

Tempos, Contextos e um Encontro no Terreiro Guarany de Oxóssi: movimentos por histórias entrelaçadas

Miriam C. M. Rabelo¹

¹Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

Resumo

O texto acompanha a narrativa pela qual Valmir, uma liderança do cenário cultural e afro-religioso de Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo Baiano, aborda um encontro entre entidades caboclos, que foi também seu encontro com o Terreiro Guarany de Oxóssi. Procura-se evidenciar, por meio de conjunto de questões tentativamente formuladas em termos de contrastes, as experimentações com a história e com o tempo que a narrativa põe em movimento. Ao fazê-lo, chama-se a atenção para os seus efeitos especulativos, sua capacidade de “intensificar o sentido dos possíveis” que o passado abriga.

Palavras-chave: Histórias; Candomblé; Caboclos; Especulação.

Times, Contexts and an Encounter in the Guarany de Oxóssi Terreiro: movements through intertwined histories

Abstract

The text follows the narrative through which Valmir, a leader of the cultural and Afro-religious scene of Cachoeira, historic city in the Recôncavo Baiano, describes an encounter between caboclo spirits, which was also his encounter with the Guarany de Oxóssi Candomblé temple. Through a set of questions tentatively formulated in terms of contrasts, it seeks to highlight the experiments with history and time that Valmir's narrative sets in motion. In doing so, it draws attention to the speculative effects of the narrative, its ability to “intensify the sense of the possibles” that the past harbours.

Keywords: Histories; Candomblé; Caboclo Spirits; Speculation.

Recebido em: 11/09/2025

Aceito em: 25/11/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução¹

Se a gente for fazer esse percurso da história, a gente sabe, é sabido para todos nós que esse território... da Bahia de Todos os Santos até Cachoeira, a gente sabe que era território indígena, que eram muitas tribos que habitavam por aqui na época, muitas etnias, né? Mas bem, e aí você tem a chegada dos colonos, que não são descobridores, dos colonos, que para ocupar as terras precisavam expulsar o dono.

Então dizimaram 3.500 indígenas assim ó. Se a gente tá falando de termos hoje essa cultura afro-indígena, é por quê? Porque (com) esse sacrifício, esse sangue derramado, esta batalha, deu-se condição do empoderamento virar de lado. Então passou os negros a empoderar essas terras, porque eles vão ser trazidos para ser escravizados. [...] Mas bem, então nós vamos para essa leitura de que quando os negros chegam aqui para ser escravizados, muitos deles vão fugir, vão ter fuga antes de ir para os engenhos. Então eles vão ocupar as matas, mas nas matas ainda se encontrava alguns indígenas vivos e escondidos [...] lá, nessa junção desses povos dentro do mato, a gente já vai dizer que já vai estar nascendo o que a gente hoje pode chamar de nação brasileira, ou de nação de caboclo.

Então o culto vai ser emprestado de um para o outro [...] Tipo, aqui o senhor da mata é um indígena, é um Oxóssi, é um Tupã, mas essa palavra Oxóssi não é indígena, é de África. Então Oxóssi em África é o guerreiro, o guerreiro ganha posse de guerreiro nas matas brasileiras, por isso nós temos a nossa terra, na nossa terra de Angola terreiro Guarany, o Caboclo Guarany de Oxóssi. Então o grande Guarany, é o guerreiro da terra brasileira, mas o Oxóssi é o guerreiro da terra de África. Então está aí a junção do caboclo, espírito ancestral indígena com a leitura dos guerreiros, do brasileiro e do africano.

Há algum tempo que conversávamos com Valmir quando ele trouxe esse relato sobre a formação da nação brasileira – ou melhor, da nação caboclo. Antes expusera, com riqueza de detalhes, personagens e eventos que compõem a história do Brasil colonial e discorreu sobre a luta de terreiros antigos por reconhecimento. Depois, falou de sua vida em Cachoeira e seu encontro com caboclos, inquices e o Terreiro Guarany de Oxóssi, de nação angola.

A narrativa de Valmir, que vou apresentar de forma mais detalhada a seguir, levanta uma série de questões interessantes sobre a história. Coloca em evidência o papel que esta desempenha nos processos de construção de identidade (fato que não passa despercebido das lideranças do candomblé que se interessam e investem ativamente na reconstituição histórica de seus terreiros) e pode-se mesmo dizer que funciona para fortalecer uma identidade angola em um meio dominado por terreiros de nação nagô e

¹ Gostaria de agradecer a Luciana Duccini e Rita Brito, parceiras na pesquisa que deu origem ao presente trabalho. Uma versão inicial do texto foi apresentada como aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e em encontro do Núcleo de Pesquisa em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) da UFBA. Agradeço aos comentários e sugestões dos participantes desses eventos e dos pareceristas anônimos da *Revista Ilha*.

jeje². Mas também revela um trabalho sutil de composição que, a partir de materiais e experiências diferentes, redefine as fronteiras mesmas da história (e o que nela conta como contexto e como tempo). É sobre essa composição e seus efeitos especulativos que desejo refletir ao seguir alguns dos fios da narrativa de Valmir.

Valmir é morador de Cachoeira, cidade do Recôncavo Baiano localizada às margens do Rio Paraguaçu – onde junto com um grupo de colegas estou fazendo pesquisa. Cachoeira é conhecida como cidade histórica: sua configuração socioespacial e algumas de suas construções mais antigas remetem ao domínio colonial português e seus efeitos sobre os povos que subjugou, a rotas prósperas de comércio, mas também a caminhos de morte e de fuga, ao que foi registrado como luta heroica pela independência do Brasil, mas também à criação, na surdina, de espaços recuados de resistência. Alguns dos terreiros mais antigos da Bahia estão localizados na cidade que conta com um número expressivo de casas de culto de matriz africana. Valmir é artista, compõe e toca em uma banda, funcionário da Irmandade da Boa Morte e da Fundação Hansen Bahia e filho do Terreiro Caboclo Guarany de Oxóssi. Já foi presidente do Conselho de Cultura da Cidade, mas abandonou o cargo decepcionado com a política local. É figura conhecida de Cachoeira, frequentemente procurado ou indicado por moradores locais a jornalistas, turistas e pesquisadores para falar da história da cidade e suas tradições – principalmente religiosas.

Começo apresentando a narrativa de Valmir, em suas palavras, mas com alguns cortes meus. Em seguida me debruço sobre ela a partir de um conjunto de tópicos interligados, cada qual apresentando um contraste que serve para abordar a questão da história de uma perspectiva ligeiramente alterada: o contraste entre uma história de feitos humanos e uma história feita de entrelaçamentos entre humanos e outros-que-humanos, entre os eventos passados e aquilo que se assume funcionar como seu contexto, entre uma narrativa de progresso e histórias que reativam experimentos do passado. Ao percorrer essa sequência o texto deixa de ser estritamente uma discussão acerca das histórias contadas por Valmir para abarcar também uma reflexão sobre as práticas de composição de histórias acionadas pelo Terreiro Guarany de Oxóssi (que a narrativa permite entrever).

Quando iniciamos a pesquisa em Cachoeira³ fomos logo instados a procurar Valmir. Na primeira vez em que nos encontramos, ele discorreu longamente sobre a história local, situando-a no panorama mais geral da história do Brasil: citou nomes, batalhas e tratados e enfatizou o papel de destaque de Cachoeira na luta pela independência. Conforme explicou, para entendermos o papel dos caboclos nos terreiros e na vida das pessoas – a questão que apresentamos para falar do nosso trabalho – precisávamos levar em conta essa história ou o que eu entendi como o contexto histórico em que essas

² Nações correspondem a diferentes tradições litúrgicas do candomblé, originalmente associadas aos grupos étnicos africanos que, com o processo de escravização, vieram desenvolver suas práticas religiosas no Brasil. Durante muito tempo a nação Angola foi vista pelos estudiosos como a mais sincrética e menos fiel a matriz africana, também a primeira a cultuar espíritos da terra conhecidos como caboclos. A visão preconceituosa embutida nesse tipo de interpretação tem sido alvo de críticas importantes entre pesquisadores contemporâneos.

³ Trata-se do projeto “Uma ecologia das práticas religiosas afro-indígenas ao longo do Rio Paraguaçu, Bahia”, voltado ao estudo dos entrelaçamentos entre pessoas, entidades e paisagens em práticas de candomblé, umbanda e sessão de mesa branca da região. Fortemente ligados ao movimento por territórios, terreiros e histórias, os caboclos são mobilizados na pesquisa como guias privilegiados para acompanhar os percursos pelos quais vínculos com e entre entidades emergem e produzem efeitos. A pesquisa, em andamento, é coordenada pela autora e pelas professoras Luciana Duccini (UFBA) e Rita Brito (UNEB), e conta com o apoio financeiro do CNPq (Chamada CNPq/MCTI 10/2023).

práticas se formaram. Só depois de nos apresentar o “contexto”, Valmir voltou-se para o assunto que mais diretamente nos interessava e falou das casas de candomblé, dos caboclos e de sua relação com eles.

