

NO TERRITÓRIO DA LINHA CRUZADA: a cosmopolítica afro-brasileira

José Carlos Gomes dos Anjos




UFRGS
EDITORA

NO TERRITÓRIO DA LINHA CRUZADA: a cosmopolítica afro-brasileira



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor

José Carlos Ferraz Hennemann

Vice-Reitor

Pedro Cezar Dutra Fonseca

Pró-Reitora de Extensão

Sara Viola Rodrigues

EDITORA DA UFRGS

Diretora

Jusamara Vieira Souza

Conselho Editorial

Cassilda Golin Costa

Cornelia Eckert

Eduardo Ernesto Filippi

Flávio Anastácio de O. Camargo

Iara Conceição Bitencourt Neves

José Roberto Iglesias

Léa Sílvia dos Santos Masina

Mônica Zielinsky

Neusa Ribeiro Bianchi

Nalú Farenzena

Sílvia Regina Ferraz Petersen

Jusamara Vieira Souza, presidente

NO TERRITÓRIO DA LINHA CRUZADA: a cosmopolítica afro-brasileira

José Carlos Gomes dos Anjos



Copyright do autor

1ª Edição: 2006

Direitos reservados desta edição:

Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Ivan Vieira

Ilustração da capa: *Treze*, de Leandro Machado dos Santos. 2003. Pintura em
henê sobre tela. 75x75cm.

Fotografias: Ubirajara Carvalho Toledo

Revisão: Magda Regina Chaves

Editoração eletrônica: Airton Cattani

A599t Anjos, José Carlos Gomes dos
No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira / José Carlos Gomes dos
Anjos. – Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

(Série Comunidades Tradicionais).

Inclui referências.

Inclui ilustrações.

1. Antropologia. 2. Antropologia social. 3. Sociologia. 4. Movimento negro. 5. Etnografia
- Religiosidade afro-brasileira. 6. Etnicidade - Identidade - Territorialidade. 7. Historicidade
- Estudos afro-brasileiros - Religião - Interpretação. 8. Representações político-religiosas -
Confronto. 9. Linha cruzada - Encruzilhada - Vila Mirim, RS. I. Anjos, José Carlos Gomes
dos. II. Título. III. Série.

CDU 572.7(816.5)

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Ana Lucia Wagner – CRB10/1396)

ISBN: 85-7025-885-2

APRESENTAÇÃO

A Extensão praticada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul reflete a adesão ao objetivo maior da atividade extensionista, esboçado no Plano Nacional de Extensão, qual seja a transformação da sociedade brasileira em direção à justiça, à solidariedade e à democracia. A implementação das atividades de Extensão está sistematizada de acordo com oito áreas temáticas: Comunicação, Cultura, Direitos Humanos, Meio Ambiente, Tecnologia e Trabalho. As diretrizes definidas pelo Plano Nacional apontam para uma atuação de impacto transformador sobre a realidade local, regional, nacional e mesmo estrangeira. Como características da atuação da universidade junto com outros setores da sociedade encontram-se o caráter interdisciplinar, interprofissional e bidirecional.

No Território da Linha Cruzada – A cosmopolítica afro-brasileira, de autoria de José Carlos dos Anjos, é produção substantiva que vem robustecer a Linha Editorial Etnicidade, Identidade e Territorialidade, criada pelo Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da Pró-Reitoria de Extensão em parceria com a Editora da UFRGS e outros setores da sociedade. A referida linha constitui espaço de edição, publicação e divulgação da produção de estudos e pesquisas com os temas etnicidade, identidade e territorialidade, numa materialização do objetivo conceitual da Extensão universitária de articulada ao Ensino e à Pesquisa para a transformação da realidade. No bojo da Linha Editorial em apreço, foi publicada em 2004, na Série Comunidades Tradicionais, as obras: *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*, organizada por José Carlos Gomes dos Anjos e Sergio Baptista da

Silva; *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade* – Daisy Macedo de Barcellos, Miriam de Fátima Chagas, Mariana Balen Fernandes...[et al.]; *O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia* – Ilka Boaventura Leite. O livro *No Território da Linha Cruzada – A cosmopolítica afro-brasileira* teve o apoio do MEC/SESu/DEPEM por meio do Edital PROEX 2004, vinculado ao Programa Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar: História e Cultura Afro-Brasileira.

Dentre as evidências de qualidade da matéria textual da presente publicação, ilustrada com o trabalho fotográfico de Ubirajara Carvalho Toledo, encontram-se precisamente a interface e a interação entre as áreas temáticas na construção desta obra. José Carlos dos Anjos trabalha todos os eixos temáticos, embora o tema abordado, nas palavras do próprio autor, as “micro-políticas de confronto inter-racial e suas relações com as formulações acadêmicas e de movimentos sociais (nomeadamente o movimento negro)” se insira com mais vigor nas áreas dos Direitos Humanos, Cultura, Educação e Ambiente. Sob esse prisma, e desenvolvendo com fluência e elegância de estilo a linguagem textual, José Carlos dos Anjos leva o leitor a compreender mais agudamente as questões de diferenciação social, incitando problematizações que conduzem à necessidade de uma educação para os Direitos Humanos, desconstrutora do modelo viciado de preconceito e violência estrutural, institucional, cultural e subjetiva que vem graçando no contexto geral e, em particular, nas sociedades latino-americanas hoje. *No Território da Linha Cruzada – A Cosmopolítica Afro-Brasileira* é uma obra que certamente auxilia nesta salutar tarefa de desconstrução.

Sara Viola Rodrigues

Pró-Reitora de Extensão

Susana Cardoso

Vice-Pró-Reitora de Extensão

*Diretora do Departamento de Educação e
Desenvolvimento Social*

AGRADECIMENTOS

Minha vivência de duas décadas de Brasil ficou marcada por três tipos de instituições: universidades (mais especificamente a UFRGS), entidades do movimento negro e terreiros (dos quais destaco o Centro Africano Pai Oxalá). De cada uma dessas instituições poderia citar dezenas de nomes importantes na elaboração deste trabalho que, certamente, ficariam minimizados numa convencional página de agradecimentos.

Se “não é a atividade do sujeito do conhecimento que produz um corpo de conhecimento, útil ou resistente ao poder, mas a relação poder-conhecimento, os processos e lutas que a permeiam e dos quais ela é constituída que determinam as formas e possíveis domínios de conhecimentos” (Taussig, 1993, p.81), como se poderia falar do autor como unidade subjetiva de onde se originaria o discurso? Se essa premissa de Foucault (1987) fosse levada a sério, como poderia o autor dizer que apenas obteve a colaboração daqueles a quem dedica notas de agradecimentos? Qual seria o estatuto desses nomes que se distribuem por todo um trabalho, desde aquele que se intitula autor, os citados em pequenos trechos, os personagens da etnografia cujas falas são transcritas mais ou menos na íntegra, até “aqueles cuja colaboração permitiu o surgimento deste trabalho”, mas que só aparecem em notas de agradecimento?

Em tempos de internet, talvez estejamos na aurora de uma nova era, aquela que prevê Foucault, em que o “(...) domínio enunciativo não tome como referência nem um sujeito individual, nem alguma coisa semelhante a uma consciência coletiva, nem uma subjetividade transcendental; mas que seja descrito como um campo anônimo cuja configuração defina o lugar possível dos sujeitos falantes. Não é mais preciso situar os

enunciados em relação a uma subjetividade soberana, mas reconhecer nas diferentes formas da subjetividade que fala efeitos próprios do campo enunciativo” (Foucault, 1987, p.141).

O nome do autor, presente na capa da obra, referência soberana à interioridade de uma individualidade produtora de conhecimentos, é um buraco negro que suga subjetividade, rouba a intensidade com que os enunciados poderiam ser ocupados por outros nomes. Se a obra antropológica conseguisse se desvencilhar do nome do autor faria emergir a polifonia em toda a sua potência. Então cada personagem da etnografia ocuparia plenamente o lugar de sua fala, o direito ao discurso sobre si, sem interpretações, sem traduções, sem mediações. Explodindo a interioridade na alteridade que lhe é constitutiva, Deleuze insufla no corpo da pretensa unidade do indivíduo a multiplicidade das vozes. Comentando a fala de um dos personagens de Klossowski, Deleuze (1974) escreve:

Pois não estamos seguros de reviver (sem ressurreição) a não ser porque tantos seres e coisas continuam a pensar em nós “mas o que é este outrem que forma o fora com relação a este dentro que julgamos ser?” tudo se reduz a um só discurso seja a flutuações de intensidade que respondem ao pensamento de cada qual e de ninguém. Ao mesmo tempo em que os corpos perdem sua unidade e o eu sua identidade, a linguagem perde sua função de designação (seu modo peculiar de integridade) para descobrir um valor puramente expressivo, ou, como diz Klossowski, “emocional”: não relativamente a alguém que se exprime e que estaria comovido, mas com relação a um puro expresso, pura emoção ou puro espírito. (*Deleuze, 1974, p.306, grifo meu*)

Ao longo deste trabalho, aqui e ali, a evocação de uma fala ou de um momento da pesquisa faz um nome ocupar a etnografia (Dona Lourdes, Mãe Dorsa, Dona Negrinha...). Esse ato de ocupar o texto deve ser entendido em sentido próximo de como a possessão é percebida na religiosidade afro-brasileira: anexação momentânea de um corpo por um espírito. Neste caso, o corpo do enunciado anexado por uma evocação etnográfica. Assim, cada um desses nomes seria um “puro expresso”, “pura emoção” falando de si, por si mesmo.

Mas há também aqueles espíritos sem nome que a todo o momento pairam sobre a elaboração do trabalho, inspirando, propondo idéias e impondo limites, sem que seja por força de uma invocação explícita “, pura provocação, maldizendo as pretensões de unidade de autoria. Aproveito esse espaço ritualístico limitado para evocar da universidade os nomes Ari Oro, pelas indicações, sugestões e comentários, e Ondina Fachel, por outras tantas presenças neste texto.

Do outro lado, no movimento negro, cujo aprendizado militante, desde o início, se acoplou ao meu projeto de pesquisa, destaco a importância da família Camisolão, pelos ensinamentos, sugestões e trocas.

Dos terreiros, tanto a família-de-santo quanto a família consangüínea de mãe Dorsa baixam sobre o texto como puro expresso, pura emoção, fazendo dançar as linhas das páginas seguintes, como nos rituais de possessão que eu pude assistir. Cada

uma das pessoas citadas são tão autores quanto atores, são espíritos que, evocados, pairam sobre estas páginas.

Da Pró-Reitoria de Extensão evoco o Departamento de Educação e Desenvolvimento Social, que por meio do projeto programa de extensão “Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar: História e Cultura Afro-Brasileira” tornou possível a edição deste livro.

Se ao reler este trabalho me é difícil afastar a idéia de estar penetrando numa casa assombrada é que não sei quantas vozes uivam por suas frestas mal-acabadas. O sinistro numa casa assombrada não é o fato de um sopro uivar ao penetrar pelas frestas. Perigoso, assustador, é o fato de ventar, o fato dos sopros se misturarem numa atmosfera pesada, o fato de ser impossível discriminar um sopro de outro sopro. Sem esse reduto mínimo de territorialidade que é o corpo, pura subjetividade exposta, desabrigada, flutua-se em absoluta indiscernibilidade em relação a outros sopros. Esta é a situação do discurso que aqui se vai constituindo. Nada nos garante a individualidade. Se uma multidão de sopros se reúnem formam um redemoinho, uma ventania, uma tempestade. É nesse além perturbador que o filósofo francês Klossowsky (1986) faz a individualidade se desmoronar arrastando consigo todo o sistema ocidental de representação. O sopro do grão-mestre da Ordem dos Templários (extinta em 1307, por Filipe, o Belo, Rei da França) é encarregado de tentar salvar as individualidades, num além onde a ausência de corpos impede as subjetividade de se alojarem na interioridade de carne e desejos escavada pelo cristianismo.

...na dignidade do sopro que se exalava em designações tanto para fundar-se quanto para lançar fundamentos, e assim tentava uma falaciosa distinção entre seu sopro e os outros, e também retardar o máximo possível a confusão no Sopro único: mas essa luta revelava-se desigual não só porque uma aspiração violenta promete de antemão a cada sopro a bem-aventurada confusão no Sopro único, mas também pela razão de que todos os sopros vêm se aglomerar numa irresistível massa à medida que os corpos desagregados os liberam ...
(Klossowsky, 1986, p.62)

Terrível é a individualidade em decomposição. O pensamento situado do lado de fora, sem a interioridade de um corpo sob o qual se abrigar é o fim da individualidade, mas também de todo o regime de representação que sustenta a emergência do indivíduo ou da obra em sua pretensa unidade. A partir de Nietzsche, em Deleuze (1974), Foucault (1987) e Klossowsky (1986), se faz ouvir o estrondoso ruir do regime de representação do Ocidente.

Se é necessário romper com todo o regime de relações que se estabelece entre o autor e o trabalho, para que todos os personagens do empreendimento etnográfico se liberem da sepultura do enunciado com a fantasmática potência do equívoco, então não é só a unidade da autoria que explode numa multiplicidade de vozes que ele encarcerava em sua pretensão de unidade, é o trabalho que se fragmenta em pequenos corpos “enunciados ou grupos de enunciados” mais ou menos conexos e cuja posse é reivindicada por um e outro personagem desse labor etnográfico. Nessa polifonia, cada fala citada é

um sopro tentando desesperadamente garantir sua individualidade. Tentativa vã. Não é só a unidade da autoria que se explodiu nessa mistura caótica de subjetividades. De ora em diante, nenhuma individualidade estará assegurada.

Entendo a polifonia como o procedimento por meio do qual as múltiplas vozes que formam um domínio de enunciação são liberadas da soberania de uma subjetividade transcendental. Na medida em que estoura a unidade da autoria, é nesse mundo de puras intensidades que este trabalho se situa. Cada nome é a evocação de uma intensidade no momento de pesquisa. Carregado de fantasmas, se essa nota fosse levada a sério seria um atestado de revogação (da unidade da autoria).

Sumário

INTRODUÇÃO	13
1. A ENCRUZILHADA: DO URBANISMO BRANCO E DA RELIGIOSIDADE NEGRA	17
1.1. Raça como percurso nômade	21
2. O TERRITÓRIO DA “LINHA CRUZADA”	25
2.1. “Linha cruzada”: Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha	25
2.2. A etnografia na encruzilhada do tempo	28
2.3. Hipótese central: a máquina de guerra	33
3. MIRIM EM DESTERRITORIALIZAÇÃO	39
3.1. Território e identidade	39
3.2. Entre o nomadismo e a sedentariedade	42
3.3. Memória: processo territorializante	45
3.4. O poder das fronteiras	54
3.5. Classificação étnica e racismo	56
4. REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NA ENCRUZILHADA	63
4.1. Poder em procissão	63
4.2. O poder da representação na encruzilhada	67
4.3. A cara do poder político	70
4.4. Acutá: forma-cabeça	75
4.5. A “cara de santo” do poder branco	79
4.6. O corpo do exu	84
5. A DISPUTA POLÍTICA NA MIRIM	91
5.1. O corpus da família de santo	92
5.2. Genealogia da comissão dos moradores	96
5.2.1. As reuniões da comissão dos moradores	99
5.3. Associação de moradores Divina Providência	101
5.4. Vila Mirim: área de risco e leito de rua	102
5.5. Espaço urbano e segregação étnica	103
5.6. Os que querem ficar e os que querem sair	104
5.7. Verdade política	105
5.8. Empossamento versus possessão	108
5.9. Raça como corpo e desejo	110
CONCLUSÃO	113
BIBLIOGRAFIA	123

INTRODUÇÃO

Ao iniciar as pesquisas sobre a religiosidade afro-brasileira em 1991, meu projeto tinha como tema central a possessão e como universo empírico um bairro distante do centro de Porto Alegre, a Restinga, para onde comunidades negras tinham sido removidas há décadas.

Em meio às pesquisas, minhas energias e atenção voltaram-se para um novo processo de remoção de uma vila negra relativamente próxima ao centro de Porto Alegre. Um plano de reforma urbana da Prefeitura Municipal de Porto Alegre previa o entroncamento de três avenidas justamente naquele espaço em que se localizava uma pequena vila de maioria negra.

A vila Mirim, essa vila em processo de remoção, se originara de uma ocupação há quarenta anos. A faixa de remoção atingiu a vila em 115 domicílios, onde residiam cerca de 130 famílias. A resistência à remoção, de uma parte significativa dos moradores, gerou uma disputa política que se estendeu por quase dez anos.

Entidades do movimento negro foram solicitadas a intervir no conflito em favor da permanência da vila. Como militante de uma dessas entidades – o Movimento Negro Unificado (MNU) – me vi envolvido num processo de disputa política que carregava simultaneamente a dimensão religiosa de meu projeto original: de um total de 113 domicílios cadastrados na faixa de remoção seis eram terreiros; uma mãe-de-santo liderava a resistência à remoção; as reuniões da Comissão dos Moradores ocorriam no terreiro dessa mãe-de-santo.

Uma das primeiras solicitações feitas ao MNU pela Comissão dos Moradores

Excluídos foi a realização conjunta de um cadastro da população que seria removida. Esse cadastro proporcionaria informações como o número de famílias, o perfil étnico, etário, profissional, religioso, de escolaridade e de interesse pela permanência ou pela remoção. A percepção de que essas informações eram indispensáveis ao processo de resistência à remoção partiu dos próprios moradores.

O envolvimento afetivo com a mãe-de-santo que lidera o processo de resistência à remoção transformou minha relação de mera colaboração militante à contribuição de um filho-de-santo da casa.

Antes de minha inserção na vila Mirim, eu já fizera entrevistas semi-abertas com pais e mães-de-santo de outros bairros periféricos. Essas entrevistas e a participação em dezenas de rituais se deram no quadro de um contato muito superficial e que me proporcionaram as primeiras informações, carregadas de um intenso estranhamento. A densidade simbólica do universo religioso afro-brasileiro só foi descortinada pela participação mais intensa como filho-de-santo. A convivência cotidiana no terreiro da mãe Dorsa me proporcionou as informações que me permitiram erguer a dimensão religiosa deste trabalho.

Os elementos referentes à disputa política me foram proporcionados pelo engajamento militante por meio do qual pude sentir na pele o impacto da intervenção dos diversos agentes em confronto. Os discursos desse atores emergiram para a pesquisa a partir de situações oficiais de discussão (reuniões, assembléias), panfletos, contatos diretos a partir da pesquisa participante e entrevistas semi-abertas.

O enfoque deste trabalho privilegia dois ângulos de análise: em primeiro lugar, a narração de situações concretas de disputa, visando às disposições subjacentes às atitudes dos atores em confronto. É o que Weingrod (1986) chama de análise processual: “ao focar um acontecimento concreto, estes estudos pretendem abstrair os processos sociais subjacentes que emergem das interações entre pessoas que se unem ou coincidem na disputa por fins ou interesses próprios” (Weingrod, 1986, p.73).

Em segundo lugar, grande parte da etnografia busca os aspectos cerimoniais ou até ritualísticos, tanto de situações que poderiam ser tomadas como especificamente políticas quanto daquelas exclusivamente religiosas ou diluídas na cotidianidade. Parto da indicação de Soares (1981) de que se essa generalização do caráter ritualístico dos aspectos da vida social corre o risco de diluir a concepção de ritual, mas, por outro lado, ela evita:

Um isolamento artificial de determinados fenômenos sociais. Uma festa, por exemplo, ou uma prática religiosa coletiva regular tornar-se-iam não mais um campo ilhado, autônomo, um objeto auto-referenciado da pesquisa antropológica, mas um acontecimento engendrado pela confluência de uma multiplicidade de fatores, às vezes contraditórios. Ou seja, assim como a penetração capilar da ritualização abre frentes paralelas no estudo de comportamentos políticos, a análise política é sempre bem-vinda às análises das manifestações rituais. (Soares, 198, p.151)

Existe uma relação entre a pressuposição de uma “especificidade irredutível do

econômico e do político”, ou do cerimonioso e do cotidiano, e o rigor formalista na definição “da especificidade do ritual”. Partindo do princípio de que “a rigor, a menos que se opte por definições dogmáticas ou formalistas, não se tem condições de distinguir, no corpo de um processo social complexo, o que pode ser classificado como atuação ritualizada, em oposição a formas de comportamento eminentemente políticas” (Soares, 1981, p. 151), optei por tomar por ritualísticos todos os eventos que os nativos apontam para processos de sacralização do cotidiano. Descarto, neste trabalho, tanto um quanto o outro pressuposto: da especificidade irreduzível dos campos (econômico e político, por exemplo) tanto quanto o pressuposto da especificidade irreduzível do ritual. Seguindo a sutil retomada de Tambiah (1979) por Peirano, tomo o ritual como intensificação de pensamentos, de linguagens e de situações sociais comuns:

No caso dos rituais focalizá-los em sua especificidade para demonstrar que são momentos de intensificação do que é torna-os loci privilegiados verdadeiros ícones ou diagramas para se detectar traços comuns a outros momentos e situações sociais. Se existe uma coerência na vida social como os antropólogos acreditamos, o que se observa no fragmento do ritual (quer seja a resolução de conflitos, à Turner; transmissão de conhecimentos, como queria Leach; ou o vínculo entre ação social eficaz e cosmologia, seguindo Tambiah) também se revela em outras áreas do comportamento que o pesquisador investiga. Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados. (Peirano, 2000, p.12)

Em lugar de uma análise muito formalizada dos rituais, privilégio, nas situações cerimoniosas, os acontecimentos insólitos que abrem “em torno de um momento singular, litúrgico, a incerteza da história e não a persistência de um texto” (Boureau, 1991, p.1263). Em lugar da reiteração reificante das fórmulas repetitivas dos rituais, privilegiarei o acontecimento em sua potencialidade de fazer intervir o novo no jogo de forças que carrega a situação cerimoniosa. Ao evocar a cena ritual busco “o vivo da ação e o peso das estruturas, cortado pelo gume do acontecimento” (Boureau, 1991, p. 1263).

Atores sociais em interação concreta e situações cerimoniosas em sua abertura para o acontecimento serão os ângulos a partir dos quais analisarei o cruzamento de representações políticas e representações religiosas.

O primeiro capítulo constrói a problemática central e as hipóteses que conduzem as argumentações ao longo deste trabalho. Ao apresentar a configuração religiosa em estudo – a linha cruzada – discuto o conceito de sincretismo propondo em seu lugar a noção émica de encruzilhada.

No segundo capítulo, prossigo mostrando a pertinência dessa categoria associada à encruzilhada não só no plano das representações religiosas, mas também nas estruturas de organização do grupo.

O terceiro capítulo apresentará a vila Mirim, a morfologia de suas diferenciações socio-econômicas e étnicas. O ponto de encontro entre os dois primeiros capítulos e o terceiro é topológico: o fato da vila situar-se num virtual cruzamento de avenidas se liga ao fato de que a encruzilhada é a categoria émica mais relevante dessa forma religiosa em estudo.

Quem são os transeuntes dessa encruzilhada entre disposições religiosas e a remoção como acontecimento? Um transeunte insólito – o prefeito de Porto Alegre visitando a vila propicia uma situação concreta de disputa, altamente cerimoniosa, completamente aberta à eventualidade do devir, a partir do qual mostro os processos sociais subjacentes. A partir desse acontecimento, o quarto capítulo tematiza as representações políticas e religiosas em confronto.

Apresentadas as disposições religiosas (Capítulos 1 e 2), as conformações materiais (Capítulo 3) e as representações políticas em jogo (Capítulo 4), estarei pronto para, no Capítulo 5, mostrar os diversos atores em situações concretas de disputa. Os discursos estarão contextualizados e as atitudes em confronto estarão correlacionadas a estratégias momentâneas em sua potencialidade de mudar disposições subjacentes.

Na conclusão, retomo a hipótese central do trabalho, visando a sistematizá-la: quando os corpos sociais – pessoa, família, vizinhança, etnia – estão desterritorializados, a disputa política ganha um caráter fluido, as identidades entram em decomposição e se reconstituem segundo as estratégias impostas pelos diferentes interesses, mas também segundo as micropolíticas dos desejos em jogo.

1. A ENCRUZILHADA: DO URBANISMO BRANCO E DA RELIGIOSIDADE NEGRA

Linha cruzada, encruzilhada fechada, encruzilhada aberta, cruzamento de praia, assentamento, ir ao chão, isolar, cruzar são parte de uma série de noções espaciais por meio do quais o religioso afro-brasileiro constrói toda uma cartografia. A maior parte das oferendas são realizadas na encruzilhada. Conseguir um bom emprego ou fazer com que alguém o perca, realizar um casamento, ou mesmo realizar um ritual religioso, tudo pode ser facilitado se garantir a boa vontade do “povo da rua” o exu. E o lugar do exu são as encruzilhadas.

Se a “pessoa de religião”, ao passar por uma encruzilhada, deparar-se com um ebó (galo sacrificado, um punhado de milho torrado, sete batatas sobre um papel vermelho), é provável que discreta e respeitosamente possa saudar o “povo da rua” que “come”.

Qual é a relação entre o exu e a intensidade territorial que caracteriza o cruzamento de avenidas?

Nessa cosmologia, o exu situa-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira. Qualquer ritual afro-brasileiro tem seu início com um pedido ao exu para que abra os caminhos. Para os teóricos do candomblé, o exu é o *trikster*, o transportador da energia vital, aquele que faz a intermediação entre as divindades e os homens.

No Rio Grande do Sul, onde os terreiros de candomblé são raros, a figura do exu aparece numa linha exclusiva de entidades: a Gira. Aqui, o exu não aparece no panteão dos orixás. Nos terreiros onde só se pratica o batuque, onde não se cruzam as linhas, a

figura do exu desaparece. Quem abre os rituais é o bará.¹

Qual é a entidade que comanda a encruzilhada? Se no Batuque, a encruzilhada pertence ao bará (que é um exu), na Linha Cruzada, o centro do cruzeiro é vigiado também pelo ogum das sete encruzilhadas.

