

# CABOCLOS DO BRASIL: IDEOLOGIA E MEMÓRIA DISCURSIVA EM CÂNTICOS DO CANDOMBLÉ E DO TAMBOR DE MINA

**THIAGO ZILIO PASSERINI\***

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa (PEPGLP), São Paulo, SP, Brasil.

Recebido em: 12 set. 2019. Aprovado em: 8 jul. 2020.

Como citar este artigo: PASSERINI, T. Z. Caboclos do Brasil: ideologia e memória discursiva em cânticos do candomblé e do tambor de Mina. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*, v. 20, n. 3, p. 137-153, set./dez. 2020. doi: 10.5935/cadernosletras.v20n3p137-153

## Resumo

A figura do caboclo é um dos símbolos da mestiçagem do povo brasileiro. Embora sua acepção primeva se ligue à mistura do europeu com o indígena, o termo foi ressignificado no candomblé de caboclo e no tambor de Mina. O escopo deste artigo é verificar a relação entre ideologia e memória discursiva nos cânticos dessas manifestações religiosas, visando promover tal ressignificação. Para tanto, partiu-se dos conceitos de ideologia (ALTHUSSER, 1980; RICCEUR, 1990; FIORIN, 1998; BRANDÃO, 2011) e memória discursiva (PÊCHEUX, 2007; BRANDÃO, 2011) da Análise do Discurso e do conceito de ideologia étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) das Ciências Sociais.

---

\* E-mail: thizilio@yahoo.com  
 <https://orcid.org/0000-0002-8196-6282>

## Palavras-chave

Caboclo. Ideologia. Memória discursiva.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A mestiçagem, resultante da colonização por que passou o Brasil, figura como um dos traços constitutivos de seu povo, que se considera fruto da junção dos elementos indígena, europeu e africano. Assim, construiu-se, nacional e internacionalmente, a imagem de um país mestiço, cuja existência não se pode dar apartada de condição tão particular. No cerne desse processo, destaca-se a imagem do caboclo, cuja acepção primeva nos remete à mistura do europeu com o indígena. No entanto, o termo passou por um processo de ressignificação, sendo possível dizer que se equipara sinonimicamente ao que é nacional.

Na esfera da religiosidade, os caboclos apresentam-se de modo particular, sobretudo em algumas manifestações religiosas afro-brasileiras. Para compreender tal singularidade, é necessário levar em conta o modo como se articulam a ideologia e a memória discursiva na construção do discurso identitário tanto do candomblé de caboclo quanto do tambor de Mina.

Partindo dessa premissa, o presente artigo tem por objetivo analisar a ideologia que perpassa os cânticos religiosos e relacioná-la à memória discursiva neles construída. Para tanto, serão utilizados os conceitos de ideologia e memória discursiva postulados pela Análise do Discurso e também o conceito de ideologia étnica vigente nas Ciências Sociais.

## O CABOCLO, O CANDOMBLÉ DE CABOCLO E O TAMBOR DE MINA: RESSIGNIFICAÇÕES DA IDEIA DO ANCESTRAL

De acordo com o *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, de Cunha (2010, p. 108), o vocábulo caboclo pode ser definido como “índio, mestiço de branco com índio, indivíduo de cor acobreada e cabelos lisos”. Sua origem remonta ao tupi *kari’ uoka* (<*kara’ iua* ‘homem branco + *oka* ‘casa), e um de seus primeiros registros data de 1645, sob a forma *cabocolo*.

Pela interpretação dos radicais que compõem “carioca”, chega-se à definição “homem branco da oca”. Considerando o fato de a oca ser uma habitação

estritamente reservada ao índio, a figura do homem branco pressupõe a presença de elemento exterior ao nativo. Em suma, a etimologia denota a fusão dos elementos indígena e europeu.

No *Dicionário Unesp do português contemporâneo*, organizado por Borba (2004, p. 211), encontram-se mais duas acepções: “sertanejo” ou “próprio do nosso país, nacional”. A segunda acepção apresenta, aprioristicamente, uma ampliação do sentido primeiro do vocábulo: tomado como “nacional”, poderia abarcar também o negro, partindo da premissa de ele igualmente figurar como próprio do Brasil.