Dessa vez a conversa seguiu um rumo semelhante, embora com um foco mais direto na história de Cachoeira e seus terreiros. Nos encontramos no quintal do casarão colonial que hoje abriga a Fundação Hansen Bahia. Valmir nos apresentou a cidade, que até então havíamos percorrido de modo mais ou menos desordenado, como tendo sido originalmente composta de três diferentes zonas de povoamento, definidas e relacionadas por meio de práticas de segregação étnico-racial. A primeira, branca, corresponde à zona central, hoje o centro histórico, testemunho imponente do período colonial: ruas largas de pedra, igrejas e casarões com portas e janelas amplas, de madeira (agora transformados em pousadas, restaurantes, museus). Na ampla praça central, está o prédio da Câmara, à sua direita a ladeira da cadeia, não muito distante a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário (igreja, câmara e cadeia – os três marcos do centro branco).

Ele continuou:

O lado de lá do mercado municipal é a parte preta da cidade. A recuada, que é justamente o que a gente vai chamar de ponto de recuo do centro, né? Por quê? Porque os negros aqui, mesmo que eles tivessem a carta de alforria, ou fossem até livres, esse pedaço [do centro] de Cachoeira não reconhecia eles. Então lá foi feita uma igreja, lá foi feita uma irmandade preta, um cemitério preto, tudo lá. Pra o lado de cá, já é mais pros indígenas, porque poucos foram que sobreviveram às batalhas principalmente mulheres e crianças, que ficaram do lado de cá. [...] Pra cá, que é chamado de Caquendi. É uma palavra guarani que eu falei para vocês, que quer dizer “Aqui ou acolá”.

No relato, planos de liberdade, rotas de fuga e ensaios de resistência deram vida a essas três zonas, expondo suas complexas interrelações. Valmir preenchia os eventos com nomes e datas. A certa altura intervenho, pedindo que ele conte um pouco mais sobre a história dos terreiros de Cachoeira. “Mas é pra poder chegar lá”, ele explica, chamando atenção para a necessidade de ancorar a narrativa sobre o candomblé na história política e econômica da cidade.

Lideranças antigas, seus terreiros e suas tradições povoam a conversa que segue, até que ela assume um caminho diferente: a história de Valmir, menino pobre, filho de lavadeira, que quando criança acompanhava a mãe às festas de candomblé que ela costumava frequentar e preenchia o tempo brincando no rio Paraguaçu. Adolescente segue o caminho do irmão mais velho e se torna evangélico. Passa muitos anos na igreja. Quando começa a trabalhar na Irmandade da Boa Morte já não é mais cristão. Tampouco de candomblé. Mas isso estava prestes a mudar.

2 O Encontro dos/com Caboclos

Valmir estava no casarão da Boa Morte quando recebeu visita de Mãe Madalena do Terreiro Guarany de Oxóssi, localizado no bairro do Rosarinho, na Recuada.

Madalena entrou pela Boa Morte adentro:

“Seu Valmir, seu Valmir!”

“Ô dona Madalena”, que não era minha mãe de santo ainda, “Ô dona Madalena, foi o quê?”

“Olha, eu vim aqui lhe trazer um recado, você pode me ouvir?”

“Oxente, dona Madalena!”, botei a cadeira e ela sentou.

“Na nossa casa a gente tem o nosso orixá maior, nosso inquice maior⁴, que é o senhor Oxóssi...”

Aí eu, já tinha saído da igreja [evangélica], estava afastado, não estava em religião nenhuma, mas ela falou Oxóssi e eu:

“Ah, é o senhor Oxóssi? Ah sim, dona Madalena, é o quê? Foi o quê que o senhor Oxóssi...”

Aí ela disse: “Senhor Oxóssi veio pra mim e me disse que era pra eu vir aqui conversar com você pra pedir a você, pra você ir na Câmara de Vereadores...”

“Na Câmara de Vereadores, dona Madalena?”

“É meu filho, ir na Câmara de Vereadores pegar o irmão dele que está lá, pra ir comer com ele.”

Eu disse: “Senhor Oxóssi tem irmão é? E está lá na Câmara, dona? Quem é esse irmão de senhor Oxóssi?”

Aí ela disse: “Aquele caboclo, meu filho, que sai aí no 25 de junho, é irmão dele e ele quer comer com ele lá e tal”.

Aí eu disse: “Ó dona Madalena, a senhora vai me perdoar, de coração, do fundo do meu coração, eu vou dizer pra senhora, eu gostaria muito de atender esse seu pedido, mas eu não tenho condição pra isso”.

“Se você não tivesse condição não seria você a pessoa escolhida por ele.”

“Dona Madalena, o que é que eu tenho a ver com esses vereadores? Eu vou pra Câmara pedir pra apanhar caboclo?”

“Ói meu filho, que Oxóssi te abençoe, que ele te guarde e te proteja. Só vim aqui trazer o recado dele, a minha parte eu já fiz” – e foi embora.

Continuei ali trabalhando no meu corre-corre, no meu dia a dia...

Aí eu estou lá (em casa) deitado (dormindo)... Dava cotovelada no colchão, lutando, suando ... a companheira [...] tentando me chamar, tentando me chamar e eu dizendo, “É o quê?”, segundo ela, “É o quê? Eu não posso não, isso não, isso não, Oxóssi, isso não!”

E eu lá vendo ele (Oxóssi) na porta do quarto, abriu a porta do quarto e ele fez: “E aí o meu pedido? Eu fiz o meu pedido”.

E eu: “Não, Oxóssi, não!”

Eu não via, não vou mentir dizendo que eu via, não, eu via um corpo indígena, todo com a pele vermelhada, tipo parecendo barro, né? Via a pena da cintura, via a pena da perna, mas o ombro eu só via aqui e aqui, daqui pra (cima) era uma chama de fogo... (A cabeça) era uma chama de fogo, mas eu vi o ronco da voz.

Tomei banho, fui trabalhar. Fui trabalhar, cheguei lá pra trabalhar, bufo! Caí na mesa, de sono, dormindo mesmo, quando eu acordei, eu tinha escrito em uma folha de ofício o pedido pra tirar o caboclo da Câmara. Só que eu não sei se foi eu, não tinha certeza, só achei esse papel embaixo da minha mão.

“Felipe, pelo amor de Deus, acho que eu tava dormindo, chegou alguém lá pra falar comigo e não conseguiu, escreveu esse bilhete e eu não tô conseguindo ler.”

Ele (Felipe): “Eu também não, mas deixa aqui que eu vou ver o que eu faço”. Aí diz que ele foi lá, olha aqui, olha acolá e foi achando “Valmir”, foi achando “técnico em museologia”, foi

⁴ Embora Valmir se refira aqui ao senhor Oxóssi como inquice ou orixá, trata-se do caboclo de Madalena, como ele próprio me explicou em outra ocasião. Roger Sansi (2007, p. 29), que fez pesquisa no terreiro de Madalena nos anos 2000, observa que a mãe de santo considerava o caboclo Oxóssi como mestre da casa. É nesse sentido também que Valmir se refere a ele: entidade maior do terreiro. No sonho, narrado a seguir, senhor Oxóssi aparece para Valmir como indígena de pele vermelha.

achando “vereador”, “Câmara”, não sei o que... Juntou tudo e aí deu esse ofício pra Câmara. Quando chegou lá, foi aceito unânime por todos os vereadores. [...]

Na casa da Madalena, no terreiro, na época, tinha telefone fixo. “Dona Madalena, os vereadores autorizaram. Não dá pra senhora vir buscar o caboclo, não?”

“Nós vamos buscar, meu filho, mas você também, você sabe, né, que você tem que acompanhar ele?”

É, vou ter que acompanhar, não tem jeito não. Fui em casa ligeiro, tomei um banho, voltei e fiquei lá na Câmara. Daqui a pouco chegou uma caminhonete com eles tudo em cima, o povo do santo, todo mundo de branco. [...] Eu tô vendo o povo tudo subir na escada (do prédio da Câmara), quando acabaram de subir a escada eu comecei a me arrepiar, me arrepio, me arrepio, começou aquela agonia, e tinha uma senhora que já faleceu também, mãe Raimunda... aí eu disse:

“Dona Raimunda, eu tô me sentindo mal, tá me dando vontade de sair correndo.”

