

O QUE JORGE AMADO DIRIA SOBRE A POLÍTICA DE COTAS PARA NEGROS?

WHAT WOULD JORGE AMADO SAY ABOUT PREFERRED ADMISSIONS FOR BLACK PEOPLE?

CARLOS GONÇALVES DE ANDRADE NETO¹

Resumo: O presente trabalho convida Jorge Amado, através de sua obra “O sumiço da Santa – uma história de feitiçaria”, a nos apresentar sua perspectiva de racialidade no imaginário do povo baiano e, por extensão, do povo brasileiro. A seguir, contrapõe esta perspectiva à nova narrativa importada pela Nova Esquerda, impondo-se como destruidora dos mitos autóctones, fundamentando políticas públicas estranhas à auto-imagem do brasileiro, num movimento de colonização cultural anglo-saxônica disfarçada.

Palavras-chave: Jorge Amado; políticas públicas; cotas; racismo.

Abstract: The present work invites Jorge Amado, through his work "O sumiço da Santa – uma história de feitiçaria", to present us his perspective of raciality in the imaginary of the State of Bahia people and, by extension, the Brazilian people. In a second phase, the work contrasts the author's racial perspective against the new narrative imported by the New Left, imposed itself as a annihilator of native myths, grounding imported narratives to justify new public policies, distorting the Brazilian's racial self-image, in a disguised Anglo-Saxon cultural colonization movement.

Keywords: Jorge Amado; public policies; quotas; racism.

¹ Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Autarquia Educacional do Vale do São Francisco, Petrolina-PE, Brasil. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8647531759711707>. E-mail: carlosandradeadv@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

A riqueza da obra de Jorge Amado ainda não foi totalmente explorada. Por trás das narrativas ficcionais, explora o autor em forma livre temáticas pertinentes à História, filosofia, política, costumes e crenças do povo brasileiro, com especial ênfase na realidade baiana e soteropolitana. Ninguém melhor do que Jorge Amado para conseguir expressar o intrincado novelo entre o imaginário e rumos concretos em que a sociedade – ou melhor dizendo, o povo baiano – navegou ao longo do Século XX. Entre a cultura e a fé, a política e a modernidade, do candomblé ao altar católico, do cano da arma ao carnaval, a complexa rede de conexões, sentimentos, aromas e sabores do povo baiano exurgem em frondosa interconexão através de suas obras.

A obra eleita como base da presente exposição – *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* – não casualmente enfrenta a temática da mestiçagem, da dupla natureza da santa católica, transmutada em orixá, da composição étnica plural de Adalgisa, uma das protagonistas centrais da trama, da dualidade religiosa do baiano, ao confundir e misturar candomblé e catolicismo, entre outras tensões e paradoxos que aqui e ali emergem no livro.

Do Sumiço da Santa emergem, como conchas na areia da praia, as tensões entre personagens opostos, propositalmente semeados pelo autor ao longo de sua trama. A exploração desses entes dialéticos na narrativa converge, no mais das vezes, na sublimação das diferenças, superação dos referenciais polarizados, dando a entender o autor que, na Bahia da mitologia amadiana, opera-se uma espécie de “dialética mulata”, a superar os conflitos que fora dali pautam o imaginário e as narrativas vigentes à época.

2 A DIALÉTICA MULATA

São do próprio autor as palavras que contextualizam esta “dialética mulata”: “Terra onde tudo se mistura e se confunde, ninguém é capaz de separar a virtude do pecado, de distinguir entre o certo e o absurdo, traçar os limites entre a exatidão e o embuste, entre a realidade e o sonho.” (Amado, 1988, p. 44). A “terra onde tudo se mistura e se confunde”, longe de ser uma assertiva acidental da obra, exurge como espinha dorsal de

um modelo ou paradigma, um arquétipo a permear toda a narrativa. Todo o texto passa a tomar este tom. A primeira vítima da miscigenação é a religião:

Na praça em torno à basílica e nas ruas ao sopé da colina, o povo dera início ao Carnaval: mês e meio de pândega e folia, de festa sem parar que ninguém é de ferro para aguentar durante o ano inteiro as agruras da vida, a miséria e a opressão, a desgraça vil e ilimitada. O dom de fazer a festa mesmo em tão calamitosas condições, próprio e exclusivo de nosso povo, é mercê de Senhor do Bonfim e de Oxalá: os dois juntos somam um, o Deus dos brasileiros, nascido na Bahia (Amado, 1988, p. 63-4).

Esta identidade do “Deus dos brasileiros, nascido na Bahia”, reflete acima de tudo uma cosmovisão própria, apartada da separação higiênica entre o objetivo e o subjetivo proposto pela visão cartesiana e científica do mundo:

Na noite de cão, no cais ermo do sumiço da santa, Edimilson na demência das visões, dom Maximiliano, estupefacto e perdido, clamara aos céus, maldizendo da hora em que Deus o trouxera às terras da Bahia, para nelas viver e trabalhar. Apostrofara contra a nação onde tudo se mistura e se confunde, onde ninguém distingue os limites entre a realidade e o sonho, onde o povo abusa dos milagres e da feitiçaria (Amado, 1988, p. 334-5).

O que, prima facie, aparenta ser uma característica da terra e do povo que ali nasce, ecoando quiçá um vetusto *jus soli*, vai se corporificar mais profundamente nos principais personagens da trama.

