tarde que os portugueses: franceses e flamengos) e o terrestre (ou local, os aborígenes, que resistiram ao domínio dos descobridores); e penetrá-la, além da orla litorânea, devassando os sertões, desenhando a periferia interna do Brasil: invasão e ocupação. Na Bahia êsse dualismo pode ser simbolizado na “Torre de Tatuapara”, na Casa da Torre, na casa de Garcia d’Ávila. (...)

Garcia d’Ávila enriqueceu e aos seus: foi a fidalguia dêles, sangue nobre português misturado ao das cunhãs indígenas: o êxito é que enobrece. Ao morrer em 1609 lega extensa e imensa riqueza de terras e currais a seu neto Francisco Dias d’Ávila, bisneto de Diogo Álvares, o Caramuru, cinco oitavos branco e três apenas vermelho. E assim vão continuando.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 277: «Chamamos área cultural crioula à configuração histórico-cultural resultante da implantação da economia açucareira e de seus complementos e anexos na faixa litorânea do Nordeste brasileiro, que vai do Rio Grande do Norte à Bahia».

<sup>27</sup> Afrânio Peixoto, *Breviário da Bahia*, Rio de Janeiro, Agir Editora, 1945, p. 45.

Os índios são vistos aqui como inimigos, e jamais como os agentes do povoamento original dessas terras. Por outro lado, a questão racial parece preocupar bastante o autor, que chega ao detalhe de precisar a proporção de sangue europeu “branco” do neto de Garcia d’Ávila. A mestiçagem índia é aceita para esta família, mas o autor ignora qualquer possibilidade de uma mestiçagem negra africana na linhagem dos Ávila, família que vai produzir, na figura do barão da Torre de Garcia d’Ávila, “o primeiro nobre do Império, depois da Independência”.<sup>28</sup>

Precisar a pureza de sangue nobre numa linhagem, ou determinar o grau em que esta se mostra bastarda, é um costume que remonta, na verdade, à aristocracia da Idade Média europeia, a codificação das alianças familiares transparecendo na heráldica. A Inquisição exacerbou também a prática de determinar a quantidade exata de “sangue impuro” dos cristãos novos. No Brasil, as adaptações deste sistema de classificação vão alimentar uma obsessão em torno da cor da pele dos indivíduos. A preocupação com a «cor» acaba por se infiltrar em todas as camadas sociais da população e ainda perdura num certo tipo de mentalidade.

Comparando as poucas frases do livro de Afrânio Peixoto, acima citadas, com alguns trechos de entrevistas realizadas com “o povo de Itapuã”, percebemos os grandes contrastes entre mundos culturais bastante dessemelhantes a coexistirem numa mesma sociedade.

Descendente de índios e negros, o itapuãzeiro Seu Miguel Arcanjo dos Santos nos relata, num discurso bem diferente, a história do povoamento desta região:

Que Itapuã era terra de índio. Bom, depois foi chegando o...os africanos, e...negócio de pescaria da baleia, e foi chamando gente pra terra, chamando africano; veio isso, veio aquilo, veio até português, espanhol, e hoje Itapuã está «impistiada»aí, cheia de espanhol, português. Agora, essa história aí é que eu sei bem, que meu avô dizia que Itapuã foi...era terra de índio. Quem iniciou Itapuã, ele dizia, foi índio e pescador mesmo. Ele mesmo era filho de índio. Ele me dizia.<sup>29</sup>

A pesca da baleia é dada como a principal razão da vinda de africanos, portugueses e espanhóis a Itapuã, o que remete esta atividade ao início do processo de colonização. Quanto à demarcação racial, uma oposição de base pode ser nitidamente percebida na entrevista de Seu Miguel: índios e negros vistos como os que trabalham enquanto os europeus brancos são vistos como os que exploram os pobres. Os africanos são considerados como gente honesta, tra-

---

<sup>28</sup> Peixoto, *Breviário da Bahia*, p. 46.

<sup>29</sup> Entrevista com Seu Miguel realizada por Carlos Ribeiro em 1987 (Projeto História dos Bairros de Salvador).

balhadora, integrada à primitiva comunidade local através da atividade pesqueira. No entanto, uma distância fica bem marcada entre os pescadores, de um lado, e os portugueses e espanhóis, de outro: “e hoje Itapuã está impistiada aí, cheia de espanhol e português”.<sup>30</sup>

O orgulho de suas origens índias foi transmitido a Seu Miguel pelo seu avô, Adriano dos Santos, conhecido como Adriano Caboclo, “o melhor arpoador de baleia da região”, no dizer de seu neto, que explica sempre o apelido do avô:

Porque ele é a raça de caboclo, a raça mesmo legítima, filho de caboclo mesmo; isso ele dizia em qualquer lugar. A raça dele era cabocla, a mãe dele era cabocla legítima, o pai dele era caboclo legítimo. Então o pessoal botou esse apelido: Adriano Caboclo. Mas o nome dele mesmo era Adriano Teles dos Santos, o nome dele verdadeiro. Mas tinha esse apelido: Adriano Caboclo; era conhecido em tudo quanto era lugar.<sup>31</sup>

Nas reminiscências lendárias do lugar, os grandes pescadores, heróis do “tempo da baleia”, eram descendentes de índios ou de africanos. Documentos muito antigos, a exemplo do *Diálogos das Riquezas do Brasil* afirmam, porém, que “o índio não parece ter sido pescador de alto-mar, razão pela qual empregavam-se escravos negros nesta pesca”.<sup>32</sup> Por outro lado, um recenseamento de pescadores das paróquias urbanas e suburbanas de Salvador, no século XVIII, diz que

os pescadores forros que fazem o n° de 1267 nao chega a ter 100 homens brancos e a maior parte velhos, e quase todos pardos e preto. com pouca atidam (aptidão) para o exercicio de marinheiros por serem todos Pescadores de redes, cofos e tarrafas.<sup>33</sup>

Os pescadores mais qualificados segundo o documento citado, concentravam-se nas paróquias de N. S. da Vitória, N. S. de Brotas, São Pedro do Sauípe e Santo Amaro do Ipitanga; estes eram pescadores de alto-mar, “menos alguns índios”. Para a pesca da baleia, entre os 80 pescadores recenseados a maioria era escrava, não havendo nenhum branco entre eles.<sup>34</sup>

Será que dentre os pescadores pardos listados muitos não seriam mestiços de negros com índio? E, por outro lado, será que a afirmação de que os

<sup>30</sup> Vale lembrar que na Bahia, portugueses e espanhóis são tradicionalmente identificados como comerciantes de gêneros de primeira necessidade, vendendo a crédito a preços exorbitantes, criando dívidas insolúveis entre indivíduos da população pobre.

<sup>31</sup> Entrevista com Seu Miguel realizada por Carlos Ribeiro em 1987 (P.H.B.S.).

<sup>32</sup> Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil*, Rio de Janeiro, Industrial Graphica, p. 231.

<sup>33</sup> “Mapa geral de toda qualidade de embarcações (...) com n° de marinheiros e pescadores forros e captivos” (1775), Arquivo Histórico Ultramarino - Caixa 51, doc. n° 8838 do volume II dos documentos compilados por Castro Almeida.

<sup>34</sup> “Mapa de embarcações com n° de marinheiros forros e captivos” (1775).