“Não menino, pelo amor de Deus, calma aí, calma aí, olha, pera aí.”

“Raimunda, é o quê que vocês vão aprontar aí?”

“Não, meu filho, vamos aprontar nada com você não...”

Foram lá dentro, bateram a cabeça no pé do caboclo, bateram paó, cantaram e trouxeram o caboclo cá pra fora. Botaram ele ali no meio e começaram a arrodear, cantando, quando eu abri o olho já não via mais ninguém. Eu via um bocado de indígena, rodeando, fazendo tipo um toré, eu sei lá o que era aquilo. Eu querendo localizar, querendo ouvir, e começando a, na minha cabeça, passando mal... Eu só via uma pessoa passando a mão na minha cabeça, outro no meu ombro, outro pegando água e me dando e eu, quando eu acalmei, foi pra alguém dizer assim: “Levanta aí, vamos carregar o caboclo”.

Quando eu olhava ele (a estátua do caboclo) na minha frente, em pé assim, (ele) veio com aquele olhar assim. Eu fui lá, ajudei a carregar, botei no carro e subi. Quando chegou lá no terreiro, no Rosarinho, quando o carro foi entrando, eu de cá, eu olhava pra ver o terreiro e não era o terreiro, era uma aldeia com um bocado de gente, eu só via isso.

Aí eu dizia: “Dona Madalena, a gente tá onde aqui?”

“Tamo no Rosarinho!”

“Não, Dona Madalena, não é Rosarinho não, um bocado de indígena, um bocado de gente ali.”

Ela se calou e disse: “Fique quietinho, fique quietinho”. Quando eu soltei lá (do carro), a gente foi chegando, eu lembro da música:

“É ele, é ele

Chegou na aldeia dele

É ele, é ele

Chegou na aldeia dele”

Aí quando eu fui saltando do carro, me botaram na cadeira, eles disseram: “Ó, meu filho, se acalme [...] de noite, umas 7 horas, nós vamos ter aqui uma missa”.

“Ô Dona Madalena, não é um candomblé? Missa?”

“Vamos ter uma missa, meu filho, aqui vamos ter uma missa e eu quero que você acompanhe pra você vir pra ajudar a botar o caboclo pra dentro (do terreiro), que você sabe que você é responsável pelo caboclo.”

Fui pra casa, como era o terreiro, aí com respeito e tal, botei uma camisinha (branca) velha e vim. Aí um monte de cadeira em frente do terreiro, eu me sentei lá na missa. Aí chegou... da igreja do padre Roque, da igreja brasileira, o diácono, hoje ele é padre... Aí esse padre celebrou a missa à Nossa Senhora da Conceição, dia 19 de abril é dia do índio e dia da padroeira, né? Pronto, celebrou essa missa. Daqui a pouco chega Doté Marcelino, um pai de santo aqui da

casa, armando uma mesa e me chamando pra eu ajudar, que ele me conhece... aí eu ajudei a forrar e ele começou a botar uma panela de louça branca, uma garrafa de vinho e não sei o quê, e eu digo: “Meu Deus, acabou a missa, é o quê?” Sentei ali em frente.

(Doté Marcelino:) “Não sente não, venha pra me ajudar”.

E eu não era do terreiro nem nada, comecei ali a ajudar ele, ele começou a falar com a panela, aí eu disse: “Ai meu Deus do céu, que maluquice, ele conversando com a panela”. Destampava e conversava com a panela, eu digo: “Ai meu Deus, será que ele está conversando com a panela ou é eu que estou ficando doido, vendo ele conversando com a panela sem ele estar conversando?”

[...] fiquei azoado e o povo do Candomblé, do terreiro, começou tudo a dar risada de mim, dar risada, né, achando que eu já tava de erê ou eu já tava de caboclo⁵. E aí eu ajudei a fazer tudo isso, pronto. “Agora vamos servir a hóstia”.

Eu disse: “Gente, a hóstia é na igreja...”

(Doté Marcelino:) “Tem hóstia, meu filho, que a gente também aqui tem a nossa hóstia. A hóstia nossa é obi com esse líquido preparado dentro dessa panela de louça”.

Pela primeira vez eu tomei, pra quê que eu fui tomar isso? Eu botei o obi na boca, tomei o vinho, eu vi rodar o piso, desaparecer. Eu lembro que eu sentei, aí eu vi, eu lembro que o ogã Carlinho me pegou pelo braço e fez: “Vamos botar o caboclo pra dentro?”

Ele (o caboclo) tem uma plataforma embaixo, né? Então alguns homens carregando ali naquela plataforma e eu pegando ele mesmo, o corpo, só que eu enfiei essa mão e essa por debaixo dos braços, aí eu vi, eu vi ele me apertando. A mão do índio apertando o meu braço. Eu lembro que eu falei assim: “Seu Carlinho, o índio está apertando o meu braço e eu vou jogar ele no chão!”

Até aí eu lembro, quando eu acordei foi no outro dia dentro de um quarto, todo sujo de barro... “Quê que tá acontecendo comigo?” Aí foi quando Dona Madalena sentou na cadeira, mandou me chamar devagarinho, eu fui lá, sentei no pé dela e ela passou a explicar.

“Ô meu filho essa foi a forma que Oxóssi achou de te trazer pra aqui. Oxóssi foi te buscar, meu filho [...] só o orixá, só o inquice podia te trazer”. Aí comecei a chorar nos pés dela.

Ela disse: “Ó, e outra – o caboclo estava lá ainda – está vendo ele ali? Ele é você, você é ele”.

Aí eu disse: “Dona Madalena, me explica isso aí, como é essa coisa?”

“O espírito que habita naquele caboclo pegou você, dançou a noite toda e comeu aqui com todo mundo.” Ou seja, Oxóssi comeu com o irmão dele no meu corpo.

Eu levei mais de dez anos na igreja, eu era infeliz, eu não percebia o ser humano como a gente tem que realmente perceber e sentir e foi no candomblé que eu me libertei, foi no candomblé que eu me tornei realmente o ser humano pra Deus. Foi o candomblé que me libertou, foi senhor Oxóssi que me libertou, foi como eu saí, como uma cobra muda de cor, como uma borboleta.

3 Histórias

Na nossa conversa com Valmir, diferentes histórias se enredam. A primeira, que abriu a conversa e que é referida brevemente aqui, é história de personagens humanos e acontecimentos – guerras, viagens, tratados, dinâmicas de ocupação e expropriação etc. – que povoa livros de história do Brasil e da Bahia e circula, adaptada, nos relatos de guias turísticos, ativistas culturais, políticos e curiosos. Aborda eventos aos quais historiadores tiveram acesso por intermédio de registros documentais diversos, tratados como evidências sobre o passado. A segunda, transcrita na seção anterior, é um relato de

⁵ Estar de erê ou de caboclo é estar incorporado ou *virado* na entidade. Erês são entidades infantis que acompanham os orixás e inquices e que, como os caboclos, conversam e interagem diretamente com as pessoas.

eventos cuja ocorrência não pode ser enquadrada no regime de prova da história secular moderna. Nela humanos não são os únicos ou mesmo os principais protagonistas. Essas duas histórias são apresentadas por Valmir em sequência e sua distinção é devidamente marcada na nossa conversa por uma pausa seguida de uma sinalização de mudança de tema. A história que abre esse texto – de um encontro nas matas – pode ser enquadrada em qualquer uma das duas modalidades de narrativa e, conforme irei argumentar em breve, joga um papel fundamental na sua articulação. Por ora, entretanto, pretendo deixar seu status em aberto, para considerar o contraste entre a história de eventos feitos e sofridos por humanos e a história que se tece no entrelaçamento entre humanos e espíritos.

Esse contraste, como é bom lembrar, já foi alvo da atenção de outros autores. O historiador indiano, Dipesh Chakrabarty (2000), percebeu a discrepância entre a categoria essencialmente secular de trabalho que compõe o léxico da narrativa histórica moderna e os mundos do trabalho das classes subalternas indianas que ele pesquisou. Nesses últimos, longe de constituir uma atividade secular, o trabalho envolve participação e engajamento com divindades e espíritos – entidades que a moderna disciplina da história (aqui referida também como História) só pode reconhecer enquanto crença. Na narrativa histórica moderna, a conversão da agência de outros-mais-que-humanos em crença se produz por meio de uma estratégia de tradução que encontra inspiração no modelo da troca generalizada de mercadorias: a tradução é feita pelo recurso a termos médios, supostamente universais e externos aos mundos envolvidos no jogo de tradução. A categoria secular de trabalho, assim como a de crença, funcionam como termos desse tipo; seu efeito é diluir a singularidade do que traduzem. Chakrabarty (2000, p. 85) recorre a traduções não modernas de deuses para exemplificar um modelo de tradução bem diferente. Em um processo similar ao escambo – procedendo por meio de “trocas muito locais, particulares, um por um”⁶ – essas traduções não dissolvem em uma categoria genérica as diferenças entre as entidades traduzidas. Nelas nenhuma categoria permanece inalterada por aquilo que reúne no processo da tradução. E nenhuma regra empregada detém status universal, independente da situação. “A própria obscuridade do processo de tradução – observa o autor – permite a incorporação do que permanece intraduzível” (Chakrabarty, 2000, p. 86).