Na escala hierárquica dos orixás, ogum é uma entidade acima do bará. Aparentemente subimos um degrau na escala hierárquica dos doze orixás cultuados no batuque, já que o ogum vem logo após o bará. Porém, se levarmos em conta que o ogum das sete encruzilhadas também aparece, na linha cruzada, como um exu, vemos que não houve uma mudança significativa: a encruzilhada continua sendo o lugar do exu, ogum baixou para o lugar que o bará lhe deixou vago, já que este não aparece nas giras. O ogum deixa de aparecer como orixá para apresentar-se numa linha menor de entidades. Numa festa de batuque, ogum retorna ao seu lugar de orixá. Do lado da umbanda, o ogum aparece como um caboclo.

Qual é o deslocamento provocado na passagem do batuque à linha cruzada? Para o batuqueiro puro, aquele que só cultua os orixás, bará e ogum são os donos da encruzilhada – e o bará é um exu, uma divindade, diferentemente da entidade das Giras. Para aquele que cruza as três linhas, a encruzilhada pertence ao exu – na gira; ao bará – na nação; e ao Ogum, como orixá, como caboclo, como exu. A questão fundamental aqui é o jogo com as diferenças. Em lugar de uma identidade definida e precisa correspondendo ao nome de uma divindade, a linha cruzada apresenta uma multiplicidade para um nome-intensidade em metamorfose.

Se fosse um imperativo sistematizar esse pensamento que escapa por todos os poros a qualquer síntese, diria que a encruzilhada é o ponto zero no processo de subjetivização. Onde circula o exu, os processos de subjetivização estão rarefeitos: a encruzilhada concebida como lugar perigoso, um não-território. O exu estabelece uma frágil relação de identidade com as pessoas que os “recebem”. Apesar de incorporarem essa entidade, numa gira de exu, este não pode ser chamado de “pai”, como é o caso dos caboclos e orixás. Eles não são donos da “cabeça” daquele que incorporam. No máximo, podem ser tratados como compadres, numa relação que pode se dissolver com muita facilidade, passando de amigo a carrasco do displicente que não cumprir com os “tratos”. Isto é, a relação com o exu não demarca um território de identidade. Trata-se de um laço fluido, relação de reciprocidade seguindo um modelo próximo das relações clientelísticas. Já o orixá é, de forma complexa, elemento constitutivo da pessoa que o incorpora, de modo que qualquer aproximação do modelo das relações de patronagem como o estabelecido por Prandi (1991), por exemplo, é falacioso.

Nos termos de Deleuze, diríamos que a relação com o orixá territorializa a pessoa e que o exu é o processo de desterritorialização. A reterritorialização dos cruzeiros

¹ Para os adeptos do candomblé, linha religiosa afro-brasileira dominante, sobretudo na Bahia e quase inexistente no sul do país, Bará é o exu pessoal que cada pessoa carrega consigo. Isto é, o último na escala hierárquica dos Orixás é o exu, que assume formas-denominações variadas, e bará é uma delas. No batuque, no Rio Grande do Sul, bará é o exu como um orixá.

começa com a concepção do Ogum como caboclo. Antes do ogum, só temos o exu, o puro processo, terra de ninguém. O cruzeiro é dominado pelo ogum das encruzilhadas que comanda o exu. Ogum é o começo da intensidade territorial, exu é o processo que cruza e constitui esse começo.

Se a encruzilhada é um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira é certamente porque ali tanto pode ser o começo, a abertura de um fluxo, quanto o fim de um território existencial. Ali onde é preciso começar a vida, o perigo de se bloquear o fluxo, o perigo de não se começar o processo de subjetivização, o corpo da terra despi-do de subjetividade, o puro processo nômade. Quando um cruzamento se fecha em T, em vez de uma cruz (+), trata-se de uma encruzilhada fechada, ideal para os trabalhos de fechamento de caminhos.

Num paralelo com o processo de remoção dos moradores da vila Mirim se poderia ver o entroncamento da Avenida Nilo Peçanha sobre o que outrora fora a vila como produção desse momento zero no processo de subjetivização, liquidificação do processo singularizado de subjetivização, a encruzilhada, sem o terreiro de linha cruzada para marcar o início de um território.

A “abertura de caminhos” também passa pelos cruzeiros, aqueles em cruz (+) ou num xis (x). Abrir os caminhos significa aliviar os percursos de um empreendimento de possíveis interferências negativas. Os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos: realizar-se profissionalmente, ter sucesso escolar, fazer um bom casamento. As linhas de vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território.

É significativo dessa percepção espaço-temporal de mundo o fato de que o exu mais solicitado seja o Exu-destranca-rua. Os caminhos são percorridos por “fluidos”. A idéia de fluidos negativos aparece associada a uma espécie de circuito fechado, o caminho trancado. Isso aparece mais explicitamente no plano do espaço corporal. Durante um ritual eu vinha mantendo os braços cruzados sobre o peito. O Exu Veludo, da mãe Dorsa, me ordenou que descruzasse os braços. Tirei do peito e segurei as mãos nas costas. “Tu descruza na frente e cruza atrás, deixe os braços soltos” – falou com aspreza. É como se o corpo já fosse um cruzamento que eu poderia fechar e impedir que os fluidos circulassem ou mantê-lo desobstruído. No primeiro caso acumulo energias negativas, porque fechadas num circuito. Energias positivas são as nômades, que não fecham um território. Para saudar o exu cruzo entre si os dedos das duas mãos com as palmas voltadas para fora, numa ligeira inclinação do tronco – as palmas voltadas para fora, expostas, parecem sugerir a abertura do circuito, o fluxo desobstruído.

Dependendo das afinidades de quem solicita, qualquer exu pode servir para qualquer fim. A própria noção de mal e bem estão inseridas nesse modelo espaço-temporal. Pode-se solicitar a um exu tanto o bem quanto o mal para alguém. Contudo, as energias negativas estão sempre inseridas em circuito fechado. Uma mãe-de-santo que deseje o pior para um de seus filhos quebra a estatueta do exu que ele recebe e despacha os

cacos num cruzeiro. O exu estraga a vida da pessoa endereçada e depois de algum tempo retorna contra quem o endereçou, fechando o circuito.

As pessoas são livres para fazer o mal, ou seja, um serviço para prejudicar alguém. Mas depois de algum tempo, esse mal acaba sempre retornando à pessoa que o solicitou, fechando o circuito. Enquanto o bem se propaga em linhas de dádivas de forma nômade, o mal se fecha num circuito de reciprocidade estrita. A idéia de bem e mal não estão substancializadas, são formas de significação de fechamento e abertura de relações sociais. Bem e mal cruzam-se na figura do exu. O exu não é nem o bem, nem o mal, mas sim tanto um quanto outro. Na letra de um dos pontos cantados para os exus, diz-se:

Exu que tem duas cabeças, ele faz sua gira com fé, uma é Satanás dos infernos e a outra é Jesus de Nazaré.

Os símbolos máximos do bem e do mal apresentados pela cultura cristã podem-se cruzar num único corpo com duas cabeças.

Um dos símbolos mais presentes nos pontos do exu é a “lomba” o cemitério. O exu aparece tanto como o senhor da “lomba” quanto como o dono do cruzeiro, certamente porque a lomba também é uma encruzilhada, desta vez entre a vida e a morte, entre o passado e o presente ou o presente e o futuro. Num dos versos, o exu declara “eu tava cavoucando a catacumba do meu pai”. Cavoucar, revolver, alimentar-se dos restos mortais do pai é uma imagem muito intensa da coexistência do passado e do presente: o passado falando em nós, o passado coexistindo, sobrepondo-se ao meu presente.²

Nas giras, quando o exu incorpora um dos filhos, o eu torna-se residual, se desterritorializa invadido por um ser-passado. Para Levi-Strauss,³ 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. Creio que se a incorporação é o modelo bastardo desse pensamento, ele é também sua mais plena afirmação. Para Deleuze,⁴ o pensamento bastardo, a obstinação do corpo ritualístico nessa impossibili-

² A relação entre os cemitérios, os espíritos e uma concepção de tempo muito peculiar às classes populares já foi trabalhada por Duarte. Duarte ressalta a necessidade de “relativização de nossa oposição cultural entre o passado e o presente, a que certamente a crença em espíritos... poderia fornecer um outro interessante testemunho “ desde que nos lembremos de que os espíritos, ao mesmo tempo, sempre foram e só são, quando se apresentam, e desde que reconheçamos que as representações sobre os espaços (aí incluídos os espaços espirituais) parecem guardar íntima solidariedade com a representação sobre os tempos ou as temporalidades, não podendo mesmo ser compreendidas umas sem as outras” (Duarte, 1987).

³ “...o ritual representa um abastardamento do pensamento submetido às servidões da vida. Ele reconduz ou, antes, tenta em vão reconduzir as exigências do primeiro a um valor limite que ele não pode jamais atingir, senão o próprio pensamento se aboliria. Essa tentativa desesperada, sempre voltada ao fracasso para restabelecer a continuidade de um vivido...” (Levi-Strauss, 1971, p.603).

⁴ Sobre o romance de Klossowski, Deleuze escreve: “O corpo é um silogismo disjuntivo; a linguagem forma um corpo glorioso. A mais abstrata das argumentações é uma mímica; mas a pantomima dos corpos é um encadeamento de silogismos. Não se sabe mais se é a pantomima que raciocina ou raciocínio que faz mímica” (1974, p. 289). Isso poderia ser dito de um corpo que incorpora um Orixá, um caboclo, um exu. O braço se transforma na espada de ogum, na lança de oxossi, se quebra e retorna ao estado de braço “ da mesma forma que o raciocínio “vai por cascatas, hesita e bifurca em cada nível”.

dade de pensar, revela a mais alta potência do pensamento: o pensamento da diferença elevado a seu mais alto grau. Pode-se, por esse resgate da materialidade corporal do pensamento, tomar a incorporação como ato intelectual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto deste não poder mais se suportar como tal. Diz-se que quando o exu “se ocupa” ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo. O sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o “outro” introduzido no “mesmo”. Que essa operação tenha a ver com território, 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 é o “cavalo-de-santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios. O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam”.

1.1. 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 pensar 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, p. 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 à 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, p.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 pobreza 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 mestiçagem 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, p.192).

Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. 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, p.115*)

O terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados. 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 devir histórico das raças. 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 a sentidos de justiça 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 essências.

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 próximo o modo de lidar com as diferenças nos terreiros à sofisticada elaboração filosófica deleuziana. Uma 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 livro desdobra em duas dimensões a filosofia política afro-brasileira: primeiro, explora uma concepção de pessoa que se pode contrapor à 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; segundo, para uma rediscussão do significado do multiculturalismo no Brasil, retiro conseqüências político-filosóficas desse trato sofisticado das diferenças na cosmopolítica afro-brasileira.

2. O TERRITÓRIO DA “LINHA CRUZADA”

No primeiro capítulo, debruçei-me sobre a noção émica de encruzilhada para ligá-la a todas as dimensões deste trabalho: à definição do objeto, à percepção da problemática central, à delimitação do universo de pesquisa e, por fim, à inserção do pesquisador em campo.

Neste capítulo, procuro aprofundar etnograficamente esse conceito tão fundamental ao *ethos* em análise e às estruturas deste trabalho. Começarei pela descrição da vila, sua situação na encruzilhada do tempo: entre a permanência e a remoção. Na sequência, apresentarei a forma como o religioso da linha cruzada percebe a encruzilhada, como essa categoria ordena sua visão de mundo e as estruturas de suas organizações.

2.1. “Linha cruzada”: Rua Mirim *versus* Avenida Nilo Peçanha

A rua Mirim e vielas adjacentes situam-se na Vila Jardim, bairro de Porto Alegre. Designações pejorativas “ como Cantão ou Boca Quente “ enquadram a rua, e suas ramificações em estreitos becos, como lugares perigosos, conturbados refúgios de marginais.

Ao entrar na Mirim, o visitante menos atento tem a impressão de uma homogeneidade de moradias “precárias” em relação às classes médias das redondezas. É conversando com os moradores que se percebe as linhas de distinção que cindem um lado da rua do outro. De um lado, as pessoas se consideram “proprietários”; de outro, as pessoas são chamadas de “maloqueiros”. “Esses maloqueiros têm mais é que sair

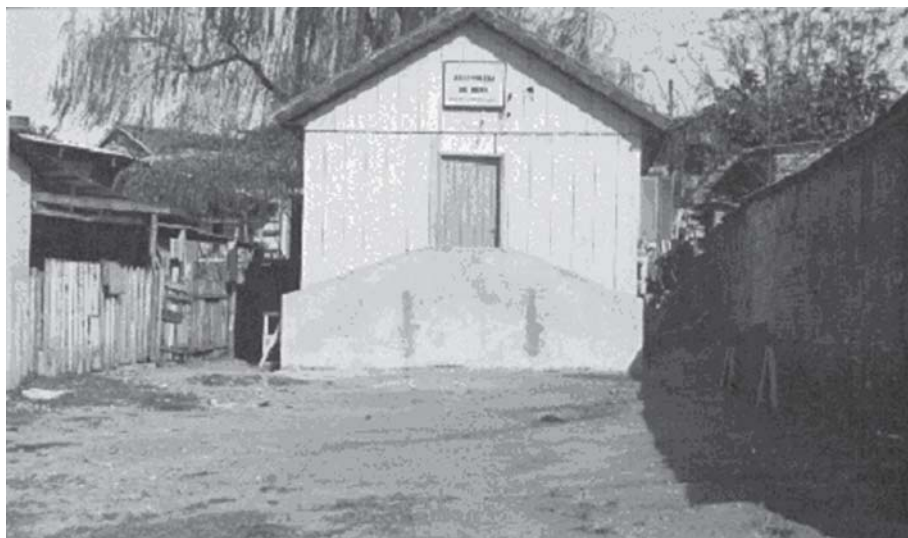


Ilustração 1: Igreja evangélica da vila em 1997.

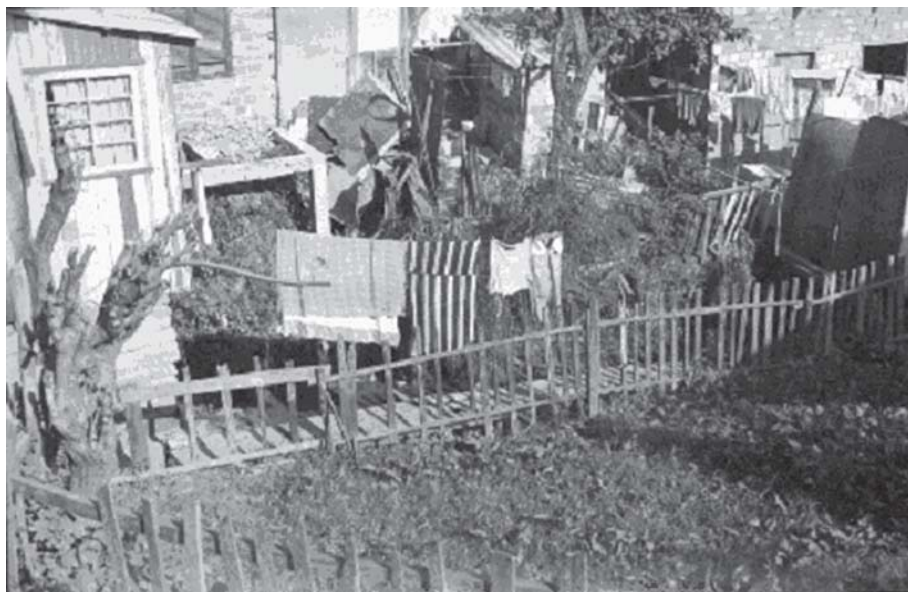


Ilustração 2: Ponte sobre o valão.

daqui” “ é uma das frases pela qual freqüentemente se ilustra a disposição de alguns vizinhos. E os dois lados inscrevem e reconhecem nas suas construções essa diferença. Do lado esquerdo de quem vem entrando na vila pela Avenida Circular, as casas são, em sua maioria, de tijolo, as cercas não são muito altas, o pátio exhibe uma grama ou uma garagem. É desse lado que ficam os três maiores armazéns e/ou botecos da rua e a igreja evangélica.

Do lado direito da rua Mirim, as cercas altas, entrelaçando tábuas de formato os mais díspares, definem os pátios que cabe a cada moradia, ou grupo de domicílios. A irregularidade dos lotes distribui um a três domicílios no espaço de cinco a quinze metros entre o esgoto a céu aberto e a estreita rua de terra batida. As casas normalmente se erguem sobre uma plataforma a meio metro do solo. São de madeira e exibem a mesma improvisação na bricolagem das tábuas que formam as paredes. Incrustados em meio a bairros de classe média, as vilas assim são identificadas pelo formato das moradias, por seus becos estreitos e lamacentos e, sobretudo, pelo valão que rasga o interior da rua Mirim.

Entre a estreita rua de terra batida e o valo cada vez mais alargado, espremem-se lotes domiciliares de tamanhos variados. Cada palmo de solo é disputado pelas cercas até ao limite de uma rua estreita e batida. Do outro lado, a sanga é o limite de expansão dos domicílios. Alguns já pendem em suas bordas. As águas das chuvas e o lixo acumulado vão escavando as margens do esgoto a céu aberto numa guerra de morte com as raízes dos arbustos que sustentam os torrões de terra. Uma árvore que tomba aumenta a ameaça para os domicílios mais próximos da sanga: o valão vai se aproximando dos alicerces arrastando a terra desprotegida.

Uma das moradoras nos mostrava (para um arquiteto do MNUe para mim) o meio metro de aterro que ela conseguiu depositar entre os alicerces de sua moradia e a vala. Seus filhos menores estavam impedidos de brincar no pátio sob perigo de se acidentarem num escarpado de uns três metros que as águas vêm escavando. Outro morador mostrava-nos o reforço de concreto que ainda mantinha em pé a parede de fundo de sua moradia. Um primeiro alicerce tinha sido deslocado pelas chuvas, deixando uma parte da casa solta no vácuo. Descemos a sanga para analisar o perigo de desabamento que a possibilidade de chuvas intensas representaria para aquelas casas. Só os arbustos sustentam as margens do valão sob os alicerces das casas.

Em uma das visitas para o cadastramento, uma das casas se dispunha fincada sobre o esgoto. Sob ela, a miséria escorre negra, viscosa, exposta, exalando. Os adolescentes que responderam às nossas perguntas tinham os corpos magros e marcados por pequenas feridas que pareciam sulcos escavados pelo riacho doentio.

Pulsa a necessidade de garantir a privacidade, de resguardar o espaço familiar. Por menor que seja a casa, uma área cercada lhe é quase sempre garantida. Porém, o espaço cada vez mais reduzido para o número crescente de moradores faz com que os domicílios se multipliquem num mesmo pátio, quer pela construção de mais uma peça em anexo para um parente ou velho amigo que se refugia na vila, quer pela divisão de uma pequena peça em duas menores ainda, por uma parede improvisada. É o caso do

terreno de um dos tamboreiros de religião: juntou-se à namorada grávida e dividiu a casa paterna; construiu uma peça anexa alguns meses depois; depois de anos, ao lado do terreno da família morre uma vizinha e a neta resolve vender a herança; a cerca pode ser alargada a uns quinze por dez metros de largura; cunhados se mudam da Restinga fugindo de conflitos com traficantes. Quatro famílias se agregam nesse lote domiciliar. Por vezes, a relação entre a família proprietária irregular do terreno e as famílias que se agregam se torna tensa, conflituosa, faltam espaços, tornam-se disputados. Na viela da Alegria, esse é um problema comum a muitas famílias.

2.2. A etnografia na encruzilhada do tempo

A descrição que precede apresenta um leque decisivo de razões para que os moradores se posicionassem em favor do reassentamento no bairro Rubem Berta. Quando um dos diretores do Departamento Municipal de Habitação (Demhab) foi à vila, sintetizou aquela descrição acima na frase: “eu sei que ninguém gosta de morar na merda”. Uma das moradoras se manifestou no fim da reunião: “eu não sabia que estava cheio de merda, vou comprar um quilo de sabão e tomar um banho”.

Ao ouvir essa resposta, dei-me conta de que havia algo de errado na descrição acima. Sob o pressuposto da territorialidade do nativo, o treinamento antropológico parece enviesar o pesquisador no sentido da fabricação de um estranhamento “clichê”. O que aparece como estranhamento não será apenas o produto de um poder que capta e seleciona imagens? Esse poder que diz “perceba a merda em que você vive e se deixe transferir para Rubem Berta” não está presente nos princípios pelos quais recortamos a medida de nosso estranhamento? A precariedade, a violência e o perigo tendem a se transformar nos signos da alteridade, produtos consumíveis por uma classe média que normalmente se encarcera sob as grades de apartamentos vigiados exatamente contra esse tipo de exterioridade. Da janela, a antropologia expõe o Outro:

essas terceiras pessoas gramaticais, geralmente derivadas de pronomes ou adjetivos demonstrativos, são, então, exatamente, demonstrativamente, esses mestiços dos quais já conhecemos os avatres lógicos, geométricos e sociais precedentes. Passamos os braços pelas janelas do domínio, para mostrá-los ou designá-los com o dedo, lá fora. (*Serres, 1993, p.58*)

Creio que se expõe, para a descrição antropológica, os mesmos problemas que Deleuze levanta para o cinema:

Um clichê é uma imagem sensório-motora da coisa. Como diz Bergson, nós não percebemos a coisa ou a imagem-inteira, percebemos sempre menos, percebemos apenas o que estamos interessados em perceber devido a nossos interesses econômicos, nossas crenças ideológicas, nossas exigências psicológicas. Portanto, freqüentemente, percebemos apenas clichê. (*Deleuze, 1990, p. 31*)

O imperativo etnográfico é romper com as imagens reificadas pelas ideologias do antropólogo (a violência, a miséria) para chegar a isso que Taussig chama de realis-



Ilustração 3: O futuro e o presente.



Ilustração 5: Nilo Peçanha nas bordas da vila.



Ilustração 4: A vila impedindo o futuro.

mo mágico. Taussig fala-nos de um poder do imaginário popular de produzir uma “epistemologia imagética que entrelaça a certeza com a dúvida, o desespero e a esperança” (Taussig, 1993, p.166).

O que entra em crise nesse realismo mágico é a concepção que normalmente temos do tempo. A partir de Benjamim, Taussig (1993, p.167) chama de imagens-dialecticias ao fato de que imagens do passado passem a animar a esperança de um futuro melhor; ou, no desespero, que imagens do futuro se abatam sobre o presente.

A vivência do campo parece se propor a isso: quebrar ou bloquear nossos esquemas sensório-motores para produzir um outro tipo de intuição:

Há de fato um aspecto inconsciente no processo etnográfico, e não sei o quanto ele pode ser reduzido por alguma vigilância epistemológica. O campo é uma experiência “total”, na acepção de Goffman; ele envolve freqüentemente privações sensório-afetivas drásticas, capazes de produzir um estado anormal de “percepção extracultural”. (*Viveiros de Castro, 1990, p.14*)

O deslocamento de algumas quadras, da “academia” à “vila”, garante essa ruptura que a vivência de campo se propõe? Em que medida não estamos apenas sistematizando o senso comum da distância entre as classes médias e as “populares”? A violência, o esgoto a céu aberto, a precariedade das casas, a rua de terra batida, qual é o valor epistemológico dessas descrições? Talvez aqui, também, a saída esteja na introdução da imagem tempo.

Era preciso que a imagem se liberasse dos vínculos sensório-motores [na antropologia diríamos que era necessário as privações sensório-afetivas drásticas que o campo impõe]... Mas não bastava: era preciso que entrasse em relação ainda com outras forças, para escapar ao mundo dos clichês. Era preciso que se abrisse em revelações poderosas e diretas, as da imagem-tempo, da imagem-legível e da imagem pensante. (*Deleuze, 1990, p.34-35*)

Durante um cadastramento, a pergunta sobre o interesse em permanecer na vila ou ser “reassentado” em Rubem Berta recebe uma resposta que nos leva a essa “percepção extracultural” de que parece falar Viveiros Castro ou à “imagem-tempo” de Deleuze: “não adianta lutar, tem que sair, as ruas já estão na porta da esperança”. A pergunta pelo desejo de permanecer ou ser removido não fazia sentido, pois se a esperança é a crença presente na possibilidade de permanência no futuro, ela já se esgotou na medida em que o futuro se consuma no presente: na presença da avenida nas bordas da vila.

Efetivamente, quem deseja chegar ao Cantão pela via do tempo deve chegar a partir do Shopping Center Iguatemi, seguindo a Avenida Nilo Peçanha até ao ponto onde ela é interrompida, em que o presente e o passado se encontram. Ou então, deve sair da vila por um dos becos que desemboca diretamente do outro lado da miséria, onde a avenida Nilo Peçanha avança do futuro até o presente. No dizer de uma militante do MNU, a avenida Nilo Peçanha “atropela” a vila. Em março de 1992, iniciaram-se os trabalhos de abertura da avenida. A infra-estrutura de água e esgoto foi completamente preparada, e a avenida, pavimentada. De um lado, o esgoto a céu aberto sangra



Ilustração 6: A Igreja evangélica permanece, em 2005, no mesmo local duas décadas depois da remoção da Vila e seus terreiros.



Ilustração 7: Em 2005, avançam construções sobre a antiga vila.

o fluxo de vida, seu lado podre exposto; de outro, à margem da vila, sem funcionar, toda a infra-estrutura da podridão já se encontra encoberta, superfície pavimentada, canalizações preparadas, tudo pronto para servir aos moradores que olham o outro da janela.

