

CARNAVAL: AS CORES DA MUDANÇA

Antonio Risério

O Brasil não é “o país do carnaval”, como se lê no título do romance de Jorge Amado – e sim um país de “muitos carnavais”, como se ouve na canção de Caetano Veloso. É verdade que a nossa grande festa popular pode sugerir, à primeira vista e ao olhar desatento, a falsa homogeneidade que os distraídos costumam supor numa noite estrelada. Como se um caótico e colorido reino do ritmo, da exuberância erótica, do extravasamento generalizado, se estendesse uniformemente pelo país, com os mesmos tambores, as mesmas fantasias, os mesmos quadris em transe, numa incrível proliferação de bailes e desfiles diuturnos. Mas não é bem assim. De cidade a cidade, de Recife a Porto Seguro, são grandes as diferenças.

O contraste mais freqüentemente assinalado, com relação a essa variedade de espécimes carnavalescos, é aquele existente entre o carnaval do Rio de Janeiro e o carnaval da Bahia. O carnaval carioca é, sobretudo, um espetáculo. Afora bailes em clubes fechados, prevalece nas ruas uma divisão entre palco e platéia. O que, de resto, parece contrariar o modelo “clássico” que encontramos na história do carnaval no Ocidente, dos permissivos festejos romanos em honra de Saturno aos carnavais da Idade Média, onde a idéia de uma separação entre palco e platéia, teatralizando a festa, seria simplesmente impensável – “teria destruído o carnaval”, na afirmação de Bakhtin, já que “viver” e não “contemplar” era o verbo que estava no centro da ideologia carnavalesca. Desse ponto de vista – e apesar de algumas modificações mais recentes no sentido da privatização da festa –, o carnaval baiano se encontra tipologicamente mais próximo da saturnália e dos festejos medievais do que o carnaval do Rio. Antes que um espetáculo para um público, o que acontece (e dentro de poucos anos talvez eu tenha que dizer “o que acontecia”) na Bahia é uma festa feérica e frenética, vivida por todos.

Mas esta oposição entre espetáculo e festa, embora fortíssima, é apenas um dos sinais da diferença entre os belos carnavais do Rio e da Bahia. Eu poderia apontar outros traços diferenciais, a começar

pela padronização estrutural das escolas de samba, passando pelo controle exercido pelos banqueiros do bicho ou pelo fato de um regime ditatorial da década de 1930 ter, durante algum tempo, obrigado estas mesmas escolas a tematizar eventos e heróis da história oficial do Brasil. Mas vou me concentrar aqui no caráter mais acentuadamente “negro” do carnaval baiano, que de certa forma é o que define a sua fisionomia, ao lado da estridência dos trios elétricos. Em nossa história carnavalesca recente, esta dimensão negra, que andava algo desbotada, se avivou e se impôs irresistivelmente a partir da década de 1970, a ponto de uma observadora estrangeira, Sheila Walker, ter comparado aqueles anos ao que a década anterior significara para os “afro-norte-americanos”. É certo que Sheila Walker fazia referências também a outros fenômenos, mas referências laterais. O que ela destacava, acima de tudo, era o que na época classifiquei, com alguma reserva lingüística, como um “processo de reafricanização” do carnaval baiano (a expressão é corrente hoje, mas foi novidade em seu tempo).

O motivo dessa cautela estava no prefixo latino “re”, com sua idéia de movimento para trás. E o que tínhamos então pela frente era um carnaval de cara nova, com as entidades “afrocarnavalescas” dividindo com os trios elétricos o espaço carnavalesco de Salvador. Expandiam-se os chamados “afoxés” e “blocos afro”, organizações formadas principalmente pela juventude negromestiça (outra expressão que foi novidade em seu tempo e hoje é empregada por muitos), ostentando nomes africanos e carreando levadas de pessoas cobertas de batas (abadás) e búzios, ao som de cantos que remetiam às culturas negras, especialmente ao repertório iorubano, que se converteu numa espécie de código central de nossas manifestações simbólicas de raízes negroafricanas. Era um carnaval que, embora procurasse apoio na tradição negromestiça baiana, apontava não para o passado, mas para o futuro das relações raciais brasileiras. Mas havia também uma justificativa para o emprego do sintagma “reafricanização”. Aquele instante de enegrecimento carnavalesco apresentava uma novidade conjuntural, mas não era absolutamente novo em termos contextuais. A história do carnaval da Bahia não é uma história cujas conexões nos prendam com exclusividade ao mundo latino. Suas raízes também estão, com igual força e nitidez, no continente africano. A verdade é que foram os negros e mestiços que deram o tom, imantando e distinguindo o carnaval baiano, como variante fundamental da grande festa.

A África está na origem mesma do carnaval da Bahia. Sabe-se que, antes que o nosso carnaval ganhasse uma forma, os festejos que

