

A FILOSOFIA POLÍTICA DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRICANO

*José Carlos Dos Anjos**

Resumo: Para marcar a pertinência de se ressaltar a existência de uma filosofia política na religiosidade afro-brasileira capaz de propor um outro equacionamento para o senso de equidade racial, o artigo aproxima o modo de lidar com as diferenças nos terreiros à sofisticada elaboração filosófica deleuziana de um pensamento das diferenças. Este artigo se desdobra em duas dimensões: numa primeira explora-se uma concepção de pessoa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças; por fim, retiram-se conseqüências político-filosóficas desse trato sofisticado das diferenças para uma rediscussão do significado do multiculturalismo no Brasil. O argumento principal deste artigo é o de que a religiosidade afro-brasileira vem expondo outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais e essa emergência se constitui como uma outra cosmopolítica divergente das que até aqui informam o sentido de nação.

Palavras-chave: Religiosidade Afro-brasileira, Pessoa, Racialização, Cosmopolítica.

Abstract: To mark the relevancy of standing out the existence of a political philosophy in the afro-Brazilian religiousness capable to consider another topic for the sense of racial equality, this article approaches the differences in the *terreiros* with the sophisticated philosophical elaboration *deleuziana* about a thought of differences. This article divided itself in two dimensions: firstly, it is explored a conception from person who is strictly linked to the afro-Brazilian way of working about differences; finally, it is removed political-philosophical consequences from this sophisticated treatment of the differences to a re-discussion about the meaning of the multiculturalism in Brazil. The main argument of this article is that the afro-Brazilian religiousness comes displaying another possibility of articulation for the ethnical-racial differences and this emergency is another cosmopolitics different from those that just inform the sense of nation.

Keywords: Afro-brasilian religiousness, Person, Racialization, Cosmopolitics.

* Pós-Doutor pela École Normale Supérieure de Paris, ENSP, França e Professor Adjunto da UFRGS.

Pedras como perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alternam. Raças que percorrem outras raças. Esse é o mundo dos terreiros. No sentido de Viveiros de Castro (2002) poderíamos falar aqui de um multinaturalismo em que os corpos não têm raças, raças são perspectivas que circulam por uma multiplicidade de corpos.

Raça ou nação é, na filosofia política afro-brasileira, concebida como o lugar de onde emanam as perspectivas, ou melhor, espíritos. Espíritos são pontos de vista que encarnam corpos. A sacralização de determinadas dimensões da natureza está correlacionada a um processo de circulação de perspectivas por corpos. Da nação Jeje emanam divindades, batidas, pontos de vista diferentes da nação Cambinda, mas ambos podem ser conjugados num mesmo terreiro em momentos diferentes.

Esse modo de equacionar multiplicidades já foi explicitado por muitos antropólogos. O que raramente se levou realmente a sério é o empreendimento de reunir a regularidade dos conceitos construídos no terreiro para fazer ressaltar filosofias de dimensões similares àquelas canonizadas no ocidente. Trata-se de uma operação radicalmente diferente de uma simples etnografia de uma tribo diferente ou uma pretensão de diálogo com uma outra cultura. Colocar uma filosofia não-ocidental numa posição de simetria com as filosofias ocidentais é fazê-la ressoar no interior do discurso antropológico. Na linguagem dos terreiros seria fazer com que a filosofia nativa se ocupe da antropologia como um espírito *se ocupa* de um *cavalo de santo*.

Trata-se aqui de não fazer uma exposição desde fora, do lugar de um sujeito de conhecimento que apresentaria um pensamento nativo, enquanto objeto. Mas também não se demanda uma posição de suposta autoridade religiosa, definir as formulações mais “corretas”, “puras” ou “ortodoxas” das concepções afro-brasileiras. Trata-se de experimentar uma outra relação com o discurso e práticas nativas, suas possibilidades de emergência no espaço acadêmico. Este artigo pretende ser um espaço de ressonância do discurso político-filosófico afro-brasileiro. No sentido em que usualmente se faz a antropologia não se poderia “seriamente” atribuir caráter de filosofia-política ao discurso religioso afro-brasileiro, pelo menos não filosofia no sentido

de especialização erudita de um pensamento sobre o mundo e a verdade da política. Sobre os pressupostos epistemológicos subjacentes aos usuais discursos antropológicos, Viveiros de Castro nos lembra:

A relação diferencial do antropólogo e o nativo com suas culturas respectivas, e portanto com suas culturas recíprocas, é de tal ordem que a igualdade de fato não implica uma igualdade de direito $\frac{3}{4}$ uma igualdade no plano do conhecimento. O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido $\frac{3}{4}$ ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica: o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido. De fato, como diria Geertz, somos todos nativos; mas de direito, uns sempre são mais nativos que outros. (Viveiros de Castro, 2002:115).