índios puros não eram pescadores de alto-mar é válida também para os caboclos das gerações seguintes? A leitura de um artigo de Teixeira Barros e os *Contos Praieiros* de Xavier Marques — escritos no começo do século XX — afirmam que os pescadores de Itapuã e de Itaparica eram “caboclos” e “cafuzos”.<sup>35</sup>

Vale notar que o termo *cafuzo* é muito pouco usado na linguagem corrente, e que ele não aparece em nenhuma das entrevistas que gravamos. Lembremos também que, de modo geral, quando se fala em caboclo subentende-se que este seja um mestiço de branco com índio. O dicionário *Aurélio*, aliás, atribui ao tupi *kari' boka*, que significa “procedente do branco”, a origem da palavra *caboclo*, e lhe dá as seguintes definições:

1. Mestiço de branco com índio; cariboca, carijó, 2. Antiga denominação indígena, 3. (Mestiço) de cor acobreada e cabelos lisos; caburé, tapuia, 4. Caipira, 5. Pessoa desconfiada ou traiçoeira, 6. Entre os garimpeiros qualquer seixo tinto por óxido de ferro, 7. (Bras. Folcl.) Personificação e divinização de tribos indígenas segundo o modelo dos cultos populares de origem africana, paramentada, porém, com os trajes cerimoniais dos antigos tupis.<sup>36</sup>

*Cafuzo* seria, segundo o *Aurélio*, a palavra mais exata para designar um mestiço de negro com índio. No entanto, neste mesmo dicionário, a palavra *caburé* aparece como sinônimo tanto de *caboclo* como de *cafuzo*.<sup>37</sup>

No *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Câmara Cascudo, a palavra *caboco* aparece na sua forma popular (sem o l). Considerando que precisar a origem desta palavra é questão ainda polêmica, este autor acredita que ela provem do tupi *cáaboc* (*cáa* = mato, *boc* = saído, provindo). *Caboco* é definido neste dicionário como “o indígena, o nativo, o natural; mestiço de branco com índia; mulato acobreado, com cabelo corrido”. Sinônimo oficial de indígena, até fins do século XVIII

foi vocábulo injurioso e El-Rei D. José de Portugal, pelo alvará de 4 de abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem aos filhos indígenas (dos seus vassalos) de caboclos.<sup>38</sup>

Entre os sinônimos de *caboclo* registrado por Macedo Soares temos: “caburé, cabo-verde, cabra, cafuz, curiboca, cariboca, mameluco, tapuia, matuto,

<sup>35</sup> J. Teixeira Barros, “A Pesca da Baleia na Bahia”, *Revista do IHGBa.*, VII (1900), pp. 223-336; Xavier Marques, *Contos Praieiros*, Salvador GDR, 1969 (1ª edição do conto «O Arpoador» é de 1902).

<sup>36</sup> Ferreira, *Novo Dicionário*, p. 302-303.

<sup>37</sup> Ferreira, *Novo Dicionário*, p. 312: «*Cafuzo*: mestiço de negro e de índio, caburé.»

<sup>38</sup> Luis da Câmara Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Brasília, INL/MEC, 1972, p. 192.

restingueiro, caipira”.<sup>39</sup> Ainda hoje o termo *cabo-verde* é muito usado no litoral norte da Bahia em referência a um “negro de cabelos lisos”, definição que coincide com a do *Aurélio*. Quanto à palavra *mameluco*, este dicionário nos diz que ela provem do árabe *mamluk*, (escravo),

nome dado ao soldado de uma milícia turco-egípcia, primeiramente constituída de escravos, mas que depois se tornou senhora do Egito, sendo derrotada por Napoleão (...) No Brasil o seu significado passou a ser o de filho de índio com branco.<sup>40</sup>

Câmara Cascudo insiste, porém, que Teodoro Sampaio teria provado que *mameluco* — *mamairuúca* na velha grafia dos séculos XVI e XVII— significa *mestiço* na língua tupi, palavra cuja origem não teria nenhuma relação com o *mameluk* oriental.<sup>41</sup> Curiosamente, no Pará, a palavra *mamaluca* era o nome dado a “mulheres mestiças sem apuramento de origens étnicas e que ostentavam a indumentária que a mulata da Bahia popularizou e consagrou”.<sup>42</sup> Seja como for, como nos diz ainda Câmara Cascudo, no Brasil “os indígenas foram denominados inicialmente ‘negros’ e depois ‘índios’, mulato, vezes havendo confusão com o próprio mulato”.<sup>43</sup>

Ressaltemos que no falar do brasileiro a palavra *mestiço* é raramente utilizada, existindo, no entanto, toda uma gama de designações para o *mestiço*, que trazem em si para precisão sobre tipo de *mestiçagem* ao qual se referem. Acreditamos que esta maneira de falar é reveladora da complexidade de um problema que não pode ser analisado de forma simplista. Este falar revela uma intenção de classificação e hierarquização que vai do mais claro ao mais escuro, classificação geradora de divisões e oposições. Difundido enquanto prática cotidiana na nossa sociedade, ele integra o consenso tácito no qual a ordem vigente sobrevive, donde a dificuldade de detectar as condições de poder que regem esta prática. No entanto, como o “consenso tácito” da sociedade se realiza de formas diversas em contextos culturais dessemelhantes, esta maneira de falar cria freqüentemente fricções sutis e/ou explosivas.

“Os baianos têm sensibilidade à flor da pele”, nos diz Kátia Mattoso na introdução do seu livro *Bahia: século XIX - uma Província no Império*.<sup>44</sup> Poderíamos acrescentar que esta “pele” dos baianos comporta inúmeras nuances de cor, a partir das matrizes índia, negra africana e branca européia. A estas

---

<sup>39</sup> Macedo Soares citado em Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, p. 192.

<sup>40</sup> Ferreira, *Novo Dicionário*, p. 1074.

<sup>41</sup> Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 525.

<sup>42</sup> Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 524.

<sup>43</sup> Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 194.

<sup>44</sup> Kátia de Queirós Mattoso, *Bahia: século XIX - uma Província no Império*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 10.

nuances correspondem designações específicas, sempre imbuídas de significados ideológicos e culturais, alguns dos quais bastante pejorativos. Assim é que a palavra *mulato*, por exemplo, é derivada de mula, animal híbrido e estéril, e que *cabra*, nome de um outro animal híbrido, é a definição “correta” para um “mestiço de mulato e de negro”.<sup>45</sup>

*Cabra* significa também “morador de propriedade rural”, ou ainda, “canganga, cangaceiro”, personagens característicos do interior do Nordeste brasileiro, onde a presença índia na mestiçagem é marcante e reconhecida. Nas cidades litorâneas, como Salvador, a tendência geral é de atribuir a coloração escura de um mestiço apenas à herança africana. O fato é que, toda esta coleção de nomes para definir mestiço vem demonstrar o aleatório dessas classificações livrescas, já que estas não correspondem — como provavelmente nunca corresponderam — ao que se passa na realidade vivida concretamente no cotidiano.

Na pesquisa oral realizada em Itapuã, observamos que a palavra *caboclo* é frequentemente empregada pelos habitantes tradicionais do lugar ao descreverem seus “mais velhos”, falecidos ou ainda vivos. Com efeito, entre os itapuãzeiros, é comum o apelido Seu Caboclo, Dona Cabocla, Dona Cabocolinha, o que indica uma forte presença índia na mentalidade local. Se não bastasse comprovar este fato nos traços físicos de uma grande maioria, os testemunhos de muitos deles — como Dona Ana, Seu Miguel, Dona Francisquinha, Dona Helena e outros — vêm também confirmá-lo.