Se o contraste entre narrativas históricas modernas e não modernas – ou entre os modelos de tradução que caracterizam essas narrativas – permite a Chakrabarty explorar os limites da História, é o contraste entre história e estória que provê a Vânia Cardoso (2007) uma ferramenta para explorar as intrincadas narrativas do povo de rua – os exus e pombagiras da macumba carioca. Ao empregar o termo estória para tratar dessas narrativas, a pretensão de Cardoso não é opor a veracidade da história à ficcionalidade da estória. Trata-se antes de ressaltar o papel central da fabulação e da criatividade na produção das estórias e multiplicação de seus efeitos. Ou ainda, de evidenciar a potência do incerto que, nas estórias do povo de rua, emerge da polifonia, ambiguidade e fluidez do sentido, para fazer “proliferar a vida à revelia da necropolítica contemporânea” (Cardoso, 2023, p. 5).

⁶ Todas as citações de Chakrabarty utilizadas aqui provêm de tradução de Bruno Reinhardt para o Blog do Labemus (blogdolabemus.com).

Sob outra perspectiva ainda, Marisol de la Cadena (2024) emprega a expressão “acontecimento a-histórico” para falar de eventos cujos rastros não podem ser enquadrados como evidência pela História, eventos que no mundo andino remetem ao profundo entrelaçamento entre *runakuna* (camponeses) e outros-que-humanos conhecidos como *tirakuna* (termo que a autora traduz como seres-terra). De forma semelhante à de Cardoso, Cadena (2024) não recorre ao termo a-histórico para contrastar acontecimentos “reais”, estabelecidos por meio de evidências, a acontecimentos fictícios, cuja ocorrência não pode ser sustentada pelo regime de prova da História. Para a autora, acontecimentos a-históricos não são menos reais que acontecimentos históricos – apenas remetem a práticas de mundificação diferentes. E embora acontecimentos a-históricos não sejam redutíveis àquilo que a História define como acontecimento, tampouco são completamente externos a estes: existem em excesso com relação ao histórico⁷. Enquanto Chakrabarty (2000) enfrenta o dilema de como abrir a história para a agência dos seres espirituais que povoam os mundos subalternos do trabalho sem abdicar de produzir história no plano em que lutas por reparação e justiça se desenrolam, isto é, o plano da política secular⁸, Cadena (2000) está interessada em explorar como o histórico e o a-histórico – ou as práticas que tornam esses modos possíveis – se conectam na experiência dos camponeses andinos que estuda.

A partir de perspectivas diferentes, os três autores não só convergem na crítica a leituras redutoras de narrativas em que a agência é compartilhada com espíritos, como procuram levar a sério os efeitos dessas narrativas (incluindo suas consequências para o próprio pensamento acerca da história). Em Cadena, essa preocupação está diretamente ligada a ideia de que contar histórias é uma prática de mundificação – ver também Haraway (2023): integra os processos pelos quais emergem e se desdobram, temporal e espacialmente, modos de devir-com outros seres. É nessa direção que pretendo seguir para examinar a narrativa da visita do caboclo ao Rosarinho.

Como já observei antes, supus que os eventos históricos trazidos por Valmir no início de nossa conversa – incluindo processos de conquista, extermínio e escravização – funcionavam como o contexto à luz do qual deveríamos entender a viagem do caboclo ao Rosarinho. O que não havia entendido era o sentido mesmo que deveria ser atribuído a ideia de contexto. Nas ciências sociais ceder ao apelo ao contexto é quase uma regra de boa conduta. Frequentemente esse apelo se traduz em uma estratégia analítica que consiste em se recorrer a um contexto “real” de acontecimentos e relações para explicar eventos (como o encontro entre Oxóssi e o caboclo da Câmara) cuja realidade não pode ser sustentada por evidências históricas (pelo que a História considera como evidência). O efeito dessa estratégia, vale observar, é esvaziar de realidade aquilo que é contextualizado. Dado que Valmir está diretamente implicado nos acontecimentos

⁷ Ao falar do arquivo de Mariano, coleção de documentos que o líder camponês e *yachaq* (curador, mestre na relação com os seres-terra) produziu ao longo da luta pela desapropriação de fazenda Lauramarca na década de 1960, Cadena (2024, p. 242) observa: “[...] utilizo os documentos em diálogo com as histórias de Mariano, através das quais aprendi sobre aquilo que não deixou nenhuma evidência e que, em muitos casos, excedia a História, mas era crucial para a produção do arquivo. Conceituo esse excesso como a-histórico para frisar sua conexão com o histórico, pois, sem esse último, não teria sido tal, nem teria estabelecido o arquivo de Mariano – um objeto de História que não era apenas isso”.

⁸ “Como nós (e refiro-me aqui aos narradores do passado das classes subalternas na Índia) lidamos com este problema da presença do divino ou do sobrenatural na história do trabalho quando traduzimos este mundo encantado em nossa prosa desencantada - uma rendição necessária, digamos, para o interesse da justiça social?” (Chakrabarty, 2000, p. 77).

que conduzem o caboclo ao Rosarinho, enquanto alguém que é surpreendido, tomado mesmo, pela presença do caboclo, a contextualização proposta por ele dificilmente pode ser entendida nesses termos.

Convém lembrar que a posição de Valmir muda à medida que a narrativa se desenrola. Quando mãe Madalena lhe faz uma visita na Irmandade da Boa Morte, colocando-se na posição de porta-voz do caboclo Oxóssi, sua reação, polida, vem com um certo toque de ironia. “Senhor Oxóssi tem irmão é? E está lá na Câmara, dona? Quem é esse irmão de senhor Oxóssi?”

A resposta de Mãe Madalena desconcerta: aquele caboclo, meu filho, que sai aí no 25 de junho, é irmão dele e ele quer comer com ele. Aquele caboclo que até então Valmir tomara simplesmente como uma estátua, de valor cívico e religioso, por certo, mas apenas isso, não só estava enredado em relações de parentesco, como também comia. Naquele momento é provável que Valmir compartilhasse o entendimento dos vereadores – o caboclo era um símbolo.

A Câmara aprovou a requisição encaminhada por Valmir por razões bem diferentes daquelas que moveram Mãe Madalena. Enquanto esta última queria atender ao pedido do senhor Oxóssi e promover o encontro entre ele e o caboclo da Câmara, é provável que a maioria dos vereadores tenha visto na requisição uma oportunidade de reforçar a imagem de Cachoeira como cidade de magia, famosa pelos seus terreiros e pela religiosidade de matriz africana que mantém viva – imagem bastante atraente do ponto de vista da economia do turismo que movimenta a cidade.

A estátua desponta na história de Valmir como aquilo que Marisol de la Cadena chama de objeto de fronteira: participa de comunidades de prática diferentes, mas parcialmente conectadas. Os vereadores e o povo de santo não concordam sobre seu status ontológico – enquanto as práticas estatais a performam como símbolo, as práticas do povo de santo a fazem presente como entidade viva (que come) – mas isso não impediu que, por motivos diferentes, pudessem colaborar para tornar possível o deslocamento do caboclo até o Rosarinho.

No dia acordado, o caboclo foi levado do memorial da Câmara de vereadores de Cachoeira, onde fica alojado, até o Rosarinho – do centro histórico em direção ao bairro que se formou a partir de um quilombo urbano, na Recuada. O Terreiro Guarany de Oxóssi está localizado na rua de trás da igreja do Rosarinho que, do alto de uma colina, abre para uma vista panorâmica da cidade. Ao lado dela está o cemitério dos nagôs. Ambos cemitério e igreja foram erguidos na primeira metade século XIX por membros da Irmandade dos Homens Pretos do Rosário de Cachoeira. No cemitério estão sepultados fundadores da irmandade e lideranças históricas do candomblé de Cachoeira. Embora hoje ele se encontre fechado, pratos com oferendas e velas depositados aos pés do portão indicam uma troca com os mortos que nem as grades logram cercar.

