15

A FESTA DE DOIS DE JULHO EM SALVADOR E O LUGAR DO ÍNDIO

José Augusto Laranjeiras Sampaio

A festa de Dois de Julho em Salvador e o "lugar" do índio

José Augusto Laranjeiras Sampaio*

Temos assistido em anos recentes a um inegável crescimento do espaço político ocupado pelo que se tem chamado — ainda que vaga e indevidamente — de "a questão indígena". A mobilização de setores da sociedade civil brasileira e, sobretudo, das próprias sociedades indígenas em defesa de seus direitos ameaçados por interesses econômicos e políticos dominantes e o espaço conquistado por esta mobilização junto à imprensa e à opinião pública têm contribuído para trazer à luz um debate mais amplo que pode ser em princípio caracterizado como uma preocupação com o "lugar" do índio no Brasil. "Lugar", antes de tudo, no próprio território (território indígena), o que sem dúvida está na base de toda a discussão, mas também o lugar do índio no contexto da própria nacionalidade, o que não apenas lhe diz respeito mas põe em questão as próprias concepções vigentes, dominantes ou não, a respeito do Brasil enquanto nação, questão que tem sem dúvida revelado sua atualidade e encontrado eco no momento político vivido pelo país.

Neste quadro, julgamos relevante uma avaliação mais cuidadosa das concepções populares mais correntes a respeito do índio e do seu papel na constituição das representações acerca da idéia e do sentimento de nacionalidade. Ainda que possam muitas vezes parecer obscuras ou mesmo ausentes, algumas destas concepções são sistematicamente inculcadas atráves da educação básica e se encontram fortemente presentes na religiosidade popular e em manifestações culturais diversas que podem ser qualificadas como artísticas, folclóricas, cívicas, etc.[1] Uma destas ocasiões, certamente das mais marcantes e carregada de múltiplas significações, é o conjunto de cerimônias ligado à comemoração do dia da Independência — o Dois de Julho — em Salvador. A base desta comemoração, como se sabe, consiste num desfile que percorre algumas das ruas centrais da cidade, tendo como elementos centrais os carros alegóricos do "caboclo" e da "cabocla", alvos de intensa manifestação popular.[2]

Pretendemos aqui identificar as modalidades da apropriação simbólica da figura do indígena na festa do Dois de Julho, as quais nos parecem bastante significativas na medida em que refletem — e também constróem — uma "imagem do índio" em termos mais abrangentes que orienta as concepções e opiniões de amplas camadas da população, tanto da cidade do Salvador, tomada aqui em particular, como das grandes cidades brasileiras de modo geral, e que deve ter uma importância central no apoio, ou não, da opinião pública às causas indígenas hoje. Aproveitamos também para apresentar uma rápida descrição do desfile e eventos a ele relacionados, com ênfase na variedade de significações que podemos captar em sua riqueza simbólica e na diversidade das formas de adesão e participação que comporta.

II

As comemorações do Dois de Julho têm início no Largo da Lapinha, na periferia do grande bairro popular da Liberdade. Aí fica o pavilhão que guarda os carros alegóricos e há um busto do General francês Labatut, herói da independência da Bahia, onde são colocadas flores pelas autoridades logo após a retirada dos carros para a rua pelo Governador do Estado. Há um discurso do representante do Instituto Histórico e Geográfico, guardião dos carros, que os entrega ao Prefeito, o qual, por sua vez, os entrega ao povo em rápido discurso para o início do desfile.

O cortejo se organiza do seguinte modo: batedores motorizados, serviço volante de som, batalhão dos encourados, clarins, pelotões da Marinha, Exército e Aeronáutica, grupos de alunos de cerca de doze colégios públicos, o carro da "cabocla", banda de música da Polícia Militar, autoridades civis, carro do "caboclo", a banda de música do Còrpo de Bombeiros e, segundo a programação oficial, o povo em geral fechando o cortejo. Na verdade, dos blocos iniciais apenas o batalhão dos en-

(*) *Estudante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).*

courados, composto por cerca de vinte vaqueiros a cavalo, é numeroso. Deste modo, o carro da "cabocla" fica aproximadamente no meio do cortejo, e daí para trás o "povo em geral" acompanha o desfile não apenas atrás mas ao lado e, algumas vezes, dentro mesmo do cortejo. É importante assinalar que os carros alegóricos são acompanhados por uma guarda de cerca de quinze pessoas cada um, mulheres para a "cabocla" e homens para o "caboclo", todos "vestidos de índio" uniformemente, com tanga de palha, cocar e muitos colares de contas e braçadeiras de penas. São pessoas ligadas aos "candomblés de caboclo" e que cumprem "obrigações" dos seus terreiros.