antecediam a Quaresma se reduziam à tradição lusitana do entrudo, que acabou proibido por sua violência anárquica. A esta proibição seguiu-se o estímulo oficial às festas de rua, organizadas em termos de préstito carnavalesco. É verdade que as coisas não mudaram de uma hora para outra. Combatido desde meados do século XIX, o entrudo só vai desaparecer no crepúsculo do mesmo século, com a vitória final de um carnaval que já incluía a presença de agremiações negras. O influxo africano é notável desde os passos iniciais da mudança. O pesquisador Manoel Querino, por exemplo, defendeu a tese da influência do *damurixá* na configuração do carnaval da Bahia. Era uma festa mascarada que se realizava em Lagos, na Nigéria, no mês de janeiro. Segundo Querino, já em 1897 acontecera, na Bahia, este mesmíssimo carnaval negro, com a “reprodução exata” do que se passava na África. Mais recentemente, Olabiyi Yai levantou a hipótese da influência de uma outra festa iorubana – o *guedé* nagô-iorubá – na origem de nosso carnaval. Falando sobre o período, numa obra hoje clássica da antropologia brasileira, Nina Rodrigues também enfatizou o caráter africano da festa baiana. Os nomes das entidades carnavalescas daquela época falam por si mesmos: Embaixada Africana, Filhos da África, Guerreiros da África etc. Testemunha ocular da história, Nina sublinha os temas e motivos africanos desses grupos. Na verdade, nada mais natural que, tendo permissão para fazer a festa, os negromestiços se voltassem para o repertório estético-cultural africano. E foi justamente aí, nas últimas décadas do século XIX, que se deu a africanização do carnaval da Bahia.

É claro que ao longo dessa história carnavalesca, vamos flagrar diversos desenhos conjunturais. Para dar um exemplo, as primeiras entidades negromestiças foram estimuladas a participar do desfile oficial do carnaval para reforçar o combate da elite branqueada à algazarra do entrudo, que se desejava riscar do mapa da vida social de um país que aspirava chegar à civilização. Com a virada do século, esses mesmos grupos negros se tornaram incômodos ao sonho civilizacional elitista, convertendo-se em equivalentes do antigo entrudo, por seu caráter “primitivo”. Ou seja: no momento em que as coisas se afrancesaram, reconheceram algo de simiesco e dissonante na crioula colorida. A briga chegou a começar, via imprensa, com a tentativa de tirar das ruas as entidades afrocarnavalescas. Acabou acontecendo o inverso: a elite se retirou da rua para os clubes privados – algo de semelhante ao que ocorrera no carnaval de Trinidad, no Caribe, depois da emancipação dos escravos (conta Andrew Pearse que os ex-escravos caribenhos entraram com tudo na festa e

a grã-finada ofendida afastou-se da manifestação pública). Na Bahia, é bom lembrar que, ainda entre as décadas de 1960-70, a elite não botava os pés na rua: seguia direto da sala de casa para o salão do clube. Caetano Veloso se divertiu com o assunto: “todo mundo na praça/ e manda a gente sem graça/ pro salão”.

Do ponto de vista negromestiço, as coisas também flutuam. Há um movimento de fluxo e refluxo na maré afrocarnavalesca, dependente de variados fatores ideológicos e de ações da elite dirigente: mudanças na auto-imagem dos pretos, capacidade de organização comunitária, deslocamentos nas conjunções que presidem ao imaginário do país etc. Mas, seja como for, as agremiações afrocarnavalescas, quando se manifestam, manifestam-se com relativa nitidez, mesmo que eventualmente envolvidas num jogo duplo entre a resistência e a cooptação. Tome-se, por exemplo, o caso do afoxé Filhos de Gandhi. Passado um interregno de quase vinte anos, durante os quais os afoxés submergiram, o Gandhi veio à tona em 1949, fundado por pessoas ligadas ao Candomblé e ao sindicato dos trabalhadores das docas. Havia um enraizamento no solo negromestiço baiano e uma atitude contrária ao colonialismo europeu. Batizaram o afoxé em homenagem ao líder anticolonialista indiano poucos meses depois do seu assassinato e num momento em que o porto de Salvador abrigava navios ingleses. E não raras vezes o Mahatma se manifestou contra a presença dominadora dos europeus no continente africano. Ao mesmo tempo, o discurso do afoxé evitava o tema do conflito ou da tensão racial. Era “integracionista”. Depois de um intervalo em que quase sumiu de cena, o Gandhi reemergeu na década de 1970 – e aí a situação já era bem outra. A juventude negromestiça se organizava em novos afoxés e em blocos afro, tomando de assalto o espaço carnavalesco com discursos e posturas que pouco tinham a ver com o integracionismo explícito do tradicional afoxé. O momento era de afirmação do “ser negro”, num horizonte marcado, quase que de uma ponta a outra, pela ideologia do pluralismo cultural.

Lembro aqui que Frantz Fanon costumava dizer que toda comunidade segrega a sua própria luz – e não duvido disso. Eis aí uma bela metáfora para uma alquimia comunitária que parece resistir às tentativas de investigação empírica. Mas, para além dessa alquimia, processando-se no contexto mais amplo da vida brasileira, duas coisas afetaram diretamente a juventude negromestiça que, criando-se em meio ao “milagre econômico” promovido pela ditadura militar, lançou-se à formação dos novos afoxés e blocos afro. De uma parte, os modelos fornecidos pelas movimentações estético-políticas dos negros norte-americanos. De outra parte, uma nova visão da

África, nascida da libertação dos últimos redutos continentais sob domínio branco – significativamente, colônias de Portugal, como nós no século XIX. Eram novos países de língua portuguesa pontilhando o cenário internacional. E isto bateu forte no tambor do Brasil.