Diante disso, fica clara a polissemia do termo, característica fundamental para a compreensão de seu significado nas religiões abordadas no próximo tópico, uma vez que, apesar de receberem o nome de “afro-brasileiras”, tanto o candomblé de caboclo quanto o tambor de Mina contêm o elemento silvícola em sua constituição. Por essa razão, ambos seriam, na verdade, práticas “afro-índio-brasileiras” (PRANDI, 2008, p. 38).

Com relação ao surgimento das religiões de matriz africana, é difícil mensurar quando exatamente elas teriam se constituído e em quais condições. Entretanto, acredita-se que somente no século XIX a população negra tenha conseguido dar início ao processo de organização de grupos que buscavam recriar aspectos culturais, entre eles a religião. De acordo com Prandi (2008, p. 34), o processo ocorreu tanto por parte dos negros das nações iorubás ou nagôs quanto por parte dos negros das nações bantas.

A vertente religiosa de origem banta é chamada de candomblé angola ou candomblé congo. *Grosso modo*, apresenta um modelo semelhante ao iorubá e se caracteriza por ser uma religião de transe, calcada em uma filosofia de adoração à natureza e aos ancestrais. As divindades reverenciadas nas cerimônias são os *inquices*, e o culto – tal como o dos iorubás – já apresenta consideráveis diferenças daquele praticado em África. Ainda assim, deuses como *Unjira* (guardião dos caminhos), *Nkosi* (o guerreiro), *Dandalunda* (a deusa da fertilidade) e *Lemba* (o deus da criação) resistiram tanto ao massacre imposto pelo colonizador quanto à hegemonia da nação *Queto*.<sup>1</sup> Outra característica do candomblé angola foi a introdução do elemento caboclo, e, por conta disso, a prática religiosa passou a ser chamada também de *candomblé de caboclo*.

1 O candomblé *Queto* (*Ketu*) é de matriz iorubá e constitui a vertente candomblecista mais conhecida no Brasil.

Segundo Prandi (2008, p. 35), por terem chegado antes dos iorubás, os bantos já se encontravam muito mais adaptados aos costumes do país e acabaram por assimilar, além da língua portuguesa, a religião cristã. Apesar do “abrasileiramento”, ainda eram vistos como africanos e, mesmo aculturados, continuavam dotados de uma necessidade de adorar aos ancestrais, que em África eram inexoravelmente ligados à terra.

O desejo “ancestral” de adoração aos antepassados, aliado à noção de pertença ao Brasil, fez com que os bantos chegassem ao índio, o legítimo ascendente da nova terra. Em vista disso, o elemento indígena foi incorporado à tradição, mas o conceito de caboclo foi ressignificado: ele passou a ser a síntese não só do silvícola e do branco, mas também de outras figuras estereotipadas do Brasil colonial, como o marinheiro e o boiadeiro (TALL, 2012, p. 82).

Sobre o tambor de Mina, Campelo e De Luca (2007) assinalam que sua origem remonta aos escravos trazidos da região do Daomé e está ligada aos estados do Maranhão e do Pará. O termo “Mina” é uma alusão ao Forte de São Jorge da Mina, localizado na antiga Costa do Ouro, construído pelos portugueses visando não só ao estabelecimento no litoral africano, mas também à obtenção do privilégio comercial na região (MATTOS, 2015, p. 81).

Os fundamentos religiosos da Mina baseiam-se no culto aos ancestrais africanos, orixás e voduns<sup>2</sup> e a outras entidades caboclas que, apesar do epíteto, dificilmente se manifestam sob a forma de índios ou boiadeiros. São civilizados, muitas vezes de origem nobre e, por essa razão, muitos são considerados fidalgos (FERRETTI, 1992, p. 57).

Segundo a tradição, foi por meio de Anastácia Lúcia dos Santos que a entidade denominada Rei da Turquia teria se manifestado, a fim de procurar algumas de suas filhas, já incorporadas por outros praticantes da religião. A partir desse momento e, a seguir, da fundação do Terreiro do Egito, a “linha de turco” foi se consolidando e definindo outra identidade para o caboclo. Na nova abordagem, entidades como Ferrabrás (do romance de Carlos Magno e os doze pares de França, o próprio “Seu Turquia”), Dom Sebastião, o rei português desaparecido na Batalha de Alcácer Quibir, e suas filhas, as Caboclas Mariana, Erundina e Toya Jarina, foram reconstruindo um passado oriental do caboclo brasileiro, agora não necessariamente índio, mas turco abrasileirado.