As formas de adesão popular ao cortejo são muito variadas, sendo freqüente o uso de bandeiras, fitas e roupas nas cores nacionais, além de adereços identificados como indígenas (penas, colares, maracás, etc.), sobretudo por crianças. As pessoas vão se agregando individualmente, ou em pequenos grupos mais ou menos organizados. Eventualmente pode ser observada a presença de ciclistas, patinadores, etc. E há todo um comércio ambulante que margeia o cortejo, abastecendo-o de fitas, bandeirinhas, chapéus, etc. que são usados de modo bastante livre e criativo. Uma forma de adesão organizada ao cortejo tem sido em anos recentes a de membros de partidos da oposição que se incorporam à sua retaguarda na segunda etapa do desfile. Curiosamente, este grupo recupera uma antiga tradição do Dois de Julho[3], a de desfilarem todos de branco com fitas verde-amarelas como braçadeiras. De modo geral, o acompanhamento popular dança e pula ao som das marchinhas executadas pelas bandas que, como vimos, se situam nessa segunda metade do cortejo.

A primeira etapa do percurso repete o trecho final da entrada triunfal das tropas nacionais na retomada da cidade após a batalha de Pirajá, em 1823. Da Lapinha o cortejo desce a Ladeira da Soledade e cruza os bairros do Barbalho e de Santo Antônio através de suas ruas antigas, estreitas e de calçamento irregular. Neste trecho, a presença de moradores nas janelas e passeios é bastante significativa e muitos se incorporam ao cortejo pelo menos por algumas centenas de metros. A passagem dos carros é saudada com palmas e brados de "viva a cabocla!" e "viva o caboclo!", o que marca nitidamente o clímax da passagem.

Através do Carmo e do Pelourinho chega-se ao Terreiro de Jesus, aí encerrando-se em frente à Catedral a primeira etapa do desfile, quando é rezado um "Te Deum" pelo Cardeal Arcebispo. O desfile prossegue à tarde através do centro comercial da Cidade alta, num clima bem diverso do anterior. Já não há tantos assistentes nem os aplausos e bandeiras, embora o povo continue a acompanhar ao som das bandas. A velocidade do cortejo aumenta nas ruas asfaltadas e mais espaçosas, chegando logo ao Largo do Campo Grande — que já foi oficialmente a Praça Dois de Julho —, local da cerimônia de encerramento.

O Campo Grande é a maior praça de Salvador. Está situada nos limites meridionais do Centro da cidade, onde este confina com os bairros de alta classe média da Vitória, do Canela e da Graça. A própria praça é cercada sobretudo por grandes prédios residenciais. Entretanto, por força das próprias tradições do Dois de Julho ou por nela se localizar um dos principais terminais de ônibus da cidade, o local funciona como um dos principais pontos populares de encontro e lazer, com grande afluência nos finais de semana, sobretudo nos domingos à tarde, quando a praça se enche de gente, vendedores ambulantes, pregadores, etc. No centro da praça há um monumento de grandes dimensões dedicado ao Dois de Julho, no qual há, no topo de uma coluna, a figura de um índio que, com uma lança, ataca uma serpente a seus pés.

Ao entrar na praça, o cortejo encontra novamente o colorido e o ufanismo da primeira etapa. Há um palanque à frente do monumento e um grande abrigo à sua esquerda onde são estacionados os carros alegóricos e em torno do qual se concentra a maior parte do público à sua chegada. Nesta ocasião, observamos a colocação de oferendas aos "caboclos" em grande escala, sobretudo flores e dinheiro, fato ao qual voltaremos adiante. No palanque, a execução de hinos por parte de bandas das três armas (que não participam do desfile), o hasteamento de bandeiras e um rápido discurso do Governador encerram oficialmente as comemorações.

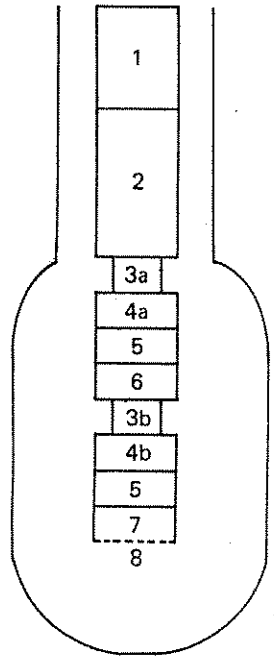
A festa do Dois de Julho sem dúvida alguma faz parte de uma série de ritualizações muito típicas da sociedade brasileira nas quais observamos alguma forma de peregrinação urbana (desfile), que configura tempos e espaços sociais extraordinários nos quais se "dramatiza" de algum modo a própria estrutura social da nação.[4] Podem ser descritas como "ritos de passagem" — no nosso caso um rito histórico[5] —, e como situações "liminares" que se caracterizam por uma temporária suspensão da "estrutura", — entendida sobretudo enquanto sistema de hierarquias —, e pela instauração potencial de uma "communitas", negação estrutural do referido sistema de hierarquias, ou mesmo de uma "hiper-estrutura", mas de qualquer modo pela instauração de espaços extraordinários onde têm lugar as referidas "dramatizações" segundo discursos ideológicos diversos.[6]

Não pretendemos nos deter aqui nas nuances teóricas desta caracterização, mas apenas chamar atenção para o modo bastante peculiar pelo qual o desfile do Dois de Julho parece combinar os discursos próprios a cada um dos "vértices" do que Roberto da Matta denomina "triângulo ritual brasileiro",[7] incorporando elementos de "parada", de "procissão", de "carnaval" e ainda de um quarto discurso, a "passeata política", compondo assim um outro que lhe é totalmente próprio.