3 PRINCIPAIS PERSONAGENS – APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO

3.1 Santa Bárbara e Iansã

Santa Bárbara tem sua história iniciada na cidade de Nicomédia, hoje Izmit, atual Turquia. Sua conversão à fé cristã e sua coragem em não negar a Cristo custou-lhe a vida, não sem antes receber dolorosos suplícios anteriores à sua execução. Conta-se que seus seios foram cortados e a mesma foi decapitada por negar-se a apresentar oferendas aos deuses. Desde o Século III, sua memória de fé e coragem é louvada tanto por católicos quanto ortodoxos. Segundo a tradição, logo após a sua execução pública, um trovão e um relâmpago foi ouvido e seu pai, Dióscoro, que também foi seu carrasco, caiu fulminado (Wolf, 2000, p. 3-4). Daí a associação entre Santa Bárbara e o trovão, como bastante destacado na trama amadiana.

Iansã pertence ao panteão das divindades iorubás, grupo linguístico falado por habitantes que hoje ocupam partes da Nigéria, Benim e Togo. Divindade feminina, uma das esposas de Xangô, tem a esta associada as características de arrabadora beleza e coragem. O vento devastador é a sua epífanía (Sàlámì, 1990, p. 137-8).

A narrativa amadiana tem por personagem central a mítica díade que se manifesta como duas faces de uma mesma moeda: a imagem de Santa Bárbara e a materialização de Iansã, cuja cômica epopéia começa pelo desaparecimento da primeira seguida da imediata corporificação da segunda:

Num meneio de ancas, santa Bárbara, a do Trovão, passou entre mestre Manuel e Maria Clara e para eles sorriu, sorriso afetuoso e cúmplice. A ebômi colocou as mãos abertas diante do peito no gesto ritual e disse: Eparrei, Oiá! Ao cruzar com o padre e a freira, fez um aceno gentil para a freira, piscou o olho para o padre. Lá se foi santa Bárbara, a do Trovão, subindo a rampa do Mercado, andando para os lados do Elevador Lacerda. Levava certa pressa, pois a noite se aproximava e já era passada a hora do padê. Também o negro bem-posto se inclinou ao vê-la, tocou o chão com os dedos, depois os levou à testa e repetiu: Eparrei! O negro era Camafeu de Oxóssi, obá de Xangô, barraqueiro do Mercado, solista de berimbau, outrora presidente do Afoxé Filhos de Gandhi, e nem ele próprio sabia se ali se encontrava por acaso ou por obra e graça dos encantados. Antes que as luzes se acendessem nos postes, Iansã sumiu no meio do povo (Amado, 1988, p. 21).

O fenômeno natural aqui, desde sempre, faz uma ponte entre os arquétipos. Embora representantes de narrativas tão diversas quanto o cristianismo primitivo e a mitologia ioruba, não escapou aos olhos da malta a clara conexão entre elas, conexão esta explorada e enfatizada pelo autor. Se bem que, de acordo com a mesma mitologia, não propriamente Iansã quem controla os raios e trovões, mas seu marido Xangô (Sàlámì, 1990, p. 48). Bonita, sedutora e valente, tem uma história de traição conjugal com seu primeiro marido Ogum, abandonado em troca de Xangô. A epopéia amorosa acaba num duelo mortal entre os ex-cônjuges, segundo uma das narrativas míticas (Sàlámì, 1990, p. 136-7).

Já se tornou um truísmo afirmar que “as religiões afro-brasileiras formaram-se num processo em que tiveram de opor-se e combinar-se de vários modos, em diversas medidas, ao catolicismo, incorporando elementos dele e também resistindo a sua força.” (Serra, 1995, p.157) Tais são as associações populares: desnecessário se faz uma simetria perfeita entre os arquétipos: Santa Bárbara do Trovão e Iansã da ventania foram, no

imaginário que tudo mescla e reconstrói, fortemente associadas pelo sincretismo religioso brasileiro (Pimentel, 2016, p. 32).

Para Souza (2004, p. 8), caracteres atribuídos ao brasileiro como a cordialidade e a miscigenação alçaram a categoria de mitos, oriundos de narrativas fundantes de nossa identidade nacional. Mitos são “...histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história. [...] Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos.” (Campell, 1988, p. 16).

O mito mobiliza, através do imaginário, o grupo social, lastreando molduras comportamentais e criando simbologia própria. Tais símbolos carregam concepções, fornecendo mais do que uma explicação do mundo e da existência, mas igualmente diretrizes do agir nele. Amado, ao narrar uma exposição de arte, enfatiza como tais afloramentos do imaginário estavam vividamente associados:

Sucediam-se as santas Bárbaras e as Iansãs nas esculturas e nos quadros expostos no salão do banco. No caso do painel de Juarez Paraíso, violento de orquídeas e xibius, em ouro e cobre, a santa e o encantado se confundem, nascendo um do outro, interpenetrados: as duas metades formam um todo de contrastes e harmonias. Ambígua a santa Bárbara de Agnaldo, em pau-brasil, coroada de pregos; ergue-se sobre chifres de búfalo e na madeira sobressai o recorte do alfanje de Iansã. Vendo-se do ângulo direito, enxerga-se a santa, do esquerdo o encantado, de frente uma e outro, reunidos (Amado, 1988, p. 254-5).

