

# A cor da festa – cooptação e resistência: espaços de construção da cidadania negra no carnaval baiano

PAULO MIGUEZ\*

---

**Resumo:** Ancorado num repertório cultural de matriz africana, o carnaval baiano sempre se mostrou segmentado do ponto de vista socioétnico-cultural, refletindo a sistemática intolerância racial e cultural das elites locais. Oscilando entre a cooptação e a exclusão, a participação negra na festa sempre recusou, entretanto, a idéia de uma inversão ou anulação das desigualdades cotidianas, dramatizando, ao contrário, o desejo desta igualdade e o reconhecimento de que ela não existe.

**Abstract:** Although settled in a cultural repertory with african origins, the carnival has always showed social-ethnic-cultural segmentation reflecting the systematic racial and cultural intolerance of the local elites. Oscillating between co-option or exclusion, the participation of black people has always represented an explicit refusal to the idea of a simple inversion or annulment of the daily inequalities, providing, thus, the dramatization of a wish of social equality and the realization that it doesn't exist.

**Palavras-chave:** Carnaval. Cultura. Etnicidade.

**Key words:** Carnival. Culture. Ethnic issues.

---

Qual a cor do carnaval da Bahia? Admitir uma cor própria para o carnaval baiano é corroborar a afirmação do poeta, ensaísta e antropólogo baiano Antonio Risério (1993) de que “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, portanto, assumir que, para além dos traços comuns que levam muitos estudiosos a classificá-lo

---

\* Aluno do Programa de Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia e professor da Universidade Salvador-UNIFACS. E-mail: miguez@svn.com.br

como um “símbolo nacional”, o carnaval apresenta dimensões específicas e particulares, substancialmente diferentes entre si, qualquer que seja a cidade onde a tradição dos festejos carnavalescos tenha importância.

Escolhendo entre estes “muitos carnavais” o da Bahia e o do Rio de Janeiro, a primeira diferença a assinalar é a oposição festa x espetáculo que marca o confronto entre esses carnavais. Enquanto na Bahia a festa é a dimensão por excelência do carnaval – de resto mais de acordo com o seu significado histórico –, no Rio de Janeiro o espetáculo ocupa o lugar da festa, fazendo surgir a separação entre palco e platéia. Vale ressaltar, entretanto que o carnaval baiano vem sofrendo modificações que, ao atuarem no sentido da privatização da festa, têm introduzido elementos – como é o caso do próprio caráter de espetáculo – que comprometem, acentuadamente, o espírito de festa que o caracteriza e diferencia.

Outras diferenças poderiam ser identificadas – por exemplo, os recursos que garantem a saída das agremiações carnavalescas na Bahia originam-se de fontes absolutamente distintas daquelas que financiam as escolas de samba no Rio de Janeiro, na quase totalidade vinculadas aos esquemas da contravenção penal. Embora importantes, interessa aqui ressaltar uma diferença que, seguramente, representa o traço mais decisivamente marcante do carnaval baiano, e que, juntamente com trio elétrico, o singulariza em relação ao carnaval do Rio de Janeiro, e outros mais: a presença da cultura negromestiça permeando e conformando toda a festa. A idéia deste trabalho é, por conseguinte, percorrer momentos do carnaval baiano em que a presença desta cultura negromestiça contribuiu de forma decisiva e definitiva para garantir esta singularidade da grande festa da cidade da Bahia.

O repertório cultural de matriz africana está presente na origem mesma do carnaval baiano. Quer o entrudo, quer as procissões e festividades de caráter religioso, identificados correntemente como sendo as raízes do carnaval, contavam já com a participação da população negra da cidade com suas tradições de origem africana.

No entrudo, jogos festivos de origem lusitana que eram realizados pouco antes do período da Quaresma, enquanto as famílias da aristocracia colonial se divertiam guerreando entre si com “limões de cheiro”, “laranjinhas” e até mesmo bacias de mijo e água suja atiradas das janelas” (Risério, 1981, p. 48), a população negra garantia o tom festivo dos jogos ocupando as ruas da cidade com “música e dança típicas do paganismo africano” (Guerreiro, 1994,

p. 100), geralmente ao fim da tarde, perto dos fontanários, após os senhores terem se recolhidos aos seus sobrados.