Dona Helena Nazaré:

Minha bisavó foi pegada lá nas matas de...num lugar que se chama Malhadas, pra lá de Praia do Forte. Diz que essa velha — chamava-se Juliana — não conversava com ninguém; era na cozinha fumando cachimbo e tudo, e minhas tias pareciam umas índias mesmo, as irmãs de minha avó. A minha avó era tão bonita mesmo, minha avó tinha a pele mesmo vermelha.<sup>46</sup>

Dona Ana Maria Santana, nascida em 1924, após mencionar sua descendência africana, falou também da descendência índia na sua família:

Quer dizer que meu pai ele era um preto mesmo, mas a família dele eu não sei como era, eu não sei. Sei que ele era bem pretinho, mais preto do que eu ou da minha cor, bem graúdo. Agora minha mãe não, minha mãe era uma cabocla, bem cabocla mesmo, o cabelo dela era bem fininho e comprido. E ela contava sempre, sempre contava que a bisavó dela foi pegada no mato.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ferreira, *Nova Dicionário*, p. 303.

<sup>46</sup> Entrevista com Dona Helena realizada em 1987 (P.H.B.S.)

<sup>47</sup> Entrevista com Dona Ana realizada em 1991.

A expressão “pegada no mato” ou “pegada no mato a dente de cachorro” aparece, aliás, com frequência em relatos orais registrados em várias pesquisas realizadas nas mais variadas regiões do Brasil. São expressões que traduzem a resistência da pessoa a ser escravizada e também violentada.<sup>48</sup> Embora saibamos que expressões semelhantes eram usadas na África, nas fontes orais da nossa pesquisa elas aparecem em se tratando de caboclos que viviam escondidos nas matas; testemunhos deste tipo atestam, a nosso ver, que a presença índia na mestiçagem da família do entrevistado não é um fato a ser interpretado apenas como “ideológico”.

É bem verdade que, segundo a lógica do ideal de “branqueamento”, meta característica da elite dominante — que se estende a todas as camadas sociais — o fato de ter ancestrais índios é, em princípio, menos vergonhoso do que parentes negros. Além do mais, na compreensão geral, o passado escravo é uma herança que se atribui muito mais aos africanos e seus descendentes do que a índios e caboclos. Em regra geral, este passado escravo de grandes sofrimentos e humilhações sempre foi coisa de se guardar em silêncio, pelo menos até que a filosofia de valorização das origens africanas proclamada pelo movimento negro viesse a provocar transformações profundas na mentalidade vigente. No entanto, não é simplesmente a um teórico “ideal de branqueamento” que se pode atribuir o fato de que os entrevistados de nossa pesquisa tenham falado com orgulho de seus ancestrais índios.<sup>49</sup>

Vejamos, em seguida, como certas práticas cotidianas atestam, elas também, a mestiçagem típica desta região, onde a contribuição indígena à chamada “cultura baiana” aparece como muito mais significativa do que se costuma imaginar.

## A mestiçagem cultural

Antonio Risério assinala que o que hoje chamamos de “cultura baiana” diz respeito à cultura, ou subcultura, que num processo de lenta maturação foi tomando corpo, no século XIX, em torno de Salvador e de seu Recôncavo. Segundo este autor, elementos bantos, portugueses e iorubás constituem o eixo básico desta cultura, que comporta também certos traços tupis, perceptíveis, por exemplo, em inúmeras palavras indígenas do léxico da pesca no litoral da Bahia.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Vale notar que, nas fontes recolhidas na pesquisa em Itapuã, a expressão é empregada em relação a mulheres.

<sup>49</sup> Os entrevistados nunca fizeram menção a *brancos* em suas famílias, embora tudo indique que algum componente “branco” existe também na mestiçagem local.

<sup>50</sup> Antonio Risério, “Bahia com ‘H’ - uma leitura da cultura baiana” in João José REIS (org.), *Escravidão e invenção da liberdade. estudos sobre o negro no Brasil*, (São Paulo, Brasiliense, 1988), p. 146.

Testemunhos orais recolhidos em Itapuã reforçam a tese segundo a qual os pescadores índios da Bahia transmitiram aos colonizadores e aos africanos muitas das suas técnicas, tendo ao mesmo tempo adquirido novas técnicas com eles. Assim é que três tipos de embarcação caracterizam a pesca artesanal desta região: a jangada — de origem Índia — a canoa — cuja origem é difícil de precisar pois tanto pode ser atribuída aos africanos quanto aos tupinambás — e as embarcações de tradição mediterrânea, como saveiros e lanchas.<sup>51</sup>

A pesquisa com etnotextos permite uma abordagem particular das técnicas e práticas das diferentes etnias que deram origem ao povo brasileiro. Práticas agrícolas como a *coivara*, ainda muito utilizada na região em estudo, demonstram a permanência de costumes indígenas; as casas de farinha testemunham no mesmo sentido: nestas pequenas usinas artesanais tradições indígenas e africanas se combinam no fabrico da farinha de mandioca e derivados. Na alquimia da cozinha local, aliás, vários pratos atestam a mistura étnica, como o caruru e a moqueca, cujos nomes tupis nos falam de suas primitivas receitas que, com o tempo, adquiriram sabor afro-brasileiro.<sup>52</sup>

Nossa intenção, no entanto, não é a de discorrer sobre a influência tupi no vocabulário da Bahia ou na cozinha baiana. Estes exemplos pontuais pretendem apenas ilustrar a existência de fortes relações entre negros e índios nesta região, relações cujos indícios são visíveis em aspectos materiais da cultura local.

Num domínio mais sutil, o da religiosidade, a presença do Caboclo também é muito marcante nos candomblés da região. Na verdade, a participação dos Caboclos enquanto entidades que se incorporam nas cerimônias de transe dos cultos afro-brasileiros é comum em todo o país. Na Bahia, eles podem “baixar” até mesmo em candomblés de Egun, cujo ritual segue a tradição africana do culto aos ancestrais mortos. “No terreiro de Babá Aboulá, um Egum caboclo, Baba Iaô, quase sempre encerra a festa. Nessa ocasião toda a assistência, já do lado de fora do barracão, canta em língua brasileira em homenagem a um dos mais festejados Eguns daquele terreiro”, nos diz Júlio Braga a propósito de uma antigo terreiro da ilha de Itaparica.<sup>53</sup>

Em Itapuã, como em Itaparica, a presença de Caboclos nos candomblés tem muitas vezes uma longa história. A memória dos itapuãzeiros, por exemplo, guarda com um carinho especial a lembrança do candomblé de Daniel,

<sup>51</sup> Pedro Agostinho, *Embarcações do Recôncavo, um estudo de origens*, Salvador, Museu do Recôncavo, 1973 e Anette Leal Ivo, “Pesca, Tradição e Dependência”, Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA., 1975, p. 32.

<sup>52</sup> Para a etimologia das palavras ver Theodoro Sampaio, *O Tupi na Geographia Nacional*, Salvador, Câmara Municipal de Salvador, 1955; ver também Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 234 (origem do caruru).

<sup>53</sup> Julio Braga, “O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica” in REIS (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade*, p. 214.

sítio por excelência do Caboclo Capangueiro São Tomé. A análise dos etnotextos, base de nossa pesquisa, leva-nos a acreditar que São Tomé se tornou um ponto de convergência simbólico da mestiçagem local, tal como esta se revela em expressões do inconsciente coletivo e do imaginário popular.