Amado vai adiante, tornando Santa Bárbara e Iansã termos intercambiáveis, numa experiência de realismo fantástico. Tornam-se, na dialética mulata do autor, dimensões de uma mesma realidade. Não contrapostas, mas complementares. Ambas são objeto de devoção em distintas tradições, e o intercâmbio de uma ou outra não se dá, aparentemente, para desvelar a hegemonia de um arquétipo sobre o outro, mas para restabelecer, na narrativa, a ordem natural das coisas entre as pessoas. Não há dúvidas dessa dualidade como marca da narrativa amadiana:

[...] quem não leu *Face oculta?* —, considerou-o premonitório, ao registrar em speech na Academia de Letras da Bahia a publicação pelo jornal *A Tarde* da “Balada das mulatices e negritudes de Bárbara dos Trovões, santa dual e brasileira”. Premonitório, revelou com agudeza crítica. Criação do menestrel em noite de romaria, vigília e revelação, na insânia do enleio pela santa, no delírio pela negra, nasceu o poema

ao raiar da aurora, ambíguo, divinatório, eterno (Amado, 1988, p. 324-5).

A síntese entre a Santa Católica e a divindade africana traz consigo outras dimensões a serem exploradas: no que concerne à vida terrena e a relação com o corpo, nada poderia ser mais distante, mesmo antagônico entre as tradições que cada uma representa. Enquanto Santa Bárbara morreu virgem, representando uma das virtudes mais elevadas na tradição cristã – a saber, a castidade – Iansã abandona um marido para casar-se com outro, este já polígamo, evocando, através da narrativa mítica, a supremacia dos apetites e desejos sobre as convenções sociais e o pacto estabelecido entre os nubentes.

Santa Bárbara carrega consigo os séculos de tradição cristã de mortificação dos apetites e valorização da vida pia, ao passo que Iansã representa a mulher na qual dominam os desejos. Amado faz das duas, uma. A transubstanciação da Santa na Orixá sinaliza uma clara superação, pelo autor, do dualismo de narrativas da natureza humana, das quais as referidas figuras são arquétipos. No sincretismo mágico e miscigenado do livro, Santa Bárbara não serve apenas como instrumento de ocultamento da veneração de Iansã pelos escravos nas senzalas. São faces da mesma moeda. É a santa e a puta, a passiva mártir e a proativa guerreira.

A síntese destas duas figuras manifesta-se na personagem Adalgisa, após seu encontro com Iansã, numa experiência exótica. Conforme uma generosa dose da deusa africana é aplicada a Dadá, esta abranda seu apego unilateral ao arquétipo puritano de inspiração católica – vale dizer: para quem sofria de excesso de Santa Bárbara, o equilíbrio é conquistado com uma pitada de Iansã:

Deixou de ser puritana mas não se fez devassa, guardou certo melindre no trato do amor que lhe aumentava a graça e a sedução. Continuou sendo uma senhora, dada a licenças no leito, deixou de ser fanática mas continuou boa católica, vai à missa aos domingos em companhia de Gildete mas já não se confessa e nunca mais voltou a ver o padre José Antônio Hernandez. Adora Miro, a cerimônia solene do pedido da mão de Manela em casamento já tem data marcada. Ainda um último detalhe antes que Dadá e o Príncipe tomem a barca para o morro de São Paulo: curou-se Adalgisa da dor de cabeça, Danilo não fez por menos: melhorou imenso da peidorreira, agora só de vez em quando (Amado, 1988, p. 432).

Adalgisa, a boa católica com “licenças no leito”, curada de seu preconceito racial, sua perene dor de cabeça e sua frigidez sexual não é mais a projeção terrena da santa.

Muito menos se tornou da orixá. É apenas uma combinação entre os dois ideais antagônicos, a experiência humana plena e feliz de quem acha o equilíbrio entre a beatitude e a libido.

3.2 Padre Abelardo e Dom Rudolph, o Bispo Auxiliar

Na marcha que tudo mistura e combina, que concilia os opostos inconciliáveis, vem o autor contrapor da mesma forma visões políticas antagônicas. É o caso do Padre Abelardo e seus superiores, notadamente o Bispo Auxiliar, Dom Rudolph. A seara de religiosos conservadores não se esgota apenas com este último personagem, expondo-se, em menor grau, ao diretor do museu de arte sacra, Dom Maximiliano Von Gruden, e Padre José Antônio Hernandez.

Padre Abelardo é jovem, mal se veste como sacerdote, é viril e atrai o desejo das mulheres. Luta pelos pobres, pela reforma agrária, pelo fim da pistolagem nos conflitos de terras. Apelidado de “melancia” porque vermelho por dentro — numa alusão à proximidade do seu discurso e práxis com os dos comunistas —, o religioso possuía uma visão muito peculiar de sua missão na terra:

Na ordem de ideias que o preocupavam, ele quis lhe repetir que cumprir a missão de Cristo era tarefa para eleitos, não se sentia digno, merecedor. Se Deus, porém, o designasse para as palmas do martírio, se o colocasse entre os escolhidos, estaria a postos, não recuaria. Mas Patrícia desligara antes que o cura de Piaçava lhe garantisse que o perigo não o amedrontava, não o fazia abandonar os pobres, extinguir a comunidade da terra, calar a palavra de Deus. Fogoso, ardente, apaixonado, pronto e acabado para a imolação (Amado, 1988, p. 341-2)!