2 O termo vodum, de acordo com Parés (2013), é de etimologia incerta. No entanto, evoca, de modo geral, uma ideia de mistério, o inefável, o que não pode ser conhecido.

## BASES REFERENCIAIS DA ANÁLISE: IDEOLOGIA E MEMÓRIA DISCURSIVA

Antes de apresentar os fundamentos teóricos que nortearão a análise proposta no presente artigo, é importante lembrar que eles estão atrelados à concepção de discurso. Sobre ela, assinala Fiorin (1998, p. 11)

O discurso são as combinações de elementos linguísticos (frases ou conjuntos constituídos de muitas frases), usadas pelos falantes com o propósito de exprimir seus pensamentos, de falar do mundo exterior ou de seu mundo interior, de agir sobre o mundo. A fala é a exteriorização psico-físico-fisiológica do discurso [...].

Ademais, deve-se destacar que o discurso apresenta uma estrutura interna, cuja análise pode se dar sob dois aspectos primordiais: o sintático e o semântico. O primeiro deles relaciona-se à estrutura própria do discurso e se encontra no domínio da manipulação consciente (FIORIN, 1998, p. 18) de que o falante lança mão sempre com finalidade clara. O segundo corresponde ao campo das determinações inconscientes ou, em outras palavras, da determinação ideológica (FIORIN, 1998, p. 19).

À guisa de esclarecimento, é importante lembrar que o conceito ideológico aqui mencionado não se relaciona especificamente à tradição marxista, ligada ao poder de determinada classe social dominante. Ao contrário, compreende-se o termo num sentido mais amplo, no qual a ideologia

[...] é definida como uma visão, uma concepção de mundo de uma determinada comunidade social numa determinada circunstância histórica. Isso vai acarretar uma compreensão dos fenômenos linguagem e ideologia como noções estritamente vinculadas e mutuamente necessárias [...]. Nesse sentido, não há *um* discurso ideológico, mas *todos* os discursos o são. [...] a ideologia, enquanto concepção de mundo, apresenta-se como forma legítima, verdadeira de pensar esse mundo. Tal modo de pensar, de recortar o mundo – atravessado pela subjetividade – embora se apresente como legítimo, pode ser, no entanto, incompatível com a realidade, isto é, os modos de organização dos dados fornecidos pela ideologia podem ser autônomos, imaginários, fictícios em relação aos modos de organização da realidade (BRANDÃO, 2011, p. 30-31, grifos do autor).

Para a Análise do Discurso, a questão ideológica está imbricada na questão discursiva, de modo que não há nenhum discurso desprovido de motivação

ideológica, independentemente de seus possíveis aspectos positivos ou negativos. Dessa maneira, as visões de mundo não se desvinculam da linguagem, pois ela é indissociável da ideologia, considerada imanente à realidade. As ideias e, por conseguinte, os discursos são expressão da vida real (FIORIN, 1998, p. 33).

Se a linguagem, conforme já preconizara Aristóteles, constitui o ser humano, as ideologias são veiculadas por meio dela. Por isso, torna-se evidente a inexorável ligação entre o homem e a ideologia, o que levaria Althusser (1980, p. 94) a afirmar: “o homem é por natureza um animal ideológico”. O *logos* aristotélico, portanto, ressignifica-se em sua acepção primitiva de *discurso* que, por sua vez, é sempre ideologicamente marcado.

Neste trabalho, parte-se da premissa da existência de ideologias étnicas, “fixadas sobre conjuntos de autodefinições ou de concepções de si em contraste com uma concepção ou definição da(s) outra(s) etnia(s) em conjunção” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 72). Considere-se também que as “concepções de si” estão imbricadas na identidade étnica, sobre a qual se deve destacar:

[...] quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente. Um indivíduo ou um grupo indígena afirma sua etnia contrastando-se com uma *etnia de referência*, tenha ela um caráter tribal (por exemplo Terena, Tükúna etc.) ou nacional (por exemplo brasileiro, paraguaio etc.) (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 36, grifos do autor).

O tipo de ideologia analisada vai ao encontro daquilo que Ricœur (1990, p. 67-68) chama de função geral da ideologia, ligada “à necessidade, para um grupo social, de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se [...]”. Além disso, o autor a considera como “a função da distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir” (RICŒUR, 1990, p. 68).