A saída para uma relação simétrica é, desde esse ponto de vista, menos recordar que em certa medida somos “todos nativos” do que permitir a emergência da dimensão epistêmica da concepção nativa. Quando falo em filosofia política da religiosidade afro-brasileira trata-se deslocar a vantagem estratégica do antropólogo sobre o discurso do nativo de modo a fazer com que este último funcione dentro do texto antropológico. É a esse funcionamento que, evocando Deleuze e Guattari (1980), se poderia chamar de ressonância da filosofia política afro-brasileira no interior da antropologia.

As estratégias para fazer ressoar a filosofia política das práticas religiosas afro-brasileiras passam pela exploração do contraste com a filosofia imanente às práticas políticas usuais que manifestam a hegemonia de uma modernidade política ocidental.

É nesse sentido que minha argumentação deve avançar até que se perceba na religiosidade afro-brasileira uma outra proposta de pacto entre raças.

RAÇA COMO PERCURSO NÔMADE

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia a imagem do cruzamento das diferenças está mais próximo de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades.

A religiosidade afro-brasileira não é levada a sério como lugar de um pensamento robusto senão quando confrontamos as imensas dificuldades das filosofias ocidentais em conceptualizarem a diferença. Foi Deleuze (1988) quem levou mais longe o inventário das dificuldades do pensamento ocidental em torno do mesmo e do diferente como conceitos filosóficos. Colocar a filosofia da religiosidade afro-brasileira em pé de simetria com as filosofias ocidentais é perceber uma outra lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença. É a partir de Deleuze que o pensamento das diferenças na religiosidade afro-brasileira poderia ser destacada. Sob esse prisma de confronto entre a filosofia que emana dos afro-religiosos e a maior expressão ocidental de pensamento da diferenças é possível resgatar a densidade problemática do cruzamento das diferentes nações na religiosidade afro-brasileira. Falar-se-ia então de uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças em oposição ao pensamento arborescente que caracteriza a definição de sincretismo (usual na definição das práticas religiosas africanas no Brasil).

diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes de signos e mesmo estados de não-signos. O rizoma não se deixa conduzir ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é um que se torna dois, nem mesmo chegará diretamente a três, quatro, cinco, etc. Não se trata do múltiplo que resulta do Uno, ou ao qual se acrescenta o Um ($n + 1$). Não se trata de unidades, mas de

dimensões, ou melhor de direções moventes. Ele não tem começo nem fim, mas sempre meio, no qual repousa e ao qual extravasa... Uma tal multiplicidade não varia de dimensão sem mudar de natureza em si mesma e se metamorfosear. Em oposição a uma estrutura que se define pelo conjunto de seus pontos e de posições, de relações binárias entre esses pontos e de relações biunívocas entre essas posições, o rizoma não é feito senão de linhas: linhas de segmentarização, de estratificação, como de dimensões, mas também de linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima após a qual, seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia mudando de natureza. (Deleuze, 1980: 31. Tradução e grifo meus)

Quando, na religião africana, se fala em cruzamento de nações o que está em jogo não é a imagem que normalmente se faz do sincretismo. Por esse último conceito se pressupõe uma nova unidade, resultante da mistura de valores de origens diversas. A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças. Essa intuição de que na religiosidade afro-brasileira há uma lógica substancialmente diferente das cosmovisões ocidentais já está presente em Bastide quando o antropólogo constata que esse pensamento feito de linhas e de multiplicidades em constante metamorfose não obedece “ao princípio da identidade e da não-contradição” (Bastide, 1989:374) próprio ao pensamento ocidental.

Como esse pensamento da diferença se apresentaria numa arena de equacionamento da problemática da (des)racialização da sociedade brasileira e as exigências já demasiadamente adiadas de justiça racial? Essa é a problemática de fundo deste trabalho. O atual senso político-moral dominante consagrou a noção de que o humanamente saudável é desracializar a nação e o mundo.

Esse tipo de reação à demanda negra por igualdade e combate à desigualdade racial, tem sugerido com frequência, que políticas públicas pensadas em termos de justiça racial levariam a uma racialização essencialista nefasta para o patrimônio nacional que é o mito da democracia racial.