O Bispo auxiliar, ao contrário, carrega outra cosmovisão, que se pode afirmar até mesmo antitética à do jovem padre, como nos sinaliza o trecho a seguir:

Para dom Rudolph não cabia dúvida, e o afirmava, autoritário: o exército de Cristo, trincheiras erguidas nos cinco continentes, tinha a missão de sustentar, como vinha fazendo através dos séculos, o direito à propriedade das classes dominantes. Abusos, se houvesse, a caridade se encarregaria de corrigi-los: para isso existe a caridade, padre Galvão, uma das três virtudes teológicas. A Igreja é sustentáculo da ordem e não promotora da desordem. Exerça a caridade, padre. Padre Abelardo, ao contrário, considerava que essa Igreja da submissão e da obediência cega, a serviço dos ricos e dos poderosos — para eles os bens do mundo, para os pobres a esperança do reino dos céus —, era a negação da palavra do Messias: a Igreja devia servir à justiça e aos necessitados. O autêntico exército de Cristo, recrutado nas favelas das cidades e na miséria dos campos do Terceiro Mundo em desespero por padres e

bispos portadores de uma prédica nova, devia sustentar a ação insubmissa, a resistência e a luta. Frente a frente as duas formações, mesmo se fardadas ambas com a tradicional batina, impossível não distinguir entre o velho e o novo, a contradição que conduz, inexorável, o avanço da sociedade (Amado, 1988, p. 160-1).

O autor não é mesmo nem um pouco sutil ao trazer a lume o esquema mental que subjaz à tensão entre os dois personagens. Numa clara alusão à dialética (Konder, 2008, p. 47) - “a contradição que conduz, inexorável, o avanço da sociedade” - Amado deixa mais um pouco o leitor enxergar a metanarrativa em profundidade, por trás das aparências de uma típica história soteropolitana situada nos anos 70. Não seria igualmente este o modelo que está por trás das cortinas que desvelam a santa a transformar-se em orixá?

Não há, como na narrativa da santa, uma exploração exaustiva da síntese entre os pólos. A Igreja continua Católica, sustentáculo de seus dogmas e sua estrutura conservadora: padres não casam, orixás são demônios e a batina dispensa apenas o reino dos céus aos fiéis. Já o padre vermelho concubina-se, isto após escapar da morte certa nas mãos de um assassino profissional.

Assim é a Igreja: sustentáculo da milenar tradição cristã sem, no entanto, conseguir separar, dentro de suas fileiras, higienicamente, “o joio do trigo”: religiosos de várias patentes ao longo da História da Igreja deram o que falar com suas condutas divergentes da norma e dos costumes canônicos: concubinatos, simonia, pederastia e, mais hodiernamente, escandalosos casos de pedofilia. Aqui a referência não é a lei dos homens, mas as prescrições da Igreja quanto ao que é admissível e o que é censurável no comportamento do cristão.

Ao fim e ao cabo, a experiência humana da batina no romance amadiano goza das mesma contradição de fundo que marca a tensão entre a Santa e a Orixá: a tensão entre ideais e o mundo concreto da experiência humana. Legalismo religioso versus preocupação com os necessitados é o único elemento que se pode acrescentar à lista de contradições. Contradições estas que são, justamente, as pinceladas que fazem desbotar o lado humano da instituição religiosa, a acompanhar-lhe os séculos de existência e, a se aplicar o princípio da dialética mulata amadiana, seja talvez o instrumento pelo qual tenha se adaptado a tantos diferentes contextos e culturas ao longo dos dois últimos milênios. Porque, parafraseando o evangelista, já que “o Verbo se fez carne” (Evangelho

segundo São João, I, 14), desceu à efemeridade do existir humano, às contradições e limites da narrativa terrena e ao movimento perene da História.

3.3 Manela e Adalgisa

Sobrinha criada pela tia – os pais já mortos – assume a segunda por missão de vida transformar a primeira num clone de santidade. Manela, por juventude, índole ou quicê influencias de outro plano astral, não se conforma à camisa-de-força da educação espartana da tia:

MANELA NÃO CHEGAVA DE SEVILHA NO CORTEJO DA PROCISSÃO do Senhor Morto, na Sexta-Feira da Paixão. Sua procissão era a da Quinta-Feira do Bonfim, ou seja, a das Águas de Oxalá, a maior da Bahia, única no mundo. Não vinha envolta em compunção e penitência, coberta com a mantilha negra, recitando a litania ao som sinistro das matracas. Mea culpa! Mea culpa!, compungia-se tia Adalgisa esmurrando o peito. Manela vinha envolta em júbilo e folia, vestida com o deslumbrante traje branco de baiana. Na cabeça, equilibrado sobre o torso, conduzia o pote de barro com água de cheiro para a lavagem da igreja, ia dançando e cantando músicas de Carnaval ao som irresistível do trio elétrico (Amado, 1988, p. 50).

Desta relação exurgiam inúmeros conflitos entre elas, o que acabara resultando até mesmo numa breve temporada de internação compulsória da sobrinha num convento de freiras:

Adalgisa pusera-lhe o cabresto, ditara horários rígidos, não lhe permitia trocar pernas pelas ruas, e, quanto a festas e cinemas, somente acompanhada pelos tios. Terreiros de santos, nem falar: Adalgisa tinha horror a candomblé. Horror sagrado, o adjetivo se impõe. Cabresto curto, pulso forte, trazia-a sob controle, castigava sem dó nem piedade. Estava cumprindo seu dever de mãe adotiva – um dia, instalada na vida, Manela lhe agradeceria (Amado, 1988, p. 58).

Manela submetia-se a Adalgisa mas sentia-se infeliz, acabando por ceder à sua natureza ao envolver-se com Miro e praticar um sem número de outras violações ao código de comportamento da severa tia. O clímax da trama, como já referido, consiste na *metanoia* da tia à liberdade interior da sobrinha que tanto combatia. Ou melhor, numa síntese superadora dos extremos – legalista e libertário – a aflorar justamente na tia legalista.