Oficialmente definido como "desfile cívico", ou "cívico militar", ou ainda curiosamente como "romaria cívica", o desfile de fato se estrutura de forma rígida e hierárquica, ao menos em seu núcleo. Por outro lado, a ele se agrega uma série de aspectos càrnavalescos ou circenses, representados basicamente pela informalidade do acompanhamento e pela presença de fantasias, ou ainda pela própria música que se executa, talvez o melhor exemplo da fusão de elementos do desfile, pois tratam-se, de modo geral, de "marchinhas", a um só tempo ufanistas e carnavalescas, permitindo sempre que os contingentes militares e escolares que vão à frente marchem, que as autoridades e devotos "vestidos de índio" que vêm logo atrás, andem simplesmente, enquanto que o "povo" que os acompanha e rodeia, dança e pula. Uma escala semelhante está presente também a nível das vestes. Das fardas dos militares ao paletó das autoridades civis e seus agentes de segurança, e daí às fantasias e vestes informais do povo em geral, passando ainda pelo branco imaculado dos oposicionistas. Restaria definir melhor as "roupas de índio" dos devotos que certamente não podem ser ditas simplesmente "fantasias", estando mais próximas de vestes religiosas, servindo também como identificadores étnicos ou nacionais, como são também, de resto, as fardas e as bandeiras e camisas da seleção de futebol muito comuns entre os acompanhantes.

De qualquer modo, este grupo de devotos ocupa uma posição intermediária entre o "reforço estrutural"

das fardas e da marcha e a "inversão" das vestes informais e da dança, desempenhando assim, de certo modo, o "papel neutralizador" freqüentemente tido como característico do discurso dos eventos religiosos.[8] Poderíamos assim pensar, se quiséssemos, numa caracterização formal do cortejo na qual passaríamos da "formalidade" à "informalidade", ou da "estrutura" à "communitas", conforme deslocássemo-nos do centro à periferia do mesmo, ou da sua dianteira à sua retaguarda, conforme configurássemos o acompanhamento popular:



1 — Militares e encourados
2 — Colegiais
3 — Carros alegóricos:
a) "cabocla"
b) "caboclo"
4 — Devotos de "candomblés de caboclo":
a) mulheres
b) homens
5 — Bandas de música
6 — Autoridades
7 — Representantes de partidos de oposição
8 — "Povo"

Por outro lado, um outro percurso do formal ao informal e daí novamente ao formal, ou da hierarquia à "communitas" e vice-versa, parece poder ser caracterizado na seqüência abertura-desfile-encerramento, com as autoridades como elemento central. Neste caso, passaríamos do palanque estático e distante, com discurso e hino, à situação das autoridades "no meio do povo" no período de movimento e "marchinhas" que caracteriza o desfile, e daí novamente ao palanque e aos hinos. Queremos assim também ressaltar o caráter conciliatório e harmônico que procura dar ao desfile o poder constituído; harmonia esta que ele tem procurado lograr ao longo de toda a história do ritual, como veremos a seguir.[9] Por outro lado, nos últimos anos, o acompanhamento do desfile por membros dos partidos de oposição e estudantes com faixas e "palavras de ordem" tem provocado o confronto direto com "autoridades" e policiais presentes.[10] A introdução deste "novo" discurso, que chamamos aqui de "passeata", por possibilitar uma certa analogia com "carnaval", "parada" e "procissão", de certa forma reintroduz mais claramente um conflito que, na verdade, nunca esteve muito distante nas comemorações da independência da Bahia.

Antes, porém, gostaríamos de assinalar que o referencial teórico aqui utilizado parece-nos útil sobretudo a uma descrição formal do ritual e à análise preliminar da sua expressão simbólica, bem como para caracterizar sua peculiaridade e possibilitar paralelos com rituais semelhantes no Brasil que têm sido descritos e analisados com base neste referencial. Entendemos, porém, que o caso aqui apresentado, com a riqueza e fusão de elementos simbólicos que identificamos, possa e deva ensejar uma reavaliação teórica do "triângulo ritual brasileiro", com vista à redefinição e ao aperfeiçoamento deste modelo. Entendemos, ademais, que o estudo destes rituais não pode negligenciar o aspecto conflitivo que contêm — ainda que em geral se caracterizem justamente por mascarar este aspecto —, o que, por sua vez, não deve prescindir de uma boa investigação a respeito da constituição e evolução histórica das festividades.