Os itapuãzeiros evocam sempre a imagem de uma pedra em seus relatos, e de uma forma bem particular a Pedra de São Tomé. Segundo a lenda, este apóstolo de Cristo teria deixado a marca de seus pés nesta pedra quando por aí passou. Atualmente a Pedra de São Tomé se encontra submersa na praia de Piatã, onde aparece somente em ocasiões raras de marés muito baixas.

Seu Edgar, neto de africanos, nascido em 1913, afirmou-nos que outrora esta pedra era visível, mas que: “depois que a inteligência, não é?, digamos assim, foi acordando... não sei porque, desapareceu”. A pedido, ele explicou melhor o que acabara de dizer: “Porque no tempo que a inteligência dormia, aparecia uma porção de coisa e que a pessoa ficava horrorizada com aquela coisa que aparecia, e depois que a ciência acordou tudo vai desaparecendo”.<sup>54</sup>

### **Lendas afro-brasileiras que remontam ao “tempo dos índios”**

A memória ancestral aflora nas pedras de Itapuã através do legendário. A lenda mais antiga da Bahia, segundo o historiador José Calasans Brandão, é a da passagem de São Tomé, que teria deixado a marca indelével de sua caminhada em algumas pedras. Em outros Estados do Brasil, e mesmo em outras regiões da América do Sul e da América Central, existem ainda hoje lendas semelhantes: marcas de pés foram deixadas em certas pedras pelo apóstolo São Tomé, santo que pode ser identificado também como Zumé ou Sumé, divindade tradicional indígena.<sup>55</sup>

Na verdade, a pedra que em Itapuã ainda hoje é chamada Pedra de São Tomé já era venerada pelos índios muito antes da chegada dos jesuítas, como alguns bem o explicaram em suas cartas. O Padre Manoel da Nóbrega, chegado ao Brasil na expedição de Tomé de Souza, foi ver de perto a tal pedra para crer, e assim escreveu: Dizem elles (os índios) que S. Thomé, a quem elles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão signaladas juncto de um rio; as quais eu fui ver por mais ter certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, as quaes algumas vezes cobre o rio quando enche; dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos Índios, que o queriam

---

<sup>54</sup> Entrevista com Seu Edgar realizada em 1991.

<sup>55</sup> José Calasans Brandão, “As Pegadas de São Tomé” in *Estudos Baianos*, pp. 9-13 e Cristina l’Homme, “Paradis Americain ?”, *Notre Histoire*, 77 (Abril, 1991), pp. 43-46.

frechar, e chegando ali se lhe abriu o rio e passara por meio delle a outra parte sem se molhar, e dalli foi para a India. Assim me contam que, quando o queriam frechar os Indios, as frechas se tornavam para elles, e os mattos lhe faziam caminho para que passasse: outros contam isso como por escarneo. Dizem tambem que lhes prometteu que havia de tornar outra vez a vel-os.<sup>56</sup>

Curiosamente, seu testemunho coincide com o que nos disse Dona Ana Maria Santana, numa entrevista gravada em 1991:

Os índios, quando deu em cima de São Tomé que tava passando por aqui, por esse mundo daí pro lado de Barragem, lado de Coqueiro Grande, pra esse mundo de lá... os índios deu em cima dele, que ele veio correndo, quando chegou veio descansar aí na praia, aí em Piatã, sabe onde é Piatã? Não viu o cruzeiro ali não? Pois é, os índios deu em cima dele, quando chegou ali foi que ele veio descansar, arriou em cima de uma pedra, ele arriou a cruz que trazia em cima da pedra, e o cachorrinho que acompanhava ele. Tanto que...naquele tempo as coisas não é como hoje...tanto que tem a cruz na pedra, tem o pé dele e tem o pé do cachorro.

E daí ele ganhou aqui o mar, foi embora pra Paripe, pra onde ele morava ou mora. E aí ficou. E aí o pessoal antigo não podia fazer (a cruz) na pedra, que a pedra é quase dentro d'água — pega quando a maré cava muito se descobre. E fizeram o cruzeiro defronte, bem defronte. De primeiro aparecia, de sete em sete anos aparecia, mas depois que o pessoal pegaram a fazer uma revolução sobre a...revolução quer dizer, desacreditar, não sabe como é? Desacreditar da pedra...ela aparece...desaparece...<sup>57</sup>

De um modo geral as pessoas que entrevistamos falaram com muita naturalidade dos mistérios de Itapuã. Seu Miguel Arcaño nos contou até mesmo alguns dos seus sonhos a este respeito. Certa vez ele sonhou com a Dona das Águas flutuando perto do seu barco, e, numa outra vez, teve um sonho onde um jovem índio lhe apareceu diante da pedra sagrada na praia cujo nome antigo era Praia de São Tomé, mas que se chama atualmente Piatã — nome índio, nome de Caboclo, nome que na língua tupi significa “o pé firme”, “a firmeza”.<sup>58</sup>

Seu Miguel Arcaño:

Na terra, uma ocasião eu viajava no sonho...que eu ia pra cidade, e quando cheguei bem ali — que antigamente a gente viajava pela praia,

<sup>56</sup> Manoel da Nobrega, *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil (1549-1560)*, Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira/Industrial Graphica, 1931, pp. 101-102.

<sup>57</sup> Entrevista com Dona Ana realizada em 1991.

<sup>58</sup> Sampaio, *O Tupi na Língua Nacional*, p. 293.

antes da estrada de rodagem — que eu ia pra Armação, na época eu tava (trabalhava) na Armação...Eu ia...

Quando cheguei bem defronte à Pedra de São Tomé, aquele cruzeiro — tem o Cruzeiro de São Tomé — bem defronte apareceu um cidadão assim, em frente. Eu parei assim..., olhei... Bem defronte de São Tomé, aquele Caboclo legítimo, trajado de índio, viu?...me perguntou pra onde é que eu ia. Aí eu disse a ele que ia trabalhar.

— “Vai trabalhar?” Aí ele disse: “Deus lhe acompanhe.”

Aí ...com aquilo eu acordei. Aí tá provado que foi um encanto; é ou não é? Mas foi um sonho, não vou dizer que agora... (ele ri) Bem defronte da Pedra de São Tomé, lá na beira da praia.<sup>59</sup>

A festa de São Tomé faz parte das tradições locais. Em 1988 nós tivemos a chance de participar desta festa na praia de Piatã, bem em frente à pedra submersa, local marcado por uma cruz que havia sido pintada de novo para o evento por membros da família do antigo pai-de-santo Daniel. Donos de uma barraca de praia neste sítio, foram eles que ofereceram, na ocasião, a bebida aos músicos e às senhoras do Grupo Mantendo a Tradição, as organizadoras da festa. Ao redor de uma grande fogueira, em noite de lua cheia, estas senhoras — algumas já bem idosas — cantaram e dançaram até o amanhecer. No repertório cantado, ladainhas, invocações aos orixás e sambas-de-roda se misturavam e misturavam palavras do latim, do português e de alguma língua africana. De vez em quando estas senhoras faziam uma pausa para pedir bebida: “São Tomé eu quero água!”