Da animação norte-americana, devemos destacar a presença da música. *Black soul* era a senha mágica, num movimento florescendo nas principais cidades do país: “Black Rio”, “Black Sampa” e, com intensidade bem menor, “Black Bahia”. Eram milhares de jovens que, reunidos em torno da *soul music*, celebravam a grandeza da raça negra, autodenominavam-se *blacks*, achavam que *rock* era conversa fiada e que o samba tinha se vendido aos brancos. Mas as coisas logo tomaram outro rumo. Do *black soul* à “negritude” brasileira. “A consciência veio pela moda”, me disse certa vez um dançarino de *black soul*. E a Bahia, em função de determinações culturais óbvias, seria justamente o lugar da passagem do *soul* ao *ijexá*, do *black* ao afro, do *funk* ao afoxé, estilos mesclando-se em algo que bem mereceria o nome de *black ijexá*. Além da via musical, havia as movimentações políticas dos negros norte-americanos, vivendo dias quentes de *black power* e da radicalização dos *black panthers*. Embora as notícias sobre o assunto chegassem aqui de forma fragmentária e distorcida, é inegável o seu impacto sobre os jovens negromestiços do Brasil. De outra parte, como já disse, a empolgação diante da vitória das guerrilhas africanas era geral. Fechando o circuito, voltava do auto-exílio Abdias do Nascimento e surgia o Movimento Negro Unificado. Em resumo, é dessa trama de *soul music*, *black power* e revoluções negroafricanas – numa vida mestiça fortemente marcada por formas e práticas culturais de extração africana – que vão nascer as novas entidades afrocarnavalescas da Bahia.

E aqui se impõem duas reflexões de caráter mais geral. Por um lado, cumpre sublinhar e discutir a visão tradicional do universo carnavalesco como um espaço de confraternização e congraçamento, onde não só a rotina é suspensa como o sistema sócio-político vigente relaxa comportas, permitindo uma efêmera dissolução das hierarquias e a entrevisão, em fresta utópica, da possibilidade de uma outra forma de vida. Por outro lado, cumpre igualmente sublinhar e discutir o problema da “apropriação” de realidades distantes, no tempo ou no espaço, verificando o modo como esta apropriação se dá em função de um presente social bem definido – e com que objetivos ela se processa, pouco importando aí o grau de consciência do alcance e das implicações da finalidade buscada. Em outras palavras, trata-se agora de colocar este breve esboço histórico-descritivo do carnaval da Bahia no âmbito de uma conversa mais abrangente,

incluindo aí a percepção do fenômeno carnavalesco na esfera da atual reflexão sócioantropológica brasileira.

Quanto à primeira questão – a do carnaval como um “rito de inversão” –, vamos voltar ao pensamento de Bakhtin, para pôr em xeque a visão do carnaval que parece predominar na antropologia brasileira. Esta visão, incapaz de apreender a especificidade de nossa realidade carnavalesca, não passa da transposição, para o Brasil, da leitura bakhtiniana do carnaval medieval, mesclada com temperos mais recentes da antropologia simbólica de Victor Turner e seus conceitos de “liminaridade” e *communitas*. Pois bem. Ao falar da cultura carnavalesca medieval – englobando aí os festejos do carnaval, espetáculos cômicos, obras verbais paródicas etc. –, Bakhtin sublinha que esses atos e ritos se opunham à cultura oficial daqueles tempos, oferecendo uma outra visão de mundo, exterior à Igreja e ao Estado. Era uma espécie de mundo paralelo ao mundo oficial, no qual os homens e as mulheres da Idade Média viviam em ocasiões predeterminadas. Estamos aqui no confuso e iluminado reino dos “ritos de inversão”. Trata-se de períodos onde se dá uma suspensão da rotina, com a instalação de um outro mundo, que é vivido, em sua plenitude, enquanto dura o carnaval. Nas palavras de Bakhtin, “durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta... uma outra forma livre de sua realização”. A vida encena uma outra vida, mais igualitária e regida por melhores princípios. Por um certo tempo, esse jogo é real – e dele todos participam.

Mas o teórico russo traça um firme contraste entre o carnaval e as festas oficiais da Idade Média, promovidas pela Igreja e pelo Estado. Estas festas “não arrancavam o povo à ordem”. Eram festas que sancionavam e consagravam o regime estabelecido. Festas da estabilidade, da perenidade das regras, da imutabilidade dos valores e das normas. Enfim, a festa oficial, fosse estatal ou religiosa, era a festa de um mundo pronto, acabado e definitivo, cuja verdade fora assentada de uma vez e para sempre. Ao contrário, a festa carnavalesca celebrava uma liberação temporária do regime em vigor, na abolição provisória das hierarquias e dos tabus, atos dissolutos que chocavam frontalmente com o caráter rigidamente hierarquizado da sociedade feudal. Aí estão, em resumo, a visão e a percepção carnavalescas do mundo, segundo Bakhtin, às quais corresponderia uma linguagem carnavalesca típica, marcada por uma lógica do avesso, pela paródia, o travestimento, a profanação etc., responsáveis pela construção de uma espécie de “mundo ao revés”. Bakhtin fala portanto de um tripé ritual – cujos pólos estariam no povo, na Igreja e no Estado – e, no caso carnavalesco, de uma linguagem de inversões.

Façamos então agora a nossa passagem para os trópicos. Como já disse, a visão que hoje parece predominar na antropologia brasileira, acerca do carnaval, nasce diretamente das formulações do russo Bakhtin sobre os festejos da Idade Média européia. É uma transposição. E seu principal articulador é o antropólogo Roberto da Matta, que se empenhou, segundo ele mesmo diz, em “discutir os três modos básicos através dos quais se pode ritualizar no mundo brasileiro” – carnavais, paradas e procissões. Ou seja, para lembrar Bakhtin, os festejos carnavalescos e as cerimônias oficiais organizadas pela Igreja e pelo Estado. No caso do antropólogo brasileiro, o foco incide especialmente sobre o carnaval, de um lado, e a cerimônia do Dia da Independência Nacional, o 7 de Setembro, também chamado “dia da pátria”, de outro. O que temos em tela é, por consequência, o exame de dois “rituais nacionais”, no sentido em que afetam sincronicamente a vida do país. E são, ambos os dois, eventos extraordinários. Com a diferença de que, no “dia da pátria”, nos encontramos às voltas com uma estrutura hierarquizante, enquanto que, no carnaval, nos achamos (ou nos perdemos) na “quarentena da hierarquia” (“situações onde o comportamento é dominado pela liberdade decorrente da suspensão temporária das regras de uma hierarquia repressora”). Explicitamente, Matta inclui o carnaval entre “os ritos fundados no princípio social da inversão”, o que é genericamente correto, mas não avança um passo além disso, nem busca discriminar particularidades capazes de sugerir pelo menos uma diferença mínima entre, digamos, os maracatus de Recife e os mascarados de Veneza.