Do ponto de vista espacial, quando duas ruas se encontram num ponto, diz-se que elas se cruzam – esse ponto é um cruzamento. Do ponto de vista temporal, a rua Mirim se desterritorializa sobre a avenida Nilo Peçanha. Por desterritorialização entendo aqui o fenômeno no qual dois territórios se sobrepõem no tempo. Um se torna a imagem virtual do outro: a avenida Nilo Peçanha como o futuro da Mirim; a Mirim como o passado da Nilo Peçanha. A imagem-passado e a imagem-futuro coexistem num presente que as torna indiscerníveis: o presente pertence à imagem-passado ou à imagem-futuro? Para o pesquisador, assim como para o morador em pânico, um além do “estranhamento” – a desterritorialização, o exílio, a fuga do presente sob os nossos pés, o fim da esperança atropelada pela avenida.

Esse encontro entre a noção de encruzilhada e o conceito de desterritorialização, sob uma determinada imagem-tempo, talvez não seja tão gratuito quanto possa parecer até aqui. A etnografia seguinte pretende perceber a ligação entre a encruzilhada e uma certa percepção do tempo, na visão de mundo do vivenciador da linha cruzada.

2.3. Hipótese central: a máquina de guerra

É esse modelo de desterritorialização “ encontro entre linhas diferentes de identidade “ que está presente nas posturas políticas e em todas as formas de organização dos vivenciadores dos cultos afro-brasileiros. Isto é, percebo o *ethos* religioso afro-brasileiro como suficientemente maleável para permitir a constituição de grupos corporados (horizontalizados por estrato socioeconômico, por exemplo, a Comissão de Moradores Excluídos) ou de redes (com relações verticais de dependência a partir de posições em estratos diferentes; por vezes, a família-de-santo), tendo, porém, a tendência de dissolver qualquer uma dessas formas num processo permanente de desterritorialização.

A institucionalização, tanto de grupo corporado quanto de uma rede de relações que não chegue a formar um grupo propriamente, depende de uma relativa fixação de uma identidade pessoal e de grupo. Esse é o calcanhar de Aquiles “ ou maior potência política “ da religiosidade afro-brasileira: as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante. Refiro-me a algo próximo ao que Deleuze e Guattari (1980), a partir da Sociedade contra o Estado, de Pierre Clastres (1979), chamam de máquina de guerra nômade: processo em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo. O grupo como estrutura externa ao Estado, do lado de fora, ameaçando-o por se apresentar como um outro modelo de organização, a possibilidade efetiva de descentralização: das identidades e, correlativamente, das relações de forças internas.

Bastide já notara que no batuque do Rio Grande do Sul “a solidariedade que une os membros do candomblé, que faz dele uma verdadeira família, relaxou-se aqui”. “A autoridade do babalorixá no Norte tende a exceder o quadro religioso; no Sul, sua

autoridade se exerce apenas no domínio da religião” (Bastide, 1989, p.294).

Se a família-de-santo já se fragilizou na linha mais ortodoxa da religiosidade africana do Sul do país “ o batuque “, na umbanda, ela praticamente desaparece. Na linha da Umbanda, na realidade se tem um outro modelo que não a família: trata-se da tribo indígena. Aqui os espíritos incorporados são caboclos, isto é, míticos guerreiros indígenas; o pai-de-santo é reconhecido como “cacique”.

A questão é: o que acontece à “linha cruzada”, na qual se acrescenta, ao culto a orixás e caboclos, a linha dos exu (que nem sequer estabelece uma relação de paternidade com aqueles de quem se incorporam)? A família-de-santo (da linha da nação) se desterritorializa sobre a tribo indígena. Aparentemente, no culto aos caboclos nada temos além de uma intenção de associação com práticas ritualísticas indígenas, da qual só se tem, na realidade, alguns nomes e idéias muito vagas.

Ao falar em desterritorialização da família-de-santo sobre as tribos indígenas, sugiro que, além dessa vaga associação com práticas ritualísticas indígenas, a linha cruzada, em suas estruturas de organização social, de algum modo, resgata a “sociedade primitiva”. Pierre Clastres descreve essa forma de agrupamento como...

um extraordinário fracionamento de nações, tribos, sociedades, em grupos locais que velam cuidadosamente pela conservação da sua autonomia no seio do conjunto de que fazem parte, independentemente de concluírem alianças provisórias com vizinhos... esta atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz para impedir a constituição de conjuntos socio-políticos integrando os grupos locais, e para além disso, um meio de evitar o aparecimento do Estado que na sua essência é unificador. (*Clastres, 1979, p.206*)

Além disso, Pierre Clastres enfatiza a fragilidade do prestígio do cacique como característica que impede a solidificação de uma relação de poder.

O chefe está ao serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma “ verdadeiro lugar de poder “- que exerce como tal a sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe inverter essa relação em seu proveito, pôr a sociedade ao seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que se chama poder: nunca a sociedade primitiva tolerará que o seu chefe se transforme em déspota. (*Clastres, 1979, p. 200*)

O que Deleuze resgata no conceito de máquina de guerra nômade é sua atualidade nas chamadas sociedades complexas:

os mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentarizadas contra os órgãos de poder do Estado. (...) É o nomos, muito diferente da “lei”. (*Deleuze e Guattari, 1980, p. 445*)

São as duas características apontadas anteriormente que me impulsionam a tomar o terreiro de “linha cruzada” como “sociedade contra o Estado”: a fragilidade do prestígio do chefe de terreiro é algo que pode ser verificado na facilidade com que os filhos circulam de um a outro terreiro “ muito maior na linha cruzada do que no batuque mais puro. É certo que o filho aprontado por uma mãe-de-santo corre grave risco ao passar para as mãos de uma outra. Porém, na prática, pode-se verificar a frequência de relatos de

indisciplina, um colocar em cheque da hierarquia, uma constante chantagem de abandono e traição. Esse tipo de relação fragiliza o poder do pai sobre seus filhos-de-santo.

A atomização dos grupos emergiu, para mim, de modo particularmente claro na festa de Nossa Senhora do Navegantes em Cidreira. Centenas de grupos espalhados por toda uma praia faziam seus cultos um ao lado do outro. A praia estava tão cheia que os grupos não podiam ficar a mais de três metros de distância um do outro. De um a outro grupo se cantava “pontos” inteiramente diferentes. Cada grupo voltado para si mesmo ignorava completamente o grupo ao lado, sendo que a forma do culto se diferenciava muito pouco de um a outro. As pessoas que momentaneamente não se dispunham num grupo específico, circulavam entre os grupos assistindo a um pouco de cada. Um militante do Movimento Negro reclamava que teria sido mais grandioso se a festa pudesse ser organizada num único grande grupo congregando as centenas de “casas de religião” aí presentes. A lógica nômade não é compreendida quando encarada do ponto de vista Estatizante.

Aqui, o conceito de grupo nômade não tem a acepção de grupo em deslocamento espacial, mas sim dessa forma de se constituir como coletividade: indiferença formal entre os grupos e uma intensa circulação de pessoas, conseqüentemente de informações quanto à forma dos cultos. Os grupos permanecem absolutamente autônomos entre si. Apesar dessa insistência na autonomia, o processo de formação dos grupos é quase aleatório: na caravana em que fui, também estavam pessoas de quatro a cinco terreiros diferentes que participavam por relações de afinidade com a mãe-de-santo que tinha alugado o ônibus ou a convite de uma terceira pessoa. Apesar do grupo ter se constituído momentaneamente, na praia ele tinha uma identidade territorializada, com fronteiras claras em relação aos outros grupos. Mas a fluidez das relações é tal que as pessoas abandonam o ritual em que participam para assistirem, como meros espectadores, aos rituais que ocorrem ao lado, ou para percorrerem toda a praia em suas centenas de grupos ritualísticos. Esse processo de constituição de grupos segmentados que encontramos na praia reproduz o que acontece na cidade (só que em escala muito mais rápida): no próprio processo de formação de milhares de terreiros da cidade de Porto Alegre: a autonomia, o caráter quase aleatório de congregação de novos membros, a facilidade com que os filhos-de-santo circulam entre os grupos. A autonomia que cada grupo requisita para si e concede aos seus membros é o que coloca essas organizações fora do modelo Estatal. Esse modelo alternativo de constituição como grupo poderia ser chamado de modelo nômade por evocação às teses de Clastres (1980)? Sigo a sugestão de Deleuze e Guattari (1979).

No caso da disputa pela permanência na vila Mirim veremos que a família-de-santo não se constitui como um grupo corporado territorializado. Nenhum dos membros da comissão de moradores pela permanência são filhos-de-santo da mãe Dorsa ou de qualquer mãe-de-santo da vila, embora sejam todos, em algum grau, vivenciadores da religiosidade afro-brasileira. A mais ativa liderança pela permanência é “filha carnal” de mãe Dorsa; conseqüentemente, não é sua filha-de-santo, já que esses dois tipos de relações não devem sobrepor-se.

Na linha cruzada, a família-de-santo é um grupo que se sobrepõe com alguma tensão à família carnal. Diria que uma se desterritorializa sobre a outra. Quem mais participa da organização do terreiro são as filhas carnavais, porém seus pais-de-santo estão em outros terreiros. Os papéis da família-de-santo são assumidos pela família carnal, com cobranças e algumas rivalidades. Quando as relações internas à família carnal são mais sólidas, a família-de-santo é um apêndice, quase um mero grupo de clientes dependentes da mãe-de-santo.

Uma parte dos moradores da vila em remoção apresenta uma maior propensão para a mobilidade, pouco dispostos em reivindicar politicamente pelo território. Portanto, nem mesmo a vizinhança em remoção se apresenta como um corpo sólido prévio, sobre o qual se pode montar a estrutura de uma organização pela permanência.

Minha hipótese é a seguinte: nesse *ethos*, nem o “eu”, nem a família-de-santo, nem a família carnal, nem a vizinhança se constituem como corpos sólidos para uma identidade territorializada. O que não impede que, na fluidez dessas múltiplas constituições, se empreenda um processo intenso de resistência localizada à remoção da vila. Uma multiplicidade de relações configura grupos instáveis: do grupo que participa dos ensaios de carnaval na Escola da Vila, dos grupos jovens de tamboreiros, daqueles que freqüentam os galeto beneficentes organizados pelos terreiros da vila, da família-de-santo, da família carnal, até a organização política pela permanência, temos apenas inclusões parciais. Os conjuntos se interceptam, mas não se sobrepõem de modo completo.

Essa hipótese se inspira na tese de Segato (1985) de que na religiosidade afro-brasileira essas categorias “ de personalidade, família, etnia “ estão marcadamente relativizadas. Segato, citando Perlongher (1986), interliga uma série de conceitos com os quais pretendo trabalhar: de relativização das categorias básicas de construção da identidade, de nomadismo do desejo, supondo um processo de desterritorialização:

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, p.10) seja substituída por identidades de ordem social ou psicológica. (*Segato, 1985, p.51, grifo meu*)

Segato (1993) define esse pensamento desterritorializado como sendo essencialmente avesso à 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 burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo. Existe uma forma desterritorializada de fazer política que não deixa de reivindicar direitos e territórios, mas o faz de um modo essencialmente diferente da forma tradicional de se constituir como grupo político: trata-se do que chamaria, num paralelo com a ecologia, de grupo político de identidade

sociodegradável. A pessoa e o grupo corporado não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade (infrapessoal, sexual, de parentesco, étnico, religioso...).

No próximo capítulo, farei uma etnografia da rua Mirim e suas múltiplas encruzilhadas. Iniciei este capítulo pela descrição da vila em remoção para chegar à categoria émica de encruzilhada. No próximo capítulo, parto, de novo, de uma descrição (algo mais substancializada) da vila, tentando manter estritamente interligados a encruzilhada como espaço físico, como categoria religiosa e como acontecimento político. Permanece a vila ou ela é removida? Se neste capítulo enfatizei a encruzilhada como categoria religiosa, no próximo, resgato a encruzilhada em sua dimensão política.

3. MIRIM EM DESTERRITORIALIZAÇÃO

Apresentada, em parte, as disposições religiosas dos atores sociais desse confronto que se estabelece na Vila Mirim, segue uma etnografia do cenário em disputa: farei, neste capítulo, uma descrição da vila, a forma como ela emerge para o “de fora” “ em particular, o antropólogo “, mas também como ela é percebida pelos “de dentro”.

3.1. Território e identidade

A cidade moderna pretende carregar, na impessoalidade de sua circulação de pessoas, grupos e bens, a frieza de suas instituições burocráticas. Não raras vezes essa presunção falha. Entrar pela primeira vez na rua Mirim certamente não é igual a passar por uma outra rua qualquer da cidade. Mesmo que se diga que todas as ruas são diferentes entre si, algumas partes da cidade impõem ao transeunte algo estranho para os padrões de um urbanismo moderno: a territorialidade.

O caráter paradoxal está em perceber um certo nomadismo ali onde, exatamente, emergem os indicadores que fazem o *estranho* se reconhecer num *pedaço que tem dono* quando entra na Mirim. Isto é, as *vilas*, particularmente o “Cantão” “ da qual a Mirim é um dos becos “, definem uma apropriação “nômade” do território, que é, simultaneamente, a mais territorializante.

O que em primeiro lugar impõe ao “de fora” a sensação de estar penetrando em *territorialidade alheia* é a forma como as construções se apropriam do espaço, parecendo querer reduzir o público ao mínimo. O labirinto de estreitos becos, as

casas dispostas transversalmente umas em relação às outras, não se propondo em regular um espaço público, as cercas em torno das casas avançando sobre os becos para confiná-los ao mínimo produzem uma sensação de quebra na impessoalidade com que se transita nos lugares públicos.

A penetração neste espaço requer ao “de fora” que atravesse transversalmente uma série de redes de sociabilidades dispostas em camadas cada vez mais densas à medida que se interioriza na vila: primeiro, do agrupamento de jovens dispostos nas esquinas, à entrada da vila, numa atitude franca de controle de território (a vigilância sobre a entrada e a saída de pessoas nos momentos de tensão); grupo que se torna signo de periculosidade tanto pela vontade higienista das classes médias quanto para a atuação arbitrária da polícia. Depois, é preciso atravessar os *fluxos* de conversas que se estabelecem de uma a outra casa transpondo os estreitos becos como fronteira entre o público e o privado. Enfim, há a rede de conversas interpátios, nos pátios comuns, até ao agrupamento nas cozinhas ou nos salões de uma sessão de culto afro-brasileiro. Os salões de culto religioso afro-brasileiro carregam de modo peculiar essa força territorial do espaço que não é mais privado, mas não chega ainda a ser público; primeiro, porque é propriedade do pai-de-santo, um apêndice de sua residência; em segundo lugar, porque a própria família-de-santo é algo indefinido entre o grupo corporado e uma rede aberta de relações interpessoais.

São esses signos de territorialidade que nos permitem utilizar a acepção de comunidade como referência empiricamente localizada. As vilas parecem garantir as ...

...correspondências que tanto a Antropologia como o nosso senso comum estabelecem entre repertórios simbólicos, identidades e alguma noção de território. Estes vínculos fizeram com que sempre tivéssemos como marco, explícito ou implícito, dos nossos trabalhos uma concepção territorial da cultura e da identidade, incapacitando-nos para perceber as correntes submersas, subliminares, de alteridade que atravessam aquilo que concebemos como sendo os universos fechados e homogêneos das culturas. (*Segato, 1991, p. 272*)

Um dos problemas mais complexos para uma antropologia que se volta para as sociedades complexas é o de estabelecer os parâmetros teóricos de interligação entre os territórios simbólicos estabelecidos pela análise e os níveis mais amplos de um sistema gerido por meio de suas dimensões setoriais muito mais do que territoriais:

Os setores, mesmo se muitas vezes dão a impressão do contrário, não são territórios, o que faz com que o Estado se desgaste coordenando, hierarquizando, ordenando: ação sobre o desemprego, ação sanitária e ação social, urbanismo, transporte, securidade. (*Jobert, 1985, p.140, tradução minha*)

Nessa atuação horizontalmente coordenada, o Estado tem a pretensão de recriar a coesão social que outrora era garantida pela gestão territorial dos recursos de reprodução humana. O setor urbanístico é o que mais tende a se apresentar sob parâmetros territoriais, buscando coordenar e horizontalizar a atuação dos demais setores sobre uma localidade. As políticas de “gestão popular dos problemas comunitários” caminham por outras vias no sentido de territorializar a ação do Estado, pela descentralização das instâncias de decisão sobre os recursos de e para a localidade. Mesmo em suas

ausências aparentes, o Estado se apresenta como um fator externo de reconstrução da localidade, delimitando as fronteiras para determinadas políticas e com maior ou menor sucesso restabelecendo uma lógica territorial de identidade. A crise de uma estrutura de poder demasiadamente segmentada em diferentes setores impõe a

...esperança um pouco mítica de que se vai recriar “verdadeiro” territórios como outrora, isto é, dotados de uma capacidade autônoma de reprodução. (Jobert, 1985, p.140)

Nessa tentativa, o Estado produz um “efeito” de territorialização que a antropologia corre o risco de levar demasiadamente a sério. O perigo para a antropologia é o de tomar esses “efeitos” por realidades independentes do sistema mais amplo que o cria e o apresenta sob essa pretensa autonomia.

Não podemos ignorar, também, um movimento territorializante vindo de baixo, do *ethos* do grupo que se constitui numa relação muito própria com um determinado espaço. Contudo, nem a pretensão Estatal, nem o *ethos* do grupo definem um território que possa ser metodologicamente tratado como um todo em si mesmo.

As comunidades que formam partes de uma sociedade complexa não podem mais ser vistas, portanto, como sistemas completos e integrados em seu próprio direito. É mais apropriado vê-las como a extremidade local de uma rede de relações grupais que se estende através de níveis intermediários a partir do nível da comunidade para o da nação. (Wolf, 1971, p.50)

Nessa mediação entre uma política setorial “urbanística, por exemplo” e uma dimensão territorial – seja uma vila –, a análise da ação dos agentes intermediários – funcionários, políticos, empresários – é de grande importância.

Por outro lado, são dois os riscos da análise antropológica que enfoca essa dobradiça entre os arranjos simbólicos que constituem o território de um grupo social e os níveis mais amplos de ação do Estado: 1) perder a concretude de uma análise que só pode aprofundar-se conceitualmente na medida em que intensifica sua densidade etnográfica; 2) a dificuldade em aprofundar-se numa complexa organização setorial que requer uma especialização a que o antropólogo normalmente não está habilitado. Tentarei passar tangencialmente, com relação a esses problemas, tematizando os mediadores apenas o suficiente para contextualizar, vale dizer, dessubstancializar, o meu enfoque central “as relações internas à vila.

Mas a necessidade de me desvincular de uma referência empírica demasiadamente substancializada não se deve apenas ao fato de que os nossos territórios simbólicos estão englobados por níveis mais complexos de realidades com os quais interagem; uma segunda ordem de problemas, estritamente ligada a essa, aparece pelo fato de que

a identidade de alguém, ou de um grupo se produz simultaneamente em muitos locais diferentes. A identidade de onde se mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um contexto social, e talvez não o mais importante, para formar a identidade. (Marcus, 1990, p.11)

Porém, meu universo de referência empírica levanta uma terceira série de problemas com relação à identidade do grupo: o próprio território está sujeito a processos que, a partir de Deleuze e Guattari (1980), chamo de desterritorializantes. Se a noção de território é algo mais do que a definição de um espaço físico delimitado é na medida em que as fronteiras lhe são traçadas por “uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita” (Guattari, 1985, p.110).

O deslocamento dos referenciais simbólicos que constituem essa subjetividade acarretam um movimento do território no espaço físico. É o caso de um processo de remoção de uma vila: um corpo social desliza sobre outro corpo, fazendo com que a identidade de um e outro se desloquem “ seja a vila sobre o corpo da cidade. Isso expõe de modo específico tanto o problema da mediação política (do processo de remoção) quanto da identidade multilocal. É enfocando o processo de *desterritorialização* de uma vila que pretendo enquadrar aquelas duas primeiras séries de problemáticas: da relação entre o setorial e a instância territorial e da identidade multilocal.

A desterritorialização com relação à localidade, à etnia, à religião constitui corpos sociais que arriscarei chamar de nômades quanto à forma de lidar com a identidade.

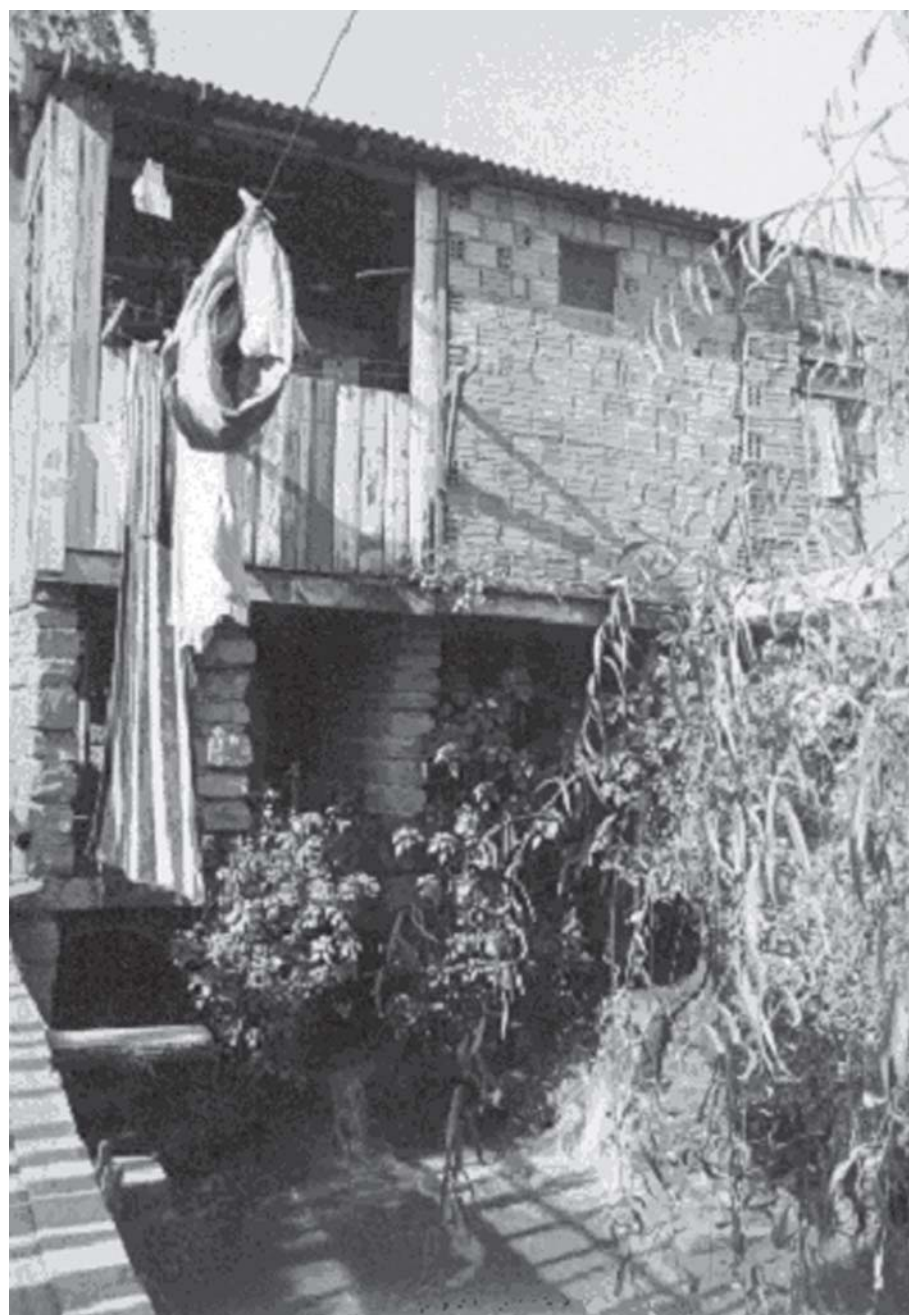
3.2 Entre o nomadismo e a sedentariedade

Em cada terreiro de linha cruzada, o exu, o caboclo e o orixá do pai-de-santo são como os patronos da casa. Os aniversários dessas entidades são comemorados como as maiores festas do ano litúrgico.

Nas vésperas do aniversário do Exu-Veludo “ uma das entidades espirituais da casa onde realizei a maior parte de minhas observações “, mãe Dorsa indicou-me a tarefa de participar da reconstrução de sua sacada. Haveria muita gente na festa. Não cabendo todos no salão de cultos, como das outras vezes, uma parte dos participantes assistiria da sacada. Por isso, ela devia estar firme para suportar o peso de uma dezena de pessoas.

A casa de mãe Dorsa, como a maior parte da vila, não se prende à terra através de alicerces. Trinta suportes de tijolo e massa elevam o assoalho da casa em mais ou menos meio metro do nível do solo. Porém, a sacada, toda ela de madeira, não tem esse tipo de sustentação. O aprofundamento dos pequenos troncos que a mantêm, o deslocamento das vigas horizontais, uma tábuas despregada podem provocar sensação de insegurança. Antes das grandes festas, esses detalhes são normalmente verificados e reformados.

Para pequenas reformas, do tipo de uma reconstrução de sacada, mãe Dorsa dispõe de um estoque de madeiras, nessa espécie de porão entre o solo e o assoalho da casa. Ouvei uma vez dona Lourdes (uma outra moradora da vila, 79 anos) dizer que encarregados de uma construção, perto da vila, tinham oferecido tábuas, que a muito custo ela fora buscar. Suponho que é uma prática comum, na vila, estocar materiais a partir desse tipo de fonte, para reformas eventuais.