De fato, o Dois de Julho é uma festa de origem popular. Foram os ex-combatentes e moradores do bairro de Santo Antônio que, no primeiro ano após a retomada de Salvador, reproduziram o percurso de entrada do "exército libertador" na cidade, levando uma carroça com a imagem de um índio em procissão até a Catedral. Nos primeiros anos, o desfile em louvor da independência era seguido de saques e depredações contra os comerciantes portugueses, fato que preocupava algumas autoridades que procuraram impedir o desfile, ou ao menos modificá-lo. Tentaram eliminar a figura do "caboclo" providenciando outra que representaria Catarina Paraguaçu e que hoje é a "cabocla" que acompanha o "caboclo", mantido por força da pressão popular. Continuava, entretanto, a revolta das camadas dominantes da sociedade contra "aquele espetáculo deprimente de bonecos de pau no meio da rua acompanhados por gente encachaçada a dar vivas ao Dois de Julho".[11] No início deste século, construiu-se o monumento do Campo Grande consolidando a figura do índio como símbolo da nação independente, mas proibindo-se simultaneamente a realização do desfile. Alguns anos após, como as cerimônias no Campo Grande não contassem com nenhuma participação popular, reorganizou-se o desfile com os carros alegóricos, desta vez em

duas etapas: uma até a Catedral conforme o percurso tradicional, e outra daí ao Campo Grande.[12]

Num rápido exame deste relato verificamos que, em sua origem, a lembrança do Dois de Julho assumia sobretudo a forma de um protesto daqueles que haviam lutado na guerra da independência contra a manutenção do sistema de privilégios e da estrutura social do período colonial.[13] Pouco a pouco a classe dominante procurou apropriar-se das comemorações e modificar-lhes o sentido, inclusive com a tentativa da negação do seu símbolo máximo, por fim aceito na medida em que se conseguiu uma certa redefinição do seu significado, fato que examinaremos adiante. Por fim, toleraram o desfile, estendendo-o até os seus domínios. Atualmente, constatamos que, apesar de toda a apropriação oficial, as comemorações do Dois de Julho parecem manter seu caráter eminentemente popular. O trecho entre a Lapinha e o Terreiro de Jesus ainda é o ponto alto do desfile, os "caboclos" nos carros alegóricos são o elemento simbólico dominante, apesar de todos os outros que se lhes agregaram, e o povo conquistou definitivamente o Campo Grande, redefinindo-o como o espaço por excelência do seu culto ao "caboclo".[14] Do mesmo modo, é inegável que o nosso complexo ritual, como muitos outros do mesmo tipo, pode ser definido como um espaço no qual encontram lugar e expressão valores e símbolos dos diferentes grupos sociais que dele participam, configurando situações estruturais complementares, ainda que opostas.[15]

III

Os carros alegóricos do "caboclo" e da "cabocla" são grandes carroças de madeira com rodas também de madeira e uma haste para apoiar os puxadores. Todo este conjunto é pintado de verde-amarelo em cores bastante vivas. O carro do "caboclo" tem ainda dois anjos nas extremidades dianteiras das laterais e placas com nomes de heróis da independência, quase todos estrangeiros, destacando-se os de Labatut e Cochrane. As figuras do "caboclo" e da "cabocla" são de tamanho quase natural, de cor marrom viva, com traços faciais bastante característicos do ameríndio e cabelos preto-escuro, muito longos e lisos em ambas as figuras. Têm uma faixa verde-amarela ao peito como principal componente do vestuário, além de cocar e saiote nas mesmas cores. Trazem lanças erguidas com as quais "atacam" figuras rústicas de dragões. Por detrás das figuras, bandeiras nacionais encimam todo o conjunto. É interessante notar como temos também aqui presente uma certa fusão de elementos da farda e da fantasia, mas sempre como identificadores da nacionalidade. Para o desfile, os carros são bastante recheados com ramagens e pequenas flores. O quadro final traduz um gosto bem popular — que os críticos certamente diriam ingênuo —, muito característico de todo o artesanato religioso ou carnavalesco regional.

Como vimos, tudo parece indicar que o "caboclo" do Dois de Julho tem sua origem em manifestações de revolta das camadas socialmente inferiorizadas da população — negros e mestiços — contra a elite de origem portuguesa. Neste contexto, a imagem do índio apetrechado com os elementos simbólicos mais significativos de sua autoctonia traduzia certamente a intenção daquelas camadas de se identificarem opositivamente como brasileiros e, portanto, como mais legítimos beneficiários da independência pela qual lutaram, do que aqueles que efetivamente ocupavam o poder. Esta "versão" foi reinterpretada ao longo de um processo de apropriação e redefinição simbólica, de modo a se transformar na que temos hoje como oficial, a que sempre aparece (ou transparece) nos discursos que acompanham as comemorações, nas cartilhas escolares e folhetos turísticos. Temos aí, não mais o índio como símbolo de camadas oprimidas, mas da própria nacionalidade, ou mais que isto, do próprio Estado, com sua autoctonia significando agora a independência deste com relação ao regime colonial, ou seja, livre de todos os traços da sua dominação.

Nas versões populares que encontramos acerca da presença do "caboclo" no Dois de Julho são freqüentes as referências a "símbolo da liberdade" ou "da independência", justificadas de diversas formas. Desde as de "uma homenagem pela sua participação nas lutas" até as algo mais elaboradas e não pouco freqüentes que definem o índio como protótipo da liberdade porque "soube manter sua autonomia" e "não aceitou a escravidão". Estas interpretações que enfatizam bastante os aspectos de força e virilidade do índio aparecem também em outros contextos rituais em Salvador, notadamente nos "blocos de índio" que desfilam no Carnaval. Há também as justificativas que ressaltam a autoctonia e os direitos históricos, nos termos de "é o primeiro habitante de nossa terra" e "é o legítimo dono do Brasil".