A saga das duas mulheres citadas evoca novamente o mesmo padrão de raciocínio: contradições que se movem no tempo rumo a uma síntese que as supere. Assim ocorreu em relação às figuras religiosas, a Santa e a Orixá, bem como, num certo sentido, entre

os portadores da batina. A mesma superação, mistura ou miscigenação dos opostos reflete-se nestas duas figuras, cuja superação culmina com uma adaptação de narrativas opostas numa experiência pessoal de catolicismo aberto à experiência exótica dos terreiros.

4 DIALÉTICA MULATA, NARRATIVA RACIAL E POLÍTICA DE COTAS

O viajante, seja rico ou pobre, negro ou branco, moço ou velho, erudito ou analfabeto, seja quem for desde que de paz, poderá participar da festa do candomblé, onde deuses e homens são iguais, cantam e dançam a fraternidade universal (Amado, 1988, p. 424).

A narrativa literária é polissêmica, fértil na produção de linguagens metafóricas ao tratar de temas existenciais, em antítese ao discurso jurídico, calcado em matriz positivista, unívoco e direcionado a uma construção racional e dogmática do discurso (Pêpe, 2016, p. 8). A transição do literário para o jurídico não se faz sem uma opção do intérprete, sem um ato de concentração entre as várias possibilidades e facetas da trama literária, a copular na construção do argumento jurídico *per se*. Juristas e autores literários transitam numa zona cinzenta entre a realidade e a fantasia, no amplo bosque da verossimilhança, como já nos advertiu Ferreira Jr (2016, p. 359). Já a esta altura nos encontramos entre dois mundos, dois modos de pensar distintos, e os atos de concentração discursivos doravante terão que ser feitos, a bem da coerência argumentativa e da racionalidade unívoca. Do bosque da verossimilhança, onde Literatura e Direito se encontram, há de se recolher frutos maduros, consistentes com o esforço empreendido na aventura encetada.

A narrativa Amadiana, rica e multifacetada, dialética e política, humana e idealista, guarda preciosa lição para a noção de tolerância e paz como valores e fins de uma “sociedade justa e solidária [...]” a “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (CF/88, art. 3º, I e IV). No candomblé católico, ou no catolicismo dos terreiros, Santa e Orixá se conciliam na terra e no povo da Bahia.

Esta dialética mulata, que copula numa conciliação entre tradições, cosmovisões e práxis tão distintas, parece ter sido recentemente abandonada do universo simbólico,

substituída pela separação hermética, pela tensão racial e cultural na luta pela hegemonia de valores da Orixá sobre a Santa.

Haveria espaço para uma dialética mulata amadiana hoje? Construções da pós-modernidade como “apropriação cultural”, “cultura negra da diáspora”, “pan-africanismo” e outras balcanizações – de gênero, comportamento sexual, apenas para citar alguns exemplos –, da identidade pós-moderna suportariam o peso da lição do autor baiano? Seria a proposta cultural miscigenante mais um reflexo da dominação das classes dominantes sobre os oprimidos, impondo uma diluição dos baluartes simbólicos do povo negro? Estará Jorge Amado superado em seus paradigmas, ou pior, militando contra o devir da História? Nas palavras de Flávio Gordon:

As classes originais em luta – burguesia e proletariado – foram substituídas e multiplicadas, tendo as novas clivagens outros critérios para além dos que estabelecia a estrutura produtiva: de “raça” (ou cor), sexo, gênero, preferência alimentar, meios de transporte etc. Toda ação humana foi politizada, ou seja, vista como disputa por poder, e todo indivíduo agora se vê como ativista e representante de uma causa. O fulano já não é apenas homossexual: ele agora é um combatente da causa LGBT contra a perversa heteronormatividade. Sicrano não é apenas alguém que não come carne: ele é um vegetariano militante em luta heroica contra o holocausto animal. Beltrano já não anda de bicicleta simplesmente: ele é um cicloativista enfrentando o reacionário e retrógrado sistema de locomoção urbano. Se, antes, conforme o marxismo ortodoxo, cada classe manifestava a sua ideologia própria, agora também o faz cada “raça”, sexo, gênero, etc. Se, como formulou Althusser, o sujeito nada mais era que “o suporte das relações de produção”, ele agora não passa do suporte de relações raciais, sexuais e de gênero. Assim, o novo marxismo gramsci-frankfurtiano passa a postular que negros pensam como negros; brancos, como brancos; mulheres, como mulheres; homens, como homens; gays, como gays; lésbicas, como lésbicas; transexuais, como transexuais; vegetarianos, como vegetarianos; ciclistas, como ciclistas e assim sucessivamente (Gordon, 2017).

No contexto descrito por Gordon, por sinal bastante atual, nenhuma conciliação é possível entre Santa Bárbara e Iansã. Nenhuma superação dialética que venha a fundir eideticamente os referenciais opostos numa síntese humana, demasiadamente humana.

No espírito de nossa época, a transformação de Adalgisa seria uma possibilidade inadmissível dentro do esquema mental descrito por Gordon. Só restaria como alternativa ao romancista a plena submissão desta à rebelde sobrinha, sem interpenetrações nem flexibilidade hermenêutica de parte a parte. Padre Abelardo tomaria o poder da Igreja, encarcerando Dom Rudolph, aquele arquétipo do

reacionarismo, e Santa Bárbara teria seu nome apagado da face da terra pelo poder de Iansã.