Sendo restos de outras construções, essas tábuas não apresentam formato padronizado, o que exige muito mais habilidade e criatividade no trabalho de encaixar entre si as peças mais variadas para formar uma plataforma sólida. Foi diferente quando eu e outros dois filhos-de-santo fomos encarregados de reformar o assoalho do salão de cultos por ocasião do aniversário do caboclo Oxossi. Aí os filhos-de-santo entraram com uma contribuição e se comprou tábuas apropriadas, de formato padronizado, que se encaixavam de tal forma que, no final do trabalho, não se vê os pregos na ligação entre as tábuas. Também não restaram frestas, como no caso da plataforma da sacada, onde apesar da habilidade do meu companheiro de trabalho, alguns encaixes não se ajustaram completamente.

É claro que em caso de remoção, as frágeis tábuas padronizadas dificilmente servirão de novo, já que a delicadeza das juntas ficarão arruinadas na desmontagem. As tábuas usadas na construção da sacada, mais rústicas e duras, sempre encontrarão a possibilidade de novo emprego em pequenas reformas.

Penso que os moradores das vilas *irregulares*, pela ameaça sempre presente de remoção, dão às suas moradias a forma de dispositivos deslocáveis. É o que me dizia um dos moradores, justificando a hesitação em demolir seu banheiro de madeira para reconstruí-lo *de material*: é que a madeira não se perde, podendo se restaurar a peça em novo local, em caso de remoção. Na medida em que a apropriação do solo das vilas está marcada pela acusação latente de irregularidade, o Estado, por meio das ameaças previstas pelas leis de regularização fundiária, infunde aos moradores uma certa disposição nômade.

A própria mãe Dorsa iniciou a construção de uma peça de tijolo na parte dos fundos da casa. Essa pretensão foi praticamente mantida em nível de alicerce. A ameaça de remoção, mais presente a partir de março de 1992, interrompeu essa construção *de material* que, aos poucos, pretendia dar forma a toda casa.

A hipótese que venho trabalhando é a de que as moradias das vilas se constituem em dispositivos confortantes o suficiente para não arriscarem um investimento demasiadamente custoso em algo que pode ser perdido num processo de regularização. Faço notar que isso não retira a preocupação com o conforto e a estética. Um grande relógio de parede, vasos de plantas no canto da sacada, uma gaiola de periquitos, quadros distribuídos por todo o salão de culto, os sofás renovados, a TV constantemente ligada são signos de que as pessoas têm uma grande preocupação em saborear suas moradias e expô-las da forma mais distinta possível aos seus visitantes. A tensão se dá entre os recursos materiais disponíveis, a exigência de conforto e estética e a necessidade de manter a casa como um dispositivo deslocável sem grandes perdas. Creio que as casas da vila se apresentam em conformidade com a gestão desses três níveis de exigências.

A minha preocupação está em analisar a confluência ou o confronto entre um *ethos* religiosos “ que carrega uma disposição nômade “ e uma imposição estatal “ a remoção. Se, por um lado, não gostaria de cair num determinismo empobrecedor, do tipo “o habitat precário e deslocável é expressão das carências materiais do grupo e da pressão Estatal”; por outro, não quero ignorar que a remoção é uma imposição de cima e que constringe a vontade da maioria. Porém, creio poder afirmar que é todo um *ethos*

nômade, particularmente em sua dimensão religiosa, que permeia as opções dos moradores com relação às suas carências e imposições externas. Isto é, no leque indeterminado de respostas que os moradores poderiam dar às suas carências materiais e às imposições do Estado, a opção por um tipo deslocável de moradia é significativo.

É claro que essa disposição para o deslocamento é variável conforme a trajetória de cada família. Famílias como a da mãe Dorsa, onde a perspectiva de consolidação de uma situação socioeconômica estável parece se desenhar nos netos, têm uma maior aspiração sedentária. Os recursos que podem garantir essa estabilização socioeconômica e territorial estão diretamente ligados à localização da vila em que moram: uma vila relativamente próxima do centro, com uma infra-estrutura de transporte, hospitalar, de ensino, compartilhada com as classes médias das redondezas. São esses recursos que foram apontados com mais insistência pelos moradores que desejam permanecer na região, durante um cadastramento realizado pelo Movimento Negro Unificado e a Comissão dos Moradores.

As famílias que não se projetam numa possibilidade de ascensão social retiram do deslocamento algumas vantagens imediatas. É o caso das que já chegaram a participar de movimentos de ocupação de prédios. Depois de algum tempo, venderam as chaves dos apartamentos ocupados e retornaram à vila. É também a situação de moradores que estão confinados em pátios de vizinho e não têm nem sequer a propriedade irregular do terreno. Para essas, a remoção representa a possibilidade de uma maior privacidade e autonomia, pela posse direta do terreno de sua moradia.

A meu ver, a vila está tomada por duas séries de movimentos: um de tendência nômade, reforçada pelo *ethos* do grupo, que facilita a atuação do Estado no sentido da remoção; o outro de tendência territorializante, que reivindica a permanência na medida em que ela garante as estratégias de estabilização social. Para esse segundo grupo, não é que o *ethos* nômade deixe de estar presente, mas não é determinante quanto à localidade, aparecendo em outros domínios da vida social, religiosa, política. Esse nomadismo na sua dimensão religiosa já foi apresentado com algum detalhe no capítulo anterior. Na seqüência, buscarei as conseqüências políticas dessa disposição nômade.

Se os recursos disponíveis nas imediações da vila foram apontados como razões para a maioria reivindicar a permanência da vila, não menos importante foi o fato de que a vila existe há quarenta anos e a memória tem significativa força territorializante. Só é possível falar de território se houver memória enraizada no corpo social, ligando afetivamente os ocupantes à “localidade de origem”. Grande parte dos moradores apontou esse fato como razão para pretenderem a permanência. Entre uma força territorializante e um movimento nômade percebo as posturas dos moradores do “Cantão”.

3.3. Memória: processo territorializante

Não pretendo aqui fazer uma reconstituição histórica, mas sim tentar perceber como moradores de uma vila em remoção organizam a memória pessoal e coletiva com relação à localidade. Daí que a única fonte a que recorro é a fala dos moradores.

Não tinha um morador na vila, sendo que o que comandava aqui era o pai da Vani. Ele que arrumava os lugares. Diz que era empregado da Casa Popular. Quando eu vim pra aqui o meu pai já morava aqui. Não tinha casa nenhuma. Só tinha casa deles ali e antigamente tinha uma olaria ali. Aqui nesse meio não tinha uma casa e nem no fim da linha. A gente ia pro fim da linha, era tudo matinho, cruzava os mato. Já faz uns quarenta anos. (Dona Lourdes, 79 anos)

Meu interesse é a questão dos efeitos da atuação dos mediadores sobre a percepção que os moradores têm da ação Estatal. Nesse sentido, contrariamente à idéia de uma espontaneidade que invade e ocupa sem preocupação com relação à questão da propriedade do solo, a presença do Estado paira sempre na memória dos moradores como presença reguladora:

O meu pai pagava para a prefeitura mil reis, o senhor se lembra daqueles mil reis amarelo? O falecido Luís é que levava. O meu pai pagava mil reis por mês pra ele. Tinha uma cartinha que colocavam um selo. Eu tenho ainda a carterinha com um pouco de selo, ainda... Uma vez vieram os da Casa Popular aqui... Mediu esse pedaço aqui até ali onde tem aquela casa bem de lá do meu sobrinho. Era o terreno do meu pai... Diziam que os que podiam pagar, que tinham um salário, iam pagando. E os mais pobres iam pagando conforme podiam. Até me disseram : “o seu terreno foi medido tanto de um lado como do outro, a senhora pode ter que chegar a sua casa um pouco mais pra frente ou um pouco mais pra trás”. E levaram o meu nome, meu nome está assentado nos seus livros lá... Eles tinham uns livros grandes assim e botaram meu nome. (Dona Lourdes)

Chamo de territorialização a esse fenômeno em que a memória, no ato de reconhecer uma origem, estabelece delimitações, coloca o passado sobre o presente, cria um “nós, os da origem”. Efetivamente, no começo, a memória de Dona Lourdes reconhece os mesmos e os descendentes dos que hoje vão ser removidos. Nesse começo, não aparece a classe média “proprietária”, os da parte urbanizada da vila:

Ali tinha o falecido João. O meu pai deixava as madeiras ali, que não tinha nada aqui. Depois veio uma senhora que morou aqui, até acho que já morreu, a Dona Xininha, tinha a mãe da Jussara, a dona Rita, foram os primeiros que vieram pra aqui. Depois veio a Maria chupa-bico, aí foi amontoando. A gente não tinha relação, porque eu não ia em parte nenhuma. Mais da minha parte era de casa para o serviço, do serviço para a casa. Eu seguia só trabalhando. (Dona Lourdes, 79)

A dona Dorilda e a dona Negrinha moravam aqui nos fundos. Dia de domingo, tinha uma baita árvore ali, todo o mundo tomava mate doce ali. Diziam que um tempo a vila ia sair, ali ia abrir uma praça e depois ia abrir rua. Depois não disseram mais nada. Isso já faz mais ou menos quase vinte anos. (Dona Lourdes)

O valão era quase como está. Só que era limpo. Nós lavávamos, atrás da casa da mãe dessa menina, tinha umas pedras, então nós lavávamos, vinha uma água que era uma beleza, só não se tomava essa água, mas pra lavar era uma beleza. Era limpo. (Dona Lourdes)

A memória vai sendo tecida desde às redes de solidariedade na entrada ilegal da eletricidade na vila aos trabalhos comunitários que dão à vila o mínimo de infra-estru-

tura que possui hoje, como a precária ponte que atravessa o valão, permitindo a interligação da Rua Mirim com a Alberto Barbosa:

Eu comecei a arrumar uma bocas pra lavar, eu passava com ferro de brasa e lampião. Quem me deu luz, de longe... Tinha muita pena que eu vivia aqui sozinha, com quatro filho pequeno... Ele disse: “eu arrumo pra senhora um bico de luz, só que a senhora não bote chuveiro, não bote ferro elétrico..” (Dona Lourdes)

Nós que fizemos o pontilhão... da prefeitura veio a polícia, cuidar: apedrejaram as casas ali na beira, que tinha uma mulher ali que não queria dar o pontilhão. Fizeram uma reunião, ali no seu Juca ali, que os homens subiram tudo lá pra aquela casa, pra não deixarem fazer o pontilhão ali. Até aquele barbudo [representante da anistia internacional] que estava primeira vez na reunião lá na dona Ivone, era nosso favor. Disseram se fosse as mulheres eles davam tiro e faziam tudo... Mulher barriguda pela boca, carregando pau e levando comida pros home, que eles não tinham, eles eram de rua, fizeram aquela ponte... (Dona Lourdes)

A presença de mulheres grávidas nos esforços comunitários reaparece com ênfase nesses relatos que alicerçam a memória na carne dos moradores. Quando é necessário precisar a data de um acontecimento, os moradores remetem ao nascimento de um dos descendentes.

Era no tempo do Dib ainda. Pra tu ver, coisa antiga, não é coisa de agora. Ele trouxe o Dib pra fazer o pontilhão ali. Foi na época que as gêmeas da Carmem nasceram, elas já têm nove anos, vai fazer dez. (Vera, 37 anos)

A intervenção externa é marcada em sua exterioridade pelo caráter ilusório do convívio que impõe. É o caso das campanhas dos políticos, freqüentemente emergentes do trabalho comunitário pelas infra-estruturas das redondezas; são os intermediários entre a instância comunitária e o nível político mais amplo. A Nicinha foi uma das secretárias do prefeito Tarso Genro.

Cada vez que faziam esses comitês por aí, aqui na minha casa eles nunca vieram, mas na minha irmã ela fazia bolo, fazia pizza... Eu cansei de dar, porque eu sempre tive essa tendinha aqui, dava dois, três litros de vermute pra eles tomar... a Nicinha, a mulher do seu Coldroaldo, essas mulheres tudo aí de cima vinham, tomavam bom café, comiam o bom bolo que a Zilda fazia, estavam é iludindo. Eu ainda levava dois, três litros de vermute pra apresentar pra eles, que ela não tinha. Eu tinha, levava pra eles tomar, ainda saiam com os litros por aí fazendo propaganda deles... A Leticia, não saía daqui, até veio pedir pra botar aquele papel dela ali... eles andavam atrás, pregando também ... pregaram bem aqui na frente.

Agora o Olívio Dutra não. Quase todos aqui votaram pra ele. Porque ele andava junto aí por esses barros. Fazendo propaganda. Chegava nas casas. Como, na minha irmã ele vinha duas vezes por semana com o povo. (Dona Lourdes)

Dependendo do jogo de forças, o centro comunitário aparece como lugar de uma organização horizontal dos moradores para o equacionamento de seus interesses de grupo ou como instância de atuação vertical dos mediadores que, monopolizando a intermediação com as instâncias mais amplas, transformam essa mediação em trunfos pessoais:

Vamos fazer isso, vamos fazer aquilo, mas nunca fizeram nada, a gente é que tinha que sair, fazer chá, uma coisa ou outra... Esse cano aí foi comprado... (Dona Zilda)

A viela da Alegria fazia escorrer o esgoto em pequenos valos abertos até o valão, do outro lado da rua Mirim. Os esforços de uma canalização precária até o valão foi um dos momentos marcantes na memória dos moradores da viela.

Eu cansei de sair de porta em porta vendendo ingresso de chá que eu fazia, pra botar esse cano aqui. Andava nas casas vendendo os ingressos... a associação não botou nada... eu fazia reunião aqui na minha casa, vendia chá, andava nas casas vendendo os ingressos, pedindo... (Dona Zilda)

Eu cansei de dar quinze, trinta mil, tirar da bolsa e alcançar pra eles. Cada mês tinha que pagar a associação. Quem não pagava, não podia votar. Eu sempre pagava. Eu ia lá, não sabia escrever mas eu sempre ia... eu votei sempre na Dona Dalva. (Dona Lourdes)

Um momento de ruptura: o Hernani ocupa a presidência da associação de moradores.

Depois de vinte anos, começou agora com o Ernandi... (Dona Lourdes)

Antes diziam pra não mexer na vila. Depois que entrou essa gente do Hernani, essa gente que diz que são proprietários, começou o negócio de tirar a vila. Quando eram os outros que eram da associação, nunca falavam. Pediam pra arrumar a rua, botar caminhão pro lixo, tudo eles arrumaram. Os proprietários é que querem nos tirar. (Dona Zilda)

A memória dos moradores entrevistados interliga alguns acontecimentos: 1) Hernani ocupa a presidência da associação de moradores; 2) recomeça-se a falar em remoção; 3) define-se um lado da vila como “proprietários” e o outro como maloqueiros; 4) os “proprietários” começam a construir alvenarias em lugar das casas de madeira; 5) só um dos lados da Rua Mirim passa a sofrer ameaça efetiva de remoção.

Falavam que ia tirar a vila, era a vila toda. Não falavam que ia ficar proprietários, era toda a vila. (Dona Negrinha)

A vinda do prefeito Olívio Dutra à vila, num grande comício, parece estar na origem dessa reestruturação do processo de remoção.

A gente tem que brigar pra ficar aqui por causa da promessa dele. Se [a área] é da prefeitura a gente tem de ficar. Ele disse bem assim: o pessoal que tivesse condições que podiam arrumar as suas casas. Que podiam fazer as suas casas todas de alvenaria. Quem tivesse possibilidade de fazer podiam fazer. Por isso que o pessoal começou a fazer casa de alvenaria. Tudo era de madeira, não tinha uma casa de material aqui, começaram a fazer casa de material agora, depois da promessa. (Carmem, 34)

Como num dos lados da rua Mirim os moradores se tornaram “proprietários” e sobre o outro continuou pairando a ameaça de remoção? Qual é a peça do quebra-cabeças? Vera, presidente da Comissão que resiste à remoção, parece ter encontrado essa peça na insistência com que tem solicitado o cadastro dos agentes da prefeitura.

Em 88 fizeram um cadastro. Eles iam ver qual é o lado que ia ser removido, se era o lado de lá ou o lado de cá... Eles não sabiam quando ia ser removido, não sabiam qual é o lado que ia ser removido. O Hernani já era o presidente da associação dos moradores. Em Março de 92 que ficamos sabendo que o lado de cá que ia sair. (Vera, 37)

Quando os interesses dos moradores deixam de ser coincidentes com o do representante “o presidente da associação”, a continuidade da representação manifesta a verticalidade na intermediação entre o nível comunitário e o nível municipal. A associação deixa de se constituir como lugar de organização de um corpo horizontalizado de interesses comuns. Ela tende a instaurar uma cadeia de elos entre interesses pessoais e que secundarizam os interesses de grupo. Só a dependência em relação aos recursos monopolizados pelo presidente garantem a continuidade da representação. À medida que algumas famílias vão monopolizando as vias de intermediação com as instâncias mais amplas, as suspeitas aparecem como sintoma e diagnóstico dessa verticalização das relações. É o caso de um programa Estatal de ajuda às mães carentes da vila.

Não tinha uma casa de material, só tinha essas casinhas de tábuas, uma meia aguinha, uma casinha, era tudo só casa de tábuas. Não tinha uma casa de material. O Hernani fez a casa dele só de tique de leite. Em vez de dar pra uma criança ele vendia e comprava material. Já cansou de se dizer na cara dele, não vou desmentir. (Dona Lourdes)

Senhor Lindolfo é o genro do presidente da associação dos moradores e mora no lado que não vai ser removido. Assim, como toda a classe média da região, ficará favorecido pelo prolongamento da Avenida Nilo Peçanha, que representa a possibilidade de valorização de seus terrenos, além de garantir a permanência dos “proprietários” com a exclusão definitiva dos “maloqueiros”. Definidos quem são os “maloqueiros” e quem são os “proprietários”, a remoção deixa de ser uma ameaça para os últimos. Ampliam-se as possibilidades de regularizarem a posse de seus terrenos, pois estes passam a se situar fora do que seria considerado área de pleno uso pelo povo. A avenida deve passar sobre os terrenos dos maloqueiros.

Quando eles começaram a fazer essas casas, senhor Lindolfo fez a dele, esse de cá fez a outra, aí eles começaram a dizer que iam tirar a vila. “Porque os ‘proprietários’ queriam rua, tinham casa boa, essas casinhas não era de viver numa rua como aqui, numa vila como essa, que essa vila aqui precisava ser uma vila melhor, porque os proprietários não podiam entrar com carro”. (Dona Lourdes)

O processo de remoção da vila Mirim fornece um exemplo caricatural de que “a definição social do interesse constitui um processo social complexo” (Jobert, 1985, p.37). A tradução das tensões sociais em forma de interesses políticos envolve processos complexos que ficam mascarados na evidência com que o interesse se manifesta: “é evidente que os moradores da Mirim vivem numa área de risco e querem se mudar para um lugar melhor”; o que a evidência dos interesses esconde é o intenso trabalho dos mediadores, nos bastidores da sua produção como interesse claro, evidente e legítimo.

[O Hernani] pedia que nós lotasse ônibus pra ir lá... Não era a prefeitura que estava pressionando... Era nós que ia pressionar os cara lá. Ele começou desde

85 que ele começou a fazer essas reuniões. Fazia reunião pra juntar dinheiro pra canalizar, tinha um valo aqui, a gente vendia os ingressos pra comprar os canos. Era valo aberto aí. Nós ia pedir pra fazer o centro comunitário, pedir outra linha de ônibus, botar abrigo na parada, o posto, eu também participei... De repente ele mudou, a gente ia pedir ônibus pra ir lá na prefeitura pedir pra nos levar daqui... Aí eu não fui mais na reunião. (Dona Ivone)

O Hernani queria que o pessoal fechasse a casa e fosse até prefeitura. O caso seria assim: não que eles queria dar o terreno lá; que nós pedisse que pra nós ir pra lá; o caso seria que nós quisesse ir pra lá, pra Rubens Berta. (Dona Negrinha)

O jornal da prefeitura demonstra bem como falas descontextualizadas se transformam em “interesses evidentes”. A proposta de remoção é apresentada como uma reivindicação dos moradores:

Ele dizia pra nós que se nós votasse no PT a gente ia sair daqui mais rápido. (Dona Ivone)

Hernani é militante do Partido dos Trabalhadores. Votar no PT é apresentado por ele, em campanha, como a possibilidade de se ganhar o “benefício” da remoção para Rubem Berta. Partia-se do princípio de que o interesse em ser removido já estava definido. Os moradores votariam no PT e assegurariam a realização dessa aspiração legítima. É claro que as possibilidades de manipular a formalização de uma tensão social, apresentando-a sob a evidência de um certo interesse de grupo, são limitadas. O Hernani e os agentes do Programa de Regularização Fundiária tentaram produzir o interesse dos moradores da vila pela remoção. Ao esbarrar nos limites de manipulação do processo de definição dos interesses do grupo, sua legitimidade como intermediário entre a comunidade e a prefeitura ficou abalada. No presente, a memória se constitui como um processo de limpeza do *nós*. Em alguns momentos, o mais potente na *memória* é sua capacidade de esquecimento, de expurgação:

Ele nunca fez nada legal. Depois que ele entrou não fez nada de bom...teve muita gente que fez coisa muito boa pra nós... antes dele entrar, depois que ele entrou ele só estragou... Nós não conhecemos ninguém da presidência... Ninguém conhece ...(Dona Zilda)

Depois que passou pra mulher do Hernani não prestou mais ...(Dona Lourdes)

Eles tiravam [etiquetas de leite] “isso eu digo, não faço segredo “ eles tiravam pra fazer as benfeitorias deles, pra depois botar por cima de nós. Por isso é que eu digo não pode se afiar dele. A creche ali era um preço que minha nora tinha quatro filho ou cinco. Depois que elas entraram foi pra cinqüenta cruzeiro pra cada um filho, ela não pode botar mais. Seis filho, trabalhando de dia pra comer de noite! Como é que ia botar as crianças ali? E não dava perdão, se não pagasse não podia ir (Dona Lourdes)

Eles não gostam nenhum de mim. Era maior amigo meu. Primeira coisa me chamavam: “Dona Zilda, hoje tem reunião”. Hernani não fazia nada que não me chamava. (Dona Zilda)

Eu disse: “eu estou lhe vendo hoje em reunião. Eu nunca fui em reunião sua, nunca fui e não vou”... eu podia ir. O que é que tem ir lá escutar umas conversa ? Não custava nada! Mas nunca me simpatizei com as conversa dele. Porque foi ele o primeiro que falou que iam tirar essas casas, que eram umas casas mal feitas, que iam tirar pra arrumar a rua (Dona Lourdes)

Dona Lourdes arquiva de forma muito particular as primeiras reuniões que deram origem à Comissão dos Moradores Excluídos da Rua Mirim e Vias Adjacentes (Comissão dos Moradores Excluídos). O confronto, a espionagem, a malícia tecem a trama de constituição dessa alternativa de organização em função do interesse na permanência:

Ela [mulher do Ernani, eleita para o Conselho Tutelar] mandou as mulheres calar a boca. Eu disse mas porque que todas essas senhoras têm que ficar calada, só tu que tem que falar. (Dona Lourdes)

(...) eles botaram um cara na porta (...) Quando foi a hora que tavam tirando o nome dele, ele disse: “eu não vou escrever meu nome que eu só vim pra olhar..” Ele foi mandado deles ali, pra ver se nós falava dele ... deu o acaso que nós nunca falamos dele. Nunca se falou mal dele mesmo. Porque quem não deve não teme. Pra que é falar dele? que não se quer ele, que ele não é uma pessoa digna... ele só quer fazer maldade... e ele botou aquele cara ali pra cuidar. (Dona Lourdes)

Os que, por estarem fora do traçado do entroncamento de avenidas, se denominam “proprietários” passam a buscar a legitimação por meio do pagamento de taxas como o imposto predial e contratam um advogado para acionar a lei que prevê benefícios para o usucapião. É sob a mesma perspectiva da intriga e do arдил que dona Lourdes percebe essa iniciativa dos “proprietários”:

...traziam papel que tinha que pagar pra, como é que era? aqueles mode campinhão, uso campinhão. Aí, veio Valdir, veio o Caio, veio eles tudo ali de baixo com aquele papel. “ah, dona Lourde assine aqui, é tanto”. Quinze mil ele cobrava... Eu disse: “o que é? pra vocês tomar brama ali no Alemão? Não, de mim vocês não vão levar dinheiro. Não sou boba de dar dinheiro pra vocês”. (Dona Lourdes)

...ali eles vão pagando e são os proprietários. Mas é bobagem que aí em cima, onde eles moram, não é terreno da prefeitura. A hora que aparecer esses netos, sobrinhos, filhos daquele homem, do falecido... não é o falecido Valkir, que o falecido Valkir é que vendia esses terrenos a boca. Sabe? O pai do Pepes. Eu cansei de ir em casa dele no fim da linha. Ele vinha com livro e vendia terreno. Esses terreno aqui do outro lado, essas casas bonitas, já foi feito, dito que eles tudo vai ter que sair. Está certo que eles vão ser indenizado, casas boas, casa de material, casas finas... Mas ele nunca deu o recibo. (Dona Lourdes)

Deus o livre, nós somos os donos daqui. Vieram pra aqui não faz uns três anos, são donos! Queimou a casa deles... Aí eles fizeram uma casinha que nem está pronta. Quer dizer que estão aprontando... Fizeram aquela casa de material. Agora o filho casou, fizeram mais um pedaço. São donos. Estão contentes...Mas vão atrás da Cecília, porque a Cecília diz que telefonou.. (Dona Lourdes)

Sobre a atuação da Comissão dos Moradores Excluídos, Dona Lourdes projeta o contorno de um “nós” que não deve se misturar com “eles”, os “proprietários”, a Associação “do Hernani”:

Por enquanto estou achando muito bom. Pra mim não ir só se eu não posso. Mas eu vou em todas, eu já fui... não foi com o senhor? Fomos lá no centro, caminhemos que nem um bicho, não foi? Fui e se precisar vou de novo. Mas que é só assim que eu digo: “Não sou contra nem nada, não fico inimiga de nenhuma dessas pessoas de quem eu sou amiga, mas só tem isso: se ele se juntar... Porque ele está pedindo... ele pediu para se reunir..”. (Dona Lourdes)

Se a nossa comissão, que nós preparemo há muito tempo, se juntarem com o Hernani eu, não contem mais comigo. Porque causa se eu vou, eu vou só pra anarquizar ele, então eu passo vergonha e os outros ficam rindo da minha cara que eu estou louca. Então eu não vou mais nenhum dia. Porque o que nós fizemos está feito. Se ajuntando com eles vamos tudo pro buraco de novo. Aí tem que alevantar lá debaixo. Nós vamos pra baixo e eles sobem ligeiro. (Dona Lourdes)

Aí ele cria força. Se tiver que ir lá na prefeitura, eles chegam com o caminhão cheio, o senhor não pode falar, eu não posso falar, quem fala são eles, e aí nós fiquemos só chupando no dedinho. Então tem que se separar, porque eles são de lá, e nós somos de cá. Nós não podemos dar o nosso braço a torcer pra ficar junto com eles ... (Dona Lourdes)

Pedi pra falar e eu disse: “olhe, desculpe eu dizer, se eu ofender alguém o que é que eu vou fazer? Mas vou dizer a verdade: se juntarem com o Hernani na nossa comissão que já está pronta, vai pro buraco a nossa, aí não precisa me convidar mais nenhum dia, não venho mais e não me junto com ele por nada”. Quando eu saí ele [o vereador Henrique Fontana] me apertou a mão, ainda disse: “Obrigado, a senhora disse a verdade”. Perguntem pra ele, vocês estavam tudo ali, eu não vou mentir que ele veio me apertar a mão! Quando eu levantei pra vir embora, ele disse não a senhora fique mais um pouquinho aí que a senhora tem que dar mais uma palavra. Aí eu não quis dizer mais nada. Só que eu disse: “se convidarem ele e ele entrar pra nossa comissão eu caio fora”. (Dona Lourdes)

Fora do “nós” estão também os moradores da parte em remoção e que não participam das reuniões da comissão dos excluídos. Dona Lourdes relata o fato de alguns terem participado de uma invasão e ocupação de um prédio, terem vendido as chaves do apartamento ocupado e retornado à vila. Para dona Lourdes, isso deve estar em mente dos moradores que querem ser removidos para Rubem Berta.