Assim como para as pedras, muitas são as lendas e os rituais consagrados à água que testemunham, em Itapuã, a coexistência de crenças originárias de diferentes culturas. A lagoa do Abaeté é um bom exemplo de lugar de memória e de culto bastante significativo no imaginário de culturas dos povos diversos que contribuíram à formação da “cultura baiana”. Este é, aliás, um local significativo no imaginário brasileiro.

Na verdade, apesar das violentas transformações ocorridas nos últimos anos, Itapuã permanece como um marco representativo de tradições brasileiras e, neste contexto, a lagoa do Abaeté ocupa uma posição de destaque.<sup>60</sup> Sua importância como sítio sagrado da religiosidade popular atravessa o tempo e se propaga no espaço. Muitos são os que vêm, às vezes de lugares bem distantes, trazer suas preces e oferendas à divindade que aí habita. Dona das Águas, esta entidade é conhecida também por outros nomes como Mãe d’Água, Dona do Abaeté,

<sup>59</sup> Entrevista com Seu Miguel realizada por Carlos Ribeiro em 1987.

<sup>60</sup> Paulo Guimarães. “Identidade, Territorialidade e Ecologismo: o caso da Lagoa do Abaeté”, *Caderno do CRH*, nº 18 (jan.-Junho 1993), pp. 117-137.

Oxum... Outrora ela fazia suas aparições com mais freqüência do que atualmente; os “mais antigos” chegaram a vê-la sentada numa pedra, com seus cabelos verdes secando ao primeiro sol da manhã, como dizem certos testemunhos orais. De todo tempo, porém, ela foi — e é — considerada como um perigo para o banhista imprudente, capaz de se deixar seduzir até a morte.

Os rituais em torno do Abaeté obedecem, via de regra, à tradição do candomblé. No entanto, antes mesmo da chegada de africanos ao Brasil, uma lenda indígena já falava da existência de uma bela sereia que atraía os guerreiros às profundezas das águas desta lagoa. Foi assim que um *Abaeté* (*Aba* = guerreiro índio, *eté* = de valor) perdeu sua vida, segundo lenda citada por Frederico Edelweiss.<sup>61</sup>

A razão mais evidente para os inúmeros e decantados acidentes ocorridos nesta “lagoa escura” é a existência de redemoinhos e de uma lama espessa, recoberta de vegetação, que retém os afogados. É o que nos diz Dona Francisca Passos — Dona Francisquinha — sem negar, no entanto, o mistério deste sítio:

Dentro da lagoa... a lagoa é preta e aquela areia branca, bem branca ali. Porque você vai andando mais um pouco, você vai andando, ela tá te chamando... Você vai andando mais um pouco pr'aquele preto, a gente chamava o perau — que eu não sei nem o que é — porque era um lugar fundo e era ali que o povo morria.<sup>62</sup>

A memória ancestral indígena vem à tona nas narrações dos itapuãzeiros mesmo quando estes nem se dão conta, como é o caso neste relato de Dona Francisquinha, que utiliza a palavra *perau* para designar o local mais perigoso da lagoa, fazendo a ressalva: “não sei nem o que é”. Trata-se, na realidade, de uma palavra tupi: *pe'rau* quer dizer “o caminho falso”; esta palavra, integrada atualmente à língua portuguesa do Brasil, significa “declive rápido do fundo do mar ou de um rio; junto à costa ou à margem”.<sup>63</sup> O fato de que o local mais perigoso do Abaeté seja chamado *perau* demonstra que os antigos índios da região já conheciam os perigos desta lagoa.

Em lendas e casos que se tornaram legendários em Itapuã, assim como em textos da sua literatura oral tradicional, encontram-se elementos originários de culturas diversas, e, diríamos também, certos elementos de um possível inconsciente coletivo.

<sup>61</sup> Frederico Edelweiss, *Camarogipe e a Lagoa Abaeté*, Salvador, Centro de Estudos Baianos, 1969.

<sup>62</sup> Entrevista com Dona Francisquinha, realizada em 1988 (P.H.B.S.).

<sup>63</sup> Petreira, *Novo Dicionário*, p. 1306.

## Presença de índios e negros na tradição oral

Tradições que garantem a sobrevivência de certas lendas e mitos provenientes de diferentes etnias e nacionalidades na origem do povo brasileiro podem refletir força e fraqueza próprias a este povo. Em manifestações artísticas de “tradições orais”, certos aspectos da força e da fraqueza humanas se fazem presentes na trama de dramatizações, que se desenvolvem quase sempre como uma caricatura do que se passa na vida real. O sentido de uma representação pode mudar com o tempo, ou segundo as circunstâncias onde é encenada, e até mesmo segundo o “olhar” que a observa. Mas é sempre possível perceber nestas manifestações certos elementos históricos. Vários textos da literatura oral recolhidos em Itapuã, por exemplo, revelaram-se como documentos bastante representativos do povo que habitou esta região no passado e cujos descendentes aí continuam a viver.

Nos bailes pastoris, encenados ainda hoje em vários pontos do litoral norte da Bahia como parte dos festejos natalinos, caboclos e africanos aparecem, via de regra, entre os personagens. Mesmo nos casos em que certas cenas de algumas das dramatizações se situam num contexto bastante diferente daquele onde a peça está sendo levada, figuras típicas locais são sempre inseridas na representação. É assim que num desses “dramas”, o Baile do Galego, introduz-se um personagem africano, o Nêgo, que ainda fala mal o português, como ocorria a escravos recém-chegados ao Brasil. Este africano faz um papel de bufão: ele encarna o estereótipo de uma imagem preconceituosa do negro, porém inverte constantemente o seu papel de ridículo, ridicularizando, ao mesmo tempo, os senhores e senhoras de escravos e denunciando aspectos da escravidão. Este personagem reflete toda a ambigüidade de um tipo de mentalidade oriunda do contexto histórico que representa, e serve também de veículo de expressão de uma revanche sarcástica do negro quando canta coisas como:

Branca disse que Nêga fruta, que nêga fruta (furta)  
E nêga fruta com sua razão  
Siá Branca também fruta, também fruta,  
Quando chega a ocasião. (risos).<sup>64</sup>

Na cena final de um baile pastoril — “baile” que comporta vários “dramas” — todos os atores se reúnem para dançar; entre eles se destacam certos personagens emblemáticos, representativos do “povo da terra”, como o Caboclo, o Nêgo, o pescador e a ganhadeira.

Dentre as manifestações artísticas tradicionais do litoral norte da Bahia que comemoram a “Festa de Reis”, acreditamos que o rancho do Zé do Vale é

<sup>64</sup> Verso cantado por Dona Francisca Passos ver Penido Monteiro, *La Voix d'Itapuã*, p. 198.

uma das mais populares. Embora muito pouco encenada atualmente, a tradição oral que relata a história deste herói-bandido continua viva na memória oral do Nordeste. Trata-se da saga de um tipo de cangaceiro que existiu realmente: José Gomes, filho de um mameluco, capturado nas plantações de cana de Engenho Novo e executado pelo Presidente da Província de Pernambuco em finais do século XVIII.<sup>65</sup>

Em 1988, após um intervalo de 60 anos, uma apresentação pública do Zé do Vale foi realizada na Praça Dorival Caymmi, em Itapuã. No palco, junto com suas avós, alguns netos de itapuãzeiros se orgulhavam de estar participando de um evento que, através da tradição, funciona ainda hoje como elemento marcante de uma identidade cultural.