Também nas procissões e festividades religiosas do Brasil Colonial era marcante a participação dos negros com seus batuques, inicialmente, inclusive, incentivada pelo poder colonial que via nestas manifestações tanto um estímulo à religiosidade da população escrava, quanto um fator capaz de, ao permitir o reagrupamento dos escravos por “nação”, promover as rivalidades existentes, dificultando ações concertadas que favorecessem um clima de revolta (Verger, 1987). Data do século XVIII a formação de irmandades religiosas, todas organizadas com base nas diferentes etnias da população escrava, dando lugar ao que Roger Bastide chamou de catolicismo negro, no qual “os valores culturais e religiosos vindos da África se tinham discretamente amalgamado com aqueles trazidos ao Brasil pelos senhores portugueses” (Verger, 1984, p. 7).

De qualquer forma, seja no entrudo, seja nas festas de cunho religioso, a presença negromestiça obedecia a uma segmentação sócio-étnica, de resto uma marca do cotidiano da sociedade. A distância entre pretos e brancos era assim mantida, variando a atitude dos poderes entre a mera tolerância e a repressão pura e simples das manifestações da população negra. “As hierarquias que regem as relações entre brancos e negros no seio da sociedade escravista e patriarcal daquela época continuam operantes durante as festividades do entrudo” (Fry et al., 1988, p. 243).

A segunda metade do século XIX vai assistir, por um lado à adoção de posturas mais recatadas nas festividades religiosas (Verger, 1987) e, por outro lado, ao declínio do entrudo, combatido desde sempre pelas autoridades devido não apenas ao seu caráter perturbador da ordem pública, que, com frequência, descambava para a violência entre os contendores (Queiroz, 1987), mas também pelo fato dos jogos servirem de oportunidade a manifestações públicas dos costumes africanos (Guerreiro, 1994; Meneses, 1994).

O fato é que, as duas últimas décadas do século XIX vão baliar o surgimento do carnaval como substituto do entrudo, sendo marcante a presença dos negros com seus batuques, incentivados que foram a participar dos desfiles carnavalescos com suas organizações, seguramente um reforço importante no “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” (Risério, 1993, p. 3).

Dando conta desta participação, Manuel Querino observou que, no carnaval de 1897 a exibição de um dos clubes carnavalescos formados por negros, “Pândegos d’África”, “levou a efeito a reprodução exata do que se observa em Lagos”, “uma diversão pomposa, em que se exibem indivíduos mascarados, diversão que designam pelo vocábulo – *Damurixá* – festa da rainha” (Querino, 1955, p. 94-95).

Também Nina Rodrigues referiu-se à presença da população negra nos carnavais da virada do século: “As festas carnavalescas da Bahia se reduzem ultimamente quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros, crioulos e mestiços. Nos últimos anos os clubes mais ricos e importantes têm sido: a Embaixada Africana e Pândegos d’Africa. Mas além de pequenos clubes como a Chegada Africana e os Filhos de África, etc., são incontáveis os grupos africanos anônimos e os máscaras negros isolados” (Rodrigues, 1988, p. 180).

Assiste-se, assim, nos primeiros anos do carnaval propriamente dito, à “africanização” da festa, como, acertadamente, caracteriza Risério (1981), apesar do espírito “europeizante” e “civilizador” que motivou a substituição do entrudo pelo carnaval, e que bem se expressava no desfile dos préstitos ao som de marchas militares e óperas, com temas ligados à história e cultura europeias (Queiroz, 1987), e nos bailes de máscaras realizados no “Polytheama” e no “Theatro São João”, animados por polcas e óperas (Menezes, 1994).

O confronto entre a participação da população negromestiça nestes primeiros carnavais e o caráter “civilizado” que as elites brancas desejavam imprimir à festa, vai gerar o que pode ser denominado de “colaboração competitiva de protagonistas negros e brancos”, ritualizando, cada grupo, “suas identidades etnicamente específicas.” Dessa forma, “a festa dramatiza duas oposições axiais: Civilização (riqueza) versus Barbárie (pobreza); e Europa *versus* África. No cruzamento desses dois eixos, os brancos ocupam sempre o primeiro termo (Civilização/Europa). Os negros ocupam ora o segundo (Civilização/África), ora o terceiro (Barbárie/África), dependendo, ao que tudo indica, do seu *status* socioeconômico” (Fry et al., 1988, p. 251-252).