(...) caminhão encostou aqui levou todas as mudanças delas, eles venderam as chaves pra outros, depois voltaram. Ficaram um mês dois lá e venderam as chaves. (Dona Lourdes)

Nós temos contigo. A primeira reunião nós vamos. E se for preciso nós vamos até lá na prefeitura contigo. Na hora do aperto não vai uma contigo daquelas que te prometeram ... (Dona Lourdes)

A nossa comissão está fraca mesmo, porque chega na hora não vão. Aqui desse lado não vai ninguém na nossa reunião. (Dona Lourdes)

A percepção que os moradores têm do confronto político passa quase sempre pela questão da cumplicidade, do jogo do verdadeiro e do falso, pela preocupação com as intrigas e traições. A Comissão dos Moradores Excluídos vinha sendo apoiada em suas pretensões de permanecer na região pelo MNU e pela FRACAB, uma federação regional de associações de moradores. A intervenção de uma representante da FRACAB, propondo uma reunião com a “outra” comissão, a dos “proprietários”, é recebida com divergências entre moradores. Dona Lourdes encara essa intervenção sob esse prisma do jogo do que aparenta ser verdadeiro, mas é falso. Para ela, a “mocinha” da FRACAB que aparentava ajudar a comissão estava fazendo o jogo do Hernani.

Vocês tem que acreditar nas pessoas sérias. A gente conhece a falsidade. Eu não vou dizer pra vocês que eu sou séria, posso até ser das mais falsa. Mas tudo o que eu disser pra vocês podem escrever, que se vocês não vejam hoje, vocês vejam amanhã. Aquela velha não tem nada de louca. Tem juízo naquela cabeça. Vocês não acreditem em certas pessoas. Aquela hora, da mocinha eu vi que aquilo foi um grupo que ela foi lá... Sabia que tinha reunião, então ela veio com aquilo pra grudar ali, se colasse estava bom ... (Dona Lourdes)

As referências do presidente da associação dos moradores ao MNU me foram transmitidas sob as expressões “aqueles negros” à “gang de negros”. A presença do MNU contribui para que os agentes em confronto constituam, no reconhecimento, a dimensão étnica do embate:

Ele disse assim: “vocês não se ilude com esses negros”. Eu disse: “olha, se eles são negros nós também semo”. Porque a gente olha pra vocês aí: o que é que eu sou mais branca? São negros? Nós também!”. (Dona Lourdes)

Quando a intermediação se torna disputada, a relação vertical de mediação só pode ser mantida sob o reforço da dependência em relação à “cabeça” pensante, o interlocutor ideal. A Condor é a empresa que, possuindo grande parte das terras livres da redondeza, negociou a pavimentação do prolongamento da avenida Nilo Peçanha. A ameaça de uma remoção violenta, a imagem das máquinas Condor avançando sobre a vila, é peça de um jogo desesperado para manter o controle da intermediação entre a vila e a prefeitura. De tempos em tempos se lança o boato de que a vila vai ser removida imediatamente. O alvoroço criado é favorável à manutenção da relação de dependência dos moradores para com o presidente da Associação. A comunicação oficial se torna premente. Precisa-se restabelecer a mediação para se aquietar os moradores em pânico. Neste jogo político, é fundamental se apresentar como o mais habilitado interlocutor.

Daí ele pegou e disse assim pra mim: “o que é que vocês [MNU] iam poder fazer por nós?”. Que amanhã ou depois quando a Condor quisesse avançar ninguém ia impedir. Com ordem da prefeitura eles avançavam. Tinha o lugar pra onde levar nós ou não tinha, queira sair ou não queira sair, nós ia ter que sair de qualquer jeito. Vocês não moram aqui, vocês não estão a par de nada, não ti-

nham nada que ver. Quando nós precisar brigar nós não vamos ter um cabeça, um cara que vá saber falar por nós, que vá brigar por nós. (Dona Ivone)

O deboche, as insinuações, a ironia, o sarcasmo são armas nessa disputa política por território:

Não vou dizer pra ela “nós não vamos sair”. Agora, nós não queremos. Se vier uma lei, nós não podemos passar por cima de lei. Toda a lei tem que ser respeitada. Não acha? Se vir uma lei pra sair todos, nós temos que ir também. O que é que vamos fazer? Só uma pessoa ou duas vão cravar o pé aqui e dizer “não e não”. Temo que ir de atrás. Luta pra não ir, mas também... quando vê, eu debocho, do Hernani, da Irmã dele ...

Tem outro aqui também o Nené ali, né... “não dá pra entrar carro, não dá pra entrar isso”. Eu disse na cara dele: “O senhor precisa de terreno bom, por causa que o senhor tem uma mulher bonita, os carros finos, esses carrão tem que vir buscar ela...”.

Onde é que o Senhor vai, presidente, o senhor vai roubar mais um pouco de tique de leite? “Os home do DEMAÉ ficaram rindo da minha cara... Eu intico com ele. Ele é baixo, porque ele podia ter dito: “vamos fazer nossa reunião, vamos convidar eles também são tudo de carne e osso”. Mas a primeira coisa que ele botou: “você estão se iludindo com os negros”. Negros nós também semo. Ele veio aí, pediu aqueles papel [carteira de registro da Casa Popular, documento de quase 40 anos] pra levar lá em cima pra fazer xerox. Eu disse pra ele: “de mim você não levava nem hora quanto mais papel na sua mão”. (Dona Lourdes)

A mulher do Hernani candidatou-se e foi eleita ao conselho tutelar. Durante a campanha...

...pediram pra votar pra eles. Passaram aqui “ vamos, vamos”, que sogro dele vinha com carro, levava. Eu disse: “olha, mandei meu cachorrinho, mas ele não quis ir, então eu não fui, que meu cachorro estava doente não quis ir, nem eu também”. (Dona Lourdes)

Mais um advogado na vila, veio mais uma presidenta. A minha sobrinha até não está muito gostosa, que eu xingo mesmo... “apareceu mais um presidente e uma presidenta agora, todo o mundo vai junto, se precisar de mim eu vou também..”. Eles ficaram me olhando... eu debocho ... (Dona Lourdes)

Da *origem* ao presente, a memória vai tecendo um *nós* demarcado *deles*. A memória ordena, seleciona e enquadra os acontecimentos em função das tensões do presente. Nesse trabalho de enquadramento, a memória se solidifica em determinados pontos “o valão, o pontilhão, a canalização da viela “ que se constituem como os referenciais territoriais do grupo.

3.4. O poder das fronteiras

Ao traçar as linhas de entroncamento de três avenidas, o poder público distanciou definitivamente o lado direito da rua Mirim do lado esquerdo, uniu a viela da Alegria à sorte do lado descartável da Mirim. O poder definiu fronteiras, não tanto no espaço,

mas sobretudo no tempo: entre as redes de relações que se estabeleceram ao longo de quarenta anos e o futuro da Mirim na vila Rubem Berta.

Duas questões se impõem: primeira, qual é o valor epistêmico e antropológico das linhas traçadas no mapa que, por um lado, indicam uma provável reorganização espacial e, por outro, estão continuamente atravessadas por redes de relações que transcendem essas fronteiras? De fato, os sete terreiros da vila têm a maior parte dos filhos fora do eixo de remoção. Mesmo que a maior parte das pessoas que freqüentam o terreiro da mãe Dorsa sejam das redondezas, só cerca de cinco por cento dos freqüentadores moram na parte em remoção. Na medida em que as expectativas de ascensão social estão desigualmente distribuídas pelos moradores, as linhas de distinção unem pontos na transversal em relação à da remoção. Por exemplo, Eva, a filha da mãe Dorsa, morou durante mais de trinta anos a pouco mais de cem metros da casa da Helena, também na faixa de remoção. Diz que não se conheciam, que a via de longe e a achava muito “bagaceira”. E conhece bem, desde criança, moradores do outro lado, os autodenominados “proprietários”. Antes da instauração do processo de remoção, as linhas que hoje traçam o mapa não configurariam uma comunidade demarcada do resto do Cantão. Víctora, ao descrever, dois a três anos antes, a mesma vila, onde realizei minhas pesquisas de campo, percebia-a do mesmo modo:

A existência desta divisão entre posseiros e proprietários, entretanto, possui duas características importantes de se ressaltar: a primeira é que, mesmo que os grupos tenham, muitas vezes, objetivos conflitantes, eles podem ocasionalmente estar unidos em função de um objetivo comum; a segunda, é que o fato de haver interesses conflitantes entre os grupos não significa que haja homogeneidade de interesses dentro de cada um destes dois grupos. Mesmo dentro de cada rua e de cada beco há divergências entre os grupos de vizinhança marcadas por uma série de comentários “fofoca” a respeito de outros moradores no local. Estes comentários normalmente dizem respeito ao pouco interesse de certas pessoas em colaborar com o grupo como um todo, ou ainda, a pessoas específicas que são classificadas como loucas ou antipáticas, por serem portadoras de comportamento pouco usual na Vila em questão. (Víctora, 1912, p.34)

Portanto, nem a vila como um todo, nem os *proprietários*, nem os *posseiros* constituem grupos de fato. Na acepção usada, sobretudo nos estudos de redes, diria que são quase-grupos, com fronteiras indefinidas.

Segunda questão: meu objeto não é nem o quase-grupo “a comunidade dos que irão ser removidos”, nem o espaço interior às linhas da futura avenida, mas sim um feixe de relações socioreligiosas e políticas. Por que privilegiar etnograficamente um espaço artificialmente delimitado?

A territorialidade em análise não tem, de início, a configuração do traçado do mapa. As redes de relações que se consolidaram na vila são anteriores à definição do lado a ser removido. O mapa é unidimensional e de contornos demasiadamente rígidos para definir o universo empírico de análise. Vejo na territorialidade em análise configurações religiosas, redes de relações de vizinhança, de parentesco e políticas que transbordam as fronteiras estabelecidas pelo mapa.

A importância desse traçado Estatal de fronteiras deve-se ao fato de que é a dimensão de territorialidade que tende a se tornar mais densa, definindo contornos rígidos de grupos que se completariam de modo quase absoluto numa remoção. Em resposta à remoção define-se um “nós”, os que serão removidos, como uma linha de territorialização que se sobrepõe às demais (vizinhança, religião, parentesco, afinidades de projetos e estratégias de distinção).

Nesse sentido, mostrei, no item anterior, como a própria memória se reconfigura em função da remoção, definindo um “nós” “os excluídos” e “eles” “os “proprietários”. É claro que nem o traçado da rua é absolutamente arbitrário, nem a memória pode ser manipulada sem limites por essa pressão do presente em remoção. Estruturas objetivas, que antecedem e predispoem o traçado Estatal, estão presentes na configuração desse grupo. Não é por acaso que o traçado técnico do prolongamento da avenida Nilo Peçanha coincide com a parte mais pobre da vila e cujos moradores são majoritariamente negros.

No entroncamento da memória com o traçado da avenida, percebo a configuração étnica. Há quarenta anos, iniciou-se a ocupação dessa região. Durante esses quarenta anos a vila se constituiu ameaçada de remoção, pelo perfil de sua ocupação. No momento do traçado efetivo das linhas de remoção, nos deparamos com algumas coincidências: a proporção de negros é maior na parte em remoção do que do outro lado da rua da mesma vila; as casas são marcadamente diferentes na forma de suas construções: de um lado, alvenaria, de outro, casas de madeira. Dificilmente se pode crer que as exigências técnicas da avenida simplesmente coincidiram com o lado mais pobre e negro. Não estou propondo uma leitura simplista de uma maquiavélica conspiração racial.

Pretendo fazer uma análise em que as etnias não apareçam como categorias substancializadas, mas como resultante do reconhecimento por parte dos grupos em confronto de que essa é uma linha a partir da qual se estabelecem relações de segregação e estratégias de resistência. Trata-se, portanto, de mais uma das linhas que se sobrepõem na definição dessa territorialidade em remoção. É tão artificial quanto as linhas do mapa “artificial no sentido de que é uma construção social, num jogo de forças onde uma variedade de outras possíveis classificações são mais ou menos minimizadas pelas forças em jogo. Aquele que enuncia as linhas de demarcação tem um poder de fixação de fronteiras, tornando tanto mais pertinente as dimensões de territorialidade que seu ponto de vista carrega. Isso pode ser tomado como artificial. Na mesma medida, é tão real quanto os efeitos que essas linhas num mapa podem produzir na vida de pessoas concretas.

3.5. Classificação étnica e racismo

No relatório de cadastramento da Comissão dos Moradores Excluídos, aparecem 20 registros diferentes acerca de *raça*, para um total de 446 pessoas em processo de remoção na Vila Mirim e vielas adjacentes. Desse total, 93 pessoas se autodeclararam

brancas, alemãs, italianas, morenas claras ou loiras. As restantes 15 tonalidades diferentes podem ser integradas numa linha de afastamento do padrão-branco até ao negro ou preto: mestiça, morena, cafuza, mista, misturada, bugre, índia, morena natural, mulata, brasileira, índia paraguaia e sarará. Para as estatísticas do Estado, 175 dessas 352 pessoas que não se consideraram brancas seriam recenseadas como negras, as restantes 177 apareceriam, provavelmente, como pardas.

Reaparece o problema das fronteiras. O que me permite traçar essa linha rígida entre brancos e negros quando o sistema étnico de classificação é muito mais rico em sua variedade de tipos? Por que adotar o sistema oficial (do IBGE) de classificação (negro, branco, pardo, índio...)? Por outro lado, qual é o valor daquela pretensa riqueza de classificação (com 16 tipos diferentes) que emerge nas condições de um recenseamento apressado? Os resultados dos recenseamentos do IBGE sobre a cor ou raça, assim como os apresentados pelo cadastramento realizado pela Comissão dos Moradores Excluídos juntamente com o MNU não podem ser tomados isoladamente de todo o *ethos* dos grupos em questão.

Na situação de um cadastramento, a pergunta “qual é a tua raça?” soa ofensiva ou no mínimo embaraçosa para grande parte dos entrevistados. A resposta tende a ser tanto mais demorada e embaraçada quanto mais a pessoa se sabe reconhecida como negro. Uma das cadastradas, na Mirim, frente à menor insinuação, já disparava: “o que é que é? está querendo me chamar de negra?”. A todo o custo, ela buscava escapar ao que ela mesma reconhecia, mais adiante, como óbvio.

Uma das formas de interpretar essa complexa disposição de reconhecimento étnico é tomando essas múltiplas categorias que vão da mestiça à índia paraguaia, como encobrimento de uma realidade mais profunda e substancial que teria sido negada por ausência de consciência étnica.

Outra interpretação, igualmente precipitada, tomaria os múltiplos tipos propostos no cadastramento como a única realidade das fronteiras étnicas em questão.

A primeira peca por ignorar que a realidade das configurações sociais não vai muito além dos reconhecimentos que dela fazem os múltiplos agentes envolvidos e que não existe uma realidade última e profunda que estaria além desses reconhecimentos. A questão é “quais são os múltiplos sistemas de classificação e qual é a relação de forças entre elas?”, e não a busca de uma substancialidade não-enunciada.

A segunda interpretação ignora que a resposta a um questionamento desse tipo não atinge mais do que a superfície do sistema de classificação em questão e, que, portanto, as respostas colhidas nada são além disso: a forma como os indivíduos estão dispostos a se apresentar num questionamento superficial como é um recenseamento ou cadastramento.

Creio que só um mergulho no *ethos* do(s) grupo(s) em questão permitiria chegar ao arcabouço das disposições de reconhecimento étnico. Essa análise permitiria perceber como os diferentes sistemas de classificação se apresentam e qual a relação entre a emergência de um ou outro sistema com as estratégias definidas pelos atores sociais, em função dos confrontos ou das alianças.

Numa sociedade onde a segregação e o estigma com frequência emergem explicitamente, a forma como os indivíduos estarão dispostos a se autotransclassificar, certamente, deve variar conforme as conjunturas nas quais ele se encontra. E essa variação deverá ser levada em conta pelo pesquisador ao avaliar o efeito de sua presença no momento da pesquisa. Só a permanência em campo poderá apresentar ao pesquisador o lugar que uma ou outra classificação ocupa dentro do sistema completo de classificação do grupo. As categorias negro e preto aparecem com um caráter tanto mais estigmatizante quanto mais “estranho” parece ser o agente de pesquisa. Assim, a pergunta pela cor ou raça ganha um forte caráter normatizador, isto é, alvejante. O simples fato desta inquirição sobre a raça acontecer numa sociedade racista impõe ao entrevistado a necessidade de escapar ao estigma. Essa configuração da situação de entrevista tem um certo poder de produção de um branqueamento momentâneo. A minúcia na resposta revela a estratégia de aproximação tanto quanto possível de um padrão branco normatizador.

A partir dessa caracterização da situação inicial de pesquisa, impõe-se uma consideração: se os 352 indivíduos, num total de 445 em processo de remoção, que não se reconheceram como brancos podem ser analiticamente classificados como negros, em contraste com maioria branca do outro lado da rua “ dos *proprietários* “, é na medida em que a variação nas tonalidades deve ser tomada como um efeito de encontro entre uma pesquisa superficial e um *ethos* que estrategicamente apresenta seu sistema de classificação mais minucioso. O aprofundamento da análise do *ethos* do grupo percebe que esses 352 indivíduos em processo de remoção (79% dos moradores ameaçados) poderiam também, em outras circunstâncias, ser reconhecidos e se reconhecerem categoricamente como negros.

A pluralidade de tonalidades, as minuciosas diferenças não são incompatíveis com a constituição e demarcação de um território diacrítico em relação ao branco como padrão.

A hipótese que desenvolvo ao longo deste trabalho é de que a linha cruzada apresenta uma concepção de mundo onde as diferenças são afirmadas com muita intensidade e o estabelecimento de fronteiras externas não as dilui internamente ao território demarcado. De tal forma que a fronteira étnica será sempre transposta e reconfigurada em função das exigências da situação.

O que me interessa nesse momento é como a dimensão étnica se apresenta nessa disputa territorial que se estabelece na Mirim. Vimos que o conflito na Mirim se bipolariza em torno de duas categorias: “os malqueridos” e “os proprietários”. É certo que o número de brancos (que tendem a se reconhecer e a ser reconhecidos como tal) é muito maior no lado fixo da Mirim, aquele que definitivamente não será removido, o dos “proprietários”. Porém, não se pode dizer que de um lado estejam exclusivamente brancos (proprietários) e do outro negros (maloqueiros). Qual é a importância do confronto étnico nos conflitos do Cantão?

A um dado momento de evolução do confronto no Cantão, a diferença étnica se tornou particularmente significativa, polarizando as identidades de branco e negro. Os

atores tendem a abandonar o sistema de classificação segundo tonalidades de cor (mes-tiça, morena, cafuza...) para se reterritorializarem na dimensão de identidades étnicas contrastivas. Chamo de reterritorialização a esse processo em que uma dimensão da realidade em disputa “a permanência da vila” se acopla a outra dimensão “o confronto racial branco-negro. Em grande parte, esse processo de reterritorialização da identidade deve sua força à situação de crise que se estabeleceu com a ameaça de remoção. Parece ser nesse sentido que, para Cardoso (1976:48), a identidade étnica também pode ser chamada de “identidade crítica”. Com a crise instaurada pela disputa em torno da permanência ou da remoção, passamos a ouvir Dona Lourdes identificar-se com o movimento negro: “são negros, nós também semo”. Do outro lado, da parte da Associação de Moradores, emerge explicitamente a classificação carregada de estigma: “aquela gang de negros”, como referência aos militantes do MNU.

A questão que se poderia levantar é se esse sistema contrastivo de classificação étnica já estava presente no *ethos* dos grupos em confronto, embora encoberto pelo sistema mais nuançado de classificação segundo a variação nas tonalidades de pele. Nesse caso, a crise seria apenas o lugar de emergência de uma identidade contrastiva já presente previamente, embora ainda não-enunciada de modo explícito e em situação de confronto. Numa segunda hipótese, a crise é o próprio lugar de produção da identidade contrastiva de branco e negro.

Essa segunda resposta falha em dois momentos: primeiro, porque ela reifica a crise sobre o recorte feito pela pesquisa, ignorando que, provavelmente, a crise de confronto étnico esteja se dando em muitos outros planos e com suficiente frequência para que a disposição de reconhecimento contrastivo seja constitutiva dos agentes; em segundo lugar, só pode haver fricção inter-étnica se as etnias forem, em alguma medida, realidades anteriores ao confronto.

Das análises políticas surge uma perspectiva que me parece fecunda para equacionar a questão da presença de uma identidade não-acionada conflitivamente: a etnia como quase-grupo como que distinta da etnia como grupo. É essa a crítica de Rex a Barth (1969):

Na obra de Barth, o que há a notar a seguir é que ele se refere sem reservas a “grupos étnicos” e não a “quase-grupos” como nós o fizemos. Isto porque tal como outros antropólogos, ele usa esses termos com certa imprecisão ... Ao referir-se a estas coletividades como grupos, Barth exagera e ao mesmo tempo minimiza a sua importância. Exagera na medida em que não são capazes de ação coletiva como o grupo seria. E minimiza na medida em que não registra que quando esse grupos se formam dentro e a partir de uma coletividade, começam com um certo grau de envolvimento emocional e moral que as simples associações não têm. (Rex, 1987, p.141-142)

Nesse sentido, para usar a expressão de Wallman (citada por Rex, 1987, p.154), diria que enquanto a identidade étnica está “fria na barriga”, emerge o sistema nuançado de classificação segundo a cor de pele (as 16 tonalidades, indo do negro ao saraá); quando a crise de fricção torna a identidade étnica quente e ativa, emerge o sistema

contrastivo e tende-se a passar da etnia como quase-grupo para a etnia como grupo, “capaz de ação coletiva” e “com um certo grau de envolvimento emocional e moral que as simples associações não têm”.

A atuação de alguns agentes, sobre as disposições incorporadas, foi pertinente na estruturação da realidade na forma mais apropriada a esse sistema contrastivo de identidade.

Chamo de disposição incorporada ao fato de que nos valores dos grupos em confronto é pertinente a configuração biológica a partir de uma definição-padrão (cor branca, cabelo liso, nariz delgado), do qual as disposições de reconhecimento medem e classificam o grau de afastamento. Isso emerge particularmente quando é necessário reforçar uma categoria de acusação: “Além de negra, é feia e mentirosa”.

Tentei mostrar que a forma religiosa numericamente dominante “*a linha cruzada*”, tal como vimos na configuração das moradias, está permeada por uma disposição nômade. Essa disposição nômade configura uma etnia em desterritorialização desde sua chegada ao Brasil. Essa opção por um dispositivo móvel é reforçado pelas carências materiais resultantes da diminuição significativa das chances de ascensão social para os grupos com as características biológicas marcadamente afastadas da definição-padrão. Estabelece-se a circularidade: disposição cultural nômade, localização espacial marginalizada, reconhecimento social do caráter sociocultural marginalizado, reforço da exclusão pelo reconhecimento da marginalização.