A religiosidade afro-brasileira apresenta um outro patrimônio que não é a dissolução das raças numa mestissagem em que, o negro como um “reagente químico” – para retomar uma expressão cara a Sodré – “funciona como uma espécie de tempero para o prato único da cultura nacional” e em que as “diferenças são homogeneizadas por uma solução de compromisso idealizada” (Sodré, 1999:192).

Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como por exemplo, ogum).

Uma segunda característica da lógica das diferenças na religiosidade africana no Brasil é que as diversas nações (Jeje, Ketu, Angola...) não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos. Se retomássemos Deleuze e Guattari a propósito das possibilidades de se viajar por raças, nações e divindades, o conceito de intensidades se veria na extensão do conceito afro-brasileira de encruzilhada:

Nunca se trata, no entanto, de identificar-se a personagens, como se diz erradamente de um louco que ‘se tomaria por...’. Trata-se de algo totalmente diferente: identificar as raças, as culturas e os deuses a campos de intensidade sobre o corpo sem órgãos, identificar os personagens a estados que preenchem esses campos, a efeitos que fulguram e atravessam esses campos (...) não há um eu que se identifica com raças, com povos, com pessoas, sobre uma cena da representação, mas nomes próprios que identificam raças, povos e pessoas com regiões, com limiares ou com efeitos numa produção de quantidades intensivas. A teoria dos nomes próprios não deve ser concebida em termos de representação, mas remete classe dos ‘efeitos’: estes não são uma simples dependência de causas, mas o preenchimento de um domínio (Deleuze e Guattari, 1976: 115).

Nem essencialização nem desracialização, o terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades,

desessencializados mais racializados. Essa é a equação, paradoxal aos olhos demasiadamente ocidentalizados, que não é sequer cogitada nas arenas de reconstrução da identidade nacional.

O que se desprende dos jogos das diferenças na religiosidade afro-brasileira é uma modalidade de não essencialização das raças, que nem por isso deixa de se fazer como espaço de racialização. Que conseqüências se poderia tirar para um momento político em que o que está em jogo é definir políticas públicas de corte racial e visando sentidos compensatórios?

Sendo a racialidade vivenciada como um ponto de vista que se “ocupa” de um corpo, como intensidade histórica que se faz corpo, a distribuição de gradientes dessa intensidade é possível para efeitos compensatórios sem que as linhas assim traçadas constituam essenciais.

São duas as dimensões políticas resgatáveis a partir dessa filosofia: 1) é possível políticas compensatórias de corte racial sem essencialismos; 2) o patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades.

As políticas públicas poderiam conjunturalmente definir focos racializados como lugar de incidência de uma dimensão injustiçada de uma história comum, ao mesmo que o patrimônio étnico se afirmaria como percurso racializante não restrito ou associado a certo tipo de fenótipo, mas se aberto à multiplicidade como bem se vê nas práticas do terreiro. As políticas compensatórias não esgotariam as diferenças nem impediriam que as raças continuassem funcionando como gradiente de intensidades no sentido que Deleuze confere ao termo.

Nesse sentido as duas dimensões políticas até aqui tidas como antagônicas estariam equacionadas: da preservação de patrimônios étnicos e do estabelecimento de políticas compensatórias racializantes.

Para marcar a pertinência de se ressaltar a existência de uma filosofia política na religiosidade afro-brasileira capaz de propor um outro equacionamento para o senso de equidade e a afirmação proliferante das diferenças, nas partes seguintes do artigo aproximo o modo de lidar com as diferenças nos terreiros a sofisticada elaboração filosófica deleuziana. Outra estratégia textual para destacar a filosofia política das práticas religiosas afro-brasileiras passa pela exploração do contraste com a filosofia imanente às

nossas práticas políticas usuais que manifestam a hegemonia de uma modernidade política ocidental. Este artigo desdobra em duas dimensões a filosofia política afro-brasileira: em primeiro, explora uma concepção de pessoa que se pode contrapor a noção usual de sujeito político que emana da modernidade política ocidental, concepção de pessoa essa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças; por fim, retiraram-se conseqüências político-filosóficas desse trato sofisticado das diferenças para uma rediscussão do significado do multiculturalismo no Brasil.