Chega-se, então, à interseção entre ideologia e memória. No caso de Ricœur (1990), tem-se uma alusão à memória social, relacionada à visão de Pêcheux (2007, p. 50), segundo a qual ela “deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologicista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador”.

Os sentidos entrecruzados pressupostos por Pêcheux (2007) relacionam-se à dimensão discursiva da memória. Assim, toda formação discursiva só pode veicular informações anteriormente já ditas por meio do trabalho dessa memória. Sobre isso, Brandão (2011, p. 99) acrescenta:

A noção de memória discursiva, portanto, separa e elege dentre os elementos constituídos numa determinada contingência histórica, aquilo que, numa outra conjuntura dada, pode emergir e ser atualizado, rejeitando o que não deve ser trazido à tona. Exercendo, dessa forma, uma função ambígua na medida em que recupera o passado e, ao mesmo tempo, o elimina com os apagamentos que opera, a memória irrompe na atualidade do acontecimento, produzindo determinados efeitos a que já nos referimos.

Em suma, a construção da memória deve operar concomitantemente com ações de esquecimento, das quais emerge o que é memorável, o que já não se contesta e é reavivado no discurso. Não se trata, portanto, de um processo de rememoração, de recordação histórica, mas o contrário. Provoca-se um apagamento de determinados aspectos para o advento de outros.

## OS CANTOS DO BRASIL CABOCLO: ANÁLISE DOS CORPORA

Antes de se proceder à análise, é importante relembrar que os cânticos selecionados (chamados de cantigas ou *zuelas* no candomblé de caboclo e de doutrinas no tambor de Mina) desempenham papel essencial para a realização dos cultos. De fato, eles são herdeiros de uma tradição africana, em que a palavra tem grande força e prestígio, por se tratar de sociedades calcadas na tradição oral. Sobre isso, assinala Souza (2006, p. 137):

Também no Brasil os contos, provérbios, mitos de origem dos orixás, das linhagens que governam os terreiros, as palavras utilizadas nos ritos religiosos e nas adivinhações, transmitidas dos mais velhos aos mais moços, são um aspecto central das comunidades negras. Nos terreiros de candomblé e nas congadas [...] a memória dos grupos é constantemente recitada nos cantos em línguas africanas nos quais palavras africanas se misturam às portuguesas.

Neste estudo, não foram contemplados cânticos aos deuses africanos, e sim a entidades e encantados. Por esse motivo, os cantos são predominante-

mente em português e – tal como considera a autora – ao vernáculo somam-se, algumas vezes, palavras de origem africana. Além delas, também aparecem termos indígenas, como se pode observar na transcrição das letras.

## O CABOCLO NO CANDOMBLÉ BANTO: “BRASILEIRO, SIM SENHOR”

### Cantiga 1

Sinhô Moço, eu sou um velho  
Fio de um rei curandeiro  
Pelo sertão da Bahia  
Pelo chapadão mineiro  
Sinhô Moço, eu vivi  
Os tempo do cativeiro

Tava *drumindo* o *tambô* me *chamô*  
Acorda, nego, cativeiro *acabô*.  
Acorda, Brasil, cativeiro *acabô*.  
Acorda, índio, cativeiro *acabô*.  
Acorda, mestiço, cativeiro *acabô*.  
Acorda, branco, cativeiro *acabô*.

(Templo de Cultura Bantu Redandá)

### Cantiga 2

Que *caboco* é aquele  
Que vem pelo Rio Negro?  
Navegando uma canoa  
Vem trazendo dois cachorros  
Um tigre e um perdigueiro

É o *fio d'Oxoguian*, assim dizia  
É Gentileiro  
Pelo sol e pela lua, beira-mar, ele veio  
Seu nome é boeiro.  
Gentil, meu mano, Gentileiro  
Gentil *caboco* brasileiro.

(Templo de Cultura Bantu Redandá)

### Cantiga 3

Fincada num mastro forte  
No alto duas bandeira  
A branca é de Sinhô *Kitembu*  
Verde e amarela é a brasileira

Ê êê  
Verde amarela é minha bandeira  
Ê êê  
Verde amarela é a brasileira.