O aspecto mais interessante e quase que invariavelmente presente nestas concepções é, entretanto, a forte tendência a encarar índios como divindades e os "caboclos" como seus ícones. Tal fato de modo algum contradiz as formulações anteriores, sobretudo na medida em que se os encaram em larga medida como "ancestrais", como "heróis míticos" ou mesmo como "heróis civilizadores", o que dá um sentido genealógico e histórico-nacional a esta sacralização. As expressões mais acabadas destas concepções são, sem dúvida, os "candomblés de caboclos", mas elas certamente ultrapassam em muito os limites destas instituições.

Durante o período de três dias em que os "caboclos" permanecem no Campo Grande há sempre gente em torno. Alguns aproximam-se um tanto furtivamente, colocam oferendas e afastam-se em seguida. Outros permanecem mais longamente em atitude típica de quem reza e muitos fazem o sinal da cruz ao aproximarem-se. O "caboclo" do Dois de Julho parece guardar alguma correspondência com outras divindades guerreiras como o Oxossi dos candomblés nagô e o São Jorge do catolicismo popular, com o qual se identifica através dos elementos lança e serpente/dragão. Até onde nos é dado perceber, a devoção aos "caboclos" do Campo Grande, tanto os dos carros alegóricos como os do monumento, é muito ligada à lamentação de mágoas sofridas. Diz-se muito em Salvador que quem chora sinceramente ao pé do "caboclo" uma vez na vida terá muitos anos de felicidade. Também é comum se ouvir dizer para alguém que clama injustiça ou se lamenta em excesso que "lugar de chorar é ao pé do caboclo".

Infelizmente, não dispomos de muitos elementos para tentar uma reaproximação entre as características deste culto e aquelas presentes na origem das comemorações do Dois de Julho. É difícil precisar se teria havido, àquela época, influência dos "candomblés de caboclo", mas tal parece-nos bastante provável. De fato, não parece haver nenhuma contradição entre a devoção ao "caboclo" e o seu papel de símbolo da liberdade da pátria. Ao contrário, é bastante conhecido o fato de que o "candomblé de caboclo", como a Umbanda, é tido por seus praticantes — e não sem razão — como religião brasileira por excelência, em oposição aos candomblés nagô e jeje

mais ligados às matrizes africanas, e às religiões cristãs, de clara origem européia e colonial. Assim, parece que em muitos aspectos temos nestas manifestações a presença de um certo "culto" à nacionalidade, não havendo, portanto, na verdade, nenhuma contradição ou duplicidade na definição simbólica da figura do "caboclo" no contexto desta devoção. De qualquer modo, julgamos apressada qualquer conclusão a este respeito e entendemos que a presença de ideologias e práticas, mais ou menos ligadas aos "candomblés de caboclo" nos festejos do Dois de Julho é tema digno de uma investigação mais ampla, para a qual nos faltam maiores fundamentos.

De qualquer modo, podemos afirmar seguramente que as concepções acima referidas não são toleradas nem compreendidas pela "ideologia oficial" com relação ao Dois de Julho:

> "Pena que, com sólidas pilastras que ainda garantem a sua sobrevivência na consciência de uma certa camada de cidadãos que não deixam a tradição morrer, apareça uma impensada campanha de enfatizar um suposto sincretismo entre o Caboclo esculpido com intenções patrióticas e ingênuos orixás dos candomblés de caboclo. (...) Alguns indivíduos inconscientes querem forçar a deformação do sentido cívico da festa, colocando despachos nos carros emblemáticos. Depois da levada do carro, o piso das carretas tem de ser lavado com detergentes enérgicos."[16]

Segundo Edson Carneiro, os "candomblés de caboclo" demonstram (...) uma leve tintura de conhecimentos sobre o indígena, mais exatamente o indígena 'oficial', valente, ágil, esperto, profundo conhecedor dos segredos das plantas e em contato com as forças da natureza."[17] É este estereótipo que de fato encontramos consubstanciado nas imagens alegóricas do Dois de Julho, bem como nas concepções mais correntes a respeito do índio. Esta visão romântica, alencarina do índio, parece ser amplamente dominante no homem comum metropolitano brasileiro,[18] que tem a "(...) presunção de partilhar de uma idéia generosa a respeito do índio", mas que "o desumaniza ao ponto de ampliar desmesuradamente suas 'faltas' quando delas toma conhecimento (...)[19]. Tal perspectiva, longe de ser excepcional, é característica do modo pelo qual os mais diversos grupos humanos costumam conceber aqueles que lhes são diversos. E tanto maior a diferença e a distância cultural entre eles, maior a tendência a uma concepção desumanizadora do "outro" que, oscilando entre os extremos da animalidade e da santidade, mantém-se sempre alheia à realidade deste.[20]

No nosso caso, podemos verificar que as representações prevalecentes na sociedade brasileira a respeito do indígena são fortemente delineadas e reproduzidas através da chamada "história oficial":