Estamos girando aqui em órbita bakhtiniana (embora o nome de Mikhail Bakhtin não seja mencionado por Roberto da Matta nessa discussão). Mas com uma nota distintiva. Victor Turner, estudando os chamados “ritos de passagem” (ritos de transição de *status*, como o da passagem da adolescência ao estado adulto, em algumas sociedades), faz uma distinção entre dois modelos principais de interrelacionamento humano. Em primeiro lugar, temos a sociedade como “um sistema estruturado, diferenciado e freqüentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas”. O segundo modelo, que aparece no período “liminar” (momento de ambigüidade e indeterminação dos ritos de passagem), é o da sociedade vivida de modo não-estruturado ou relativamente indiferenciado, o qual Turner designa com a palavra latina *communitas*. Matta se apropria desse vocabulário. Assim, no “dia da pátria”, os grupos marcam suas posições rituais “em homologia” com as posições que ocupam objetivamente no mundo cotidiano. É uma cerimônia de manifestação e de manutenção da hierarquia. De reforço da sociedade estruturada. Já no

carnaval, graças ao mecanismo da “inversão”, topamos com um campo social aberto, um espaço de encontro e de conagração. De *communitas*. Em suma, Matta introduz o léxico de Turner nas construções fráscas de Bakhtin.

E os carnavais brasileiros – onde ficam? Não é num burgo medieval, nem numa aldeia africana. Roberto da Matta cometeu, a meu ver, dois equívocos elementares. De uma parte, contentou-se com a promoção de uma simples transposição conceitual, sob a chancela impronunciada de Mikhail Bakhtin e o patrocínio explícito de Victor Turner. De outra parte, Matta resolveu absolutizar aquele que é apenas um entre os muitos carnavais existentes no Brasil: o carnaval carioca. Mas a verdade é que nem aqui a análise pode se limitar à transposição de Bakhtin, fixando-se no aspecto da “inversão” e na criação de um estado de *communitas*. A “inversão” existe, sim, no carnaval do Rio, com seus mulatos proletários vestidos de príncipes. O que quero acentuar é que, mesmo absolutizando o carnaval carioca, Matta se esquece de coisas que um antropólogo deveria se lembrar. Ninguém vai pretender negar ingenuamente características universais da ideologia carnavalesca, como a dissolução das ordenações hierárquicas, por exemplo. Bakhtin estava certo quando dizia que “o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente” – e que o seu mundo era o da incompletude, em oposição aos sistemas fechados. Mas isto vale para todos os carnavais. Se queremos captar alguma coisa além de generalidades, não podemos estacionar nesse universalismo. Há que traspasar a transposição. Quando publiquei *Carnaval Ijexá* (1981), tinha essas coisas em mente e cheguei a trocar idéias sobre o assunto, mas avisando que não iria “aleijar” o desenho jornalístico-poético-antropológico do livro com uma discussão pura ou impuramente teórica. O livro falaria por si mesmo. E falou. O antropólogo Peter Fry percebeu o que estava em jogo quando, num comentário crítico, contrapôs *Carnaval Ijexá* aos escritos de Roberto da Matta. “Em outras palavras, se a retórica do carnaval é de anular ou inverter as desigualdades sociais da vida cotidiana, ele de fato também dramatiza estas desigualdades, dando-lhes às vezes uma expressão que na vida cotidiana é apenas latente ou camuflada”, escreveu Fry. Para acrescentar: o que *Carnaval Ijexá* sugere é que, através das entidades afrocarnavalescas, “as relações hierárquicas entre brancos e negros não são invertidas e nem tampouco camufladas... Do ponto de vista dos negros o carnaval não dramatiza a existência da igualdade entre os homens; o que dramatiza é o desejo desta igualdade e o reconhecimento de que ela não existe”.

São muitas, como falei, as diferenças entre os carnavais da Bahia e do Rio de Janeiro. Mas um observador atento teria notado que, mesmo no Rio, o carnaval não se resumia à criação da *communitas*. Ao longo da década de 1960 – graças, entre outras coisas, à influência do jornalista e antropólogo Edison Carneiro, homem vinculado ao mundo do Candomblé e das culturas populares –, a escola de samba do Salgueiro tematizou a questão sócio-racial brasileira, apresentando em seus desfiles assuntos que diziam respeito ao nosso passado escravista, a Zumbi, ao quilombo de Palmares, à resistência histórica e ao papel das culturas negras num presente opressivo. Mas se o processo no Rio de Janeiro era de baixa visibilidade, quase naufragando sob o peso “inversionista” das demais escolas, na Bahia as coisas voltaram a se tornar ostensivas, talvez como nunca antes, na década de 1970, a partir do renascimento dos afoxés e do nascimento dos blocos afro, comboiados pelo Ilê Aiyê. Aqui se tornava de uma evidência ofuscante que o carnaval baiano, para além da dimensão universal da visão carnavalesca do mundo, explicitava e denunciava assimetrias sócio-raciais, avançando no terreno do protesto. Festa, sim. *Communitas*, sim. Mas longe de qualquer disposição para rasurar ou excluir do horizonte questões como a miséria da população negra, a discriminação racial e mesmo o *apartheid* na África do Sul. E o certo é que, com o adensamento político-cultural da festa, a Bahia nunca mais foi a mesma.