(Nzo Umpembe Kikongo)

### Cantiga 4

Vermelho não é açucena  
É o sangue de um guerreiro  
Que pulsa no braço forte  
E no peito de um brasileiro

Se Deus me deu essa sina  
Da sina me faço um romeiro  
Eu canto com um alto brado  
É com orgulho que eu sou brasileiro

(Nzo Umpembe Kikongo)

A ideologia étnica observada calca-se na brasilidade do caboclo, e a sua predominância é justificada historicamente pelo sentimento de pertença que os bantos já tinham adquirido pela terra, tal qual assinala Prandi (2008). Desse modo, a reafirmação do *ethos* brasileiro é um modo de garantir a identidade de um povo, cujo direito à brasilidade era negado por seu passado africano. Nas *zuelas* transcritas, versos como “Gentil, meu mano, Gentileiro/Gentil caboclo brasileiro”, “Verde e amarela é minha bandeira”, “É com orgulho que eu sou brasileiro” atestam claramente o patriotismo do caboclo, representante legítimo da nação.

Todavia, é necessário ponderar que a afirmação de ser brasileiro não exclui nem apaga a herança africana, tampouco reduz o caboclo à tradicional mistura do branco com o índio. Tal aspecto pode ser atestado pela menção a elementos da cultura africana evidenciados nos cânticos. Na cantiga 1, a afir-

mação de o caboclo ser “*fio* de um rei curandeiro” pode remeter à memória discursiva relacionada à origem nobre de muitos negros que para cá foram trazidos como escravos.

Ao mesmo tempo, o “curandeiro” poderia se referir à figura do *pajé* da cultura indígena. Dessa maneira, e mais uma vez, reitera-se a miscigenação das três raças como característica primordial do caboclo no candomblé banto. O apagamento aqui se dá pela ausência de referencial étnico sobre quem seria o rei curandeiro, não importando se negro, se índio.

Outros elementos da cultura religiosa africana evidenciam-se nas cantigas 2 e 3, como nos seguintes versos: “É o *fio* d’*Oxoguian*, assim dizia/É Gentileiro”, “A branca é de Senhor *Kitembu*/Verde e amarela é a brasileira”. No primeiro dístico, Gentileiro é apresentado como filho de *Oxoguian*, um deus do panteão iorubá, considerado a forma jovem e guerreira de *Oxalufã*, o deus da criação, cujo domínio natural seria o amanhecer.<sup>3</sup>

Nessa parte, as fronteiras étnicas do próprio candomblé também se esvaecem. Levando em conta o fato de o caboclo ser uma figura pertencente à vertente banta, seria possível questionar sua ligação filial com uma divindade do universo iorubá. Nota-se, portanto, o compromisso da memória discursiva com a ideia de miscigenação do próprio candomblé, considerando a coexistência do elemento banto e do iorubano.

No segundo dístico, o eu lírico afirma ter-lhe sido dada a bandeira por *Kitembo*,<sup>4</sup> divindade do panteão banto que simboliza o deus das estações do ano, filho de *Matamba* e *Kingongo*.<sup>5</sup> Ressalta-se ainda o fato de o deus em questão representar o rei da nação Angola e, para os caboclos, figurar como padrinho.

A imagem da bandeira branca também é importante porque, por meio da memória discursiva, se associa não exatamente à questão de paz, mas sim a um símbolo dos candomblés bantos. Todas as casas têm hasteada a “bandeira de Tempo”, marca identitária do grupo em questão. Assim, o significado primitivo da bandeira branca dá lugar à representação do povo angoleiro.<sup>6</sup>

3 Na mitologia banta, o inkice mais próximo a *Oxoguian* seria *Lembarenganga* ou *Kassuté*, a forma jovem e guerreira de *Lembafuranga*, que também desempenha papel semelhante na criação.

4 Também chamado de *Dembo*, *Dembô* ou, simplesmente, *Tempo*.

5 Na mitologia iorubá, tais divindades equivaleriam respectivamente a *Iansã*, deusa dos ventos, e a *Omolu*, deus das enfermidades, da cura e senhor da terra.