O caboclo da Câmara tem a pele escura, torso nu e musculoso. Porta um cocar de plumas coloridas na cabeça e veste um saiote também de plumas, com mais cores ainda. Seus cabelos pretos caem em ondas por sobre os ombros – feitas do mesmo material que o corpo da estátua. Sua cabeça está ligeiramente inclinada para baixo e seus olhos triunfantes seguem a direção da lança que segura na mão direita: um dragão alado, mortalmente ferido, subjugado aos seus pés, mas que ainda abre, talvez de dor, uma

boca imensa cheia de dentes. O dragão, Valmir explicou, representa a coroa portuguesa, o caboclo é a pátria que a enfrenta e a vence. Mas é (também?) o irmão (vivo) do senhor Oxóssi. Seria certo dizer que o caboclo-entidade está oculto (se esconde) na estátua? Não exatamente.

Em certo momento da nossa conversa, Valmir contou que antes do encontro entre os dois irmãos, a estátua do caboclo tinha sido borizada: um obi (noz de cola) fora oferecido à sua cabeça por uma antiga mãe de santo de Cachoeira. Bori é o rito de alimentar a cabeça, ori, entidade que, no candomblé, é sede da individualidade. A prática de dar bori para outros-que-humanos não é incomum no candomblé: os atabaques de um terreiro, por exemplo, são borizados de tempos em tempos. Quando o caboclo chegou ao Terreiro Guarany de Oxóssi, o procedimento foi repetido por Madalena.

O bori não produziu a presença do caboclo na estátua, não insuflou vida no corpo indígena esculpido na madeira. Tampouco foi um simples ato de reconhecimento dessa vida. A mãe de santo que primeiro deu um bori na estátua talvez já sentisse ali a potência-caboclo, dando o primeiro passo para torná-la acessível à experiência do povo do santo. Anos depois Madalena tomou para si essa tarefa, movida por sua obrigação para com o senhor Oxóssi. As intervenções promovidas pelos filhos do Guarany de Oxóssi, da procissão que veio buscar o caboclo cantando salvas em sua homenagem até as festividades no Rosarinho, ativam essa potência enquanto fundamento mesmo do terreiro. Podemos dizer que esse conjunto de práticas e obrigações instaura uma trajetória caboclo. Desdobrando-se ao longo de uma sucessão de acontecimentos, encontros e operações, essa trajetória conduz a uma espécie de concentração e singularização de forças: da estátua, artefato-símbolo da cidade, à potência latente nela, depois individualizada no bori; da entidade-estátua transportada ao Rosarinho à entidade que se move (no corpo de Valmir); da estátua solitária na Câmara a entidade relacional que come no terreiro com seus parentes e se abre para novas e inusitadas parcerias.

Um das dessas parcerias se deu com Valmir que não tinha domínio nos assuntos de candomblé e em um curto lapso de tempo se viu participando de um mundo que entendia pouco. Interessante notar que as evidências desse mundo lhe chegam em sonhos, visões e sensações, experiências que, por seu suposto caráter subjetivo, não contam como evidência para a história secular moderna.

4 Contexto

Em “*The Famished Road*” (A Estrada Faminta), o escritor nigeriano Ben Okri descreve as peripécias de Azaro, um menino *abiku* que vive com seus pais em um pequeno povoado entre a floresta e a modernidade que avança (com estradas, empreendedores violentos, destruição e exploração). *Abikus* são crianças que nascem para morrer, que não foram feitas para permanecer entre os vivos; não importa quantas vezes um *abiku* venha ao mundo, terá logo que regressar. Mas Azaro teima em ficar e se recusa a atender aos chamados insistentes de seus irmãos espíritos: apesar da pobreza extrema de seus pais, se afeiçoou a eles e não quer deixá-los. Sua vida terrena de *abiku* é constantemente invadida pela realidade dos espíritos, uma realidade de muitas tramas e personagens.

A história de Azaro ajuda a entender uma questão importante que o relato de Valmir coloca: o movimento entre duas realidades que existem simultaneamente, cada uma capaz de interferir no curso dos eventos da outra, ou simplesmente seguir em completa ignorância ou desinteresse com relação ao que acontece no outro lado ou plano. Como Azaro, Valmir vê-se subitamente lá, pessoas e lugares conhecidos transformados em gente de outros tempos e lugares – talvez há muito destruídos ou simplesmente esquecidos. Azaro se acostumou a essas reversões; para Valmir foi uma experiência desconcertante, perturbadora. Quero me deter um pouco nela, examinando tanto sua trajetória quanto aquilo que ela produz ou permite acessar. Esse pequeno desvio me permitirá colocar em outros termos a questão do contexto, levantada há pouco.

A realidade dos caboclos se abre para Valmir por meio de um conjunto de experiências que envolveram mudança de formas de atenção. Depois da visita de Madalena, Valmir tem um sonho atribulado com Oxóssi a lhe cobrar o atendimento do seu pedido; mais tarde, dormindo na sede da Irmandade da Boa Morte, escreve (ou o senhor Oxóssi o faz escrever) a requisição para Câmara. No dia em que os filhos do Terreiro Guarany de Oxóssi conduzem o caboclo ao Rosarinho, ele se vê em meio a uma paisagem habitada por indígenas que dançam o toré, envolvido em uma atmosfera de quase sonho – ou para usar o termo do candomblé, *irradiado* pela presença dos caboclos. Mais tarde, é completamente tragado para dentro da paisagem que antes contemplava aturdido: “adormece”, *virado*⁹ no caboclo, e só acorda no dia seguinte. Pouco antes já havia experimentado uma espécie de reversão entre sua perspectiva e a do caboclo: sente-se olhado pela estátua e, quando intervém para retirá-la do carro, sente que ela aperta seu braço. Descobre a estátua como corpo capaz de ver e tocar ao tempo em que se descobre visto e tocado, ocupando um lugar que julgava exclusivo ao caboclo esculpido em madeira.

No seu fascinante livro “Um Brinde aos Mortos – histórias daqueles que ficam”, Vinciane Despret recupera a noção de modificações de consciência para tratar das muitas formas pelas quais os mortos se fazem presentes aos vivos. Mas ao invés de mobilizar o termo para explicar essas formas como produto de uma apreensão distorcida da realidade, Despret (2023, p. 63) propõe que as questões interessantes suscitadas pela ideia de modificações de consciência não são de ordem explicativa, mas pragmática: “[...] de que essas modificações tornam a consciência capaz? A que elas dão acesso que, em seu estado dito normal, a consciência não pode captar?” Ao que podemos acrescentar: como elas se fazem na prática?

Partindo dessa última questão, é importante destacar que o sonho, a irradiação e o transe – ou todo o campo de experiências entre eles – envolvem diretamente um corpo móvel e sensível – que cede ao sono e se move intranquilo frente à presença imperiosa do caboclo Oxóssi, que perde o chão e a visão habitual do seu entorno para ser invadido por sons e imagens que talvez pertençam a outro tempo (quando indígenas habitavam a

⁹ No candomblé, estar irradiado e virar são modos de experiência com entidades. No primeiro caso tem-se uma aproximação à perspectiva das entidades que se desenha como um ir e vir entre elas, ou melhor, como uma reversibilidade instável entre as perspectivas humana e da entidade. Mello (2020, p. 160) descreve a irradiação como “[...] uma força que atravessa os corpos e os transforma ou, antes, os modula, tornando-os, em alguma medida, mas não totalmente, outros [...]”. Virar, por sua vez, é ser completamente tomado pela (perspectiva) da entidade (por isso, é descrito como adormecer). É experiência de movimento enquanto dinâmica de transformação: a entidade chega e assume o controle como movimento que transforma a consciência, o corpo e o espaço exterior (Rabelo, 2014).

colina) e que é tomado de medo até se ajustar à sua nova condição de *rodante* (de quem recebe ou *vira* no santo). Inseparáveis do movimento e da sensibilidade, tampouco estão apartadas das situações em que emergem: dão continuidade a acontecimentos e encontros e às vezes até resolução aos problemas que estes colocam (basta lembrar da carta escrita enquanto Valmir dorme). Permitem que eventos se desdobrem e tenham rendimento, só que por meios não habituais, meios capazes de tornar acessíveis à Valmir os caminhos das entidades, de lhe permitir encontrar com elas e seguir na sua companhia.