Muitas são, no entanto, as manifestações de tradição oral que tendem a cair no esquecimento, como *o Terno de São Bojô* e o Bangariô, aos quais é atribuída uma origem africana. Tudo indica, porém, que o modelo inicial de manifestações artísticas como estas tenha sido introduzido no Brasil pelos europeus nos primeiros anos da colonização.

É sabido que os jesuítas procuraram adaptar a arte europeia ao contexto cultural dos índios brasileiros. Escrevendo em 1585, o padre Anchieta relatava que numa das três missões de índios cristãos livres, situadas na costa norte da Bahia — Espírito Santo, São João e Santo Antonio — os padres ensinavam os índios a cantar,

e tem seu côro de canto e flautas para suas festas, e fazem suas danças à portuguesa com tamboris e violas, com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando fazem estas danças põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo.<sup>66</sup>

Desde o século XVI, os jesuítas se serviam também dos autos — forma teatral de uma trama popular, com cantos e danças — como elemento eficaz da catequese. É bastante provável que, desde então, personagens representativos dos indígenas figurassem nestas peças, encenadas sobretudo no ciclo natalino. “O gênero popularizou-se. Para ele convergiram as danças dramáticas, algumas realizadas à portas ou adros das igrejas”.<sup>67</sup>

Com a chegada dos africanos, novos elementos vão ser introduzidos nas manifestações artísticas populares do Brasil. “O negro está nos congos. O portu-

---

<sup>65</sup> Pereira Da Costa, *Folk-lore Pernambucano. Subsídios para a História da Poesia Popular em Pernambuco*, Recife, Arquivo Público Estadual, p. 160.

<sup>66</sup> Anchieta, *Cartas Jesuíticas*, p. 416.

<sup>67</sup> Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 98.

guês no fandango ou marujada. O mestiço, crioulo, mameluco, dançando, cantando, vivendo, está no Bumba-Meu-Boi, o primeiro auto nacional na legitimidade temática e lírica e no poder assimilador constante e poderoso”, nos diz Câmara Cascudo.<sup>68</sup> Evidentemente, demarcações não podem ser estabelecidas com tanta precisão quando se trata da realidade concreta de uma encenação, sobretudo quando esta se realiza num contexto de forte mestiçagem. Frequentemente, os gêneros e os temas destas dramatizações se interpenetram e se “contaminam”.<sup>69</sup> O bangariô é um bom exemplo de manifestação tradicional nitidamente “mestiça”, aglutinando elementos de origens diversas.

Em 1988, a pesquisadora Maria del Rosário Alban gravou uma entrevista com Seu Alexandrino, guardião das ruínas da Casa da Torre de Garcia d’Avila, que deu preciosas informações sobre o bangariô, cantando alguns trechos que ainda sabia de cor. No passado, Seu Alexandrino participara de algumas apresentações desta dança-dramática, interpretando o papel do rei, o que explica ter guardado na memória uma grande quantidade de versos. No início de sua entrevista ele afirmou que o bangariô era “brinquedo de índio», dizendo, no entanto, mais adiante: “mas ele é todo africano, é da Costa, é africano. Mesmo o velho que faz (ia) este brinquedo, ele dizia a nós: ‘Ói, isto é dança africana, isto já veio origem do tempo dos africanos, agora depois foram aprendendo’”.<sup>70</sup> Segundo Seu Alexandrino, o bangariô se assemelharia bastante ao congo, sendo porém “mais organizado, mais decente” que este último.

Em 1997, uma versão do bangariô nos foi apresentada, em Barra do Pojuca (vilarejo próximo à Praia do Forte), por Dona Domingas Augusta Bonfim. “Primeiramente era meu avô que fazia o bangariô, eu era pequena”, nos disse ela; depois seu pai foi quem se incumbiu de continuar a tradição. Cassiano, o avô, “era africano e era ele quem fazia o bangariô em Sauípe,” repetiu Dona Domingas, que continuou sua conversa dizendo: “O Bangariô eu sei a metade... Começa dos índios, mas os índios só fala quando começa o brinquedo (...) mas o índio nunca é o rei.” Em seguida ela cantou vários versos que não deixam dúvida tratar-se de um folguedo cuja trama ora aproxima, ora opõe personagens vestidos de índio, com penas “na cabeça, nos pés, nos pulsos e saia de pena por cima da calça, calça com galão”. Os personagens representando “os negros”, são vestidos “de marujo, com chapeuzinho.” Segundo a descrição de Dona Domingas, índios e negros se posicionam em alas, face a face, como para um combate, e um indivíduo vestido de rei passeia entre elas. Esta dança dramática

---

<sup>68</sup> Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 178.

<sup>69</sup> Utiliza-se o termo “contaminação” quando certos trechos de uma tradição oral são encontrados no texto de uma outra.

<sup>70</sup> Entrevista com Seu Alexandrino realizada por Maria del Rosário Alban, em novembro de 1988 (Projeto Romancero Baiano, Faculdade de Letras da UFBA.).

comportava ainda um coro de pastoras. O grupo executava várias coreografias, fazendo muitas vezes “como um caracol”.<sup>71</sup>

Não encontramos nenhuma referência ao bangariô, nem no *Dicionário do Folclore Brasileiro* de Câmara Cascudo, nem no *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. A nosso ver, porém, este seria uma variante do cucumbi, que por sua vez é definido como: “variante de congos, congada, quilombo, ticumbi, já desaparecida sob essa denominação exceto em Sergipe. Préstito com pequeno enredo e bailados guerreiros, popular na Bahia e no Rio de Janeiro”.<sup>72</sup> Já o *Dicionário Aurélio* define cucumbi como um “antigo folguedo de negros, vestidos de peles e penas, figurando um cortejo para a celebração do rito da puberdade, e no curso do qual se representa a morte e a ressurreição do filho do chefe”.<sup>73</sup> Se Câmara Cascudo aproxima o cucumbi do congo, o *Aurélio* o aproxima sobretudo do cabocolinhos, “folguedo originário dos cucumbis, desfile carnavalesco, uma ou outra vez com representação...”.<sup>74</sup>

Nem sempre é fácil distinguir aspectos particulares às heranças culturais diversas que se conjugam em encenações tradicionais como todas estas, parecendo-nos difícil determinar também, com rigor, o que as caracteriza enquanto danças-dramáticas de gêneros distintos. Acreditamos que a dificuldade de precisar a origem étnica das manifestações culturais “mestiças”, assim como no caso da confusão que se instala com a diversidade de nomes utilizados para designar os mestiços do Brasil, são em si mesmas reveladoras de estreitas relações tecidas no viver cotidiano, num mesmo território e ao longo do tempo, entre negros, índios, europeus e seus respectivos descendentes, sobretudo nas camadas mais pobres da sociedade.

A mestiçagem decorrente de uma vivência comum numa história partilhada ainda é transmitida por uma memória ativa e coletiva, memória que se exprime em textos orais, alguns dos quais ditos “literários”. O sentido do que é transmitido vai depender de cada instante vivido e de cada contexto preciso onde ela se realiza enquanto narrativa, encenação ou ritual.

A análise de manifestações de tradição oral pode nos levar muito longe na compreensão de fenômenos bem atuais e — o que nos parece mais importante — na compreensão da dinâmica das tradições. Remarquemos que nestas dramatizações, como ocorre também na vida cotidiana, certas práticas podem mudar completamente de sentido, guardando porém certos aspectos tradicionais que funcionam quase sempre como elementos emblemáticos de uma identi-

---

<sup>71</sup> Conversa com Dona Domingas registrada por escrito por Tania Gandon em março de 1997.