Quanto à segunda questão – a da “apropriação” de realidades distantes –, temos que ver o fenômeno carnavalesco no contexto maior do problema sócio-racial brasileiro na década de 1970. Podemos dizer que os segmentos mais autoconscientes e inquietos dos negromestiços brasileiros se viram às voltas com um triplo esforço de “apropriação”: apropriação do próprio passado, apropriação do presente africano e apropriação do presente negro norte-americano. Acrescente-se que, de um modo geral, o que interessa, na apropriação do distante, é se apropriar daquilo que coincide com os interesses do presente que se está vivendo. O “distante” é selecionado, renovado e sobretudo justificado. Paradigmático, neste sentido, é o que aconteceu com Zumbi. A figura do herói da luta antiescravista no Brasil foi submetida historicamente aos mais diversos tipos de leitura. Nos anos que antecederam a implantação da ditadura do Estado Novo, quando tendências filo-germânicas e filo-italicas se disseminaram pelo país, inclusive em meio às “frentes negras”, houve uma leitura nazi-fascista do mito. Zumbi foi visto como uma espécie de *führer* de ébano. Com a redemocratização de 1945, transformou-se em líder liberal. Mais recentemente, com a “abertura” dos

militares, a leitura se deslocou para a órbita do pensamento de esquerda, onde se concentrou a movimentação política dos negromestiços brasileiros. Luta armada, socialismo etc., tudo se projetou no “supersigno” chamado Zumbi. E aqui estamos já na década de 1970. Foi um momento tenso e intenso, uma conjuntura de questionamento geral da imagem do Brasil e dos brasileiros – na política, na música popular, no cinema, na religião, no carnaval –, com vistas à construção de uma sociedade democrática em nossos trópicos. No campo das movimentações negromestiças, todos os empenhos convergiram para marcar uma diferença: a do “ser negro”. Vou destacar aqui alguns dos lances mais agudos desse processo de afirmação.

De cara, um bom número de negromestiços, especialmente os mais letrados, teve que se apropriar do próprio passado negro brasileiro, tendo como referências básicas o quilombo e o Candomblé. Era a situação complexa dos que se acharam diante da tarefa de se apropriar da tradição, de heranças historicamente transmitidas, das quais muitos se encontravam distantes, em função, inclusive, dos processos de modernização e escolarização, intensificados durante a ditadura militar. Antropólogos costumam perguntar a nativos a razão deles fazerem determinada coisa desse ou daquele jeito – e a receberem a resposta definitiva: porque é assim que sempre se fez. Este é o caso típico do sujeito para o qual a tradição não suscita problemas. Inexiste como tal. Claro: a tradição só aparece quando um mundo se estilhaça – e o chão racha sob os pés. É exatamente aí que se impõe o problema da preservação de valores etc., provocando a interminável batalha da apropriação do passado. A questão da tradição é portanto, e desde sempre, a questão da invenção da tradição. No caso brasileiro, o Candomblé já aparece como enorme e bem sucedido esforço de reinvenção de instituições originárias da África. Nas décadas de 1970-80, os negromestiços se moveram a partir desse espaço relativamente novo, em termos de “longa duração” histórica. E aqui podemos destacar duas cartadas extremas, na conjuntura de demarcação do “ser negro”. Numa ponta, e mais entre os “cristãos novos”, por assim dizer, caiu-se na velha fábula de que só um negro pode entender inteiramente coisas de negro. Usando uma expressão de René Depestre, topamos aqui com uma espécie de “metafísica somática”, com sua implicação de que um negro jamais seria totalmente capaz de entender o tantrismo, a escolástica medieval ou a física quântica. De outra parte, a “vanguarda” do Candomblé brasileiro, o “estado maior” das venerandas mães-de-santo da Bahia, empenhou-se numa campanha pela ruptura radical com a complexa e centenária realidade do sincretismo religioso.

Mas, se a “metafísica somática” dispensa comentários, com sua vocação para *idealtypus* da miragem ideológica, o fenômeno do sincretismo afrocatólico é mais complexo do que se costuma pensar. Difícil dizer com exatidão como e quando começou o processo, mas suas raízes são remotas. Os escravos trazidos da África para o Brasil foram impedidos de professar sua fé e introduzidos compulsoriamente no Catolicismo. Mas lograram disfarçar suas religiões originais, utilizando os santos da Igreja para, sob uma fachada católica, realizar seus próprios ritos. O sincretismo é fruto, portanto, de uma violência cultural. Da imposição de uma cultura dominante. Mas nenhum processo histórico é estático. Hoje, quando não é mais possível reconhecer uma imposição religiosa, são inúmeras as pessoas que já nascem sincréticas. Pessoas que levam uma existência religiosa sincera, dedicada tanto aos santos católicos quanto aos orixás. As crenças parecem existir simultânea e separadamente, o que levou o historiador Cid Teixeira a comparar o caso ao fenômeno do bilingüismo. Mas também há momentos em que é impossível distingui-las, como no culto baiano a Senhor do Bonfim, sobre o qual ninguém sabe dizer exatamente onde começa Cristo ou termina Oxalá: é como se fosse a mistura de um messias negro com um orixá da Palestina, fundidos e refundidos nos trópicos brasileiros.