A perda mais patente da nova narrativa é a de uma humanidade plena de seus próprios paradoxos. Não é o mundo concreto e real que o tudo-ou-nada neomarxista traz a lume, mas (e mais uma vez) o céu das descrições idealistas e encabrestantes contra a multiplicidade tensional da realidade. Não é em ideais que o romancista invoca sua tese, mas na experiência concreta e paradoxal do existir humano, em que a “ordem de coisas” busca sempre seu equilíbrio na fuga de modelos arquetípicos, ou melhor, na síntese destes.

Nega-se a Adalgisa a possibilidade de superação individual de sua neurose. Nega-se à Igreja a realidade de uma tensão multimilenar entre o divino e o animalesco. Nega-se ao Verbo a encarnação.

4.1 O discurso racial amadiano e o discurso racial moderno

No campo da narrativa racial moderna, a construção amadiana de que não faz muito sentido falar de negros ou brancos na Bahia (e no Brasil), mas graus de “mulatice”, é tomada como uma aberração. Contudo, Amado é corroborado pelos fatos:

No Brasil, o principal mapeamento de nossos mais de 500 anos de miscigenação é comandado pelo geneticista Sérgio Danilo Pena, da Universidade Federal de Minas Gerais. Após pesquisar mais de 300 amostras genéticas de brasileiros de diversas regiões do país, isolando os traços praticamente inalteráveis transmitidos de pai e mãe para filho e filha durante séculos, os pesquisadores mineiros tiveram algumas surpresas. A primeira foi a diferença entre a carga genética dos antepassados paternos e maternos. Enquanto a maioria das linhagens paternas dos brasileiros brancos é de origem européia (cerca de 90%), grande parte das linhagens maternas é de origem ameríndia e africana (cerca de 60%). Ou seja: a maioria tem traços europeus herdados dos antepassados masculinos e traços indígenas e africanos herdados da mãe. A ciência comprova que o colonizador europeu não se fez de rogado em ter uma prole numerosa com escravas e nativas. A segunda surpresa está relacionada à falta de relação entre a cor da pele e a origem genética dos brasileiros. “A cor, no país, diz pouco sobre a origem de uma pessoa”, diz Sérgio Pena. “Cerca de dois terços das amostras genéticas de pessoas de cor branca não eram de origem européia.” Esses dados revelam que, no Brasil, a classificação de pessoas pelo aspecto físico é inútil, já que, geneticamente, muitos brancos podem ser considerados negros [...] e muitos negros podem ser considerados brancos (Superinteressante, 2018).

A identidade racial, antítese da própria perspectiva amadiana, tem se tornado, na academia e na política, não um fim em si mesma, antes um instrumento de afirmação de grupos identitários, na busca de conseguir, pela luta coletiva, um espaço de reconhecimento coletivo como agente idôneo das relações de poder político. Nas palavras de Bourdieu:

A presença ou ausência de um grupo na classificação oficial depende de sua aptidão para se fazer reconhecer, para se fazer perceber e admitir, portanto, para obter, quase sempre depois de uma luta ardorosa, um lugar na ordem social e, assim, escapar a existência bastarda das "profissões sem nome", de acordo com a expressão de Emile Benveniste, a saber: o comércio na antiguidade - e na Idade Média - ou as atividades ilegítimas, tais como curandeiro (outrora, chamado "empírico") e, atualmente, endireita ou prostituta. Os grupos estão associados estreitamente às palavras que os designam: de fato, o poder de impor o reconhecimento depende da aptidão para se mobilizar em torno de uma palavra, "proletariado", "classe operária", "quadros", portanto, para se apropriar de um nome comum e comungar em um nome próprio e, assim, mobilizar a força que faz a união, a que cria o poder unificador do nome, da palavra de ordem (Bourdieu, 2007, p. 445).

Para o pensador francês, a questão identitária, longe de lastrear-se espontaneamente em características biologicamente inatas (como cor da pele) ou opções culturais adquiridas (como religião), reduz-se a um mero artificialismo semântico que, ao categorizar os portadores destas características objetivas, tem por causa final a criação de espaços políticos, reconhecimento e paridade de armas no jogo do poder.

A literatura especializada detecta o renascimento dos grupos identitários, à medida em que, enquanto se consolida a globalização comercial e política, paradoxalmente o multiculturalismo como ideologia de uma época, apresenta significativas rachaduras em sua capacidade de moldar o mundo:

Existem também fortes tentativas para se reconstruírem identidades purificadas, para se restaurar a coesão, o "fechamento" e a Tradição, frente ao hibridismo e à diversidade. Dois exemplos são o ressurgimento do nacionalismo na Europa Oriental e o crescimento do fundamentalismo (Hall, 2006, p. 92).

O conflito entre os grupos identitários, para Bourdieu, não é outro senão a luta pela imposição de narrativas (a se presumir todas igualmente artificiais), como dimensão de um empreendimento maior – de natureza cultural – que é a imposição da crença coletiva legitimadora da dominação:

Mas, o lugar por excelência das lutas simbólicas é a própria classe dominante: as lutas pela definição da cultura legítima que opõem os intelectuais e os artistas não passam de um aspecto das incessantes lutas em que as diferentes frações da classe dominante enfrentam-se pela imposição da definição de pretextos e de armas legítimas das lutas sociais ou, se preferirmos, pela definição do princípio de dominação legítima – capital econômico, capital escolar ou capital social –, outros tantos poderes sociais, cuja eficácia específica pode ser reduplicada pela eficácia propriamente simbólica, ou seja, pela autoridade que dá o fato de ser reconhecido, mandatado, pela crença coletiva (Bourdieu, 2007, p. 237).