Esse círculo emerge de modo particular no caso do Cantão: no critério de traçado das linhas, entrou a questão do ônus social; é menor o ônus de reassentar casas de madeira do que aquelas sedentarizadas por um alicerce de concreto; a construção de casas de alvenaria pelos “proprietários”, em sua maioria brancos, num espaço indefinido quanto à sua remoção obedece a estratégias que visam a assegurar a permanência e que passam por redes de solidariedade e parentesco fundadas no reconhecimento étnico (entre brancos); no processo de constituição dos intermediários do processo de negociação com a prefeitura, a composição étnica é um fator de constituição como liderança (os intermediários são sempre brancos); as “jogadas” políticas desses “intermediários” para a definição do lado a ser removido ficam encobertas pela evidência de que é preferível remover as casas de madeira àquelas enraizadas por um alicerce no solo da propriedade pública.

Discuti no primeiro capítulo como a ideologia da miscigenação se vincula ao aparecimento da umbanda como religião nacional. Na macumba “ou melhor, na linha cruzada”, a noção de encruzilhada substituiu a síntese mestiça, propondo um outro equacionamento das diferenças “entre as tradições religiosas. A linha cruzada constitui um território onde as diferentes linhas se cruzam sem a fusão numa síntese. Num paralelo, vejo as diferentes tonalidades de cor de pele serem afirmadas sem que isso impeça que se constituam territórios contrastivos de identidade étnica. Tanto na constituição do território religioso quanto na afirmação de uma identidade étnica, recusa-se a fusão numa raça mestiça totalizadora “*a raça brasileira*, como fusão das três raças: o branco, o negro e índio. Afirmando as minuciosas diferenças internas, as classes populares fazem estilhaçar o mito das três raças para jogarem na multiplicidade que foge ao

estigma ou no contraste que enfatiza o conflito, conforme as estratégias momentâneas.

Se isso for certo, o mito mestiço, assim como a aspiração nacionalista da umbanda têm um espaço social restrito onde vigoram de modo hegemônico: nas convicções das classes médias. É claro que as classes populares se reapropriam da umbanda “na linha cruzada”, assim como lidam com símbolos da nacionalidade (carnaval, futebol, samba). No primeiro capítulo, meu objetivo foi mostrar que essa reapropriação “no caso religioso, particularmente “obedece a uma lógica própria que não a fusão proposta pelas classes médias.

Parece-me interessante partir da seguinte complementação do conceito de *hegemonia*, em Gramsci, com a noção de *efeito de verdade* em Foucault, rediscutir sobre o racismo em novos termos. Parto da formulação de Taussig:

A preocupação de Gramsci se exerce em torno da base social da convicção, que não se pode reduzir a interesses (dado que a convicção pergunta o que existe de interessante nos interesses) ou à malograda tentativa de separar a verdade da ideologia, mas que pode ser abordada segundo Michel Foucault, quando “se vê historicamente como os efeitos da verdade são produzidos no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem verdadeiros nem falsos”. (Taussig, 1993, p.283)

É esse o caráter que se deve atribuir aos discursos sobre o racismo no Brasil: não são, em si mesmos, nem verdadeiros, nem falsos, vigoram num determinado espaço social e numa determinada época, constituindo as convicções de determinados grupos sociais. O método que aqui se propõe, quando confrontado a questões do tipo: “é justamente a ausência de conflito racial declarado que diferencia as relações entre negros e brancos no Brasil e as relações inter-étnicas nos Estados Unidos e na África do Sul” (Valente, 1987, p.59), não busca “verificar se os fatos são reais”, mas sim explicitar “em que consiste a política de sua interpretação e representação” desse modo (Taussig, 1993, p.15).

É verdadeiro ou falso que “a sutileza das manifestações de preconceito e de discriminação raciais muitas vezes torna invisível a violência exercida sobre a população negra” (Valente, 1987, p. 59)? Nem verdadeiro, nem falso, essa interpretação das relações raciais no Brasil seduz a determinados grupos, vigora com hegemonia nas classes médias mais “esclarecidas”.

Assim, o *racismo sutil* aparece para esses grupos como a verdade que substitui o *mito da democracia racial*. Qual é a política dessa interpretação das relações raciais? Que carga de sedução torna essa verdade atraente para esses grupos? Na medida em que esse trabalho não se propõe em aprofundar essa discussão, aponto apenas uma indicação, a saber: a mesma vontade de se constituir como povo-nação, que vigora e seduz as classes médias no mito das três raças, está presente na pretensão da umbanda de unir os símbolos (santo católico, caboclo, preto velho, exu) de fusão nacional das raças; durante um certo tempo, esses grupos foram seduzidos pelo mito da democracia racial; destruído o primeiro mito (pelo menos para uma parte das classes médias), emerge esse sistema de representação que vê o racismo como sendo *sutil*, que existe, sendo, porém, quase invisível. Existe uma poética das três raças “moralmente unidas na Na-

ção “ que as classes médias tentam salvaguardar a todo custo. O poder de sedução dessa poética não pode ser negligenciada na análise dos efeitos de verdade inerentes às ideologias sobre a questão do racismo no Brasil. Se essa é a verdade das classes médias esclarecidas, não é apenas porque serve aos seus interesses de classe, mas, sobretudo, porque elas se projetam e se deixam enfeitiçar pela unidade nacional.

A questão persiste: como se poderia medir o grau de violência racial que a remoção do Cantão carrega? Se quisermos escapar ao que Bourdieu chama de a “lógica da quimera” (1989, p.96) “ em que a descrição da situação mais alienante soa falso, porque não permite que se compreenda o acordo (ou não) estabelecido entre os homens e suas condições “, é a partir da perspectiva interna aos atores que se poderá perceber o caráter da violência, mas também a partir da análise das condições objetivas de produção dessa representação da realidade social.

Parti de uma descrição da configuração material do Cantão: a disposição das casas e dos grupos no espaço da vila; num segundo momento, resgatei a percepção interna ao grupo, o modo como ele organiza sua memória para perceber o conflito. Da confluência dessas duas linhas de investigação “ a objetivação da configuração material e a subjetividade que apreende o conflito “ impôs-se à análise os conceitos de etnia e racismo.

Etnia aparece como a categoria de análise que permite abordar um movimento, uma tendência muito própria à sociedade brasileira: a configuração racista até mesmo lá, nos confins, onde se crê que a pobreza a todos homogeneiza. É a partir do Cantão que aparecem os mecanismos minuciosos de segregação. A demarcação espacial no local de moradia precede e sustenta em grande parte o *apartheid*, a segregação racial nos outros níveis sociais. Nessa cisão rígida entre “proprietários” e “maloqueiros”, imposta pela força Estatal, uma cisão mais flutuante se configura “ para o analista, assim como para grande parte dos agentes “ na demarcação que tende a conferir um lugar tanto mais afastado dos “centros” de decisão quanto mais afastado se está do padrão de humanidade definido pela cultura ocidental “ a demarcação racial.

No capítulo seguinte, discutirei a questão da definição de um padrão de humanidade, sua importância na constituição de uma hegemonia racial. Partindo da discussão sobre representação política, mostro que, no Brasil, o poder tem um rosto, e ele é branco.

4. REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NA ENCRUZILHADA

Nos três primeiros capítulos apresentei o cenário “ a vila como encruzilhada “ e as disposições dos atores sociais. A partir deste capítulo, começo a apresentar os atores sociais em atuação política. A visita do prefeito de Porto Alegre à vila Mirim será o acontecimento cerimonioso que remete às disposições incorporadas pelo grupo.

4.1. Poder em procissão

Cheguei à casa da mãe Dorsa perguntando pelo prefeito num tom irônico. A visita tinha sido marcada para as quatorze horas. Com um olhar de censura, mãe Dorsa lembrou-me de que eu também estava chegando atrasado, já eram quinze horas; portanto, eu não tinha o direito de reclamar do prefeito. A visita tinha sido adiada há uma semana sob a justificativa de que o prefeito tivera uma audiência de última hora com o Presidente da República. Mãe Dorsa já se mostrara complacente com o adiamento, não aceitando minha demonstração de desconfiança. Eu havia dito que não colocava a minha mão no fogo de que a visita não tinha sido adiada, porque o prefeito desistira de visitar a vila. Ela me pareceu não ter gostado muito do comentário. Retorquiu qualquer coisa no sentido de que ela não tinha porque achar que, de fato, ele não tivera essa audiência com o presidente.

Nessa tarde, uma semana após a data inicialmente indicada, ocorreu de fato a visita do prefeito ao Cantão. Após a visita, mãe Dorsa repetiu com insistência uma frase: “a gente tem que confiar em alguém”. De certa forma, era uma resposta à minha

desconfiança e uma manifestação de que a visita atendeu às suas expectativas. Quais eram essas expectativas ? De que modo foram atendidas?

Caía uma chuva miúda, ainda não o suficiente para tornar a rua Mirim muito lamacenta, quando fomos avisados da chegada do prefeito. Mãe Dorsa não escondia uma certa ansiedade quando, duvidando da neta, me mandou verificar se era verdade. Quase na abertura do beco, Dona Zilá me chamou, para que, entrando em seu pátio, eu visse o prefeito que do outro lado vistoriava o valão. Cheguei tarde aos fundos do pátio que se abria para o esgoto a céu aberto. Contornei e me deparei com cerca de umas quinze pessoas. Entre elas, reconheci o prefeito Tarso Genro, o vereador Henrique Fontana e a secretária do prefeito, Eunice. Os dois motoristas que me perguntaram se os carros podiam entrar na Mirim eram as únicas pessoas negras entre os componentes da delegação. Temiam que ao entrar não pudessem depois sair, já que a rua parecia se estreitar mais adiante. Apesar da minha confirmação, hesitaram em conduzir os carros pelo estreito beco de terra batida, atrás da procissão que vinha a pé.

Os demais componentes dessa delegação da prefeitura eram “caras-pálidas”. Pretendo marcar intensivamente essa noção, tendo em vista o desenvolvimento posterior de minha argumentação: que a cara tem uma relação fundamental com a forma como a cultura Ocidental representa o poder.

O maior contraste com relação aos transeuntes habituais da Mirim ficava sobretudo por conta dos trajes. Os longos sobretudos, as sombrinhas e demais peças das “madames” incorporavam uma posição social. No trajar, o resto do corpo carrega a face emblemática do poder. Os visitantes incorporam um rosto diferente do resto da vila “ a cara do poder chegava. A chegada dessa turma me fez lembrar de alguns meses antes quando eu fora à vila acompanhado de alguns colegas e nos deparamos com mãe Dorsa na entrada do beco. Quando os apresentei a ela, foram cumprimentados por uma frase significativa: “quanta gente bonita!”. Não fora apenas um elogio, mas também o reconhecimento da diferença, dessa diferença que tinha uma cara, esta que vinha agora acompanhada de um poder muito concreto.

O poder de remover a vila ou impedir que ela fosse removida é o que os moradores imputavam ao prefeito em seus cartazes. Numa faixa branca, improvisada há pouco tempo, se podia ler: “Moramos aqui há mais de quarenta anos. Os moradores da Mirim contam com o senhor prefeito Tarso Genro”. Além dessa faixa maior colada ao frontal de sua casa, Dona Zilá fazia sua neta de doze anos, para quem reivindicava a autoria, exibir ao prefeito uma faixa com dizeres similares.

Mais adiante, a parede frontal da casa de Dona Ana estampava a cara do prefeito num cartaz de campanha à prefeitura de Porto Alegre. Se esse cartaz tivesse sido positadamente preservado para este momento em que o prefeito eleito visitava a vila seu efeito não teria sido mais contundente. Essa parede que carregava uma contribuição concreta à eleição do atual prefeito seria removida à revelia das aspirações de seu dono por ação do mesmo prefeito eleito? Por isso, ou por simples narcisismo, o prefeito se aprontou em visitar dona Ana, uma das mais presentes integrantes da Comissão que resiste à remoção da vila.

Mãe Dorsa aguardava no portão de sua casa. A ansiedade ficou patente no momento em que me perguntou se o prefeito estava visitando as casas. De fato, o prefeito se ofereceu para entrar na casa desta, que, segundo lhe tinham informado, era a quase prefeita da vila. A, dezena de componentes dessa comitiva Municipal, mais outro tanto de moradores que seguiam o prefeito naquela estranha procissão transbordava da cozinha ao pátio da mãe-de-santo. Mãe Dorsa concordou que algumas pessoas na vila estavam tratando-a como se ela tivesse alguma autoridade sobre a questão da remoção. Relatou o caso de uma senhora que foi ter com ela para pedir um terreno, tinha ouvido que era ela quem estava distribuindo: “quem sou eu, não tenho nem pra mim”.

O prefeito se atirou sobre esse comentário como se estivesse . aguardando um gancho e metralhou: “Como, quem é a senhora? Na nossa administração todo mundo é importante!”.

De fato, Dona Dorsa, sentada em sua cadeira de balanço, ao lado do prefeito, com aquela tranqüila dignidade de quem conversa entre distintos, contrastava muito com a humildade que ela colocava na frase: “quem sou eu”.

É com a ênfase de uma dignidade incontida que ela dizia ao prefeito que de forma alguma iria para Rubem Berta, o que levou o prefeito a insistir na sua frase de desde o início da procissão pela vila: “ninguém será levado à força, irão as pessoas que quiserem ir”.

Isso significa que os moradores podiam investir em suas moradias, preparando-as para as chuvaradas de inverno, sem o risco de perderem esse investimento numa remoção? O prefeito confirmou que sim, sem explicar como ficariam os rearranjos a que ele se referia. Segundo ele, as famílias que quisessem seriam levadas a Rubem Berta, as restantes seriam remanejadas nas proximidades. Porém, mesmo esse rearranjo tornaria inútil os investimentos dos moradores da vila em suas casas, já que seriam necessariamente deslocadas para passar a avenida. Mas nisso mãe Dorsa não insistiu. Talvez porque a perspectiva de saneamento do valão significasse a definitiva permanência dos lotes onde eles estão. Foi isso que mãe Dorsa quis garantir: “E o valão aqui, vai dar pra dar uma ajeitada?”. O prefeito alegou problemas de verbas para não adiantar uma promessa.

O interesse da conversa foi-se esgotando com o prefeito visitando o congá e Mãe Dorsa, e o Hernani contemporizando os conflitos que opõem à Comissão dos Moradores, liderada pela mãe-de-santo, e à Associação, representada pelo último. Comentava-se que os dois ficavam como cão e gato; mãe Dorsa confirmou que seria assim até que a questão da vila se resolvesse. Hernani pareceu-me querer engajar o conflito na perspectiva “participativa” “ da população na resolução dos problemas locais “ que a prefeitura vem carregando como slogan: “depois da questão do valão haverão outras reivindicações para que a gente continue brigando. A gente não vai parar de brigar, não é mesmo, dona Dorsa?”.

Depois do cafezinho em casa de Mãe Dorsa, o prefeito de Porto Alegre prosseguiu à frente da procissão, pela rua Mirim. Enquanto caminhávamos em direção ao outro extremo onde o valão e a rua Mirim se unem num único fosso sobre o qual se

erguem as barracas sobre estacas, outras pessoas foram se agregando à procissão. Um dos moradores proprietários chamou o prefeito para próximo de sua moradia “que por estar fora do traçado da avenida Nilo Peçanha lhe permitia se autoconferir esse título “para mostrar os danos que o valão lhe provocava e por aí a necessidade da remoção.

Mais adiante, dona Lourdes, uma das moradoras que mais arduamente defende a permanência na vila, convoca insistentemente os moradores a irem atrás do prefeito. “Vamos juntos, vamos juntos.”

Na avenida Alberto Barbosa, a delegação da prefeitura, que na seqüência “visitaria” outras vilas em processo de “reassentamento”, despediu-se dos moradores da Mirim, que retornaram às suas casas em meio a comentários jocosos. Dona Lourdes comentava que o prefeito beijou seu rosto velho. Alguém lembrou que panela velha é que faz comida boa. O Hernani aproveitou para implicar com a Helena num comentário sobre a lamaceira da rua Mirim que lhe sujava os pés. Já em casa da mãe Dorsa, Helena comentava como ela tinha “dado nos dedos” do Hernani: “Eu nasci aqui, cresci aqui, no meio desta lamaceira e nunca precisei de asfalto para não sujar o pé”.

Já a mãe Dorsa insistia: “a gente tem que confiar em alguém, não é mesmo? Se ele falou que ninguém vai ser levado à força ...”.

Que “ninguém seria removido à força” é a frase que os representantes da prefeitura vinham repetindo sempre que pressionados pela vontade de permanência. Contudo, ela nunca impressionou os moradores que, de modo evidente, se viam compelidos a sair pela presença da avenida nas proximidades da vila. No dizer de um dos moradores: “o que a gente vai fazer se a avenida já está na porta da esperança”. Os que mais teimosamente resistem atuando na Comissão de Moradores querem uma evidência que contrabalance a presença do asfalto.

Durante a pausa em casa da dona Dorsa, Helena dizia ao prefeito: “desde criança que eu ouço dizer que essa vila vai sair daqui, e isso já faz muitos anos”. Fiquei tentando entender a única frase que Helena dirigiu ao prefeito, num momento em que ela podia insistentemente manifestar sua vontade de permanecer ou sua angústia frente à indefinição da situação. Fora de minha expectativa, derivada da ansiedade que os moradores vinham manifestando pela presença da avenida, Helena parecia exibir uma acumulada certeza de que a vila não ia sair.

Que passe de mágica devolveu a confiança numa frase tão desgastada quanto esta que “ninguém vai ser levado à força”, sem apontar, no entanto, como iriam permanecer os que quisessem ficar, já que a avenida Nilo Peçanha teria necessariamente o seu prolongamento? De maio de 1992 a abril de 1993, os agentes da prefeitura, quando pressionados pela vontade de permanecer, repetem essa mesma frase: “ninguém vai ser levado à força”. Essa frase nunca apaziguou a ansiedade dos moradores que querem permanecer. Nunca, até ser dito pelo prefeito de Porto Alegre, na Vila em remoção.

Praticamente o prefeito selou um pacto de confiança, com a sua simples presença, sem que tivesse apresentado qualquer proposta concreta. É como se a mãe-de-santo, como o resto da Comissão dos Moradores, tivesse recebido um cheque em branco num envelope selado pela presença do poder. Que o cheque tenha ou não fundos ficou

fora de questão na medida em que o poder o entregou em mãos.

E isso não me parece evidente: como se dá esse efeito da presença do poder no *ethos* que a mãe-de-santo partilha com os demais moradores da vila? Ou seja, o que significa “a gente tem que confiar em alguém”, depois da visita do Tarso?

As inumeráveis operações que transformam em poder o crédito e a crença que o grupo deposita nos agentes de Estado não fica completamente explicitada pela mera descrição da presença do prefeito. Passo, a seguir, para um nível mais analítico, visando a reconstituir os processos subjacentes a esse reconhecimento da presença do poder.

4.2. O poder da representação na encruzilhada

Tentando levantar conteúdos mais profundos do que está em jogo na forma como a procissão do prefeito Tarso Genro foi percebida pelos moradores da Mirim, farei uma breve digressão por um instigante texto de Velho (1991). O autor parte do seguinte questionamento: a “população brasileira”, tomada em oposição à “elite”, ou como esses “outros” que a antropologia busca, estaria impedindo ou criticando o processo de modernização? Por exemplo, a resistência à conduta econômica racional pode ser tomada como um índice de rejeição à modernidade como um todo? Na recusa às relações impessoais, burocratizadas, teríamos apenas uma afirmação do prevaecimento dos critérios particularistas? Cada vez que esses “outros” se enveredam por uma solução política por via dos esquemas clientelísticos teríamos a confirmação de que os efeitos perversos desses mecanismos de equação dos problemas sociais são indissociáveis da cultura popular brasileira? Na crença no mau-olhado, por meio do qual se provocaria o mal independentemente da vontade, ou, ainda, na atribuição da Lua a São Jorge, teríamos meras “superstições”, símbolos definitivos do atraso em que se emaranha esse povo?

Em um *détour*, que justifica o empreendimento antropológico, Otávio Velho usa esse leque de “sintomas de pré-modernidade” ao lado dos diagnósticos de mal-estar da própria modernidade e dessa vontade, por vezes chamada de pós-modernista, de superação de, pelo menos, alguns de seus parâmetros. Afinal, essas “resistências” à modernidade, apresentadas pelas populações brasileiras, não coincidem, de alguma forma, com a “verificação da profunda crise ética a que nos levou o predomínio absoluto da razão instrumental e do utilitarismo que tem sido objeto de vasta e crescente literatura”?

A atribuição de caráter sagrado a determinadas dimensões existenciais “por exemplo, a lua a São Jorge”, peculiar às crenças tidas como “supersticiosas”, de alguma forma, não vai na linha das propostas dos mais sofisticados movimentos ecológicos da atualidade no sentido da ressacralização do “meio natural” como condição para a sua preservação?

O pressuposto do sujeito transparente, unívoco e autônomo, que embasa a concepção ocidental de indivíduo político, já não foi, de alguma forma, desconstruído pela psicanálise ao descobrir o inconsciente e suas “resistências”, e de novo posto em xeque pela “redescoberta da dimensão ontológica da linguagem” e da “gratuidade por via da

abertura e da entrega supostas na idéia de que não somos nós que possuímos a linguagem, mas é ela que nos possui”? Pela crença no “mau-olhado”, por meio do qual se provocaria o mal independentemente da vontade, não se estaria apontando em direção a esse mesmo reconhecimento das determinações do sujeito?

No dizer de Velho, essa perspectiva “vira de cabeça para baixo as interpretações usuais” de fenômenos de dependência no campo político e social. “De um ponto de vista mais ontológico”, a propensão ao clientelismo, manifestada pelas populações brasileiras, estaria revelando “a necessidade de reconhecimento da noção de limites dada por um centro fora de nós”.

A questão é como escapar aos efeitos perversos mais imediatos da patronagem sem “recalcar” essa dimensão ontológica fundamental à constituição da pessoa, enfatizada pelas crenças e práticas populares. Isto é, se o sujeito plenamente autônomo e unívoco é um mito, reconhecido e desvendado como tal a partir de diversas perspectivas críticas à modernidade, a questão política deixa de ser a supressão da dependência pela imposição dessa concepção moderna de pessoa “- o indivíduo (político) “, mas sim de “domesticar” os efeitos perversos da patronagem, já que se trata de uma canalização “desviada” de um impulso primordial.

Segundo Velho, o monarquismo é a proposta que libera o campo da competição política por uma operação de “sublimação” que faria exatamente isso: separaria o campo de luta pela autonomia da dimensão de dependência primordial. Esta última dimensão passaria a visar a um rei que reina, mas não governa. Dessa forma, a consulta plebiscitária poderia “reacender um imaginário popular durante cem anos como que adormecido ou expresso somente no campo da fantasia”.

Pretendo suscitar algumas indagações em cima das reflexões levantadas por Velho. Pelos resultados eleitorais se poderia dizer que o monarquismo como proposta de governo foi recusada pelo plebiscito. Essa recusa pode receber duas interpretações: pode-se alegar que essa figura “real” nas fantasias populares não foi suficientemente despertada; outra linha de inquirição indagaria sobre o que de fato a possibilidade da monarquia suscitou no imaginário popular.

Mesmo considerando a artificialidade de forma como um plebiscito constitui a “vontade popular”, apresentaram-se, ao longo da campanha, alguns indícios interessantes a uma avaliação, mesmo que apressada. A partir de uma certa altura da campanha, personalidades negras começaram a ser apresentadas nos programas televisivos com uma intensidade fora do comum (tanto mais para um país com a configuração racista que o Brasil apresenta). Mais do que isso, reportava-se freqüentemente a monarquia à luta abolicionista para se apresentar o rei como aquele que libertara os negros da escravidão.

Já no início da campanha, mãe Dorsa vinha reagindo com indignação à proposta monarquista. Ela manifestava freqüentemente o temor de que se a monarquia voltasse, os negros voltariam a ser escravos. Por aí retornava o imaginário de atrocidades narradas por seu pai cuja mãe fora escrava.



Ilustração 8: A cara da Prefeitura: Obra completa e entregue.

Foi contra esse tipo de reação da população negra que os programas televisivos de campanha passaram nitidamente a ser endereçados? Sei que mãe Dorsa passou a reagir cada vez com maior indignação à presença de negros nas campanhas pela monarquia. A cada vez que aparecia a figura da cantora Sandra Sá, ela a chamava de “sem-vergonha”, assim como as demais pessoas negras, como se sua adesão ao monarquismo representasse uma traição ao que tinham em comum (condição para traição) “a raça.

Pretendo assimilar nas teses de Velho (1991) o que me parece ser o núcleo central de seu argumento: que na base das respostas apresentadas pelas “populações” brasileiras aos problemas socio-políticos reside em uma (ou mais) concepção de pessoa, concepção esta essencialmente diferente daquela apresentada pelo mito moderno da autonomia do indivíduo. A partir dessa linha de reflexão abre-se todo um fecundo campo de análise.

A título de contribuição para essa discussão, farei incursões, necessariamente provisórias, por representação política na modernidade, percepção de poder na linha cruzada e uma concepção diferente de pessoa, pertinente ao campo das chamadas religiões africanas. Tenho em vista a versão negativa de minha hipótese central: de que os simbolismos religiosos afro-brasileiros não apresentam os esquemas de patronagem-clientelismo como resposta *a priori* às dificuldades sociopolíticas de seus vivenciadores, mesmo considerando a recusa à concepção de indivíduo autônomo e transparente.

4.3. A cara do poder político

É no seio das ficções que garantiram a soberania do rei, na aurora da modernidade ocidental que emergiu a própria concepção de representação política. É isso que vários autores buscam retomar das teses de Kantorowicz (1989). Conforme 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. (1991, p.1230)

Num amplo quadro cronológico e geográfico, Ginzburg desenvolve a genealogia da noção de representação, 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 continuidade 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 terreno daquele que partiu e a efigie 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 qualquer possibilidade de sua adoração por meio de um ente que o manifeste é o que a tradição judaico-cristã infunde como princípio a essa tensão.