6 Angoleiro é como são conhecidos os adeptos do candomblé banto.

Outros aspectos – além dos já elencados – devem ser analisados sob a óptica da memória discursiva. Na cantiga 1, por exemplo, a sequência de etnias evocadas no verso “Acorda..., cativeiro acabou” também faz alusão à constituição do povo. À vista disso, negro, índio e branco relacionam-se à visão comum das origens brasileiras. Contudo, o canto proferido por um caboclo, cuja denominação já evoca por si uma memória discursiva de índio e branco, faz com que esse sentido seja apagado, promovendo a imersão de um novo caboclo brasileiro, resultado da miscigenação dos três povos, e não somente do indígena com o europeu.

Na cantiga 4, destacam-se os versos “Se Deus me deu essa sina /Da sina me faço um romeiro”. A palavra *sina* encontra guarida na ideia comum de o povo brasileiro ser um povo sofrido e que, apesar das agruras, consegue se manter altaneiro diante das adversidades que se lhe apresentam. A palavra “romeiro”, pertencente à esfera do catolicismo, retoma também o traço identitário de religiosidade e contribui com a ideia da miscigenação, por demarcar a presença do elemento europeu nas religiões de matriz africana, reforçando a ideia de sincretismo religioso.

## O CABOCLO NO TAMBOR DE MINA: “MEU PAI É TURCO, TURCO É”

### Doutrina 1

Estrela Dalva, barra do dia  
Desceu na *gumá*<sup>7</sup> Imperador  
Rei da Turquia.

(Casa Fanti-Ashanti)

### Doutrina 2

O sino da Turquia já bateu  
O sino da Turquia já bateu  
Bateu, amanheceu  
E a bela turca apareceu.

(Mãe Mariza – Nagô Foon)

---

7 Casa.

### Doutrina 3

No Rio Negro os mururé viraram flores  
Na mata-virgem o rouxinol cantô.  
E ela, a Cabocla Mariana  
A bela turca que aqui raiô.

(Mãe Mariza – Nagô Foon)

### Doutrina 4

Lá fora tem dois navio  
No meio tem dois farol  
É a esquadra da Marinha Brasileira, Mariana  
Lá na Praia do Lençol.

(Mãe Mariza – Nagô Foon)

Um dos aspectos mais notáveis nas doutrinas apresentadas é a menção à figura do turco. Com relação a isso, é importante fazer duas considerações: a primeira é o fato de, no tambor de Mina, as entidades também não terem necessariamente um caráter silvícola, como já dito; a segunda é a possível origem *bêta* ou *tapa* dos ancestrais negros que deram início ao culto, ligados a uma cultura islamizada.

Partindo desse pressuposto, pode-se observar que a ideologia étnica predominante nos caboclos da Mina é calcada na reafirmação de uma nacionalidade *turca*. Os aspectos motivadores de tal necessidade não são mensuráveis com exatidão. Entretanto, é possível pensar que, ao contrário dos bantos – cujo abrasileiramento já se mencionou, os adeptos do tambor de Mina sentiam ainda a necessidade de reavivar o traço distintivo de sua nacionalidade a fim de manter a origem islamizada do culto viva entre as gerações.

Uma vez aceita a hipótese, chega-se à função geral da ideologia postulada por Ricœur (1990), ao relacionar a necessidade de afirmação identitária de um povo à sua memória social. Contudo, merece destaque o fato de Mariana, tal qual se vê na doutrina 3, ser referenciada como “cabocla”, embora a exaltação não foque especificamente sua brasilidade. Dessa maneira, nota-se que não há um apagamento completo do processo de “caboclicização”, que permitiu a incorporação dessas entidades ao culto brasileiro.

Isso se evidencia ainda na doutrina 3, na qual se observa a presença de elementos que não estão ligados ao mundo árabe propriamente dito. A “bela turca” é aclimatada a um cenário tipicamente brasileiro, em que se destacam a “mata-virgem”, o “rouxinol” e os “mururés”, plantas aquáticas de origem amazônica, de étimo indígena. Da mesma forma, ela aparece relacionada à “esquadra da Marinha Brasileira” e também à “Praia do Lençol” que, em algumas histórias, teria sido um dos locais onde Mariana e suas irmãs teriam se encantado. Em outras palavras, embora haja uma necessidade de distinção da origem turca, o fato de se tratar de espíritos “juremados”<sup>8</sup> não é esquecido.

Nesse sentido, a memória discursiva opera de modo a reafirmar a identidade étnica das entidades sem, no entanto, deixar de mencionar o que as fez chegar à Mina, embora indiretamente. Dessa forma, o caboclo adquire nova acepção: não se trata apenas do brasileiro nato, como se observa no candomblé banto, mas de alguém que se teria tornado brasileiro.