A perspectiva de conflito entre grupos identitários, numa versão mais ampla do que proposto pelo pensamento de Bourdieu, que foca bastante na perspectiva do conflito de classes sociais, permeia a narrativa subjacente à diversas inserções jurídicas que tomam por base a distinção étnica ou baseada na cor da pele. É o caso do exemplo paradigmático, da política de cotas para negros nas universidades públicas, que tornou-se até mesmo matéria de julgamento pelo Supremo Tribunal Federal, espalhando-se como política pública para acesso a vagas em concursos públicos, sem embargo de outras ramificações.

A narrativa da “mestiçagem”, presente na obra de Amado, nas especulações de Gylberto Freire e tantos outros autores, é sintetizada de maneira quase poética no eixo principal da trama amadiana. Nela não se vê qualquer incentivo a uma identificação purista de grupo racial ou étnico, nenhum ressentimento explícito contra os “brancos”, nem vitimização do componente negro da população da Bahia.

Pesquisa de amostra de domicílios (PNAD) realizada em 1976, propôs a cada pesquisado que auto-denominasse qual a sua cor/raça. O resultado foi paradigmático da criatividade, irreverência e sobretudo auto-compreensão de si como indivíduo descompromissado com concepções racialistas, refletindo o paradigma tão decantado pelo romancista:

Acastanhada, agalegada, alva-escura, azul-marinho, bem-clara, bem-morena, branca-queimada, cor-de-café, cor-de-canela, cor-de-rosa, cor-firna, jambo, laranja, melada, meimorena, morena-bem-chegada, rosa, roxa, sarará, trigueira, verde... estas são algumas das cores saborosas com que se tingiram os entrevistados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD –, realizada pelo IBGE em 1976. Não há como não admirar (e aplaudir) esta demonstração de bom humor e de irreverência em relação à racialização, que perguntas sobre a “identidade de cor” cobram a cada passo, mesmo que na forma suave de auto-atribuição. Ao final, compilada uma longa lista de 135 cores e diante de uma tal engenhosidade popular, os pesquisadores viram-se às

voltas com o seguinte problema: ou desistiam simplesmente da variável cor, ou restringiam as possibilidades imaginativas dos entrevistados, designando um conjunto de opções para a variável “cor”. Concluiu-se, assim, pela imposição de um quadro fechado de termos racializadores, capazes de podar pela raiz a ambigüidade das respostas livres e criativas da população. Sem isso, não haveria condições para desenvolver estatísticas precisas e seguras... A partir daí, decidiu-se que o brasileiro a ser recenseado pode ter apenas cinco cores: branca, parda, negra, indígena, amarela (Azevedo, 2004, p. 222).

A opção do IBGE em limitar as categorias de cor/raça foram uma reação autoritária contra uma auto-percepção e uma narrativa coletiva de alegre miscigenação despojada de qualquer traço distintivo de orgulho racial.

Analogamente ao que ficou constatado nos EUA e outros locais onde a política de cotas foi massivamente implantada, a política de cotas tem um falso viés assistencialista, porém evidencia consequências contrárias às suas proposições. Citando pesquisa feita por Thomas Sowell, Meira (2011, p. 24) falharam em produzir inclusão social, mas foram eficientes em produzir ressentimento entre os grupos separados pela política pública supostamente inclusiva.

O impacto realmente eficaz da política de cotas não é econômico, mas cultural:

Afinal, a nossa elite predominantemente “branca” não será em nada abalada por essa política. Quem sofrerá as consequências da legislação são os “brancos” das camadas mais pobres, que serão aqueles a serem excluídos pela reserva de vagas. Será que os legisladores imaginaram a vida social do subúrbio carioca, por exemplo, onde pessoas de diversas aparências convivem nas mesmas ruas, escolas, botequins e famílias, compartilhando também a mesma condição socioeconômica? É difícil não concordar com os nossos missivistas quando imaginam um acirramento de tensões raciais neste meio, onde a elite não pisa e conhece apenas de “ouvir dizer” (Maggie; Fry, 2002, p. 104).

5 CONCLUSÃO

A narrativa racialista é um mito que já deveria ter sido destinado à lata de lixo da História. É inumada, ou melhor, anti-humana, ao criar uma separação artificial contrária aos fatos e à experiência acumulada da civilização ocidental em gradativamente abolir de seu seio a distinção legal e cultural entre pessoas de origens étnicas distintas:

O racismo não deriva da raça, ou melhor, da existência objetiva da raça, seja em termos biológicos ou culturais. O racismo constituiu-se historicamente em diferentes contextos sociais do mundo moderno, sistematizando-se como uma prática discursiva, à medida que as teorias raciais científicas impuseram a noção de raça como verdade. É o

racismo que cria a raça; ou dito de outro modo, é o racismo que opera o processo social e cultural de racialização. Esse processo de racialização das pessoas que compõem uma dada sociedade alcança pleno sucesso sobretudo quando conta com o apoio formal do Estado na construção de uma ordem racial explícita (Azevedo, 2004, p. 220).