<sup>72</sup> Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 307.

<sup>73</sup> Ferreira, *Novo Dicionário*, p. 506.

<sup>74</sup> Ferreira, *Novo Dicionário*, p. 303.

dade cultural. Uma análise aprofundada da tradição pode revelar então importantes aspectos do processo de construção de “emblemas” identitários. Nossa pesquisa sobre a transmissão oral de uma história vivida, no litoral norte do estado, assinala novas pistas para a compreensão da dinâmica das tradições em fenômenos atuais, como por exemplo o fato de que nas ruas de Salvador, durante o Carnaval, “negros baianos surgem ou de índios ou de africanos”, como bem o notou Peter Fry, e outros, a propósito da fantasia mais popular entre afro-brasileiros.<sup>75</sup> Alguns destes “índios” podem fazer parte de blocos carnavalescos como os Apaches do Tororó ou os Comanches, o que não muda em essência, a nosso ver, o simbólico refletido no traje.

Certo, o fenômeno clama por uma análise de seus aspectos ideológicos, mas isto não deve impedir que seja examinado também o que ele revela de uma vivência concreta na história passada, este “real concreto” muitas vezes esquecido, ou descartado, em certas análises. As fantasias mais populares nas ruas da cidade durante o Carnaval não estariam por acaso refletindo aspectos de uma mestiçagem física e cultural, indícios de relações muito próximas entre índios e negros na história dos que constituem hoje a base do povo brasileiro?

Para concluir com a listagem das evidências que testemunham sobre a relação entre índios e negros na história da nossa área de estudo, apresentamos como último exemplo o de uma manifestação cívica ainda muito viva na memória dos itapuãzeiros: um desfile modesto que aí se realizava (até a década de 60) em honra ao Dois de Julho, como réplica, em pequena escala, do tradicional cortejo que, no Centro de Salvador, comemora esta data transportando as imagens de um caboclo e de uma cabocla do Largo da Lapinha ao Campo Grande. As entrevistas com antigos habitantes da região indicam que nas comemorações do Dois de Julho, em Itapuã, certas lembranças da Guerra da Independência da Bahia eram revividas, mas o significado político inicial da comemoração e da festa cívica já tinham sido esquecidos há muito tempo.

Lembremos que Itapuã sediou um dos três quartéis do exército brasileiro, organizado durante a Guerra da Independência pelo General Labatut, antigo oficial de Napoleão. Este exército era constituído em sua maior parte de indivíduos pobres, dentre os quais certamente muitos mestiços e negros pois a tradição oral ainda canta:

Feche a porta  
Lá vem Labatut  
E um bando de nêgo  
Parece urubu.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Peter Fry, Sergio Carrara e Ana Maria Martins Costa. “Negros e Brancos no Carnaval da Velha República” in Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade*, p. 232.

<sup>76</sup> José Calasans Brandão, Curso sobre Folclore da Bahia, UFBA, 1975 (apontamentos).

Os itapuãzeiros mais velhos contam que o desfile comemorativo à vitória do Dois de Julho se fazia dançando e cantando, os homens carregando “uns cacetes de marmelo”. Era de praxe também que três dias depois estes fossem devolvidos a alguém de prestígio na comunidade. Dona Francisca Passos nos deu uma bela descrição do desfile tal como este ocorria no tempo da sua infância. Explicou também que só compreendeu o significado dos tais “cacetes de marmelo» depois de velha, com a ajuda de Seu Meirelles, grande amigo que publicou um livro baseado no que ela lhe contou sobre o passado de Itapuã.<sup>77</sup>

Dona Francisquinha :

Ah! Dois de Julho é uma festa boa! Era uma festa... Olhe, faziam uma lapinha ali no Largo de Seu Alexandre, que hoje eu-nem sei o nome...é Pulgas...esse Largo aí. Então ali faziam a lapinha... Era Chico Boi, era João Cadigré, era Seu Bonifácio, era Vidal, era Baença, era esse povo todo do samba...João Tapuã...

O Dois de Julho...então a gente tinha sempre aqui umas meninas bonitinhas, umas caboclas de cabelo bom — não era esse cabelo duro de beiju como o meu não — (ela ri) era cabelo bom.(...) Aqui sempre teve morena bonita; então a gente pegava uma menina daquelas, improvisava o carro, vestia de cabocla e ia fazer o Dois de Julho. Mas o Dois de Julho a gente fazia com samba, não sabe? Saía pela rua cantando, puxando aquele carro, dançando, cantando — eles lá puxam e a gente também puxava aqui o carro — dançando, cantando, e cada um levava um cacete de marmelo, que tinha aqui em Itapuã muito marmelo. Hoje é que eu tou entendendo pra que era os cacetes. Então, quando era no dia cinco voltava a festa do Dois de Julho, e entregava os cacetes na casa do meu padrinho Cipriano. Mas agora que eu estou sabendo que os cacetes devia ser o negócio do Dois de Julho, não é? As armas, não é? Eu estou entendendo que é isso, mas até então não entendia, só ouvia dizer: “Vombora levar os cacetes.” E aí aquele samba todo...

E tinha uma senhora que chamava Dona Adelaide, que ela criava um menino e ela dizia que era o capitão. Ela ia: “Rrrrr...Rrrr... Dois de Julho...Rrrr...Rrrreuna gente... Passa pra frente Rrrroberto!” — era o neto dela. Aí...todo mundo de flor, broto amarelo e verde — dois de julho — no cabelo... Aí ela abria o samba:

(cantando)            *Rrrreuni meu pessoal*  
                              *Debaixo do barracão*  
                              *Todo dia sustentava*  
                              *Cachacinha com limão*

E aí os pandeiros estava ali no fogo. Todo mundo sambando: menino,

<sup>77</sup> Edson Palma Meirelles, *Itapuã do Passado*, Salvador, Arembepe, 1984.

gente grande e velho também. Todo mundo ia no dois de Julho; no dia cinco tornava a reunir pra entregar os cacetes. Era uma festa muito bonita af no largo.<sup>78</sup>

Os Rrrr...que Dona Adelaide pronunciava com orgulho, vamos encontrá-los igualmente no chamado cabocolinhos, cujos antecedentes, em suas apresentações nos adros de igrejas em festas cívicas e religiosas, foram registrados pelo padre Fernão Cardim, em 1584.<sup>79</sup> No seu *Cancioneiro do Norte*, Rodrigues de Carvalho descreve o cabocolinhos como reminiscência de “diversão indígena”, dança dramática executada como um combate entre duas tribos indígenas. A um dado momento o rei entra em cena e “por entre as alas dos contendores, arrasta a espada, pronuncia uma catadupa de RR arrogantes, fala do seu alfange e do seu cutelo, diz uma loa em língua bunda, e se acalmam as hostes aguerridas”.<sup>80</sup>

E assim é que a relação legendária entre negros e índios se perpetua no legendário do povo brasileiro. Na vida real, atualmente, a presença desta relação, na herança genética e histórica que deixou, passa praticamente despercebida, talvez por razões ideológicas de conotações diversas. Acreditamos porém que haverá sempre alguém como Carlinhos Brown para cantar a mestiçagem baiana e atualizar suas tradições, sem cair nas armadilhas dos discursos que fazem a apologia de uma democracia racial, tão ilusórios quanto os discursos identitários ortodoxos.