Pois bem. Houve, no começo da década de 1980, manifestações de lideranças religiosas contra o sincretismo. A Igreja Católica foi a primeira a ensaiar a ruptura, sob a camuflagem de uma luta pela “depuração” das festas populares da Bahia. A tentativa resultou em fracasso. E veio então a reação do Candomblé. A importância histórica do gesto é indiscutível. A Igreja pretendia, com arrogância típica de missionário colonialista, expurgar os orixás. As mães-de-santo apenas reivindicavam, para o Candomblé, o estatuto de religião independente. Escrevi na época observando que seria impossível abolir o sincretismo, solicitando ao povo brasileiro uma radical opção de fé. E o fato é que as ialorixás acabaram reconhecendo que, para além da beleza e da dignidade do gesto ensaiado, era preciso ir de vagar com o andor – afinal, nem só o santo, também o orixá é de barro. Mas há ainda um outro aspecto, mais teórico, da questão. Jack Goody observou que os praticantes das religiões alfabéticas entregam-se comumente a apenas uma forma religiosa e podem ser definidos por seu apego a um livro sagrado. As religiões africanas, diversamente, seriam mais flexíveis, em consequência da própria flexibilidade e capacidade incorporativa que tende a marcar a situação oral. Neste sentido, o sincretismo pode ser visto como uma negação do exclusivismo religioso letrado. O politeísmo extra-ocidental iletrado não é

exclusivista. O dualismo ou a pluralidade de cultos, numa mesma pessoa, não é visto aqui como estranheza ou anomalia. A disposição anti-sincretista é, no Brasil como em outros lugares, mais uma atitude intelectual do que uma postura popular. Não foi por acaso que a investida do Candomblé contra o sincretismo se deu no momento em que a religião dos orixás se firmou no mundo da escrita. Mas a bi ou tri-religiosidade brasileira não se abalou. Prosseguem as crenças paralelas, aqui e ali apresentando pontos de contato e mesmo de intercruzamento. O que ficou de positivo, da tomada de posição do Candomblé, deve ser visto no espaço da “territorialização”, da delimitação nítida de um campo religioso, que pela primeira vez se assumia publicamente com tal intensidade, na história das religiões no Brasil.

No terreno extra-religioso, a apropriação do passado negro brasileiro gerou outro dado significativo: a instituição do dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”, em homenagem a Zumbi dos Palmares. Deslocava-se assim o marco político-cronológico para o terreno da história especificamente negra, aqui centralizada na rebeldia quilombola. Em consequência, esvaziava-se a data oficial do 13 de Maio, dia em que a princesa Isabel assinou a lei que abolia o regime de trabalho escravo no país. Nada mais certo. Mas, hoje, olhando à distância, podemos ter um pouco mais de equilíbrio. O maniqueísmo da época produziu uma rejeição total do 13 de Maio, como se a abolição oficial da escravidão não tivesse sido, também ela, uma vitória negromestica. O historiador Luiz Felipe de Alencastro lembrou que, naquela época, nem o mais arguto analista conseguiria prever os desdobramentos do conflito que mobilizava o país. “Tudo poderia ter acabado num enfrentamento generalizado entre fazendeiros, capangas, polícia, brancos pobres e imigrantes aterrizados, de um lado, contra abolicionistas, negros livres e cativos desesperados, de outro. No final desse ‘pega-para-capar’ em escala nacional, o Exército entrava de sola, instaurando a via brasileira para o *apartheid*, teorizada pelos ‘racistas científicos’ que ensinavam nas academias.” E mais: “tardio ou incosequente, o 13 de Maio de 1888 continua sendo o mais estrondoso maremoto que varreu a atribulada sociedade brasileira. De fato, a audácia quilométrica dos liberais abolicionistas só pode ser medida com as polegadas pusilânimes com que nós próprios avançamos no terreno da reforma agrária”. É bobagem dizer que nada mudou com o 13 de Maio. Mudou – e muito. Só o maniqueísmo mais chapado pode tentar reduzir a data a um mero autógrafo da princesa Isabel, caligrafado para inglês ver. O que não significa não reconhecer a justeza e a importância política

da instauração do “Dia Nacional da Consciência Negra”. Embora em determinadas encruzilhadas políticas pareça não haver alternativa, a verdade é que a revisão da história de um país, desfazendo mistificações e colocando as coisas em seus devidos lugares, não tem que ser necessariamente cativa do maniqueísmo, da simplificação grosseira e esquemática das narrativas da trajetória de um povo. Dito isto, o 20 de Novembro veio para engrossar o caldo da “negritude”. E engrossou.

Já a apropriação de modelos norte-americanos pode ser encarada de dois ângulos. No campo estético, o que ocorreu foi relativamente simples. A juventude negromestiça se apropriou de signos vestuais e gestuais, além de ter incorporado a frase famosa: *black is beautiful*. Em contrapartida, a conversa se complicou na esfera política. Líderes negromestiços radicalizaram, tentando aplicar, no Brasil, o padrão racial dicotômico em vigor nos EUA (curiosamente, aliás, o que estamos vendo hoje, nos EUA, é o surgimento de um movimento reivindicatório daqueles que se definem como bi-raciais e por isso mesmo reagem contra a regra-da-descendência). Felizmente, destruiu-se de uma vez por todas, entre nós, o mito da “democracia racial”. Ou antes: deu-se a liquidação final do mito, já que a sociologia brasileira vinha se dedicando há tempos à tarefa demolidora. Mas a tentativa de imposição do padrão dicotômico norte-americano (a *hypo-descent rule*) parecia fadada de antemão ao fracasso. Na verdade, os líderes referidos adotavam uma postura curiosa, lamentando que entre nós os papéis raciais não fossem tão definidos quanto nos EUA: era uma pena que tivéssemos em nosso passado a bagunça lusitana e não a separação drástica que os britânicos implantaram em suas colônias... Daí a dificuldade de delimitação de um “ser negro”, ainda que num momento propício, quando a sociedade brasileira aumentava decididamente o volume de seus discursos acerca do pluralismo cultural (a propósito, Fry, Sérgio Carrara e Martins-Costa frisam que, entre os anos 60 e 70, a sociedade brasileira assistiu a uma alteração no seu campo discursivo, com a substituição do paradigma marxista/desenvolvimentista pelo paradigma do pluralismo).