> "Uma história feita do ponto de vista do colonizador não permite ao colonizado se dar a conhecer. Dos canibais, pecadores e pagões até os corajosos e valentes filhos da Terra, o índio percorreu, na construção deste saber 'histórico-antropológico', caminhos quase sempre distorcidos. A imagem que do índio chega até nós, no interior de uma sociedade urbana, é sempre uma que não condiz com a sua realidade."[21]

O mesmo autor, trabalhando apoiado em livros didáticos, demonstra como através de um processo cujos elementos cruciais são a generalização — que reduz a diversidade real das etnias indígenas a uma unidade vaga e tendenciosa nos aspectos que ressalta — e a noção de um suposto primitivismo — que marca uma oposição de ordem natural e hierárquica entre os índios e "nós", em que aqueles ocupam o pólo inferior —, produz-se uma personagem fantástica, capaz de ser moldada e de recobrir as mais diversas categorias ideológicas. Uma das imagens mais recorrentes dentre as assim produzidas é, sem dúvida, a que diz respeito à contribuição do índio ao caráter nacional, onde aparecem fundamentalmente duas noções: "A noção de 'amor à liberdade' e a noção de 'coragem' — o índio herói".[22] Como temos visto, esta imagem parece ser amplamente dominante no contexto do Dois de Julho.

De fato, encontramos estas noções muito presentes em tudo que pode ser observado na comemoração da independência da Bahia e entre seus participantes e assistentes. Observamos também, por outro lado, que estas se apresentam quase sempre associadas a uma profunda e sincera simpatia pelo que costumamos chamar "a causa indígena", e mesmo a um razoável nível de informação a respeito das questões fundamentais relativas aos povos indígenas no Brasil hoje, definidas de modo geral nos termos da "... sua luta para manter sua terra e sua cultura". Tal não significa, entretanto, que os efeitos dos estereótipos estejam ausentes. A defesa da "causa" é muito freqüentemente justificada em termos da preservação de uma relíquia nacional, dando a entender que o índio, ser vivo, deve ser conservado porque ele próprio, enquanto tal, é um símbolo.

Verificamos, por outro lado, que Salvador parece contar com um destaque especial entre as grandes cidades brasileiras no que diz respeito ao lugar simbólico do índio, que é o monumento da sua maior praça, "personagem" central da sua principal festa cívica e presença marcante nas alegorias do Carnaval. Tal circunstância mereceria também uma investigação especial, a qual certamente teria que tomar em conta os intrincados mecanismos simbólicos de identificação com os índios, acionados por amplos segmentos da população negra majoritária e consubstanciados em muitas das suas instituições religiosas e recreativas, além da própria história/mitologia da fundação e povoamento da cidade a partir do episódio de Caramuru e Paraguaçu, etc.

Ao pensarmos o lugar do índio nas concepções de Brasil, é fundamental atentarmos para o processo de expropriação simbólica e étnica sofrido por aquele, em favor da nossa identidade nacional. O índio do Dois de Julho não é índio, é "caboclo". Como se sabe, "caboclo" é, no Nordeste, como em algumas outras regiões, o designativo usado pela sociedade para qualificar aqueles que ela pretende sejam índios mestiçados, "impuros", despojados dos elementos fundamentais da sua cultura original, tendo assim perdido o direito a uma identidade étnica própria, bem como aos direitos legais inerentes à condição de índio, em especial a posse da terra, para integrar-se aos escalões inferiores da sociedade envolvente.[23] O nosso "herói" do Dois de Julho, embora traga consigo todos os sinais indicadores da sua autoctonia, já não tem direito a uma etnicidade autônoma a partir do momento em que se converteu em cabide de símbolos para uma nacionalidade que não a sua original, e portanto é também "caboclo".

Parece ser freqüente o fato de povos dominados assumirem o papel de mediadores com relação ao sobrenatural — como feiticeiros, por exemplo — ou de responsáveis mais diretos pelo universo da produção simbólica, dos rituais e da liminaridade no contexto das sociedades plurais que passam a constituir.[24] Entre nós, algumas das atividades dos ciganos e a relevância das religiões afro-brasileiras seriam possivelmente os exemplos mais visíveis. No caso do índio, porém, parece não ter restado

mais que o papel de metáfora viva de uma nova nacionalidade que se forjou através do processo colonial da sua dominação e à qual ele próprio não tem direito. Assim, a festa do Dois de Julho hoje parece configurar um rito histórico significativo não apenas de uma passagem de colônia a nação independente mas também ao acesso à referida nova nacionalidade — brasileira —, através da incorporação, via sujeição e redefinição, dos indicadores étnicos das nacionalidades que antes ocuparam, ou que tradicionalmente têm ocupado, o território sobre o qual se pretende construir a presente nação e nos quais — território e nação —, já não se dá lugar para aquelas nacionalidades senão dissolvidas, redefinidas e recolocadas nos restritos espaços e papéis que ora se lhes destinam. O "caboclo" do Dois de Julho parece ser assim um traço simbólico bastante representativo de um processo muito geral identificado por Bonfil no caso do México:

> "Las luchas por la independencia política, a principios del siglo XX, pusieron a los criollos ante la necesidad de fundamentar una identidad nacional opuesta a la de la metrópolis respectiva. Tal fundamento lo hallaron en el pasado pre-colonial. Asi se llega hoy a una situasión por demás ironica, que se ejemplifica bien en el caso de México: Todos reinvindicamos como nuestro el pasado indígena (...) pero los índios de hoy deben dejar de serlo, para ser mexicanos. Nos hemos apropriado de su pasado y para lo recobren, les exigimos que renunciem a su propria identidade."[25]

IV

Para concluir, gostaríamos de retomar o que dissemos no início a respeito das questões relativas às sociedades indígenas hoje, seus reflexos e sua importância na sociedade civil e no contexto da nação como um todo. Gostaríamos especialmente de referir à luta presente dos índios no Nordeste, e mais especificamente, na Bahia. São povos que, após cerca de três séculos de um processo implacável de sujeição através do esbulho e saque dos seus territórios e riquezas naturais e do combate sistemático aos seus valores e atributos culturais, conseguem sobreviver, ainda que mantendo parcelas mínimas destes territórios e atributos. Confinados e estigmatizados pela sociedade envolvente têm recentemente, e cada vez mais, intensificado sua luta, sob as mais diversas formas, no sentido de reconquistar e assegurar o seu lugar: seus territórios e sua autodeterminação política e cultural enquanto povos etnicamente singulares e íntegros.[26]

Seguramente, até muito recentemente poucas pessoas em Salvador, ou em outras grandes cidades do país, seriam capazes de admitir, sem susto ou desdém, o fato da presença de povos indígenas na Bahia. Apenas em algumas áreas remotas do Sertão e do Sul do Estado poder-se-ia ouvir notícias da existência de "alguns caboclos" pelas proximidades. Através de lutas como as desencadeadas pelos povos Tuxá, Kiriri e Pataxó Hãhãhãi, entre outros, que têm atingido freqüentemente a grande imprensa regional e nacional, a opinião pública tem sido chamada a participar destas lutas, e discutí-las e a apoiá-las.

A partir deste fato, todas as concepções arraigadas nos espíritos citadinos a respeito de índio são postas em confronto com as situações reais, históricas. Especialmente no caso dos índios do Nordeste, em função do que já referimos acima, tais situações concretas de existência estão seguramente bem distanciadas das imagens produzidas nas representações populares mais típicas. Face a este confronto, produz-se, ao que tudo indica, não apenas um choque — como seria mais facilmente previsível — capaz de dificultar a aceitação da indianidade destes povos, mas também uma certa fusão dos dois corpos de dados. Tal fusão propicia a projeção de características oriundas daquelas representações nos índios reais, bem como o inverso, na medida em que o que vimos chamando de "a luta dos povos indígenas na Bahia" começa já a influenciar a rica produção alegórico-indígena existente em Salvador, o que certamente deve atingir também a festa do Dois de Julho. Infelizmente, dispomos de dados ainda muito escassos acerca deste processo que, além do mais, parece estar apenas se esboçando, ainda que com nítida relevância. Surge, deste modo, mais um interessante tema a merecer investigação e reflexão mais cuidadosas. Por ora, arriscaríamos apenas uma observação que nos parece fundamental face ao até então formulado.

No momento em que os povos indígenas investem decididamente na conquista do lugar que lhes é devido na sociedade nacional, e que esta mesma sociedade se empenha na redefinição e na consolidação da sua nacionalidade sobre novas bases políticas e sociais — inclusive redescobrindo e relevando, entre outras, "coragem" e "amor à liberdade" como alguns de seus valores fundamentais —, não se pode deixar de tomar em conta a presença daqueles povos que, muito mais que inspiradores de alegorias e fornecedores de signos para a nação, são agentes vivos, históricos, atuantes e indissolúveis desta nação. Em função disto, ela não pode mais pretender-se uma totalidade una e homogênea tal qual se procura apresentá-la e representá-la na maioria das concepções vigentes. Ao contrário, deve assumir-se como uma sociedade plural, apta a aceitar esta pluralidade como um dado elementar e um valor angular na sua própria constituição enquanto nação. Pluralidade que, como vimos, se encontra tão marcadamente presente na configuração social e simbólica da bela e legítima festa de exaltação nacional que é o Dois de Julho.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Isidoro. *O Carnaval Devoto,* Petrópolis, Vozes, 1980.

BONFIL BATALLA, Guillermo. "El índio y la situación colonial: contexto de la politica indigenista em América Latina" em Grünberg (coord.), *La Situación del Indígena en América del Sur,* Montevideo, Tierra Nueva, 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos,* 2ª ed., São Paulo, Pioneira, 1973.

"O índio na consciência Nacional" em: *A Sociologia do Brasil Indígena,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

CARNEIRO, Edson. Candomblés da Bahia, 5ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. "A identidade dos povos do Nordeste" em *Anuário Antropológico* 82, Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Editora da UFCe, 1984.