“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, p.1236)

A variedade de regimes de representação 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 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 tem merecido investigações mais aprofundadas.

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 s gnico.   pouco provável que a grande maioria do baixo clero distinguisse a imagem do santo do próprio santo. As discussões teológicas decorrentes dessa tensão resultarão nesse “golpe de abstra o” que a hóstia representa?

A tese subjacente a uma série de trabalhos parece ser a de que um salto profundo no regime de representa o se d  com a formula o de um termo que carrega a presença real da divindade sem dissolver a distância do plano do sagrado ao plano do concreto-imediato da representa o: 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 “   a imago. “Imago evoca a fic o, com certeza a abstra o “ em todo o caso, uma realidade fraca e empobrecida. Presentia, ao contrário, esta palavra, durante muito tempo ligada   relíquia dos santos, vai sendo continuamente associada   Eucaristia” (Ginzburg, 1991, p. 1229).

Qual   a diferença entre as estatuetas adoradas pelo baixo clero, em que a imagem do santo   o próprio santo, e o dogma da transubstancializa o que transforma a hóstia em presença concreta 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 eucaristico. Se a adora o das estatuetas, pelo baixo clero e pelo povo em geral, deve carregar a presença concreta do sagrado, contudo   numa indiscernibilidade com o plano concreto.

A hóstia   o golpe de abstra o que mant m a distância entre o plano inteligível e o plano sensível com a presença de um mediador simbólico palpável. De Kantorowich a Louis Marim, 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   assegurada no duplo do rei: a efigie. A presença concreta do rei em sua efigie manifesta simultaneamente a dist ncia de uma soberania imortal e a concretude presente do poder. A hóstia   seu modelo teológico-jurídico. Eis o poder da representa o.

Mesmo se “o Estado moderno parece sempre estranho a essa preocupa o de mise en sc ne”; se “os grandes suplícios públicos desapareceram; a laiciza o parece distender as linhas do Estado ao sagrado; a ordem racional legal favorece o desenvolvimento da burocracia impessoal”(...) “há um mise en sc ne do poder de Estado que deve afirmar sua majestade e soberania”. Nessa linha, Jobert (1985, p. 13) discute como os representantes mais atuais do poder público precisam apresentar-se como 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 num período de crise, a contínua produ o de desordem e as indecisões que necessariamente cindem o Estado desaparecem nessa “mise en sc ne” do representante do poder: ele precisa se apresentar como alguém dotado da chave de resolu o 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 representa o do poder.

A grande preocupação é garantir a relação de representação apesar da impotência e, no seio da impotência, o poder da representação. Mesmo quando a secularização do poder nos impõe a idéia de um contrato racional (o programa) entre o mandatário e o grupo por ele representado, o ato de delegação não deixa de requerer todo um conjunto de símbolos que conferem à relação de identificação um caráter mágico(Bourdieu,1981, p. 14).

Continuar se apresentando como aquele que melhor representa múltiplos interesses da cidade passa por dois canais. Primeiro, o trabalho de forjar da forma mais adequada a institucionalização dos diferentes interesses (vimos isso na forma como se constitui o interesse dos “proprietários” em oposição aos da Comissão pela permanência). Segundo, a intensificação de uma comunicação que coloca o poder público no lugar de um árbitro mais ou menos imparcial.

A procissão, que era fundamentalmente uma demonstração de poder, apresentava um poder delegado pela população da cidade e esse poder constituía-se nesta exibição. Propunha-se em manter a identificação (pressupondo que ela existia) dos moradores com um centro de gestão de interesses conflitantes. E exibia-se com toda a falocracia de quem detém a força de traçar os destinos de seus espectadores. Nesse último ponto, pode-se estabelecer uma linha de filiação (não-isenta de rupturas) com a hóstia e a efigie do rei: um corpo que se exhibe como presença concreta de um poder que está muito além do plano sensível aos seus espectadores, no caso, os moradores do Cantão.

É claro que em diferentes momentos, conforme o público para o qual se endereça, o poder público estará mais ou menos propenso em demonstrar o grau de sua força ou impotência na gestão dos interesses e conflitos sociais. O grau de impotência e cisão do Estado que um determinado governo ou representante estará disposto a manifestar é variável conforme o público ao qual se endereça. Porém, necessariamente ele deverá se apresentar como alguém capaz de equacioná-los de forma a encaminhar os problemas que lhe são propostos.

A ida do prefeito à vila Mirim está dentro do quadro político de uma gestão municipal que na sua reeleição se propõe em ampliar os canais de comunicação entre os interesses populares e a administração. Jobert nos mostra que é precisamente essa obsessão pela comunicação que nos deve colocar em guarda contra a propensão em achar que o Estado moderno abandonou o espetáculo como meio e forma de exercício do poder. O espetáculo como lugar de exercício de um poder de Estado tanto mais obcecado pela comunicação quanto mais impotente é o que ficou patente nessa procissão do prefeito de Porto Alegre pela vila Mirim.

Numa gestão municipal com grandes problemas de verbas, forte pressão externa pela passagem da avenida e provavelmente com nenhuma idéia viável de como equacionar a vontade de permanência de uma parte dos moradores com o projeto de prolongamento da avenida Nilo Peçanha, a visita do prefeito foi exatamente um golpe de representação: exercício que se faz poder, em nome de um poder quase tão intangível quanto o que a hóstia representa. Isto é, a presença do mediador simbólico “ a hóstia, a efigie, o prefeito “ é um exercício de sobrepresença de um poder que está

muito além, tão além que só existe de fato por esse exercício concreto. Porém, o papel da idéia de uma força (divina ou governamental) no além não pode ser desprezado. Só ele garante esse exercício concreto de poder, esse ato mágico por meio do qual aqueles que delegam o poder “os moradores” atribuem ao mandatário “o prefeito” um poder que dos moradores emana, mas que aparece como se viesse de muito além deles. Que esse passe de mágica ainda tem algo a ver com a teologia-jurídica do século XVI, Abélès o expõe da seguinte forma:

“Tudo se passa como se a era moderna prolongasse uma velha tradição que teve no século XVI uma de suas expressões mais acabadas com a filiação jurídica do ‘duplo corpo do rei’. Segundo os teólogos ingleses da época, o rei está dotado de dois corpos, um corpo natural mortal..., e um corpo político, imortal e infalível, sem nenhuma imperfeição terrestre. Como o mostra E. Kantorowich (1989), essa concepção se baseia na doutrina teológica da igreja como corpo místico e os numerosos comentários concernentes a dupla natureza de Cristo. Como este último, o monarca de direito divino realiza em si a união indivisível do natural ao sobrenatural...”

Aparentemente tudo, no universo laico dos valores republicanos, se opõe a essa visão de mundo. Aqui os governantes são conhecidos como mandatários do povo, segundo um contrato concernente às duas partes. A política aparece como exclusivamente um assunto terrestre. Mas, que se observe mais de perto: uma idéia essencial se conserva, essa da transcendência do corpo político para além das peripécias históricas e de seus enfrentamentos cotidianos. (*Abélès, 1990, p.147-148*)

Quando, nos gabinetes da prefeitura, se planejou a visita do prefeito ao Cantão e demais vilas em processo de remoção, talvez não se propusessem a um exercício de poder que carregava essa dimensão de transcendência. Em grande parte, o poder da representação repousa sobre a inconsciência (dos dominantes, inclusive).

Supondo que o exercício acima me fornece os elementos para uma comparação, a questão sobre a qual devo me deter com maior precisão é a da percepção de poder presente nos moradores da Mirim, que pode não coincidir absolutamente com essa pretensão do poder de Estado exibida anteriormente. Parto do princípio de que “uma ação política engendrada num determinado meio sofre necessariamente uma refração ao penetrar em outro meio” (Velho, 1987, p.9).

É certo que a visita do prefeito à vila Mirim não foi uma surpresa para os moradores nem saiu do controle da equipe dos assessores do prefeito. Porém não deixou de se dar uma refração entre o sistema de representação daqueles que promoviam a visita e o sistema de percepção do poder que carregam os visitados.

Em que grau esse jogo político moderno de representação interceptou a percepção de poder que o *ethos* dos moradores da Mirim carrega?

Uma semana após a visita do prefeito, eu conversava com Dona Lourdes, a mais idosa integrante da comissão que resiste à remoção, e sua irmã mais nova. Dona Lourdes contava que durante a semana apareceram uns senhores do partido comunista (PCdoB) dizendo que iriam ajudar a vila e pediam que as pessoas assinassem um papel. Tratava-

se de uma campanha de filiação ao partido. A irmã de dona Lourdes, entre outras pessoas, assinaram “para dar uma força para um partido que é pequeno ainda”. Isso levou a uma pequena divergência entre as duas senhoras. Para Dona Lourdes “dissera isso ao pessoal do partido comunista”, o partido dos moradores era aquele que tinha vindo à vila e foram até lá no fundo da rua Mirim.

A vinda do Tarso a tinha feito aderir ao PT? Perguntei-me intrigado. Mais adiante, ela contava que o pessoal do Partido Comunista (PCdoB) vinha acompanhado do Hernani, e que ela dissera a eles que onde estava o Hernani ela não se misturava. Isso me intrigou mais, pois o Hernani é do Partido dos Trabalhadores (PT). Perguntei a ela se simpatizava com o PT, ao que me respondeu que não, que ela é do partido da vila e mãe Dorsa é “a presidenta”.

Mais adiante, ela convidara o pessoal do Partido Comunista “se quisessem saber onde o partido dos moradores da vila se reunia”. Disse que os levaria mais adiante à casa de mãe Dorsa, que era a “nossa presidenta”. Tinha até saído na televisão “perguntou-me se eu tinha visto o programa da RBS-Comunidade em que a mãe-de-santo fora convidada a falar da remoção da vila.

A divergência em relação à irmã se dava em relação ao fato desta ter assinado um papel de alguém em que ela não podia ter confiado. Por aí vieram uma série de pequenos relatos sobre transtornos provocados por papéis assinados ingenuamente. Mas não se tratava apenas de uma questão de desconfiança. A filiação ao Partido Comunista era encarada sob a ótica da lealdade-deslealdade. Dona Lourdes não se permitia ficar “saltando de galho em galho”, ela ficaria nesse partido da vila até se quebrar, então buscaria outro. Para a irmã, obviamente, a Comissão não era um partido, Dona Dorsa não é “a presidenta” e ela estava dando força para um partido pequeno que poderia “até crescer e ajudar a gente”.

Buscarei aqui compreender essa operação por meio da qual Dona Lourdes coloca o prefeito Tarso Genro na mesma linha partidária que Dona Dorsa, territorializa o “nós” em casa de Mãe Dorsa, onde a Comissão se reúne, e onde o prefeito fora tomar um cafezinho e exclui o Hernani (presidente da associação dos moradores). A figura de oposição é o Hernani e os proprietários com quem “a gente não pode se misturar”.

Como se produz esse arranjo de um “nós” em que Tarso Genro é incluído ao lado de mãe Dorsa, enquanto o PT e o Hernani são excluídos, assim como o Partido Comunista (de quem ela ouvira falar “que governando passaria a ser dono de tudo e ninguém teria nada”? Eu dizia a dona Lourdes: o Hernani estava o tempo todo junto com o prefeito. Porém, no seu julgar, “nós” também estávamos juntos, o prefeito não deu mais atenção a ele que a nós.

Se a precissão pela vila atingiu em grande parte às expectativas dos moradores isso se deve ao fato de que ela cobriu em algum grau a percepção de poder dos moradores. A hipótese que avento aqui é a de que são alguns signos de proximidade que incluem o prefeito na composição do “nós” na qual Dona Lourdes se reúne. O mesmo signo de proximidade que angariou a confiança depositada por Dona Dorsa e a certeza da Helena de que a vila permaneceria apesar da ameaça de remoção que sempre pairou

sobre ela. Esses signos de proximidade foram frequentemente repetidos por Dona Lourdes ao longo da conversa. A proximidade já estava sendo composta durante a visita do prefeito quando dona Lourdes ia apelando “vamos juntos, vamos juntos”; mais tarde, quando ela repetia “beijou minha cara velha”, “dizem que ele entrou em casa de Dona Dorsa, tomou cafezinho”; “o Hernani estava junto, mas nós também estávamos”.

Novamente, remeto essa análise a alguns índices da campanha pela monarquia: a um dado momento da campanha, o jornal Zero Hora exibiu um dos candidatos ao trono, caminhando no meio dos lixos de uma favela. Dizia-se que a monarquia tinha baixado aos morros. Percepção de que o sucesso da campanha dependia do encurtamento da distância entre o centro de emanação simbólica do poder e a população mais “humilde”?

A recusa à monarquia que Dona Dorsa manifestou tão insistentemente não se deve à mera associação cronológica entre o período monárquico e o regime escravocrata. Se a própria assimilação” que é sempre seletiva “da associação cronológica entre monarquia e escravatura deve ser explicada, essa explicação certamente reside na representação de poder presente no *ethos* de que mãe Dorsa partilha.

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 a representação de poder cujo modelo é a hóstia requer a presença concreta de um poder abstrato, o acutá percebe poder imediato, tão próximo porque constitutivo da pessoa sobre a qual ele se exerce.

A leitura que faço da percepção da presença do prefeito na vila é a de que ela se situa no inverso da distância que a monarquia impõe. E isso é fundamental para o *ethos* que a mãe-de-santo partilha com os demais moradores da vila. Essa é a hipótese que testarei com relação ao acutá: o poder como presença constitutiva de um “nós” sobre o qual ele se exerce de forma tanto mais absoluta quanto anulada pela familiaridade de sua presença demasiadamente próxima.

4.4. Acutá: forma-cabeça

Um dia desses, Eva, filha mais velha da mãe Dorsa, falava sobre uma mãe-de-santo que mora um pouco mais acima. Dizia que esta só recebe pessoas ricas em sua casa, seus filhos-de-santo e clientes são todos ricos.

É certo que cada um alimenta os santos com o melhor que pode. Sendo assim, é claro que essa mãe-de-santo podia oferecer sempre o melhor. Eva parecia dizer que essa mãe-de-santo tinha acostumado seus orixás de tal forma que provavelmente eles não aceitariam senão os animais de sacrifício mais caros, assim como as demais paramentações ritualísticas.

Como assim? Não é o mesmo “Xangô” que está aqui nesta casa e no terreiro da outra mãe-de-santo? “perguntei, sabendo que a lógica não era essa. O orixá é feito na casa do pai-de-santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade neste momento, por este pai-de-santo.

Cada filho-de-santo, ao se iniciar, adquire as paramentações ritualísticas: o recipiente onde fica a pedra sagrada e demais objetos relacionados ao 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. Os contornos desse processo de crescimento marcam a pessoa em constituição e o orixá que se vai formando no mesmo processo. O Orixá de cabeça aprende, é “ensinado”, “domesticado”, acostumado ao ritmo da casa.

É por isso que o xangô acostumado de uma forma numa casa resiste ao seu deslocamento para outra casa. Poder-se-ia dizer que a pessoa e o orixá passam por um processo de individuação. Assim, o termo geral xangô tem um certo nível de realidade. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular. É isso! Nem geral, nem individual; o orixá passa por um processo singularizante no sentido de Deleuze.

Deleuze distingue o pensamento da diferença do pensamento 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, p.436)

Trata-se de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos. O xangô que se incorpora numa festa, que está numa estatueta de são Jerônimo, que está encerado num quarto distinto das estatuetas, na forma de uma pedra, que “baixa” como caboclo, que é um orixá, cada filho de xangô com o seu xangô singular, o xangô abomi, xangô aganjú, xangô caô... 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”, singularizando-se numa multiplicidade de momentos.

É nesse sentido que 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 a concepção de sagrado na religiosidade dominante na Vila Mirim: a força sagrada reside nos orixás, nos caboclos, nos preto-velhos e exu. 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” Iansã 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.

Essa é a hipótese sugerida aqui: está em jogo uma concepção que convida o poder a um exercício na proximidade, em que ele é tanto mais absoluto quanto é anulado na familiaridade. Trata-se do jogo de sedução de que nos fala Sodré?⁵ A imposição da potência divina pode ser mais absoluta do que quando ela se apodera do corpo do crente, afasta sua consciência, na expressão êmica, “se ocupa” da pessoa e faz o corpo dançar no brio de um guerreiro que lança suas flechas ou exhibe sua espada? Nessa imposição total sob o sujeito incorporado, que poder divino poderia ser tão próximo quanto esse que se ocupa do corpo de minha mãe? Posso tocar a presença do Oxalá, “bater a cabeça” aos seus pés, sentir de forma muito próxima o que creio ser o mais absolutamente potente. Essa proximidade desafiadora torna o poder da divindade extremamente leve, frágil. A todo o momento, os crentes podem se perguntar se fulano “recebe” de fato um orixá ou se é apenas um “artista”. Obrigado a lidar de modo muito mais próximo com os conflitos terrenos (sobretudo a gestão da “casa”, dos conflitos entre os filhos), sua justiça e capacidade de compreensão podem ser testados de forma muito concreta. Daí que as intervenções dos santos nos conflitos domésticos será sempre problemática. Discutirei isso no último capítulo.

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 ganhar uma presença divina. Uma rocha qualquer não representa um princípio divino qualquer. A forma de um olho pode indicar a presença de um certo orixá numa rocha recolhida do lugar apropriado (à beira de um rio, normalmente): orumilaia, o senhor da visão e conseqüentemente da adivinhação. Um brilho dourado na rocha pode ser indício de uma Oxum, a dona do ouro. 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

⁵ “É a mesma estratégia da aranha: evitando o confronto direto, o capoeirista seduz o adversário num espaço circular, envolvendo-o, enlaçando-o... Luta com aparência de dança, dança que aparenta combate... um jogo de destreza e malícia, em que se finge lutar, e se finge tão bem que o conceito de verdade da luta se dissolve...” (Sodré, 1988, p.204). Creio que a capoeira, tal como a religiosidade afro-brasileira, reproduz o modelo de confronto do negro com o poder branco: “a sedução”.

subseqüentes, 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 atuação concreta é sempre singularizante. Cada filho-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 ao seu processo de formação.

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: recusa-se 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; renaturaliza esses artificios humanos por meio do sacrifício no qual esses instrumentos são banhados de sangue. Uma cobra de ogum numa vasilha ensopada de sangue é o orixá “comendo”. No pegi “ o quarto específico dos orixás assentados nas pedras “, o antropomorfismo não existe.

Contudo, mesmo que as mãos humanas não façam mais do que recolher, lavar, banhar de sangue, está-se impondo uma forma à pedra escolhida como pedra sagrada. A forma do orixá se faz imprimir sobre a pedra por esse regime de percepção próprio à religiosidade afro-brasileira. Se mesmo processo em que a pedra se transforma em acutá, a cabeça do iniciado é aprontada.

A iniciação no batuque é chamado de “fazer a cabeça”, “se aprontar”, “aprontar o santo”, “fazer o santo”. Cada pessoa tem um orixá de cabeça e um orixá do corpo. A personalidade da pessoa guarda características que são atribuídas a seu orixá de cabeça. É sobre a cabeça que escorre o sangue sacrificial. Durante algum tempo, a cabeça deve ficar amarrada por um pano. Quem amarra, o padrinho ou a madrinha, deve ser alguém da máxima confiança do iniciado, pois a cabeça está em jogo. Conta-se o caso de alguém cuja madrinha “largou” um pó preparado na cabeça de seu afilhado no momento de amarrar o axoró. Naturalmente, para essa pessoa adveio a loucura, a cabeça foi atingida em sua relação essencial com o orixá. Outra indicação desse processo de constituição da cabeça: um iniciado na Nação não deve permitir que sua cabeça seja tocada levemente por uma terceira pessoa. A cabeça carrega um dono, ele deve ser respeitado. As regras ritualísticas indicam que jamais se deve passar com qualquer vasilha contendo bebida alcoólica por sobre a cabeça de um filho-de-santo. A cabeça constituída por e para o orixá passa a reservar cuidados especiais.

Esse sistema de representação que produz a cabeça se recusa em conferir uma cara à presença do sagrado. Mesmo quando o acutá deve ter a forma do olho de orumilaia ou a do capacete de ogum, o que está em jogo é a forma da cabeça, a representação-

codificação da cabeça do iniciado. Isso fica mais claro no momento de transição para um sistema de representação onde a forma do sagrado passa a ter uma face, rostifica-se. Mãe Marisa da Obá (Vila Mirim), que se recusa a participar de rituais de caboclos e se diz da linha africana mais pura, a Nação, vê no acutá do xangô a forma de seu machado sagrado. A forma da pedra ainda não se rostifica, são os códigos ritualísticos e mitológicos que regem a forma da cabeça.

Na linha cruzada da Nação com a Umbanda, a mãe-de-santo diz que o acutá de xangô tem a forma da testa de São Jerônimo: a cara começa a desterritorializar a cabeça sobre a forma do rosto.

De qualquer umas das formas, a distância entre o representado e a representação permanece 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. Assim, a Iansã que numa festa se ocupa de três corpos, são três momentos numa linha de repetição, o acutá dentro do pegi é um outro momento, a figueira sob a qual se deposita as oferendas é um quarto momento de singularização de um nome que não reúne seus diversos momentos numa individualidade totalizadora. Sendo assim, o acutá da orixá é a realização completa da Iansã, como esse momento singularizado, e não remete a uma individualidade exterior à concretude da pedra. A iansã como nome, indica uma virtualidade que preexiste como idéia. Todo o ato de evocação atualiza essa virtualidade numa singularidade concreta “o corpo possuído, a pedra sagrada, a figueira.

4.5. A “cara de santo” do poder branco

É no congá que a distância entre representado e representação começa a se restabelecer. Para mãe Marisa danação, na Vila Mirim, é claro que os orixás são africanos, portanto, negros, e que as estatuetas brancas que ela mantêm no congá não apresentam as características raciais dos orixás. Embora o orixá possa também ser chamado de santo, aqui as estatuetas dos santos católicos são mera representação de algo que se singulariza mais propriamente no acutá mantido na parte debaixo da parteleira de santos e sob uma cortina. A representação não deixa de carregar um certo encobrimento, de certa forma é um disfarce. Um disfarce que a ênfatização de uma ortodoxia tende a rejeitar:

...eu até acreditava muito no sincretismo, mas passei a abolir da minha prática. Não comparo mais orixá nenhum com santo católico, embora antes eu comparasse ... (Pai-de-santo do Bairro Agronomia)

Contudo, a manutenção do disfarce num momento em que a repressão religiosa se afrouxou a ponto de não mais ameaçar uma ortodoxia que eventualmente recusasse

a presença de santos católicos no terreiro precisa ser explicada em sua manutenção no universo simbólico atual das religiões afro-brasileiras. Creio que será na linha cruzada que os movimentos de reinserção simbólica dos santos católicos aparecem em suas tendências mais explícitas. Mãe Ivone, a mãe-de-santo da Mãe Dorsa, responde da seguinte forma à pergunta sobre a relação entre o caboclo e o santo católico:

“ Mesma entidade, mas é pronunciado de outra maneira. O caboclo Oxalá chamam Deus, na nação é o Oxalá, Xangô “ São Jerônimo, mas na linha de nação é o Xangô, São Jorge na linha de nação é o Ogum, para nós é São Jorge, o guerreiro. Viu a diferença, é só no dizer, é o mesmo santo, o mesmo pai.

“ Pela lenda, Ogum seria um guerreiro africano?

“ -É um guerreiro africano! “ Pelo desenho, São Jorge seria um santo branco? É a mesma entidade?

“ Não, é que o São Jorge que governa o Ogum. O Ogum foi um soldado de guerra. Morreu e foi abençoado. E São Jorge foi um santo que ele não baixou na terra. Ele brigou anos e anos, não vê que só ele está a cavalo, todos os santos a pé. Às vezes me dizem Ogum parece que está na lua, até parece que está. Mas, dizem que não é, né? É ele que governa a linha de Ogum. (Entrevista com a Mãe Ivone, Vila Jardim)

São Jorge é situado num plano de pura espiritualidade, sendo o Ogum sua expressão concreta. A lógica da representação como encobrimento é substituída pela representação como expressão. O antropomorfismo se impõe à expressão mais adequada para o ícone.

Numa outra entrevista com uma mãe-de-santo da Restinga, outro bairro periférico de Porto Alegre:

Pro nosso lado ele é moreno, é preto, é bem pretão. Que nem a Iansã também, todo o mundo diz assim: “é a santa Bárbara”. Ela é a Iansã, mas a Iansã mesmo, ela é da cabeça pelada e bem morena, bem negra, a verdadeira Iansã ela é mais morena do que eu.

“ Quer dizer que essa imagem católica não é a mesma entidade?

“ É o espírito deles vem com o orixá, eles são uma imagem, o espírito deles que é o orixá; é o mesmo que o São Jorge, São Jorge é o Ogum, por amor de Deus, Ogum pro lado de umbanda é o Ogum de vasilha, ele já é o espírito de ogum, o Ogum mesmo é de Igreja, aí tem o Ogum aquele o Jorge guerreiro, tem outros e outros... Quer dizer Ogum é um só, mas os espíritos dos *Ogum*. (Mãe-de-Santo, Negra – Restinga)

A dissociação entre o plano da espiritualidade e o plano de expressão dessa espiritualidade se sobrepõe à dicotomia entre o “lado” da Umbanda e o “lado” da Nação. O ogum de igreja, o ogum da umbanda, o ogum da nação se hierarquizam em sua capacidade expressiva, tendo a “pureza” da espiritualidade como padrão.

Perguntei à mãe Dorsa qual era a cor dos orixás, se eram brancos ou negros. Meio irritada, ela me devolveu a pergunta: “Qual é a cor de Deus?” Diz que já fez essa

pergunta ao padre Clarindo e não obteve resposta. Para ela, parece óbvio que se tratando de espíritos não se coloca a questão da raça.