Se para Valmir essas experiências foram assustadoras, constituem matéria de atenção e cultivo para o povo de santo, parte do estoque de experiências pelas quais se tornam sensíveis e responsivos às entidades. Chama atenção a esse respeito como os pedidos de esclarecimento e ajuda de um Valmir desorientado são acolhidos pelas lideranças de candomblé a quem ele apela: Raimunda, Madelena e Marcelino. Os três lhe oferecem consolo, mas pouco ou nada fazem para interromper o curso de sua inquietante experiência no Rosarinho. Preferem acompanhá-la sem interferir. Sabem bem que, no candomblé, sonhar, ser irradiado e virar são essenciais à instauração das existências entrelaçadas de pessoas e entidades. Como observa Despret (2023, p. 65) ao falar dos sonhos, “[...] são maravilhosos dispositivos para atrair ou coletar os sinais e tocar outros mundos”. Podemos especular que algo semelhante também se passa na perspectiva das próprias entidades, especulação que, num certo sentido, é também incentivada nos terreiros. Vimos como na história de Valmir o sonho é o dispositivo que permite o senhor Oxóssi transmitir seu recado sem precisar da intermediação de Madalena. Fazer Valmir virar pode ter sido o dispositivo acionado pelo caboclo para dançar junto aos seus.

Mas o que dizer da história que se abre para Valmir a partir de suas experiências no Rosarinho? Como ela se conecta com a história (de Cachoeira, do Brasil) que ele nos apresentou no início de nossas conversas e que provavelmente costuma apresentar a turistas, ativistas e outros pesquisadores? Esta história, afinal, é fruto de uma prática de mundificação que tende a subtrair realidade daquilo que as práticas de mundificação do candomblé logram instaurar: modos de coexistência com e entre entidades como caboclos, cujos propósitos e afazeres frequentemente se imiscuem nos assuntos humanos.

Ao se envolver na trajetória que o caboclo percorre, da Câmara até o Rosarinho, Valmir adentra uma trama acerca da qual, até então, tinha uma experiência genérica. Conhecia lideranças de candomblé e já tinha assistido festas, mas não passara da condição de visitante; durante boa parte de sua vida adulta fora evangélico. Embora, como funcionário da Boa Morte, não estava alheio a relatos sobre orixás e caboclos, a possibilidade de caboclos habitarem estátuas e mobilizarem humanos por meio de sonhos para comer junto aos seus ainda lhe parecia distante. Vale notar que essa possibilidade não se apresentou para ele enquanto chave para entender os assuntos humanos, ou melhor, enquanto a verdade oculta que explica os acontecimentos humanos. Tampouco se apresentou como a parte que falta para uma visão completa; sua existência não exclui a possibilidade de outras miradas/mundos. A experiência de Valmir é menos de resolução (agora sei o que está se passando) do que de amplificação (muitas outras coisas que não sei podem estar se passando). Embora possamos atribuir esse entendimento ao lugar de iniciante ocupado por ele, a perspectiva de mães e pais de santo não é muito diferente. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Como já observei antes, a trama que se desdobra ante os olhos confusos de Valmir durante seu percurso ao Rosarinho e sob a influência crescente dos caboclos irmãos não está apartada da trama de interesses e feitos humanos que ele gosta de estudar nos livros de história. Já rejeitei a ideia de que os acontecimentos que compõem esta última constituem o contexto que explica os feitos e encontros entre/com caboclos. Mas como eles se conectam?

Suspeito que parte da resposta está dada no relato que abre esse texto, de um encontro que eclode como efeito da violência colonial – que se gesta a partir do sangue (indígena) derramado e das rotas de fuga de negros escravizados, encontro entre remanescentes de um povo da terra que, enfraquecidos, lograram escapar dos ataques dos colonos e um povo estranho àquela terra que se embrenhou na mata para evitar a escravidão e a morte. Valmir conta que foi assim que o empoderamento virou para o lado do africano, mas essa virada, tal como ele descreve, não se traduziu em simples inversão: comportou troca e aprendizado na mata. A mata acolhe e alimenta o encontro; permite passagens e instiga traduções situadas que dispensam a mediação de universais: o guerreiro Oxóssi de África ganha posse de guerreiro nas matas brasileiras, e o espírito ancestral indígena se junta com a leitura dos guerreiros, do brasileiro e do africano. Mas se a mata propicia o encontro, ela também o oculta: protege-o do alcance do dominador branco, detendo tanto a sua destruição, quanto a sua compreensão (enquanto estratégia de desvelamento e domesticação). Nos termos de Glissant (2021): mantém a opacidade do encontro. E deixa poucas evidências ao historiador. Não há como saber ao certo o conteúdo e extensão das trocas que se deram na mata, embora a narrativa de Valmir convide-nos a especular que o encontro mobilizou não só indígenas e afrodescendentes, como também as entidades da mata, daqui e de acolá. Seguindo a reflexão de Cardoso (2023) sobre a proliferação do incerto na macumba, pode-se dizer que na produção da incerteza, a mata resguarda potência do encontro e mantém sua abertura.

No encontro que define para Valmir o sentido do termo afro-indígena¹⁰, cada uma das histórias que ele contou durante nossas conversas pode funcionar como contexto para a outra – mas não o contexto que provê a explicação, senão aquele a partir do qual é possível acessar e intervir naquilo que é contextualizado. A história do genocídio e escravização de indígenas e africanos abriu a fenda que tornou possível um encontro (e um aprendizado) entre e com espíritos. Mas esse encontro também abriu o caminho que segue reconduzindo à história colonial – é o contexto a partir do qual se pode ainda acessá-la e de algum modo intervir sobre ela. Se a história do caboclo Oxóssi que come junto com seu irmão no terreiro torna possível intervir hoje na história colonial é justamente porque esteve/ainda está lá.

¹⁰ Vale a pena cotejar o relato afro-indígena de Valmir com formulações desenvolvidas no âmbito da antropologia. Mello (2010) e Goldman (2015, 2017), dois autores centrais nesse debate, lançam mão do conceito de relação afro-indígena para evidenciar modos de agenciamento, próprios a esses coletivos, que não pressupõem “[...] a homogeneização como horizonte de interação entre as diferenças” (Goldman, 2017, p. 16). Como mostrou Anjos (2006), ao tratar da encruzilhada nas religiões de matriz africana, nesse tipo de encontro, as partes podem se afetar sem que suas diferenças sejam abolidas ou diluídas em uma síntese totalizante. No relato de Valmir outros dois elementos ganham destaque: o primeiro diz respeito àquilo que paira sobre o encontro, na forma de ameaça. O segundo, àquilo que se apresenta como seu meio particular de experiência – a mata – meio que abre o encontro para certas possibilidades, imprimindo-lhe um ritmo e ensinando soluções preferenciais. Sugiro que se a violência persiste enquanto memória e ameaça no presente; a mata é reativada enquanto uma certa sensibilidade (e habilidade) para fazer vínculos às vezes apenas parcialmente visíveis aos de fora e cultivar cautela frente ao excesso invisível que cerca qualquer relação.

5 História Potencial e a Intensificação dos Possíveis

Ariella Aisha Azoulay desenvolve o conceito de história potencial como o foco para uma crítica contundente ao modelo de história e de tempo subjacente ao imperialismo. Trata-se de um modelo centrado na noção de progresso e em uma divisão compartimentalizada do tempo que tem como efeito tornar irrelevantes para o presente as experimentações do passado. A história potencial parte do exercício de uma recusa, que a autora resume no prefácio do livro: “recusar a ideia de que os sonhos de nossos predecessores – não necessariamente nossos pais, mas os pais ou os avós deles – não podem mais ser nossos sonhos; como se os três tempos do passado, presente e futuro que nos separam e nos fixam em eras diferentes não tivessem sido expressamente inventados com esse propósito” (Azoulay, 2024, p. 12). Fazer história potencial requer desaprender a temporalidade do progresso, de fato, rebobinar o tempo para reativar outros mundos e experimentos de coexistência que foram relegados ao rol das soluções que caducaram com o passar do tempo. Para Azoulay (2024), a história potencial é uma prática política – não só porque expõe o caráter político da produção da História, mas porque recupera a força política daquilo que a História despotencializou como relíquia do passado. Ela desfaz a narrativa do progresso, para reencontrar no passado histórias que têm o potencial de reverter a História.

Azoulay (2024) não está só em seu apelo por abordagens que resistam ao discurso do progresso – apelo semelhante tem sido ecoado por autores como Donna Haraway, Isabelle Stengers e Didier Debaise. Não se trata para eles de substituir um pensamento do futuro por um apego melancólico ao que já foi. Mas de recusar um futuro que dispensa o passado com a mesma arrogância com que assume o lugar da verdade. E com a mesma indiferença com que confronta e justifica a destruição de mundos – e experimentos de coexistência – que relega à condição de passado.