CAVALCANTE, Zélia. "O processo da Independência na Bahia" em: Mota (org.), *1822: Dimensões;* São Paulo, Perspectiva, 1972.

DA MATTA, Roberto. "O Carnaval como um Rito de Passagem" em: *Ensaios de Antropologia Estrutural.* Petrópolis, Vozes, 1973.

_____. *Carnavais, Malandros e Heróis.* Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

_____. *Universo do Carnaval: imagens e reflexões.* Rio de Janeiro, Pinakotheke, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem,* 2ª ed., São Paulo, Cia Editora Nacional, 1976-a.

_____. "Raça e História" em: *Antropologia Estrutural Dois.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976-b.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. "Carta aberta do Governador ao povo por ocasião do Dois de Julho" em: *Diário Oficial do Estado da Bahia,* de 02/07/82.

REESINK, Edwin. "Índio ou caboclo: Notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste", em: *Universitas 32,* Salvador, 1983.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. "Um índio didático: Notas para o estudo de representações" em Rocha, E.P.G. et alii, *Testemunha Ocular,* São Paulo, Brasiliense, 1984.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual.* Petrópolis, Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem,* Petrópolis, Vozes, 1974.

VIANNA, Hildegardes. "Comemorações do Dois de Julho", em: *Diário Oficial do Estado da Bahia,* de 02/07/82.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. "A identidade xinguana e o mito dos Vilas-Boas" em: *Porantim,* Ano II, nº 22, Brasília.

NOTAS EXPLICATIVAS

([1]) Para uma caracterização destas concepções, veja-se, por exemplo, Cardoso de Oliveira (1978), Rocha (1984) e Viveiros de Castro (1980), entre outros.

([2]) É importante assinalar que na Bahia o Dois de Julho funciona, de fato, como o Dia da Pátria, e a sua celebração é muito mais intensa que a do Sete de Setembro que se resume a uma parada militar sem grande participação popular, em que pese os esforços oficiais em contrário. Historicamente esta tendência explica-se facilmente, pois, na memória da cidade, a lembrança da conquista militar da cidade às tropas fiéis a Portugal, após mais de um ano de guerra, é muito mais significativa que a de uma bravata proferida por um príncipe no longínquo campo de Piratininga.

([3]) Cf. Vianna (1982).

([4]) Cf. Da Matta (1979).

([5]) Cf. Lévi-Strauss (1976a) e Da Matta (1979).

([6]) Cf. Van Gennep (1975), Turner (1974) e Da Matta (1973) e (1979), aos quais remetemos para uma melhor caracterização teórica das categorias referidas.

([7]) Da Matta (1979), p. 41.

([8]) Veja-se, por exemplo, o trabalho de Alves (1980).

([9]) Veja-se, por exemplo, este trecho da carta aberta do Governador ao povo, por ocasião do Dois de Julho de 1982: "assim, na sua apoteose cívica e nas suas manifestações populares, as comemorações do Dois de Julho representam no atual momento histórico, um traço de união e um sinal de identificação, que sempre deverão ser mantidos entre Governo e povo, na luta pelo desenvolvimento da Bahia." Publicada no Diário Oficial de 02/07/82.

([10]) Este confronto tem chegado mesmo a casos de violência policial, manifestando-se também no tom dos discursos oficiais e nas vaias que não são infreqüentes nestas ocasiões.

([11]) Citado em Vianna (1982).

([12]) Vianna (1982).

([13]) Uma boa avaliação do processo de independência na Bahia pode ser encontrada em Cavalcante (1972).

([14]) O atual estado das comemorações de fato não é muito apreciado pelos baluartes da "cultura de elite" baiana. A cronista na qual nos baseamos para algumas referências históricas das comemorações assim se refere a elas atualmente: "Uma moçada quer fazer Carnaval. Algumas bandas tocam músicas impróprias à ocasião. Os batalhões patrióticos sumiram, nem todas as escolas comparecem de forma destacável." Vianna (1982).

([15]) Este é, no nosso entender, um dos aspectos mais importantes das conclusões de trabalhos como os de Alves (1980) e Da Matta (1979 e 1981), entre outros.

([16]) Vianna (1982). Note-se, em particular, o sentido que é dado à "tradição".

([17]) Carneiro (1977), p. 73-74.

([18]) Cf. Cardoso de Oliveira (1978).

([19]) Cardoso de Oliveira (1978), p. 72.

([20]) Para uma discussão precisa desta questão veja-se principalmente Lévi-Strauss (1976 b).

([21]) Rocha (1984), p. 19-20.

([22]) Rocha (1984), p. 39; ao qual remetemos para uma discussão do processo referido acima, bem como das principais representações do índio produzidas na História do Brasil.

([23]) A este respeito veja-se Reesink (1983): "(...) a categoria abrangente 'índio' sob as pressões da fricção interétnica, transforma-se na categoria 'caboclo'. O primeiro é 'puro', o segundo é 'degenerado'." P. 132-3. Veja-se também Cardoso de Oliveira (1973).

([24]) Cf. Turner (1974).

([25]) Bonfil Batalla (1972), p. 26.

([26]) Veja-se entre outros Reesink (1983) e Carvalho (1984).