Ainda sobre a prevalência do elemento turco, é preciso fazer algumas considerações de caráter histórico e, posteriormente, conjugá-las a uma questão linguística relevante. Uma das narrativas contadas na Mina remonta ao século XI, quando o Sultão Toy Darsalam teria sido derrotado pelos cristãos nas cruzadas e, por precaução, resolveu retirar suas filhas – Mariana, Toya Jarina e Erundina – de suas terras. Elas teriam se encantado no Estreito de Gibraltar e, após um sono de longos anos, acordaram na costa amazônica.

De posse de tais informações, é necessário associá-las à história *res gestae*.<sup>9</sup> Ora, o episódio descrito pelos mineiros<sup>10</sup> relaciona-se diretamente às cruzadas e, em um primeiro momento, não se poderia afirmar com exatidão que lá houvesse turcos especificamente, mas sim mouros. Todavia, é preciso ponderar que as entidades do tambor de Mina relacionam-se mais precisamente à história de Carlos Magno e dos doze pares de França. Em traduções em português, é comum encontrar a menção a turcos: eles eram os inimigos contra os quais lutavam os cavaleiros cristãos, com o objetivo de não permitir o avanço do islamismo na Europa e difundir a fé cristã.

Do ponto de vista linguístico, a aproximação entre mouros e turcos é algo muito particular do português brasileiro, e uma das explicações relaciona-se à chegada dos árabes no fim do século XIX e início do XX, cujos passaportes

8 O que equivale na linguagem da Mina a “acaboclos”, ou seja, que se tornaram caboclos.

9 Ou seja, à história factual.

10 Mineiros são os praticantes do tambor de Mina.

eram emitidos pelo Império Otomano. Desse modo, a memória discursiva também opera no sentido de manter essa característica histórica, cristalizando a sinonímia entre árabes e turcos no dito popular.

Em outras palavras, é evidente que, na história reavivada pelos mineiros, não se fala especificamente de personagens turcas, mas sim árabes, islamizadas. Entretanto, eles se valem do adjetivo corrente no português do Brasil para caracterizar tais entidades. Assim sendo, a Turquia mencionada na doutrina 2 em “O sino da Turquia já bateu” e na doutrina 1 em “imperador rei da Turquia” não remete especificamente ao atual território homônimo, mas sim a um espaço mítico a que se ligam os encantados evocados nos rituais.

De todo modo, a memória discursiva reitera a origem mourisca dos caboclos e, ao mesmo tempo, promove o apagamento da sua relação apriorística com o índio. Ao compreender o papel dessa memória no processo de eleição daquilo que pode e deve ser dito em determinada situação, compreende-se a prevalência da figura do mouro em um contexto que, a princípio, não permitiria tal associação. O próprio nome dos encantados seria um fator que poderia colocar em xeque tal origem, tendo em vista muitos deles não remeterem a termos de origem árabe.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos *corpora* aqui apresentados permitiu a compreensão, em um primeiro momento, da polissemia do termo caboclo tendo, como base, a sua ressignificação em duas diferentes vertentes religiosas afro-ameríndias do Brasil. Tal compreensão só foi possível por meio da mobilização de dois conceitos essenciais da Análise do Discurso: a ideologia e a memória discursiva.

Com relação à ideologia, entendida em sua interseção com a premissa sociológica de ideologia étnica, observou-se a reafirmação de duas etnias distintas em cada um dos universos religiosos: a brasileira e a turca. Por meio desse procedimento, um modo de garantir a identidade dos grupos que constituem as religiões em questão, a memória discursiva também adquire contornos particulares: no candomblé de caboclo, ativa-se a ideia de miscigenação e brasilidade; no tambor de Mina, evidencia-se a figura do turco.

No candomblé angola, o caboclo representa o ancestral brasileiro, satisfazendo a necessidade banta de culto aos antepassados. Contudo, a sua figura

não remete exatamente a uma entidade indígena: o ideal de mestiçagem incorpora também o elemento africano, colocando-o na mesma condição ancestral do índio, como tentativa de reafirmar a pertença do povo banto à terra brasileira e, por conseguinte, a sua relevância na formação do povo brasileiro.