Entretanto, já nos primeiros carnavais desse século, o afrancesamento acentuado dos festejos tornou a presença dos negros, que além da participação no desfile dos préstitos – legitimando as regras do carnaval “civilizado”, demonstrando uma estratégia “conformista” – ocupava as ruas da cidade com seus batuques,

grupos de mascarados e afoxés, algo incômodo e por demais semelhante ao velho entrudo, dando lugar a uma sistemática intolerância racial e cultural das elites, seja através dos seus jornais, seja pela via da repressão policial (Risério, 1981; Menezes, 1994; Guerreiro, 1994). Em 1905, por exemplo, após insistentes pedidos através dos jornais, uma portaria do chefe de polícia, reeditada nos anos seguintes, proibia expressamente “a exibição de costumes africanos com batuques” durante os festejos carnavalescos (Fry et al., 1988, p. 253). Reafirmava-se, assim, uma vez mais, a segmentação sócio-étnica dos espaços, o caráter aristocrático e elitista da sociedade.

É importante observar que as atitudes intolerantes e represivas das elites frente à participação dos negros no carnaval dirigiam-se particularmente contra os batuques, grupos de mascarados e afoxés, formados na sua totalidade pela população pobre, que pelas suas vinculações explícitas com as tradições africanas, o candomblé em especial, apresentavam um caráter “primitivo” e de “barbárie”, algo como uma “resistência” à “sociedade civilizada”. A participação dos negros através das organizações que desfiliavam no préstito eram toleradas e mesmo estimuladas, exatamente por significarem um momento de cooptação social, sinalizando, portanto, o reverso da “resistência”.

Mas a presença das elites no carnaval “de rua” é de pouca duração. Rapidamente a aristocracia baiana se recolhe aos bailes carnavalescos, trocando o território aberto da rua pelo território fechado dos salões e clubes sociais, opção esta que de resto verificou-se praticamente até os anos 60-70, correspondendo plenamente à tradição da família patriarcal brasileira para quem a rua era um espaço “socialmente desprezado”, inimiga do “sobrado elegante”, especialmente na Bahia e no Rio de Janeiro (Risério, 1981).

E, assim, a rua permanece festivamente ocupada pela população negromestiça. Além dos “afoxés”, com suas orquestras de atabaques e agogôs e os “ritmos e cantos alegres, parte da liturgia nagô-iorubá”, desfilam as batucadas, “espécies de orquestras ambulantes, compostas de tambores, cuícas, reco-recos, e agogôs”, os “blocos”, quando o número de participantes das batucadas era mais numeroso e estes se apresentavam com fantasias iguais, e os “cordões”, conhecidos por esse nome por utilizarem uma corda delimitando o espaço dos participantes, que dispunham de orquestras maiores e chegavam a desfilar com carros alegóricos (Verger, 1984).

Donald Pierson, observando o carnaval baiano de 1936, dá conta da participação dos negros na festa e registra a segmentação sócio-étnica dos festejos, identificando no carnaval momento e espaço de compreensão privilegiada do panorama racial e cultural da Bahia: “O cordão mostrava a persistência das sobrevivências africanas e que o apego a essas sobrevivências psicologicamente ainda isolava, até certo ponto, a parte mais escura da população” (Pierson, 1971, p. 249).

Esta segmentação podia também ser observada do ponto de vista territorial. Na área nobre do centro da cidade, a Rua Chile, desfilavam os préstitos, o “corso” e as pranchas, alguns blocos e cordões, e as famílias colocavam cadeiras ao longo dos passeios para assistirem ao espetáculo, sendo impensável a presença de afoxés neste espaço. Estes ocupavam as áreas mais populares do centro, Piedade, Terreiro de Jesus, Baixa dos Sapateiros, Largo de São Miguel, onde eram realizados bailes públicos e os desfiles de batucadas, blocos e grupos de mascarados. O carnaval dos bairros populares, Tororó, Garcia, Liberdade, Saúde, Cosme de Farias, Engenho Velho de Brotas, Itapagipe, Ribeira, foco de grande animação, era, por sua vez, ponto obrigatório de passagem das sociedades carnavalescas que participavam de concorridos e animados concursos organizados pelas associações ou grupos de moradores (Félix, 1994).

A participação da população negromestiça no carnaval vai, entretanto, obedecer a movimentos de “fluxo e refluxo... 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” (Risério, 1993, p. 3-4).