PESSOA NA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E PESSOA DA MODERNIDADE POLÍTICA

O filho de santo, ao se iniciar na religiosidade afro-brasileira, vincula-se a toda uma série de objetos ritualísticos: deles o mais importante é talvez o acutá, a pedra sagrada de onde emana a força vital – o axé – do orixá. O processo de iniciação é concebido como um renascimento em que a pessoa e o seu orixá de cabeça irão crescer e adquirir a maturidade religiosa juntos. Os contornos desse processo de crescimento marcam a pessoa em constituição e o orixá que vai amadurecendo na pedra e na cabeça do iniciado num mesmo processo. Assim o orixá é inserido, conjuntamente com o filho num mesmo processo de iniciação.

Tomemos uma das divindades do panteão africano: xangô, por exemplo. O termo geral xangô, tem um certo nível de realidade, aquele presente nos mitos e que supõe uma existência individuada. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, em cada casa, cada orixá é uma entidade singular e não individual. Nem geral, nem individual, o orixá passa por um processo singularizante no sentido próximo daquele que Deleuze confere ao termo. Deleuze distingue o pensamento da diferença do pensamento da representação (diria, o pensamento clássico ocidental da representação) na forma como trabalham a individualidade.

Para a representação, é preciso que toda a individualidade seja pessoa (Eu) e que

toda singularidade seja individual (Eu). Logo, onde se pára de dizer Eu, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda a singularidade possível. De outro modo, o pensamento da diferença trabalha um mundo de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais, é este o mundo do Se ou do “eles”, que não se reduz a banalidade cotidiana, mas que ao contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias, última face de Dionísio... (Deleuze, 1988:436).

É nesse sentido que o orixá se singulariza constantemente como um novo momento, uma outra intensidade, um impessoal. Trata-se de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos. Cada filho de xangô tem o seu xangô singular, e mesmo que dois filhos de santo sejam filhos deste xangô especificado como xangô abomi, ou xangô aganjú trata-se para cada um de uma intensidade diferente. Criança, adulto ou velho, cada “passagem” não é apenas uma fase de uma linearidade mitológica. É o orixá singularizado num momento. Um mesmo nome – xangô – percorrendo diversas “passagens”, se singularizando numa multiplicidade de momentos. O eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens. É nesse sentido que o ritual afro-brasileiro não é apenas uma prática, mas também uma filosofia da identidade.

Pretender que no ato ritualístico se faz filosofia é dissolver a oposição comum entre mente e corporalidade. Para Levi-Strauss o ritual representa um abastardamento do pensamento quando o corpo se propõe a esse ato elevado do espírito – pensar – sendo que jamais pode atingi-lo. A incorporação na religiosidade afro-brasileira pode ser tomada como exemplo de um pensamento filosófico bastardo neste sentido.

Para Deleuze, diferentemente de Levi-Strauss, a obstinação do corpo nessa impossibilidade de pensar, revela a mais alta potência do pensamento (é assim mesmo?): o pensamento da diferença elevado a seu mais alto grau, quando o enunciado se realiza numa multiplicação imediata das diferenças.

A possessão pode ser assim analisada como um ritual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade

que não mais coincide com o eu. O sagrado enquanto alteridade é carregada para “dentro” fazendo explodir a unidade do sujeito. Trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o “outro” introduzido no “mesmo” fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser. Que essa operação de diferenciação tem a ver com o percurso por um território de imensas possibilidades de ser, a linguagem émica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar. O corpo, que é o “cavalo de santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios.

Discuti já de forma mais minuciosa essa concepção diferente de pessoa em outro trabalho (Anjos, 1995). Neste artigo está em jogo o contraste de uma filosofia política que resulta desta concepção afro-brasileira de pessoa com relação à filosofia política hegemônica na modernidade ocidental. Para proceder ao contraste de modo a frisar as diferenças oponho aqui o acutá à hóstia católica, buscando as respectivas concepções de poder e representação.