Já no tambor de Mina, o fato de as entidades turcas terem se “acaboclado” é visto como forma de situar a razão de elas estarem presentes nos rituais religiosos. Nas cantigas, isso fica claro no momento em que elementos brasileiros são mencionados, embora o compromisso maior seja com a reafirmação da origem turca dos encantados. No contexto, o caboclo seria aquele que teria se abasileirado, e não o nativo especificamente. Levando em conta a formação dessa manifestação religiosa, parte-se da premissa de que a necessidade de destacar a ascendência das divindades esteja ligada às origens dos fundadores do culto, ligados a culturas islamizadas. Quanto ao termo utilizado, acredita-se que ele tenha relação ao modo popular de referência aos árabes, de uso corrente no português brasileiro.

Em ambas as vertentes, é notório que o apagamento mais comum processado é o da ideia primitiva de o caboclo ser especificamente o resultado da fusão entre o índio e o branco. Nessa perspectiva, o universo religioso permite desdobramentos e ressignificações do conceito, criando uma nova figura que representa a miscigenação de um povo e recontando, por meio dos cânticos, a história dos muitos caboclos do Brasil.

## ***Caboclos from Brazil: ideology and discursive memory in candomblé and tambor de Mina canticles***

### **Abstract**

The *caboclo*'s figure is one of the symbols of the Brazilian's people miscegenation. Although its initial meaning is linked to the mixture of European and Indian people, the term has been ressignified in *candomblé de caboclo* and in *tambor de Mina*. The purpose of this article is to verify the relationships between ideology and discursive memory in the canticles of these religious manifestations. For this, it started from the concepts of ideology (ALTHUSSER, 1980; RICŒUR, 1990; FIORIN, 1998; BRANDÃO, 2011) and of discursive memory (PÊCHEUX, 2007; BRANDÃO, 2011) from Discourse Analysis as well as the concept of ethnic ideology (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) from the Social Sciences.

## Keywords

*Caboclo*. Ideology. Discursive memory.

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. 3. ed. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- BORBA, F. da S. (org.). *Dicionário Unesp do português contemporâneo*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- CAMPELO, M. M.; DE LUCA, T. T. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas*, n. 4, p. 1-27, abr/jul. 2007. Disponível em: [https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4\\_13.pdf](https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf). Acesso em: 15 maio 2018.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CUNHA, A. G. da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- FERRETTI, M. Repensando o turco no tambor de mina. *Afro-Asia*, n. 15, p. 56-70, 1992. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20834/13435>. Acesso em 15 maio 2018.
- FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1998.
- MATTOS, R. A. de. *História e cultura afro-brasileira*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.
- PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- PÊCHEUX, M. O papel da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da memória*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2007.
- PRANDI, R. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008.
- RICEUR, P. *Intepretação e ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- SOUZA, M. de M. e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- TALL, E. K. O papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (org.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012. p. 79-93.

## Fontes audiovisuais

A DESCOBERTA da Amazônia pelos turcos encantados. Direção: Luiz Arnaldo Campos. Cultura, 2005. (55 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xjSABZwn4O4>. Acesso em: 10 jun. 2018.

CABOCLOS de um Brasil caboclo. Direção: Rafael Durão. 2006. (51 min e 17 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JXIoxTUhKjs>. Acesso em: 10 jun. 2018.

CASA FANTI ASHANTI. Tambor de Mina, Cura e Baião. Intérprete: Casa FantiAshanti. Gravações Elétricas, 1991. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hfDPalZhEsc&t=609s>. Acesso em: 10 jun. 2018.

CATIVEIRO acabou! Seu Marujo. A Barca Acervo (5 min 28 s). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Ze-b2\\_3FGEw](https://www.youtube.com/watch?v=Ze-b2_3FGEw). Acesso em: 10 jun. 2018.

DONA MARIANA: a princesa turca da Amazônia. Zeca Ligiéro. (17 min 49 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-BKqGqW6FL0&t=24s>. Acesso em: 10 jun. 2018.

REDANDÁ. Candomblé angola. Vários intérpretes. Sonopress, [s. d.].

VERGOLINO, A. Ponto de Santo. Vários intérpretes. Rio de Janeiro: Rio Digital Arts, [s. d.]. (A música e o Pará, v. 8). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iWWSeWlrTRs&t=7073s>. Acesso em: 10 jun. 2018.