Revolucionado em 1950, sob todos os aspectos, com a criação/invenção do trio elétrico por Dodô e Osmar, o carnaval baiano passa a ostentar, desde então, como traço distintivo, um caráter eminentemente participativo. Com o trio elétrico, a festa conquista definitivamente a rua ao redefinir e tornar comum a todos, sem divisões de qualquer natureza, o espaço da festa (Góes, 1982). “Atrás do trio, instaurou-se uma espécie de zona liberada, território livre onde todas as distinções vão por água abaixo, principalmente a social” (Risério, 1981, p. 113). Numa festa marcada historicamente pela segmentação sócio-racial, o surgimento do trio

elétrico inaugura um espaço absolutamente igualitário onde passa a reinar, alegremente, o que pode ser chamado de “democracia do lúdico”.

A metade dos anos 70 vai marcar o início do processo denominado apropriadamente por Risério (1981) de “reafricanização”, por recolocar, tal como acontecera na passagem do século nos primeiros carnavais, a presença ativa de organizações negromestiças e de um respectivo repertório estético-político de matriz afrobaiana. Emergem então os blocos afro e ressurgem os afoxés, substituindo os blocos de índio – que embora dramatizassem a posição dos negros do ponto de vista sócio-racial, não chegavam a recorrer a expressões culturais de origens africanas – até então predominantes junto à comunidade negromestiça de Salvador.

Impulsionada pelo ressurgimento do afoxé Filhos de Gandhi, a “reafricanização” se dá, entretanto, num desenho conjuntural e numa perspectiva, do ponto de vista das relações raciais, absolutamente diverso do que presidiu a fundação, no carnaval de 1949, desta importante agremiação afrocarnavalesca. Fundado por trabalhadores da estiva do porto de Salvador, grande parte deles ligada ao candomblé, o Filhos de Gandhi, se por um lado explicitava uma posição claramente anticolonialista ao homenagear Mahatma Gandhi num momento em que o porto da cidade abrigava navios ingleses, por outro, recusava enfrentar a questão das relações raciais ao adotar uma postura nitidamente integracionista frente à cultura e os valores da sociedade branca.

Essas novas organizações afrocarnavalescas, surgem, regra geral, obedecendo a uma “inspiração explicitamente africana e de afirmação étnica” (Morales, 1991, p. 78). A juventude negromestiça baiana assenhora-se da festa e, através dos seus blocos afro e afoxés, suas danças, canções e vestimentas, ocupa o espaço do carnaval com uma perspectiva quanto à questão das relações raciais que, se tinha como base tradições afrobaianas, “apontava não para o passado, mas para o futuro das relações raciais brasileiras” (Risério, 1993, p. 2).

Criada ao longo do período do “milagre econômico” e sofrendo os efeitos do processo de redefinição da cena econômica baiana iniciada em meados dos anos 70, os jovens da comunidade negromestiça de Salvador, conforme propõe Risério (1981 e 1993), vão ser fortemente afetados por duas ordens de fatores: de um lado, o cenário estético-político dos negros norte-americanos dos anos 60, com especial destaque para o campo musical com a “soul

music”; de outro, o processo de libertação nacional vitorioso em África na luta contra o colonialismo português.

A “reafricanização” não apenas desencadeia um processo de renovação/inação do carnaval baiano, passando a hegemonizar a festa do ponto de vista estético-musical-gestual, como chega a estender a sua ação transformadora para espaços antes reservados apenas às elites brancas, o que vai lhe permitir explicitar a matriz negra da cultura baiana numa dimensão inédita. As novas organizações da comunidade negromestiça, atuando para além do carnaval propriamente dito, vão produzir níveis de inserção na sociedade englobando cultura, política e negócio, dando lugar ao que Dantas (1994) classificou, ao estudar o Olodum, como “holding cultural”.

As modificações produzidas no carnaval baiano a partir da metade dos anos 80, vão delimitar os traços do seu desenho atual. Embora fuja aos interesses deste trabalho, vale a pena ressaltar, entretanto, que alguns dos elementos que caracterizam hoje o carnaval da Bahia, particularmente a dimensão de meganegócio que a festa adquiriu nos últimos anos, coloca a necessidade de uma compreensão mais aprofundada do fenômeno e inclusive das suas implicações/imbricações para/com a cultura negromestiça e o próprio caráter de participação popular que sempre distinguiu a festa.