No seio das ficções que garantiram a soberania do rei, na aurora da modernidade ocidental emergiu uma concepção peculiar de representação política. É isso que vários autores buscam retomar das teses de Kantorowicz (1989). Na colocação de Ginzburg:

É a presença real, concreta, corporal de Cristo no sacramento que teria permitido, entre o fim do século XIII e o início do século XIV, a cristalização deste objeto extraordinário de onde parti, este símbolo concreto da abstração do Estado: a efigie do rei que alguém chamou de representação. (Ginzburg, 1991:1230)

Num amplo quadro cronológico e geográfico, Ginzburg desenvolve a genealogia da noção de representação política, mostrando as filiações e as rupturas: dos Kolossoi grego às efigies funerárias em cera e madeira representando os soberanos franceses e ingleses do século XIV, uma filiação não isenta de rupturas. Ginzburg não pretende estabelecer uma linha de conti-

nuidade entre os gregos antigos e a moderna cultura ocidental. Certamente, a organização mental dos gregos era diferente. Porém, uma mesma tensão pode ser reconhecida nas estatuetas funerárias gregas que se apresentavam como o duplo, na terra, daquele que partiu e a efígie do rei que representa a continuidade da soberania além do perecimento físico do rei: trata-se da tensão que se estabelece em todo o signo religioso que deve ao mesmo tempo carregar uma potência sagrada e estar aquém dela de modo a marcar a distância entre o manifestado – a potência sagrada – e o manifestante – o colossos.

O afastamento extremo dos dois termos, a potência sagrada sobrenatural e o ente que o manifesta é o que a tradição judaico-cristã infunde como princípio. “Não farás nenhuma imagem esculpida, nada que lembre o que existe nos céus, lá nos altos, ou cá em baixo na terra, ou nas águas, ou sob a terra...” (êxodo, 20,40). A idolatria como risco implícito em qualquer tentativa de representação do sagrado elimina um dos termos – o manifestante (pelo menos enquanto imagem). Na cultura judaica, assim como no islamismo “o Verbo é sempre preferido à imagem, o abstrato ao representativo” (Goody, 1991:1236).

A variedade de regimes de representação do poder que coexistem, se sobrepõem e se sucedem na Europa desde a idade média, dificilmente pode ser descrito num quadro fechado em torno de um núcleo problemático. A questão da representação do sagrado pode ser apenas uma das problemáticas cobertas pelas diferentes configurações de regimes de representação da autoridade apresentadas pela cultura ocidental. Contudo, sua relação privilegiada com o poder de Estado moderno, que emerge na Europa a partir do final do século XIII, é algo que desde as instigantes teses de Kantorowicz (1989) tem renovado as discussões da filosofia política ocidental.

Pelo menos duas configurações opostas podem ser percebidas nos regimes de representação do sagrado na idade média: parece claro, nas discussões teológicas da época, que para uma parte do alto clero, sob o risco de idolatria, as estatuetas dos santos são percebidas como “ajuda de memória”, preservando-se uma realidade inteligível distinta do representante sígnico. É pouco provável que a grande maioria do baixo clero distinguisse a ima-

gem do santo do próprio santo. As discussões teológicas decorrentes dessa tensão resultarão nesse “golpe de abstração” que a hóstia representa.

A tese subjacente a uma série de trabalhos na área de intercessão entre a filosofia política e a teologia católica parece ser a de que um salto profundo no regime de representação se dá com a formulação de um termo que carrega a presença real da divindade sem dissolver a distância entre o sagrado e o concreto-imediato da representação: a hóstia se estabelece na distância entre a presença e a imago. As imagens dos santos, em princípio, devem figurar, ilustrar, mas não podem ser adoradas sob perigo de idolatria - é a imago.

Imago evoca a ficção, com certeza a abstração - em todo o caso, uma realidade fraca e empobrecida. Presentia, ao contrário esta palavra durante muito tempo ligada a relíquia dos santos vai sendo continuamente associada a Eucaristia. (Ginzburg, 1991:1229)

Qual é a diferença entre as estatuetas adoradas pelo baixo clero, em que a imagem do santo é o próprio santo, e o dogma da transsubstancialização que transforma a hóstia em presença de cristo? A hóstia preserva um plano de realidade profundo e invisível (o além) que, contudo, se corporifica na presença real de cristo no sacramento eucarístico. A hóstia é o golpe de abstração que mantém a distância entre o plano inteligível e o plano sensível com a presença de um mediador simbólico palpável. Desde às instigantes análises de Kantorowich (1989), a hóstia tende a aparecer como o modelo que fornece os “fundamentos” da teologia e liturgia política moderna. O rei morre. Mas a continuidade da soberania tem de ser garantida.

A imortalidade da soberania é assegurada no duplo do rei: a efigie. A presença concreta do rei em sua efigie manifesta simultaneamente a distância de uma soberania imortal e a concretude presente do poder. A hóstia é seu modelo teológico-jurídico. Eis o poder da representação.