O problema era antigo. Enquanto nos EUA as organizações negras possuíam tradição histórica e base social, no Brasil elas foram sempre frágeis e efêmeras. Mas esta diferença não pode ser creditada na conta do mito da “democracia racial”. Como insistiu Marvin Harris, a cena racial brasileira não se caracteriza pela ausência de discriminação, mas pela inexistência de uma definição socialmente sistematizada dos agrupamentos étnicos. Nos EUA, quem quer que tenha a mais leve ascendência negra é considerado negro. A gené-

tica cedeu lugar a uma fantasia racial rigorosamente dicotômica. No Brasil, ao contrário, a polarização não vingou. Quase que só há meios-termos. É um panorama racial ambíguo, contraditório, múltiplo e mesmo mutável. É obvio que este campo racial despolarizado dilui o sentimento do “ser negro” e cria uma dificuldade organizacional básica. Mas a tentativa de dicotomizar à americana o amplo e sutil espectro cromático brasileiro, substituindo o mosaico racial pelo *pattern* extremista, não teve a eficácia desejada no âmbito político-organizacional. O que importa, numa avaliação retrospectiva, é que o aceno à *hypo-descent rule* também confluiu para o fortalecimento da auto-estima do pretomestiço brasileiro, negritando, como se quera, o diferencial étnico.

Por fim, temos o problema da “apropriação” da África. Houve uma grande mudança em nosso modo de olhar a África e as coisas da África. Examinando o assunto hoje, da perspectiva privilegiada da mirada retrospectiva, sabemos que se tratava de uma África mítica. De uma espécie de santificação de um espaço geográfico que se supunha culturalmente unidimensional. Ao contrário, a África é, como todos sabem, um continente onde vivem povos diversos, que falam línguas diferentes e têm visões de mundo e modos de vida bem distintos entre si. Mas o que ocorreu naquela época, no Brasil, foi uma percepção da África em globo. Um nivelamento total. Antes que um continente vivo, plúrimo, esfervilhante, a África mais sugeria então aquele monólito que aparece no início da “odisséia espacial” de Stanley Kubrick, como se a vasta sinfonia africana fosse redutível a um samba de uma nota só. Além desse monolitismo, havia a ingenuidade política, um pan-africanismo *naïf*. No manifesto de apresentação dos “Cadernos Negros” (uma antologia de poetas, publicada em 1978), temos um bom exemplo disso: “Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação”. É verdade que, na conjuntura de que estamos tratando, esta percepção teve sua função positiva, aumentando a confiança dos negromestiços em suas próprias forças. Mas olhando à distância, neste momento, não posso deixar de dizer que esta beatificação monolítica da África concorria, em matéria de ingenuidade e mistificação, com a já citada “metafísica somática”, *verstehen* supérflua que excluía o negro da participação na espécie humana.

É nesse quadro “africanizante”, de resto, que devemos ver a questão das denominações ou da nomenclatura. Pertencem a um mesmo movimento o fato dos pretos do *black soul* se dizerem “blacks”,

os blocos da Bahia se definirem como afro etc. Uma enxurrada de nomes e expressões de origem africana veio à baila, batizando as agremiações carnavalescas: Malê Debalê, Araketu, Olodum, Ilê Aiyê (sugerido por um antropólogo iugoslavo), Olorum Babá Mi, Obá Dudu Agoyiê etc. E um sintagma ganhou ares de senha mágica, em congressos, ensaios e panfletos: os-africanos-e-seus-descendentes-na-diáspora. Este, o signo precioso: diáspora. Só não ocorreram no Brasil, em escala visível, a onda da mudança de nome que afetou os EUA – com Carmichael passando a se chamar Kwame Toure e Cassius Clay se apresentando como Muhammad Ali –, e a pregação do êxodo, do retorno à África, tão insistentes nos discursos jamaicanos, com o “rastafarismo” e as estrelas da *reggae music*. “Back to Africa”, de fato, foi uma palavra-de-ordem que esteve completamente por fora da agenda das discussões da questão sócio-racial em nosso país nas décadas de 1970-80. Uma verdadeira onda de troca de nomes só aconteceu entre nós à época do processo de independência nacional, nos primeiros decênios do século XIX, quando inúmeros brasileiros substituíram seus nomes bíblico-lusitanos por nomes ameríndios.