Na sua versão moderna, segundo Bourdieu, nada mais é do que uma manifestação de dominação cultural e simbólica da Potência do Norte sobre a classe pensante dominada:

Mas todos esses mecanismos que têm como efeito favorecer uma verdadeira "globalização" das problemáticas americanas, dando, assim, razão, em um aspecto, à crença americanocêntrica na "globalização" entendida, simplesmente, como americanização do mundo ocidental e, aos poucos, de todo o universo, não são suficientes para explicar a tendência do ponto de vista americano, erudito ou semi-erudito, sobre o mundo, para se impor como ponto de vista universal, sobretudo quando se trata de questões tais como a da "raça" em que a particularidade da situação americana é particularmente flagrante e está particularmente longe de ser exemplar. Poder-se-ia ainda invocar, evidentemente, o papel motor que desempenham as grandes fundações americanas de filantropia e pesquisa na difusão da doxa racial norte-americana no seio do campo universitário brasileiro, tanto no plano das representações, quanto das práticas. Assim, a Fundação Rockefeller financia um programa sobre "Raça e Etnicidade" na Universidade Federal do Rio de Janeiro, bem como o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (e sua revista Estudos Afro-Asiáticos) da Universidade Candido Mendes, de maneira a favorecer o intercâmbio de pesquisadores e estudantes. Para a obtenção de seu patrocínio, a Fundação impõe como condição que as equipes de pesquisa obedeçam aos critérios de affirmative action à maneira americana, o que levanta problemas espinhosos já que, como se viu, a dicotomia branco/negro é de aplicação, no mínimo, arriscada na sociedade brasileira (Bourdieu; Wacquant, 2002, p. 21).

Neste contexto, a política de cotas para afrodescendentes tem embutida uma narrativa alienígena, imperialista, racista e dissociada do imaginário popular brasileiro. Uma superstição cuja transgenia de sua imposição tem-se por patente aos olhos da população brasileira, qualquer que seja a cor:

Se quisermos engendrar o nascimento de "uma autêntica comunicação" humana, tal como sonhada por Fanon e tantos outros combatentes do racismo, precisamos desconstruir esta devastadora ficção científica das raças que se quer impor uma vez mais, porém na roupagem atrativa e ilusória da "discriminação positiva" (Azevedo, 2004, p. 236).

Mais do que nunca exurge o valor das narrativas mítico-literárias na salvação do patrimônio coletivo contra as investidas alienígenas e alienantes, autoritárias e estatistas, que visam criar incentivos para que os indivíduos se categorizem num binário

racial, sob os auspícios de uma redução semântica patrocinada pelo poder público – em uma palavra, uma novilíngua racial totalitária, como bem prenunciou George Orwell.

Mais do que nunca, a obra amadiana – seus segredos enraizados na ficção – ressurgem em importância como os mitos gregos o foram para a formação daquele antigo povo. Pois são nossos mitos – nosso imaginário construído pela experiência coletiva – que o romancista captou. Sem artificialismos importados, a tradução da paradoxal experiência humana, o sentido concreto de uma mestiçagem que vai muito além da cor da pele ou passado étnico.

É contra este patrimônio, esta construção consuetudinária multissecular, que atentam as narrativas maniqueístas a fundar a política de cotas. É a tentativa de separar Santa Bárbara de Iansã, de cindir a alma de Adalgisa, de promover a secessão da Igreja plural. É negar a integridade do indivíduo humano em toda a sua complexidade, reduzindo-o à categorizações tão idealistas quanto despojadas de eco na experiência do brasileiro comum.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. *O sumiço da santa – uma história de feitiçaria*. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de et al. Cota racial e estado: abolição do racismo ou direitos de raça? *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 121, p. 213-239. jan./abr. 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção crítica social do julgamento*. Edusp, 2007.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 15-33, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Associação Palas Athena, São Paulo, 1988.
- FERREIRA JR., Ednaldo Silva. Semelhanças entre a ficção jurídica e a ficção literária: os processos judiciais enquanto narrativas ancoradas na realidade. *Anamorphosis - Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 349-370, jan. 2017. ISSN 2446-8088. Disponível em: <<http://rdl.org.br/seer/index.php/anamps/article/view/231>>. Acesso em: 07 mar. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.21119/anamps.22.349-370>.
- GORDON, Flávio. *A corrupção da inteligência / Flávio Gordon*. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Record, 2017. [ebook]
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução Tomáz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 28. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PIMENTEL, Gabriela. O Terreiro e a Igreja: A função do Sincretismo na “defesa” contra o preconceito religioso. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, v. 3, n. 2, p. 30-36, 2016.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. *Enfoques*, v. 1, n. 1, p. 93-117, 2002.

MEIRA, André Vinícius Carvalho. O princípio da igualdade e as cotas raciais no Brasil. *Alethes: Periódico Científico dos Graduandos em Direito da UFJF*, Juiz de Fora: DABC, p. 11-28, 2011.

PÊPE, Albano Marcos Bastos. Direito e literatura: uma intersecção possível? Interlocuções com o pensamento waratiano. *Anamorphosis - Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 5-15, ago. 2016. ISSN 2446-8088. Disponível em: <<http://rdl.org.br/seer/index.php/anamps/article/view/207>>. Acesso em: 07 mar. 2019. doi: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.21.5-15>.

SÀLÁMÌ, Síkirù. *A mitologia dos orixás africanos: Xangô, Iansã, Oxum, Obà*. Editora Oduduwa, 1990.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Editora Vozes: 1995.

SOUZA, Mériti. Mito fundador, narrativas e história oficial: representações identitárias na cultura brasileira. In: *A questão social no novo milênio*. Coimbra: CES, 2014, p. 1-14. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel46/MeritiDeSouza.pdf>>. Acesso em 07 dez. 2018.

SUPERINTERESSANTE. A cara do brasileiro. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/a-cara-do-brasileiro/> Acesso em 07 dez. 2018.