Debaise e Stengers (2022) recorrem a William James para desenvolver seu argumento. A lógica que subjaz o discurso do progresso produz o que James chama de diluição (ou estreitamento) do real: o apagamento da heterogeneidade dos modos de existência, da multiplicidade de experiências e suas conexões, da variedade de situações em que conexões são forjadas. Enfim: a redução da multiplicidade em favor de uma realidade simplificada, regida ou explicada por princípios únicos. A práticas que operam para diluir mundos, James opõe aquelas que têm como resultado mundos adensados, ricamente diferenciados e carregados de possibilidades. Conforme esclarecem Debaise e Stengers, o contraste entre diluído e denso não equivale a uma distinção entre abstrato e concreto; funciona antes como teste para abstrações que empregamos: elas servem para subtrair qualidades do mundo ou para apurar nosso olhar e sensibilidade para elas? Tampouco se trata de um contraste cuja relevância estaria restrita às práticas de conhecimento. Assim como estas, práticas políticas, éticas e estéticas podem também ter como efeito nivelar as diferenças do mundo e nos tornar insensíveis a elas, seja apelando para uma unidade que as resolve, seja postulando um denominador comum que as reduz a variações do mesmo. Mas inversamente, também podem nos atrair para um campo em que essas diferenças se mostram com mais força, nos provocando – e ensinando – a identificar e responder àquilo que propõem.

Práticas e conceitos que adensam o mundo comportam uma dimensão especulativa essencial. Diferente da especulação enquanto pensamento de um futuro definido que dilui passados e mundos, a especulação proposta por Debaise e Stengers (2016), na esteira de Whitehead, é um exercício ético-político de pensar as situações (presentes ou passadas) intensificando o sentido dos possíveis que elas comportam. Não é difícil perceber a vocação especulativa da história potencial: rebobinar o tempo para reencontrar e reativar as experimentações do passado, os caminhos e soluções que, embora em latência, seguem disponíveis para novas apropriações.

Quero argumentar aqui que a viagem do caboclo para o Rosarinho narrada por Valmir deixa entrever uma história potencial. Para desenvolver esse argumento vou partir inicialmente de duas sequências de eventos que fazem parte dessa história. A primeira diz respeito às experiências de Valmir no trajeto da estátua-caboclo até o Rosarinho. Quando ele se dá conta, o povo de santo que, em frente ao prédio da Câmara, cantava e dançava em círculo homenageando o caboclo é (se revela como) um grupo de indígenas dançando o toré. E quando, ao chegarem no Rosarinho, ele olha em direção à casa de mãe Madalena, não é o terreiro que vê, mas uma aldeia indígena. A visão turva de Valmir rebobina a história para encontrar o tempo – o passado – em que toda a colina, de fato toda Cachoeira, era povoada por povos indígenas. Mas não apaga de todo o presente; que segue atuando agora no modo do espanto (esse não é-era o povo de santo? ali não é-era o Terreiro Guarany de Oxóssi?) Ao tornarem parcialmente presentes, um para o outro, o tempo-mundo anterior à instalação da violência colonial e o tempo-mundo que se (re)fez nos destroços que ela produziu, as visões de Valmir produzem uma espécie de fricção entre esses tempos. Como resultado, performam o candomblé - tradicional espaço de culto às divindades africanas e, por extensão, o Rosarinho – tradicional bairro de resistência negra – como territórios (também) indígenas, ou melhor, territórios que vivem da potência de um encontro. Mostram que se o extermínio sistemático das populações indígenas de Cachoeira fez o empoderamento mudar de lado, como diz Valmir, para o lado dos africanos, o outro lado, indígena, segue bem vivo.

Um segundo conjunto de eventos que chama atenção na história é a sequência missa católica – “missa” de candomblé que integra as comemorações da visita do caboclo. O terreiro solicitou uma missa para receber o caboclo no Rosarinho e teve seu pedido atendido pela Igreja Católica Brasileira. À missa católica seguiu-se o que parecia ser também missa, só que do candomblé. “Tem hóstia, meu filho, que a gente também aqui tem a nossa hóstia” – explicou Doté Marcelino. O pai de santo poderia estar simplesmente aludindo à criatividade do candomblé: o rito com o obi e o líquido preparado na louça seria a sua leitura (ou a apropriação afro) da comunhão católica. Mas é provável também que ele questionasse a ideia de que servir hóstia – ou mesmo rezar missa – seriam “criação” e prerrogativa católicas. Se ambos os ritos podem ser missa, vale notar que seus efeitos são bem diferentes. A missa católica atestou a relevância social e religiosa do evento. A missa do candomblé preparou uma virada¹¹: “eu botei o obi na boca, tomei o vinho,

¹¹ Dois trabalhos são particularmente interessantes para tratar da questão da virada nas religiões de matriz africana. Lima (2024) toma a categoria êmica de virada como porta para o entendimento dos modos de composição e criatividade no terecô maranhense. A virada, propõe a autora, deve ser compreendida como um movimento de variação que atravessa seres, corpos e lugares: fala tanto das entidades do terecô (que também podem virar, apresentando-se como outras), quanto dos espaços que ocupam e por onde andam e das parcerias que estabelecem com os humanos. Em sua pesquisa

eu vi rodar o piso, desaparecer”. Produziu mudança – de consciência, de sensibilidade – que tornou possível acessar, ainda que parcialmente, as trajetórias dos caboclos, de vivenciar eventos junto com eles.

Se examinamos agora, à luz dessas duas sequências, a história da visita do caboclo ao Rosarinho, podemos perceber nela a produção de uma temporalidade em que o passado se mantém como possibilidade aberta. A história oferece a mirada de um tempo em que a colina foi e ainda é habitada por povos indígenas, de um lugar recuado em que os mundos em ruína de indígenas e africanos se refizeram e seguem se refazendo juntos, em que entidades puderam se encontrar e seguem se encontrando como irmãos.

A visita do caboclo ao Rosarinho é ela mesma a possibilidade que se abre de engajamento com um mundo em que comer e principalmente comer junto definem a vida. Sob esse ponto de vista o Terreiro Guarany de Oxóssi desponta também como praticante experiente de história potencial. As histórias que tanto o terreiro quanto Valmir produzem são menos descrições de fatos, do que aquilo que Whitehead entendia como proposições: iscas para sentimentos, formas de fazer surgir possíveis (Debaise; Stengers, 2016).

6 Deixar como Está: histórias abertas, o não saber e o cultivo do pluralismo

Encerrei a apresentação da história de Valmir com seu comentário sobre o modo como os eventos que se desenrolaram no Rosarinho impactaram sua vida: o senso de uma transformação profunda. Mas Valmir prosseguiu falando dos desdobramentos da relação que, a partir daí, estabeleceu com o terreiro.

Valmir se integrou à rotina do Guarany de Oxóssi e chegou a dar um bori na casa de Mãe Madalena, mas a mãe de santo faleceu antes que pudesse proceder à sua feitura (iniciação). O bori, ele explica, já lhe permite participar, como alguém de dentro, de muitas das atividades do terreiro.

“Aí alguém veio pra mim e disse: ‘E você não vai levar ninguém pra terminar o que ela começou?’ Eu disse: ‘Não, o que ela começou e parou foi porque tinha que ser assim, e eu vou morrer, deixar dessa forma aí’. Até porque búzio não é qualquer pessoa que pode jogar pra mim, minha mãe Madalena tentou, gritou, gritava o ogã pra vir acudir, do que ela viu no búzio, que apareceu Ogum, apareceu minha mãe Oxum e aí apareceu o seu Obaluaíê, apareceu um bocado de orixá querendo brigar, uma confusão que ela não conseguiu ver o búzio. Fui jogar com um senhor que também já faleceu, em Mangabeira, ele pegou o pano e fez assim: “Homem, eu não tenho nada pra te dizer, a única coisa que eu tenho pra dizer ó: vá com Deus. Agora cuida, cuida do que você tem viu, porque, oh, com o que você tem só Deus, as águas e as matas vivas”.