Não houve, de qualquer modo, uma tentativa de redenominação coletiva dos descendentes de escravos. “Afrobrasileiro” é uma expressão que já vinha de antes e continuou a ser utilizada. Mas não poucas vezes foi colocada em debate. O termo “afro” também foi visto como um prefixo suspeito, indicador de uma “guetificação” cultural, como se o indivíduo tivesse que carregar uma corcunda simbólica. Mas, em todo caso, vejamos tudo isso um pouco mais de perto. Um “black” acaba se vinculando ao Ilê Aiyê e se definindo no âmbito da “diáspora”. O que dizer? A resposta me parece óbvia. Estamos diante da procura de uma identidade que deseja definir seus traços desde uma perspectiva transnacional. É para esta dimensão transnacional que aponta principalmente, absorvendo “blacks” e Ilê Aiyê, o conceito de diáspora. É evidente que o traço negro internacional é nítido na autodenominação “black” – aqui se fala de uma identidade étnica que não está preocupada com as fronteiras do Estado-Nação. Do mesmo modo, o uso de uma expressão iorubana como “Ilê Aiyê” é um gesto negromestiço brasileiro apontando para um referencial africano preciso. Mas o conceito de diáspora é mais largo e decididamente transnacional. Atravessa como linha de fogo a América do Sul, o Caribe, a América do Norte e diz respeito a qualquer lugar do planeta onde exista gente de ascendência negro-africana. Enfim, das expressões e dos conceitos que surgiram no tabuleiro do debate

da identidade étnica, “diáspora” é sem dúvida o lance semântico de mais amplo alcance e que por isso mesmo merece atenção especial.

Resumindo, talvez seja mesmo correto falar, em relação à agitação política e cultural dos negromestiços brasileiros, entre meados dos anos 70 e começos dos anos 80, em “etnocentrismo negro”. Ou em “racialismo” (“etnocentrismo positivo”), para lembrar a expressão cara a Sheila Walker. Hoje, isto pode soar – e soa – bastante estreito, num tempo em que se dá um tratamento especial ao conceito de “identidade múltipla”, que reconhece que um só indivíduo pode ter diversas relações com o organismo social e ser portador de uma identidade caleidoscópica, envolvendo classe, gênero, faixa etária etc. Mas o certo é que, no período em tela, o “etnocentrismo negro” foi altamente positivo. Os negromestiços brasileiros estavam concretamente engajados numa luta para negritar sua “*very real cultural specificity*”. É isto o que vislumbramos no espaço para o qual convergiram os novos afoxés, os blocos afro, o *black soul*, a campanha contra o sincretismo religioso, a disposição pan-africanista, as batalhas do Movimento Negro Unificado, com sua tentativa de aplicação do padrão racial dicotômico à realidade brasileira etc. Tudo isso, como se viu, integra um mesmo movimento. Configura um momento “racialista” ou “afrocentrista” radical, na trajetória dos segmentos mais vivos e combativos da população negromestiça (e seus aliados) no Brasil. Foi por esse caminho que os negromestiços conseguiram ampliar, numa escala até então inédita, seus mecanismos de *voice* na vida do país. E falaram alto nas disputas, nos torneios e nos confrontos discursivos brasileiros do período.

Mas voltemos ao carnaval. A festa carnavalesca foi o principal canal de afirmação étnica da juventude negromestiça. E modificou substancialmente, em especial, a vida baiana. Diversos estudiosos apontaram já para esta realidade. Os supracitados Fry, Carrara e Martins-Costa, por exemplo, ressaltaram a enorme importância política dos novos afoxés e blocos afro, vendo-os como passo necessário para os negros conquistarem “o reino da cidadania plena no Brasil”. Para isso, foi preciso passar pelo “racialismo”. Ideologicamente, um afoxé como o Filhos de Gandhi parece filho das “frentes negras” da década de 1930, definidas por Florestan Fernandes como uma vanguarda puritana do radicalismo liberal. O que aquelas “frentes” queriam era a diminuição das diferenças sócio-raciais, a coincidência entre realidade jurídica e realidade social, reivindicando também para os negros as possibilidades democráticas da sociedade capitalista. Numa palavra, o negro queria ser “aceito”. Esta é a palavra-chave do “integracionismo”. Nos anos 70-80, estamos longe

disso. O negromestiço queria ser aceito, sim, mas aceito em sua singularidade, em sua diferença, como carta ostensivamente marcada. Este foi o caminho da transformação. No velho raciocínio da esquerda brasileira, o carnaval era visto como uma abertura de parênteses na vida social: depois da folia, tudo voltava a ser como antes. Como se a mocinha que perdesse a virgindade, durante o delírio momesco, tivesse o himem automaticamente recomposto na quarta-feira de cinzas. Mas a verdade é que nada volta a ser como antes. O carnaval existe numa sociedade real e é vivido por pessoas reais, atingindo-as e sendo atingido por elas. Recorrendo a uma formulação de Max Weber, o que há é um “jogo de efeitos recíprocos” entre carnaval e sociedade. E deste jogo ninguém escapa.

É fato que, de lá para cá, o carnaval negromestiço foi devidamente disciplinado e assimilado pelos poderes públicos e principalmente pela indústria turística e cultural. Hoje, o carnaval baiano é impen-sável, do ponto de vista empresarial, sem os seus vistosos marcos negros. Ou essa indústria teria um tremendo prejuízo. Mas esta assimilação não é sinal de uma derrota. Os blocos afro, antes combatidos e acusados de racistas, conseguiram se impor, transformando, com o apoio de intelectuais e artistas, o ambiente sociocultural. E isto a um ponto interessante. Embora não sejam os donos da indústria cultural baiana, dos meios de produção e veiculação dessa indústria, os negromestiços ocupam quase todo o espaço e quase todo o tempo dos *mass media*. Suas manifestações e seus produtos estéticos reinam de forma praticamente absoluta. De modo que, usando livremente os conhecidos conceitos de Gramsci, podemos afirmar tranquilamente que, na Bahia de hoje, a cultura negromestiça não é *dominante*, mas é, certamente, *hegômica*.