## Conclusão

Em síntese, gostaríamos de destacar alguns aspectos da relação legendária entre índios e negros tal como a percebemos a partir de nossas pesquisas.

Primeiramente, assinalamos o fato de que esta relação integra uma história vivida e transmitida pela tradição. Assim sendo, a pesquisa que se baseia em tradições veiculadas por fontes orais abre novas perspectivas em estudos de temas como o que aqui tratamos; ela possibilita igualmente novas formas de leitura de certos documentos escritos. Este tipo de pesquisa incita também novos questionamentos sobre o processo de formação do povo brasileiro e de seus referenciais identitários.

Um segundo aspecto a destacar é o de que, embora existam sinais evidentes de sua importância, a presença índia na mestiçagem do Brasil aparece muitas vezes como insignificante ao olhar geral da sociedade. Na realidade,

<sup>78</sup> Entrevista com Dona Francisquinha realizada em 1987 (Projeto História dos Bairros de Salvador).

<sup>79</sup> Padre Fernão Cardim, *Tratado da Terra e da Gente do Brasil*, citado por Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 193.

<sup>80</sup> Rodrigues da Costa, *Cancioneiro do Norte*, citado por Cascudo, *Dicionário do Folclore*, p. 193.

este aspecto se relaciona com a questão do olhar, individual e coletivo, que concerne à identidade cultural do mestiço numa sociedade de forte mestiçagem como a brasileira. Não nos propomos a uma conclusão sobre assunto tão complexo, embora ele nos motive a aprofundar nossa reflexão em pesquisas ulteriores. Consideramos no entanto que, enquanto as classes dominantes preferem se identificar com seus ancestrais brancos, europeus, a ancestralidade africana é assumida com orgulho atualmente por grande parte dos indivíduos identificados como afro-brasileiros, raros sendo porém os que hoje possam ser considerados como de sangue africano puro. Entretanto, a identificação do brasileiro com sua ancestralidade índia se faz, via de regra, em relação a um índio mítico que na realidade nunca existiu e talvez por isso mesmo “não existe mais.” Quando se fala em índio, no Brasil atual, a imagem evocada, em geral, é unicamente a dos índios puros, dos que tendem a desaparecer face à irresponsabilidade social do país.

Lembremos ainda que no pós-Independência, no bojo do projeto de fazer do Brasil uma nação civilizada, ocorreu no incipiente meio intelectual brasileiro um movimento indianista bastante significativo, moldado no romantismo europeu. Segundo Darcy Ribeiro, no cerne deste movimento encontravam-se vários mulatos

que almejavam, em se inventando raízes índias, esquecer suas raízes negras. (...) De certa forma este foi o caso de Gonçalves Dias, que muito escreveu sobre os índios, tentando esquecer que era mulato, mas de fato pouco lhe interessavam os índios doentes, aculturados. Não eram índios reais que estavam em jogo, nada mais eram que índios de papel.<sup>81</sup>

Na Bahia, a imagem mítica do caboclo recobre símbolos diversos e oculta a triste realidade dos mestiços pobres, muitos dos quais descendentes de antigos escravos indígenas. Se, enquanto mito, o índio foi promovido a herói nacional, enquanto ser humano seus descendentes foram relegados a cantos esquecidos do território e da memória. No entanto, a presença índia na nossa mestiçagem é real, tanto no que diz respeito aos caboclos cujas condições de vida são visivelmente miseráveis no sertão, quanto aos que participam do cotidiano urbano das grandes cidades, inchadas pelo êxodo rural. Traços índios, assim como traços africanos ainda podem ser facilmente detectados em rostos de todas as classes sociais da Bahia, como aliás bem o perceberam Spix e Martius no século passado.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Darcy Ribeiro entrevistado por Henri Raillard, “A la frontière du temps, l’Indien”, *Autrement*, serie Monde, 44 (novembro, 1982), p. 25, (tradução livre do francês).

<sup>82</sup> Johann von Spix e Karl von Martius, *Através da Bahia*, Bahia, Imprensa Oficial, 1916, p. 76: “Notam-se, sobretudo, mesmo nas camadas superiores da sociedade feições que fazem lembrar a mistura de índios com negros...”.

Assumir uma identidade cultural traz, no entanto, problemas psicológicos e ideológicos para um mestiço. Antes de mais nada a seu próprio olhar, dada a dificuldade de integrar em si mesmo aspectos dessemelhantes das histórias vividas pelos seus ancestrais num contexto de senhores e de escravos. Dificuldade esta agravada pelo fato de que as injustiças sociais do passado se prolongam, transmutadas, numa história presente marcada pelas desigualdades.

Em seguida vem a questão de que escolhas múltiplas são dadas a um mestiço para a negociação de uma imagem identitária face ao olhar do outro. Nesta negociação, estrutura-se um discurso identitário que se baseia em dados referenciais do passado ancestral. Acontece porém que a história real, vivida, nem sempre coincide com o discurso sobre esta história. Muitas vezes, por exemplo, toma-se como elemento identitário próprio a uma certa etnia o que na verdade é contribuição cultural de uma outra. Além do mais, é sabido que inúmeras referências baseadas em tradições e consideradas como emblemáticas de uma certa identidade podem ser investidas de sentidos diversos (e mesmo opostos), na dinâmica do cotidiano vivido em circunstâncias e tempos diversos.

Acrescente-se que a realidade atual do mundo desmistifica os discursos apologéticos da democracia racial que possibilitava a muitos a ilusão de uma referência. Encontrar em si referenciais “identitários”, integrando e aceitando os aspectos de uma história que ultrapassa a simples história individual é um desafio. Ter consciência desta história, sem se deixar levar por seu legendário significa encarar de perto a realidade. Paradoxalmente, encarar de mais perto o legendário de um povo significa também melhor compreender a realidade da sua história.

## **Um pouco de Macunaíma por epílogo**

Baseado num ciclo de lendas índias recolhidas por Koch-Grünberg, num estilo de escrita que escapa a toda classificação, no contexto do movimento modernista brasileiro o mestiço Mário de Andrade concebeu o personagem Macunaíma. Talvez porque o conceito de identidade ainda não estivesse em voga, o autor diz de seu personagem que ele é “um herói sem nenhum caráter”.

Macunaíma, o índio negro, tem a capacidade de se transformar e toma as formas mais diversas no percurso da sua história. Numa de suas aventuras, ao banhar-se numa espécie de bacia cravada na pedra, cuja “água era encantada porque aquele buraco na lapa era o peção do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra índiada brasileira”, ele perde todo o preto da sua pele e vira um branco louro, de olhos azuis. Seu irmão, Jigüê, mergulha em seguida na mesma água, que por já estar um tanto escura, vai

deixá-lo com uma cor “do bronze novo”. Já o terceiro irmão, Maanapé, “ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele, são vermelhas por terem sido limpas na água santa. (...) E estava lindíssimo na Sol da lapa os três manos um louro, um vermelho, outro negro, de pé bem erguidos e nús”.<sup>83</sup>

É no legendário que Macunaíma, “herói da nossa gente”, tanto perde quanto reencontra suas raízes. No fim da vida perde uma perna no fundo de uma lagoa, para onde foi atraído pelos encantos de uma Uiara. Triste, decide então subir ao céu e lá se torna constelação.

---

<sup>83</sup> Mario de Andrade, *Macunaíma - o herói sem nenhum caráter*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1987, p. 30.