Mesmo se “o Estado moderno parece sempre estranho a essa preocupação de mise en scène”; se “os grandes suplícios públicos desapareceram; a laicização parece distender as linhas do Estado ao sagrado; a ordem racional

legal favorece o desenvolvimento da burocracia impessoal (...) há um mise en scène do poder de Estado que deve afirmar sua majestade e soberania”. Nessa linha Jobert (1985:13) discute como os representantes mais atuais do poder público precisam se apresentar enquanto detentores de um saber racional sobre o interesse geral da sociedade e os meios de garanti-lo. As dificuldades do Estado de se gerir a si próprio, a fragilidade cada vez maior do poder da elite governamental diante das pressões externas ao Estado, sobretudo nesse momento da globalização neo-liberal, a contínua produção de desordem e as indecisões que necessariamente cindem a ação do Estado, desaparecem nos rituais de presentificação do poder: o representante do Estado se apresentar como alguém dotado da chave de resolução dos problemas para os quais foi eleito e sob esse discurso o Estado se exhibe numa unidade e soberania muito aquém de sua realidade - trata-se da representação do poder, que de certo modo confunde poder de Estado e agentes do Estado.

Existe uma enorme diferença entre o regime de representação que sustenta a transmutação da hóstia em corpo de Cristo e o sistema de representação que sustenta a presença do orixá no acutá - a pedra sagrada cultuada na “religião”. Sugiro que no eixo central desse regime está a percepção do jogo proximidade-distância. Se o regime de representação, cujo modelo é a hóstia, requer a simbolização de um poder tornado abstrato e distante, o acutá supõe poder imediato, tão próximo que constitutivo da pessoa sobre a qual ele se exerce.

O acutá carrega a presença de uma entidade divina de forma diferente da hóstia. A relação entre o material concreto e a divindade é uma relação de imanência e não de transcendência. O acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá - esta pedra sagrada aqui e agora - já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o xangô, o ogum, a Iemanjá.

Essa é outra concepção de sagrado: a força sagrada reside nos orixás, nos caboclos, nos preto-velhos e exus. Porém, esse sagrado está o tempo todo presente, imanente aos corpos concretos: o “acutá”, a pedra sagrada que carrega a presença concreta do sagrado; o “cavalo de santo”, o corpo

“ocupado” pela potência sagrada; a figueira “da” Insã, carrega todos os caprichos singularizantes dessa divindade. A presença do poder se faz de modo muito concreto. Nessa concretude ele é constitutivo do ser sobre o qual recai.

Disso resulta outra filosofia política: está em jogo uma concepção que convida o poder a um exercício na proximidade, onde ele é tanto mais absoluto quanto pode ser anulado na familiaridade. Trata-se do jogo de sedução de que nos fala Sodré (1988). A imposição da potência divina pode ser mais absoluta do que quando ela se apodera do corpo do crente, afasta sua consciência, “se ocupa” da pessoa e faz o corpo dançar no brio guerreiro? Nessa imposição total sob o sujeito incorporado, que poder divino poderia ser tão próximo?

A religiosidade afro-brasileira insiste, num primeiro momento, em não artificializar a forma do que é demasiadamente grandioso para as mãos humanas. São formas naturais que no encontro com determinados momentos mitológicos irão realçar sua forma divina. Existe um jogo de formas regido por um sistema mitológico que deve ser confirmado pelo jogo divinatório. Pode se dizer que as forças naturais que os orixás representam se cristalizam em determinados momentos, se singularizam em certos elementos, especiais por suas peculiaridades “naturais” que vão de encontro a momentos mitológicos.

A presença do orixá na rocha é concebida como anterior à sua coleta por uma mão humana. Assim como qualquer ser humano carrega a presença de uma divindade em sua cabeça antes mesmo de um processo de iniciação. Mas deve-se dizer que essa presença é latente, passiva. Sem passar por um ritual essa presença sagrada não se “desenvolve”. O fortalecimento da presença divina é um ato de gestação de um princípio embrionário. No mesmo ato, a pessoa se reconstitui como um ser para a sua divindade. O orixá e a pessoa se formam num mesmo processo - a iniciação. Nas obrigações subsequentes as duas entidades - a pessoa e o orixá - se fortalecem mutuamente.

Dessa forma, se o orixá não deixa de ser uma entidade virtualmente universal, no sentido de que existe, por exemplo, um ogum, uma iansã, um oxalá, contudo, sua atualização concreta é sempre singularizante. Cada fi-

lho de santo tem o seu santo “assentado”. O acutá que carrega a presença do seu orixá é algo diferente de um mesmo cristo distribuído nas várias hóstias: ele é o “meu” Ogum, ou a “minha” Iansã, com algumas características muito particulares de uma história sempre singular.