Duas observações finais podem ser alinhadas quanto ao significado do carnaval do ponto de vista das relações raciais no Brasil, considerando-se, esquematicamente, dois momentos na história desta festa.

Primeiro, quando, nos carnavais da virada do século, a festa conheceu o processo já referido aqui como de “africanização”. Nesse período, a participação dos negros na festa encontrou de parte da elite branca duas atitudes distintas, conforme o tipo de participação. Cooptação, quando, participando “ordeiramente” dos desfiles dos préstitos, as agremiações negras legitimavam o caráter “civilizado” que as elites queriam impor à festa; exclusão, no caso da participação comportar a algazarra dos batuques, manifestação “primitiva” e, portanto, incompatível com o ideal de “país civilizado” que embalava a sociedade branca.

Assim, cooptação ou exclusão dos negros do carnaval era uma questão racial mas, em especial, era uma questão cultural. Já que a Abolição, mesmo que formalmente, alargara a cidadania aos negros, que pelo menos eles abdicassem de seus “bárbaros” costumes e tradições africanas, e participassem “civilizadamente” da



festa. “Deveriam ser negros apenas na cor da pele, nada mais” (Fry et al., 1988, p. 263).

A segunda observação tem em conta a presença da cultura negra no carnaval a partir dos anos 70, no processo denominado de “reafricanização”. Fazendo do carnaval um espaço por excelência de afirmação étnica, a juventude negromestiça de Salvador com seus blocos afro e afoxés, fez avançar a questão das relações raciais no Brasil, superando a perspectiva “integracionista” dos anos 30. Impondo-se pela diferença, ao explicitar sua cultura de raízes africanas, alterou substancialmente a vida da cidade hegemonzando o seu panorama cultural e abrindo canais voltados para a conquista da cidadania política. Especificamente quanto ao carnaval, este é hoje impensável, inclusive do ponto de vista de mercado, fora dos “vistosos marcos negros” criados a partir da “reafricanização” da festa (Risério, 1993, p. 17).

Por último, essa observação sobre o significado da “reafricanização” do carnaval baiano remete a uma questão que diz respeito ao carnaval enquanto fenômeno antropológico. Contrariando a tese corrente na antropologia brasileira que compreende o carnaval apenas como um rito de inversão, um momento de rompimento de hierarquias, a presença dos negros no carnaval baiano se dá de uma forma que explicita a recusa a uma simples inversão ou anulação das desigualdades étnico-sociais do cotidiano.

De fato, ao ocupar as ruas de Salvador com seus cantos e danças, o negro “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” (Risério, 1993, p. 8).

### Referências bibliográficas

- DANTAS, Marcelo. *Olodum: de bloco afro a holding cultural*. Salvador: Olodum, 1994.
- FÉLIX, Anísio, NERY, Moacir. *Bahia, carnaval*. Salvador: [s.n.], 1994.
- FRY, Peter et al. Negros e brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade – estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 198, p. 232-263.
- GÓES, Fred de. *O país do carnaval elétrico*. Salvador: Corrupio, 1982.
- GUERREIRO, Goli. História do carnaval da Bahia: o mito da democracia racial. *Revista Análise e Dados*, Salvador, Centro de Estatísticas e Informações, Secretaria de Planejamento Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia, v. 3, n. 4, mar. 1994, p. 100-105.
- MENEZES, Rogério. *Um povo a mais de mil: os frenéticos carnavais de baianos e caetanos*. São Paulo: Scritta, 1994.
- MORALES, Anamaria. Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. *Caderno CRH (Cantos e Toques – Etnografias do Espaço Negro na Bahia)*, Salvador: Centro de Recursos Humanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1991, p. 72-92.

- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia* (estudo de contacto racial). 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Carnaval brasileiro: da origem europeia ao símbolo nacional. *Ciência e Cultura*, São Paulo, SBPC, v. 39, n. 8, ago. 1987, p. 717-729.
- QUERINO, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Progresso, 1955.
- RISÉRIO, Antônio. *Carnaval ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.
- . Carnaval: as cores da mudança. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, n. 16, set. 1995, p. 90-106.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- VERGER, Pierre. Procissões e carnaval no Brasil. *Ensaios/Pesquisas*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, n. 5, 2ª tiragem, out. 1984.
- . *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 3. ed. São Paulo: Corrupio, 1987.