[...] conversando com Mãe Creusa da Boa Morte, eu disse: “Ô Dona Creusa, eu queria ver se eu jogava um búzio, que às vezes é minha vontade, mas às vezes pode não ser a vontade do orixá

sobre os caboclos no candomblé, Sheldon (2024) mostra como a virada se produz por meio de uma série movimentos que tomam os corpos durante as festas, desdobrando-se enquanto modo de relação entre caboclos e orixás e de diferenciação e conexão entre territórios e lugares de culto. Ambos os trabalhos chamam atenção para a relação entre movimentos, ritmos e territórios que se tece na virada e evidenciam a insuficiência de modelos construídos a partir de noções de corpos estáticos, identidades fixas e pertencças exclusivas para entender contextos relacionais que cultivam a sabedoria e prática de virar.

que eu complete o que Mãe Madalena começou". Ela fez: "O que menino? Se aquiete, fique tranquilo". [...] Aí disse [a ela] "Ó, aí o pai de santo lá, meu amigo lá do Rio, me disse que só um babalaô (para fazer o jogo)". Ela: "Se você até quiser eu procuro esse babalaô (conhecido dela), mas se não quiser, deixa como tá, menino..." Aquela coisa de que já nasceu pronto, que já tá coisa, que já tá lindo, que já tá maravilhoso, deixa como tá. "Se tu não quiser procurar ninguém, não procura [...]". Pronto nunca mais procurei ninguém. Aí acabei recebendo um cigano, que eu recebo no mês de setembro, meu pai Obaluaê vem no mês de agosto, meu pai Ogum vem na [feijoadá] e minha mãe Oxum só me pega se for uma obrigação dela perto de água.

A visita do caboclo ao Rosarinho foi para Valmir o início de uma trajetória de envolvimento e compromisso com suas entidades e com o Terreiro Guarany de Oxóssi. Embora mantido até hoje, esse compromisso não incluiu a iniciação: Valmir não confiou a outrem a responsabilidade de concluir o processo que Madalena havia deixado em aberto e abdicou de procurar alguém que pudesse identificar e cuidar das entidades que o acompanham ou, como se diz no candomblé, que compõem seu enredo. A própria Madalena enfrentara dificuldades nessa direção: quando jogava os búzios para Valmir se via confundida e desesperada frente à quantidade de orixás que brigavam pelo controle de sua cabeça. Outras mães e pais de santo haviam se declarado impotentes para intervir. Uma coisa era certa, insistiam, aquilo que Valmir trazia consigo de berço, já pronto, era maravilhoso; não requeria feitura. Com um enredo que se apresentava ao mesmo tempo tão bonito e tão complicado era melhor não mexer.

É possível dizer que esse breve relato de Valmir, no final da história do caboclo, serve ao propósito de explicar tanto sua decisão de não se submeter à feitura depois da morte de Madalena, quanto o lugar de prestígio que, mesmo não sendo iniciado, ele ocupa no Terreiro Guarany de Oxóssi. Parece-me, entretanto, que traz ainda outra ideia, mais interessante, embora pouco explorada: mães e pais de santo sabem que frequentemente esbarram na recusa das entidades de se deixarem conhecer, que suas intervenções não são garantia de sucesso e que muitas vezes precisam se contentar em deixar as coisas como estão, até que se anuncie a necessidade e o momento certo de agir. Por isso, precisam acompanhar o desenrolar das situações, evitando qualquer intervenção prematura. Por isso, não se distinguem dos iniciantes como Valmir, personagem de história, apenas pelo domínio que têm de um conjunto complexo de histórias e procedimentos – por um saber fazer – mas também pela cautela com que confrontam um mundo que comporta outras vontades que não a sua e acontecimentos que eles não logram nem acessar nem entender. Isto é, se distinguem também por saber quando não intervir, quando é melhor deixar como está. Deixar como está é, neste sentido, abdicar de entender plenamente a história, deixá-la aberta para outras vozes e vontades, para outros cursos possíveis.

7 Conclusão

Neste artigo acompanhei a narrativa pela qual Valmir, liderança do cenário cultural e afro-religioso de Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo Baiano, aborda um encontro entre caboclos, que foi também seu encontro com o Terreiro Guarany de Oxóssi. No texto procurei evidenciar, por meio de um conjunto de questões formuladas tentativamente

em termos de contrastes, as experimentações com a história e com o tempo que a narrativa de Valmir põe em movimento.

Mobilizei o contraste entre acontecimentos históricos e acontecimentos a-históricos, proposto por Marisol de la Cadena, para pensar o modo como, no relato de Valmir, se articulam narrativas históricas e narrativas que borram as fronteiras do que a história moderna define como evento. Esse contraste também me permitiu problematizar uma estratégia de contextualização recorrentemente mobilizada nas ciências sociais e históricas: aquela em que se apela ao contexto “real” de fatos históricos para esvaziar a realidade e/ou eficácia daquilo que é contextualizado, no caso, a realidade dos espíritos e sua interferência nos assuntos humanos. Um segundo contraste – entre práticas que convertem entidades como caboclos em símbolos (ou em crenças) e práticas que instauram existências entrelaçadas de caboclos e gente – suscitou uma discussão sobre o trajeto da experiência de Valmir e as intervenções do terreiro para conduzir esse trajeto rumo a uma realização. No esteio dessa discussão, o relato afro-indígena que abriu o texto permitiu formular de outro modo o trabalho de contextualização operado por Valmir. Nele acontecimentos históricos e acontecimentos a-históricos podem cada qual funcionar como contexto para o outro e contextualizar é menos explicar do que prover acesso e permitir a interferência.

Por fim, por meio de dois outros pares de contraste – entre histórias que adensam e histórias que diluem a realidade e entre história de progresso e história potencial – propus que a narrativa de Valmir e, por extensão, a história feita, de muitas formas, pelo Terreiro Guarany de Oxóssi são práticas capazes de reativar experimentos do passado, de intensificar o sentido dos possíveis que o passado carrega. Quero sugerir agora, a título de conclusão e juntando argumentos dispersos ao longo do texto, que elas logram produzir esses efeitos submetendo o tempo, o lugar e o corpo a uma espécie de torção ou virada – mudança de direção, de ritmo e de afecção: trata-se de estratégia de fazer o passado se prolongar como caminhos ainda a percorrer, de projetar o lugar como zona de excesso ou latência em que tempos coexistem em relativa tensão e de produzir corpos capazes de sentir e responder aos apelos desses percursos e tempos. Há, sem dúvida, uma afinidade entre essa estratégia e uma orientação ético-política de caráter pluralista, mas o pluralismo depende, como também sugeri, de um senso de que nem tudo pode ou precisa ser conhecido: de que às vezes é preciso pausar para deixar que venham à tona, sem qualquer pretensão de transparência, as vontades e inclinações de outros participantes da história.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Território da Linha Cruzada**: a Cosmopolítica Afro-Brasileira. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- AZOULAY, Ariella Aisha. **História Potencial**: desaprender o imperialismo. São Paulo: UBU Editora, 2024.
- CADENA, Marisol de la. **Cosmopolíticas em Mundos Andinos**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.
- CARDOSO, Vânia Z. Narrar o mundo: Estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007.
- CARDOSO, Vânia Z. Desdizendo a Performance: Macumba e a proliferação do incerto. **Gesto, Imagem e Som**, São Paulo, v. 8, e-203031, 2023.

- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif. **Multitudes**, v. 4, n. 65, p. 82-89, 2016.
- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. An ecology of trust? Consenting to a pluralist universe. **The Sociological Review**, p. 1-14, 2022.
- DESPRET, De Vinciane. **Um Brinde aos Mortos**: histórias daqueles que ficam. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GOLDMAN, Márcio. "Quinhentos Anos de Contato": Por uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem". **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.
- GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afro-indígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem: Estudos Etnográficos. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.
- HARAWAY, Donna J. **Ficar com o Problema**: fazer parentes no Chuthuluceno. São Paulo: n-1 Edições, 2023.
- LIMA, Conceição de Maria Teixeira. **"Virar pra Mata de Codó"**: uma etnografia sobre composição e movimento no tererê. 2024. 198p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Política, meio ambiente e arte**: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009). 2010. 302p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. Aquém da possessão: a noção de *irradiação* nos estudos das religiões de matriz africana. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 2, p. 146-163, 2020.
- RABELO, Miriam C. M. **Enredos, Feituras e Modos de Cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.
- SANSI, Roger. **Fetishes and Monuments**: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century. New York & Oxford: Berghahn Books, 2007.
- SHELDON, Ana Rizek. **Caboclo é Luz na Vida da Gente**: caboclos em práticas de movimento e cura no candomblé de Salvador. 2024. 226p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

Miriam C. M. Rabelo

Professora do Departamento de Sociologia e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e Estudos Étnicos e Raciais (Pós-Afro) da UFBA, pesquisadora do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) e autora, entre outros trabalhos, de "Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé" (2014).

Endereço profissional: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA), Estrada de São Lázaro, n. 197, Federação, Salvador, BA. CEP: 40.210-730.

E-mail: mcrabelo@ufba.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5212-6129>

Como Referenciar este artigo:

RABELO, Miriam C. M. Tempos, Contextos e um Encontro no Terreiro Guarany de Oxóssi: movimentos por histórias entrelaçadas. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108771, p. 7-26, setembro de 2025.