Cada orixá assentado está presente num conjunto de objetos ritualísticos que ligam essa presença a momentos mitológicos. Assim, o “assentamento” do ogum, o orixá ferreiro e guerreiro, terá o acutá, as ferramentas e armas de um ferreiro: além da espada e da sua lança, o martelo, o alicate, a bigorna.

Dessa forma a religiosidade afro-brasileira equaciona a questão da representação do que é imaterial: se recusa a dar forma humana às divindades que intervêm no mundo humano; em lugar de estatuetas, propõem elementos naturais. Usa instrumentos que têm relação com a dimensão mitológica dos orixás veiculados pelos mitos; re-naturaliza esses artifícios humanos através do sacrifício no qual esses instrumentos são banhados de sangue.

Esse sistema de representação que “faz a cabeça” do iniciado se recusa em conferir um rosto à presença do sagrado. A distância entre o representado e a representação é praticamente anulada no acutá. É toda a presença do orixá em sua singularização que reside nessa pedra sagrada. Restabelecendo a comparação com a hóstia, diria que na cosmologia católica se constitui um mediador simbólico entre o além e a realidade visível; o mediador é propriamente o representante de uma individualidade que transcende a concretude da hóstia. No caso da cosmologia Afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o acutá é um momento.

Ao não rostificar o sagrado a religiosidade afro-brasileira garante: 1) o não privilegiamento de um fenótipo e de um gradiente entre os humanos por sua proximidade com relação ao “rosto de deus”; 2) um vínculo estrito entre humanos, não-humanos e o sagrado; 3) a construção da pessoa como multiplicidade.

A primeira tentativa de aproximação do pensamento nômade da filosofia deleuziana em relação à filosofia política afro-brasileira aparece esboçada em Segato (1985):

Tal premissa aproxima o pensamento ocidental contemporâneo que descobre o **'nomadismo' do desejo** e levanta suspeita **contra todo o intento de reterritorialização** do sexual onde a 'multiplicidade nômade dos relacionamentos circunstâncias' (Perlongher, 1986:10) seja substituída por identidades de ordem social ou psicológica (Segato, 1985:51, **grifo** meu).

Segato (1993) define esse pensamento desterritorializado como sendo essencialmente avesso a reivindicação de direitos. Prandi (1991), em linhas similares, vê a religiosidade afro-brasileira essencialmente voltada para interesses domésticos equacionados por meio da magia. Tanto um quanto outro, descartam a possibilidade de uma organização política a partir do ethos religioso afro-brasileiro.

De minha parte, vejo no nomadismo das formas afro-brasileiras a possibilidade de organização política sem os riscos de asfixia burocrática por fixação demasiadamente mecânica numa identidade essencializada. Existe uma forma desterritorializada de se fazer grupos e política que não deixa de reivindicar direitos e territórios, mas o faz de um modo essencialmente diferente da forma tradicional de se constituir enquanto grupo político: trata-se do que chamaria, num paralelo com a ecologia, de grupo político de identidade socio-degradável. A pessoa e a identidade corporada inicial não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade (infra-pessoal, sexual, de parentesco, étnico, religioso, etc.).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O argumento principal deste artigo é o de que a religiosidade afro-brasileira vem expondo outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais e essa emergência se constitui como uma outra cosmopolítica divergente das que até aqui informam o sentido de nação.

Essa exposição se faz tanto mais insistente por quanto a religiosidade afro-brasileira vem sendo chamada a participar do processo de monumentalização da cidade ao mesmo tempo em que responde à intole-

rância sob os registros de denúncia ao racismo típicos do movimento negro. A reformulação do espaço de relações entre a religiosidade afro-brasileira e o espaço político institucional tem lugar no fim da década de 80, quando militantes do movimento negro com afiliação em terreiros integram a luta contra a intolerância religiosa. A cruzada ecologista contra o sacrifício de animais nos terreiros e contra as oferendas nas esquinas das avenidas, abriu um novo campo de atuação para essa sensibilidade experimentada na luta contra o racismo.

Poder-se-ia argumentar que essa presença de representantes da religiosidade afro-brasileira nas redes das elites políticas do país sempre foi intensa e que ela continua tendo dimensões clientelísticas, mas a reterritorialização das demandas religiosas sobre o registro das denúncias típicas do movimento negro produz um novo efeito na cidade: a possibilidade de se equacionar raça como percurso político-intensivo.

Meus argumentos se envolvem em alguma consequência política, num cenário conturbado de inquietações quanto a racialização das políticas públicas, e me permitem experimentar alguns deslocamentos epistemológicos relativamente arriscados. Busco no artigo sugerir que os religiosos afro-brasileiros experimentam raças sem racializar e quero sugerir que essa é uma peça política simultaneamente ausente e necessária aos marcos discursivos das políticas públicas de combate à desigualdade no Brasil.

As resistências ao racismo, institucionalizadas na forma de movimentos sociais, como uma das dimensões da “democratização” da sociedade brasileira desde pelos menos a década de 80, vem tendo impacto sobre as categorias de “raça” e “etnia”. Cada vez mais, os brasileiros têm sido obrigados a pensar sobre si mesmos e suas relações com os outros em termos raciais. Alguns intelectuais têm preferido acusar a esse movimento de racializar a nação em lugar de perceber nessa emergência a explosão de uma tensão sempre já aí contida. A crescente visibilidade do movimento social negro e dos movimentos indígenas questiona o mito da democracia racial e a des-diferenciação cultural que imagina a nação como homogênea. Sob o mito, cinco séculos de fusão por suposto teriam amalgamado as “diferenças” culturais e desracializado a nação. Os movimentos sociais negros e

indígenas fazem emergir a questão multicultural como crise de identidade nacional.

Sob pressão da diferença multicultural, o Estado brasileiro está sendo chamado a reconhecer formal e publicamente as necessidades sociais diferenciadas de grupos socioculturais diferenciados admitindo a possibilidade de se equacionar certos direitos grupais. Timidamente, o Estado brasileiro tem assumido a possibilidade de desenvolver estratégias de redistribuição visando segmentos socioculturais historicamente desfavorecidos. Programas de ação afirmativa têm sido desenvolvidos no âmbito de universidades, tramita toda uma legislação que pode favorecer a igualdade de oportunidades para grupos étnico-raciais em desvantagens socioeconômicas.

Se as políticas que visam articular a demanda por igualdade e diferença parecem hesitantes, isso se deve em parte a ausência de uma peça no imaginário político-institucional: uma tecnologia que permita afirmar raças fora dos marcos comunitaristas em sua concepção estanque de culturas. Se para os comunitaristas o que está em jogo é a noção de que culturas constituem comunidades distintas e coesas porque encarnam conceitos carregados de associações e memórias históricas que moldam sua compreensão do mundo e constituem concepções do “bem viver” supra-individuais, o liberalismo por outro lado tem dado toda a precedência à liberdade pessoal e a escolha individual sobre as particularidades culturais ainda suportadas pela modernidade.

A questão que o comunitarismo não tem colocado é a possibilidade de que essa concepção incrustada na comunidade possa ter compreendido um cosmopolitismo que responda as premissas do liberalismo. É o que a religiosidade afro-brasileira apresenta hoje às esferas públicas nacionais: uma cosmopolítica de raças.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, Ondina Fachel. (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre, 1995, p. 139-153.

BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Lda.,1989.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. “Será possível um ato desinteressado”. In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.

CLASTRES, P. *Sociedade contra o Estado*: investigações de Antropologia Política. Porto, Afrontamento, 1979.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. Reconhecer as diferenças liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício (org.) *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro : Graal, 1988.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille plateaux*: capitalisme et schizophrénie, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.

DOMINGUES, José Maurício. *Do Ocidente à modernidade*: intelectuais e mudança social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GINZBURG, Carlo. Representation: le mot, l’idée, la chose. In *Annales ESC*, novembre-décembre 1991, N 6. p. 1219-1234.

GOODY, J. “Ícônes et iconoclasme en Afrique” In *Annales ESC*, novembre-décembre1991, N. 6. p. 1235-1251

JOBERT, B & MULLER, P. *L’Etat en action; Politiques Publiques et corporatismes*. Paris, PUF, 1987.

KANTOROWICH, E. *Les deux corps du roi*. Essai sur la théologie politique au Moyen Age. Paris, Gillimard, 1989.

SODRÉ, Nuniz. *O terreiro e a cidade; a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros*: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SEGATO, R. *Inventando a natureza: Família, sexo e gênero no Xango do Recife*. Anuário Antropológico/1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Mana, Rio de Janeiro, 2002. 8(1). pp. 113-147.