O que a linha cruzada traz de novo à problemática da representação-encobrimento que parecia mais ou menos clara na linha mais ortodoxa da “Nação”? Ali, o santo católico é mera representação no sentido de travestimento, disfarce. Aqui, o santo católico e o orixá começam a sobrepor-se num outro complexo jogo de representações.

É a partir do momento em que o nível espiritual se desvincula das características particulares e dos processos singularizantes concretos, quando a divindade se torna essa instância “incolor”, acima das diferenças étnicas, que se torna tanto mais pertinente a questão da forma de sua representação. Entre a representação e o representado já existe suficiente distância para que se estabeleça a tensão entre a grandeza da instância divina e o caráter sempre parcial de sua representação humana. É nessa tensão que as estatuetas dos santos católicos tendem a compactar seu conteúdo simbólico, readquirindo dimensão mitológica própria. Torna-se cada vez mais incontestável que a figura branca do soldado romano é a representação do ogum, a única antropomórfica. E essa imagem tende a sobrepor-se e a recriar um espaço mitológico.

“ Qual é a relação entre os santos católicos e os orixás?

“ Eles não aceitam a incorporação, não aceitam como eles diz, o auto hipnotismo. Então há essa diferença: que eles rezam lá em silêncio, eles sabem o nome de todos, eles chamam por todos para acalmar as pessoas e levar para frente. E aonde, pelo nosso lado, nós chamamos eles mesmos pra resolver qualquer problema.

“ As entidades são as mesmas ? Santo Antônio seria...

“ Santo Antônio seria Ogum. É a mesma entidade... [podendo ser também São Jorge]...Ogum era combatente dos dragõezinhos.

“ Ele era africano ou europeu ?

“ Pela lenda contada que eu tenho aí... eles eram europeus, egípcios, onde corresponde na época. (Mãe-de-Santo Branca “ Restinga)

Para a linha cruzada, Ogum é um só, podendo contudo apresentar várias manifestações espirituais. Ogum reside no acutá, a pedra que tem a forma de seu capacete, e na estatueta católica na figura de São Jorge. De alguma forma, o acutá ainda resiste ao antropomorfismo na medida em que a concretude da presença sagrada na rocha é dada por força própria das características “naturais” do objeto ritualístico em sua vinculação a episódios mitológicos, sem necessidade da forma humana como mediadora.

Já o antropomorfismo das estatuetas católicas corresponde a uma cisão entre uma instância subjetiva “ o espírito “ e o elemento iconográfico representante. O

caboclo tende a ganhar uma individualidade espiritual que corresponde à individualidade representada pela figura do santo católico. A individualidade é garantida pelo “ogum de igreja”, isto é, a imagem de São Jorge. A questão passa a ser: que formas garantem a representação de uma potência divina quando representado e representante ou significado e significante deixam de coincidir plenamente na concretude de sua singularidade momentânea, isto é, quando o espírito não tem cor, mas a estatueta necessariamente terá uma?

É certamente a forma humana a que melhor pode garantir a mediação entre a instância de perfeição absoluta “ o espírito “ e as mais degradadas “ a matéria. A partir do momento em que a representação se estabelece na distância entre um espírito e sua materialização na estatueta, se estabelece o processo que, a partir de Deleuze e Guattari, chamo de rostidade. Isto é, as formas de materialização da potência sagrada passam a estabelecer entre si relações de distinção, tendo como parâmetro o grau de elevação do humanismo representado nos traços da escultura. O antropomorfismo, na produção icônica, carrega o racismo como correlato: qual é a forma humana que melhor representa a potência sagrada? A forma homem branco médio qualquer.

Xangô é São Jerônimo. Qual é a sua representação antropomórfica? Se durante a repressão policial intensa se justifica a presença do santo católico no terreiro isso ainda não responde à questão de por que essas formas foram preservadas. Em qualquer congá, a estatueta de Jesus Cristo sempre ocupa o lugar central, de forma muito destacada, representando o lugar mais elevado da hierarquia dos orixás “ o lugar de oxalá. Nos espaços mais laterais ou mesmo na parte de baixo da prateleira, as figuras dos preto velhos e exu se distanciam do centro conforme o seu lugar na hierarquia sagrada. No terreiro de mãe Dorsa, uma pomba representando oxalá ocupa o centro da prateleira de cima. Do outro lado dessa mesma prateleira estatuetas femininas representam iemanjá, oxum e outros santos católicos. A segunda prateleira centraliza a figura de Jesus Cristo, num tamanho maior que todas as outras estatuetas (quase meio metro). Ao seu lado, o Ogum aparece como um soldado do império romano a pé e a cavalo, ao lado de um velho rabiscando um enorme livro “ São Jerônimo. Oxossi aparece em várias estatuetas representando guerreiros indígenas. Os preto velhos e exu ocupam a última prateleira.

Um dos filhos-de-santo de mãe Dorsa presenteou-a com algumas estatuetas negras, porém representando a mesma figura de oxalá, xapanã e o ogum que ocupam os espaços centrais no congá. Apesar da centralidade hierárquica que esses nomes apresentam, essas estatuetas não deixaram de ocupar um espaço relativamente periférico e pouco destacado. Nenhuma das estatuetas anteriores foram demovidas de seu lugar para ceder espaço a essa forma relativamente nova de representar as potências sagradas. Tão pouco foi negado às estatuetas em sua pretensão de representar de modo diferente as mesmas divindades sagradas. Simplesmente, foi-lhes designado um lugar na hierarquia do congá, hierarquia essa que se sobrepõe à dos orixás, trata-se de uma hierarquia dos processos de rostidade.

Antes da chegada dessas novas estatuetas, o congá parece escrever a hierarquia dos orixás na forma como distribui os santos por suas prateleiras. A partir do momento em que as estatuetas negras entram no terreiro, dá-se uma quebra na relação entre a ordem hierárquica e a ordem de distribuição dos santos nas prateleiras. Oxalá pode ocupar um lugar periférico, nessa distribuição espacial que revela um segundo princípio de classificação “ a ordem da rostidade. Deleuze e Guattari demonstram que a rostidade não procede por exclusão das formas desviantes, mas sim pela atribuição de um determinado lugar ao rosto desviante:

A cara é mesmo o Cristo, isto é, o homem branco médio qualquer, os primeiros desvios-típicos são raciais: homem amarelo, homem negro, homem de segunda ou terceira categoria. Esses também serão inscritos sobre a parede branca, distribuídos pelos buracos. Eles devem ser cristianizados, isto é, rostificados. O racismo europeu como pretensão do homem branco jamais procede por exclusão, nem pela confirmação de qualquer um designado como Outro: isso é mais característico das sociedades primitivas onde se discerne o estrangeiro como “Outro”. O racismo procede pela determinação do grau de desvio em função da cara do Homem branco que pretende integrar nas ondas tanto mais excêntricas e retardadas quanto os traços não são conformes, isso tanto para tolerá-los em determinados lugares e em certas condições, em tal gueto, quanto para dissolvê-los nas paredes que não suportam nunca a alteridade (é um judeu, um árabe, um negro, um louco... etc.). (*Deleuze e Guattari, 1980, p.218, tradução minha*)

Daí que não será a entrada de estatuetas negras no terreiro que necessariamente irá quebrar a imposição de um princípio racista que o cristianismo carrega intrinsecamente, em seu regime de representação “ dos rostos dos santos. Tendo a estabelecer um paralelo com os concursos para miss negra. Pretende-se aqui, assim como ali valorizar “traços negros” pela introdução de um princípio branco de segregação “ a rostidade. O resultado é desastroso: a reprodução de um padrão branco de humanidade no rosto negro. Os dois concursos de beleza em que vi as netas de mãe Dorsa participar carregavam a mesma violentação que o congá introduz no terreiro, um desfilar de formas humanas que deviam ser medidas pelo grau de desvio em relação a um padrão de humanidade.

Não é nem pelos efeitos tardios de uma distante repressão policial, nem pelo hábito presente de uma doutrina cristã que se pode explicar a presença de santos católicos no altar do terreiro. Se o catolicismo ganhou um espaço no congá, trajando do hábito de santo, é porque se criou a evidência de que a beleza está ligada à pureza, que é essencialmente alva. O poder de sedução do rosto (da cara de santo) reside em sua capacidade de manifestar, de modo particularmente privilegiado, tanto a beleza quanto sua pureza. Pode parecer paradoxal, quase sarcástico (em todo o caso, hipócrita), que por tanto tempo (desde os primórdios da expansão européia) a cara de santo tenha servido de estandarte da dominação de tantos povos. Ironia da história que o flagelo de todas as outras raças tenha se revestido de “cara de santo”? Talvez.

Certamente não será pela introdução de caras de outras cores que se subverterá o princípio racista presente nos ícones. Um dos filhos-de-santo da mãe Dorsa, Paulo “bigode”, num desses dias de pesquisa, fazia um comentário muito ilustrativo: me contava que conversou com colegas de trabalho e eles argumentavam que a única santa negra do congá “ a Nossa Senhora da Aparecida “ tinha sido encontrada com essa cor porque a estatueta teria ficado por muito tempo debaixo das águas do mar. Para ele é um absurdo que nem essa santa eles deixem que seja negra. É como se tudo o que tem um rosto, que não seja desviante, tem uma essência branca. O regime cristão de representação garante essa essência espiritual pura à santa forma de rosto.

Tendo a ver o terreiro como o lugar de um violento confronto simbólico que ultrapassa em muito a consciência de seus atuantes. Quando o militante negro introduz as estatuetas negras no terreiro ele crê estar contribuindo conscientemente para o recuo do branqueamento na religiosidade afro-brasileira. O lugar periférico que essas estatuetas negras ganham, ao lado do preto-velho, indica que segundo o princípio de rostidade essa forma antropomórfica continua desviante.

Porém, nessa guerra simbólica, o regime cristão de representação se desmorona dentro do terreiro. E não é pela introdução de ícones negros. É também no jogo da sedução que a representação é subvertida: a estatueta branca, submetida aos rituais afro-brasileiros, é desmontada em sua pretensão representante.

Se o ogum é uma individualidade com referência antropomórfica no soldado romano, ele deve se multiplicar em processos de individuação que escapam a toda pretensão de unidade de uma subjetividade “ o Eu como orixá. No próprio congá, o Ogum a cavalo será tão distinto do soldado a pé que dificilmente se integrarão como momentos de uma linearidade mitológica. E o ogum que reside no acutá, na sempre chaveada casinha de santos, o pegi? Em uma sessão de caboclos, podem “baixar” vários oguns, se “ocupando” de vários “filhos”. No “toque” serão outros “filhos” que se ocuparão, desta vez do ogum como orixá, numa linha que se toma como mais forte que a linha de caboclo. No mesmo terreiro, a linha do exu irá singularizar momentos do Ogum das sete encruzilhadas, que pouco tem a ver com o ogum como caboclo e como orixá. Uma individualidade ou uma multiplicidade? Certamente são diferentes sistemas de representação e classificação se sobrepondo, conflitantes, numa guerra simbólica que tem dimensões raciais. O terreiro é um território em disputa e de disputa.

4.6. O corpo do exu

A subversão ao regime católico de representação icônica culmina na linha de exu. De que modo se poderia corromper ao máximo uma “cara de santo”? Espetando-lhe um par de chifres na testa, um prolongado rabo, a cara terminando num fucinho, a pata em forquilha, duas enormes asas de ave predadora “ eis o exu-Belzebu. Na terminologia de Deleuze e Guattari (1980), se poderia dizer que o homem, como forma histórica, ganha um devir animal, ou, ainda, que um processo de rostificação “ constru-



Ilustração 9: Exu-belzebú: a cosmopolítica do devir animal e mulher do homem.

ção da “cara de santo” “ se desterritorializa , ou seja, perde a forma do homem branco como medida para todos os homens. O racismo é subvertido na medida em que nenhum padrão de humanidade, nesta linha, se sustenta quando medida a partir do qual os homens podem ser medidos.

Entre o vermelho e o marrom, as estatuetas do exu não param de multiplicar os signos de fuga ao processo de rostidade na representação do poder sobrenatural. Não existe nenhum modelo de oposição à “cara de santo”, nenhum padrão, apenas uma série de linhas de fuga. Na casinha do exu não existe propriamente uma ordem de disposição das estatuetas. É claro que sendo o Exu-veludo, o exu da mãe de santo da casa, ele ocupa no terreiro da mãe Dorsa o lugar central na casinha. A postura desafiadora, um insidioso prolongamento do rabo e as “guampas” são os signos de fuga. É no contraste com pureza das “santas de igreja” que a pombagira sete saias arregança todas suas vestes exibindo uma provocante desnudação da sexualidade. Já o exu-caveira mergulha sua forma no máximo de degradação que o rosto pode atingir: uma cara descarnada de um homem-morte que parece querer oferecer o seu caixão.

As formas humanas em desintegração se erguem para dar vida e mistério aos complexos rituais da gira de exu. Em uma sessão, Mãe Dorsa comemorava o aniversário de seu exu-veludo. Entre os presentes de aniversário, a entidade recebe uma bengala. Que formato terá o bastão que vai ser oferecido ao “rei dos cruzeiros”? De madeira de pinho trabalhada ao estilo rústico, desenhando pouco antes da curva a silhueta de

uma caveira. A mesma caveira que pode ser encontrada nas estatuetas do exu-caveira.

Uma semana após a exuberante festa em honra ao exu-veludo, a forma-caveira se repete: no pátio da casa, em frente à casinha do exu, um pé de acácia envelhecido apresenta uma pequena fenda em seu tronco; tão pequena que nem mesmo a mão de uma criança poderia entrar; uma das crianças da casa chama a atenção dos adultos: a figura de uma caveira se esculpia no interior da árvore “ fendida. Fui lá, verifiquei, pareceu-me o desenho de uma caveira e ninguém podia tê-lo feito. Mas não pretendo demonstrar aqui coincidências e mistérios, mas discutir a concepção afro-brasileira de formas, as silhuetas em seu jogo de similitudes. Se a forma de uma caveira pode se inscrever na velha acácia é apenas porque só nesse espaço tal junção de traços podia ser recolhida como tal por um determinado sistema de percepção. Em outro lugar, um outro *ethos* deixaria escapar sem forma e sem nome o mesmo conjunto de traços. Não é por acaso que nesse *ethos*, tais traços desenhavam uma caveira. O *ethos* afro-brasileiro informa os corpos à sua volta de acordo com um arcabouço preceptivo.

Para uma das filhas da casa, está aí a demonstração de que “a nossa religião vem da natureza”. A natureza teria desenhado a forma de uma caveira no interior da árvore. Caveira só pode ser o símbolo da interioridade exposta, e esse é o fascínio da linha dos exu: as formas mortas são removidas para apresentarem o outro lado do rosto “ a subjetividade exposta, imediatamente presente na manifestação. Se o cemitério é um espaço tão importante para a linha cruzada é porque ali as formas humanas em decomposição se erguem e flutuam no pesado ar do universo simbólico regido pelos exu.

O ocidente criou o rosto como o lugar de expressão de uma subjetividade que reside além dessa manifestação, na interioridade do indivíduo. O processo de rostidade se caracteriza pela individualização do representante, de sua interioridade. A cada cara correspondente uma subjetividade intangível. A interioridade escavada sob a superfície de expressão, o rosto.

A linha dos exu pode ser lida como o revirar da forma rosto, a exposição de uma subjetividade que perdeu a interioridade. O rosto se desfaz sob a caveira descarnada, assim como a pombagira expõe a pureza recatada das “santas de igreja” sob os longos mantos de linho. Assim como o rosto não sustenta mais um padrão de humanidade, vestes não garantem a pureza feminina.

De passagem, Velho nos instiga sobre a relação entre o racismo e a pureza da mulher:

O preto é o símbolo do mal. Mas nas circunstâncias de vida desses grupos camponeses seria, então, do mal internalizado. Não só porque o “etíope” habita entre nós, mas porque, pela miscigenação se misturou. Não há mais como separar o bem do mal, numa situação em que o sujeito é o grupo. Não seria esse um caminho promissor para se entender as raízes mais profundas do preconceito racial entre nós e as ambigüidades da democracia racial?

É nesse ponto que o machismo, o desejo e a sexualidade se encontram com o racismo. A pureza feminina é um símbolo que precisa ser exaltada, ela não só contribui para a perpetuação da dominação, mas também sobre ela o desejo faz

verter uma condição racial:

Quando quer que a condição social seja atribuída a deficiências naturais, as mulheres caminham para o palco central como mães, como responsáveis por dar à luz e reproduzir, seja uma classe ou uma “nação”. Se a classe ou a “nação” é conceptualizada em termos essenciais, a capacidade procriativa das mulheres precisa ser controlada para perpetuar os privilégios de classe e nacionais com os raciais. E o controle implica dominação pelo homem. (*Stolcke, 1991, p.115*)

É com esse regime de desejo, que se sustenta sobre a pureza feminina, que a pombagira rompe. A pombagira é o inverso da pureza da santa de igreja. Da mesma forma, em lugar do processo de interiorização da subjetividade, o *ethos* afro-brasileiro propõe a extroversão do sem fundo, sem mais interioridade, a cara exposta, a caveira, que, certamente, é algo mais sem pudor que uma “cara-de-pau”. Diz-se de um sem-vergonha, de alguém cínico, que tem a “cara-de-pau”, o que devia ser interiorizado está exposto em público. O exu é a maximização dessa ausência de fundo, de interioridade. O exu de exposição do que está em degradação. Daí porque a subjetividade dos cruzeiros é rarefeita, perigosa, a ponto de se anular numa exterioridade absoluta, terra nua, sem referenciais simbólicos que demarquem as individualidades umas das outras, um não-território.

É esse processo de extroversão que fica patente nas giras de exu. A hierarquia praticamente se dissolve num ambiente onde normalmente o exu se dirige aos participantes da festa num provocante “filho da puta”. “Vem cá, seu filho da puta” “é a forma mais corrente do exu se dirigir. “Putá” é também a forma como a pombagira se refere ao seu cavalo “a pessoa em cujo corpo ela se encarnou. “Quando eu for embora, tu pede pra essa puta...”.

Um exu entrega a garrafa a qualquer um a sua frente. “Segura, filho da puta.” Sai do terreiro e vai até o cruzeiro. Na volta, cobra sua garrafa de cachaça: “Tu tomou, filho da puta”, “Não tomei”. “Tu tomou, vai ter que me dar outra”. “Se quiser outra, pede que eu dou, mas não diz que tomei, que eu não tomei”. Nesse estilo de provocação podem ocorrer ameaças: “Passei por mais de oito cruzeiros de lá até chegar em casa, não me aconteceu nada”, relatou-me um dos tamboreiros, “se eu tivesse tomado, me teria acontecido alguma coisa num desses cruzeiros”.

É nesse ambiente descontraído que as aflições, os conflitos e os desejos vão sendo transados. Alguém diz ao exu que se “ocupa” de um dos familiares: “Eles estão me enchendo o saco, mas eu ainda vou matar um”. O Exu chama para si a desavença: “Deixa comigo”, diz, e receita um “ebo” que deve ser “largado” no cruzeiro, para que ele se encarregue do problema.

Sem-rostro ou com o rosto em fuga por um par de “guampas”, o exu é a subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado. A cara de cristo se desmorona, o homem branco, médio, qualquer, deixa de ser o padrão ou uma medida de humanidade, já que por todos os lados se afirma o simulacro do rosto. A hóstia e a efigie do rei não podem mais suportar um poder do além, porque sua imagem já não guarda nenhu-

ma relação de identidade com um padrão definido. Exu é deus e é o diabo se realizando aqui e agora neste corpo que o “recebe” ou nessa “estatuetta” com guampas que degrada e afronta qualquer hierarquia estabelecida.

Qual é a relação entre o culto aos orixás, exu e caboclos e a patronagem como esquema de resolução dos problemas sociais que as populações mais carentes enfrentam? É comum englobar-se o catolicismo popular e a religiosidade afro-brasileira num mesmo universo simbólico proporcionador de esquemas mentais clientelísticos que seriam transpostos para o campo político. Contra esse tipo de tese, Zaluar expõe:

“As teorias que tomam apenas o respeito à lei ou a representação da lei igualmente aplicável a todos como o sinal da ausência ou presença do universalismo arriscam-se a terminar nas armadilhas do etnocentrismo. Nessas teorias, relações clientelísticas surgem onde quer que a cultura predominante não tenha sofrido o impacto do protestantismo. Países católicos ou latinos seriam particularmente vulneráveis, pois a ideologia católica admite e estimula o uso do intermediário, já que o crente não tem contato direto com Deus, valendo-se da intermediação de padres e santos em suas obrigações rituais (Zaluar, 1985, p.221).

O que pretendo questionar não é a necessidade de aproximar o ritual de outros níveis da realidade social. O que se propõe é que um plano específico de realidade (o ritual) seja aproximado de outros planos específicos de tal modo que a estrutura social apareça como uma resultante da interconexão dos múltiplos planos. No dizer de Goldman, que a estrutura social seja um “ponto de chegada”, e não o “ponto de partida”.

Nesse sentido, a conexão do transe com estruturas sociais mais inclusivas não pode ser feito de modo direto e imediato, sendo preciso levar em consideração as possíveis mediações oferecidas pela estrutura do culto em que se processa. Pois, se não há dúvidas de que as relações internas ao culto são influenciadas pelas relações sociais mais amplas, também é verdadeiro que elas funcionam como “lentes” que fornecem aos membros do grupo uma via de acesso específica para a realidade social “exterior” e influem, portanto, de modo decisivo na percepção e experiência vividas por essas pessoas. (Goldman, 1985, p.30)

Partindo de um relato de atuação política (a recepção do prefeito Tarso Genro) me debrucei sobre as estruturas do culto para chegar ao como elas fornecem “lentes” através das quais essa realidade exterior é percebida. Vimos que se o prefeito se estabeleceu na mediação entre os moradores e sua aspiração de permanência não foi porque a estrutura do culto prevê para ele esse lugar. Foi por que é até nesse ponto que a atuação do prefeito interceptou a visão de mundo do grupo. Dessa forma, recusei uma relação mecânica entre a estrutura de culto a santos mediadores e o clientelismo como resposta política.

A religiosidade afro-brasileira está conformada ao fisiologismo político ou é capaz de proporcionar estruturas para um grupo corporado de reivindicação política?

No próximo capítulo, partindo das estruturas de organização proporcionadas pela religiosidade afro-brasileira, pretendendo fazer a genealogia de um grupo de reivindi-

cação política que nasce a partir de um terreiro “ a Comissão dos Moradores Excluídos. De um a outro plano específico de realidade “ da estrutura do culto à atuação política, por exemplo “ a mediação é analisada na concretude dos acontecimentos desencadeados.

5. A DISPUTA POLÍTICA NA MIRIM

Em junho de 1992, cerca de cinquenta moradores se reuniram num terreiro (até esse momento as reuniões chamadas pela Associação dos Moradores da Vila Divina Providência vinham ocorrendo numa igreja) para tomarem posição quanto ao propósito da prefeitura municipal de reassentá-los no bairro Rubem Berta, na periferia da cidade de Porto Alegre.⁶ A partir dessa reunião, organizou-se uma Comissão dos Moradores a serem removidos, constituída, a princípio, por um núcleo de oito pessoas. Instaurou-se, assim, o caso Vila Mirim. Um processo de disputa política envolvendo a Comissão dos Moradores a serem removidos, a Associação dos Moradores da Vila Divina Providência, agentes ligados à Prefeitura de Porto Alegre e o Movimento Negro Unificado.

Busco aqui reconstruir analiticamente o processo de formação de um grupo corporado com o caráter de reivindicação horizontalizada de interesses políticos “a comissão dos moradores – que nasce a partir do conjunto de relações que se estabelece num terreiro – o Centro Africano Pai Oxalá. Estou visando aqui à tese de que os terreiros tendem a se ligar a esquemas clientelísticos para a resolução dos conflitos envolvendo os interesses de grupo e pessoais.

A primeira questão que se propõe é exatamente o caráter do grupo que se constitui no terreiro. Num segundo momento, analisarei as relações que o terreiro estabelece com as esferas que o cercam. A partir de Foster (1967) e Landé (1977), trabalharei com

⁶ O máximo obtido pela comunidade foi o de não ser removida para Rubem Berta, mais sim para um outro bairro da cidade, a Chácara da Fumaça.

os conceitos de contratos formais explícitos em oposição a contratos diádicos implícitos ou alianças diádicas; grupo corporado como essencialmente diferente de grupos não-corporados ou quase-grupos.

5.1. O *corpus* da família de santo

Quando um cliente⁷ se aproxima pela primeira vez de uma mãe-de-santo, a relação que se estabelece é diádica na medida em que os dois indivíduos passam a estar diretamente envolvidos numa negociação. Contudo, não se pode falar em uma aliança, na medida em que a troca é momentânea e seus critérios estão definidos (embora de modo muito pouco padronizado) pelas regras de um mercado de oferta e procura de determinados bens religiosos.

Até aqui nada se caracteriza pelo que normalmente se conceituaria no quadro de relações clientelísticas. Explícita-se os termos da troca e nada assegura necessariamente uma relação de dependência pessoal. A mãe-de-santo, normalmente, é indicada por um conhecido. Os terreiros mais inseridos no “mercado” desenvolvem estratégias de “marketing” que vão da publicidade em pequenos jornais (principalmente religiosos) à distribuição de pequenos anúncios nas ruas do centro da cidade. Os serviços oferecidos são a adivinhação por meio do jogo de búzios, jogo de cartas e, freqüentemente, a realização dos “rabalhos” indicados a partir da adivinhação. Na medida em que os “trabalhos” a serem realizados são determinados pelo jogo adivinatório, o poder de barganha do pai-de-santo quanto ao seu preço é bem maior do que o do cliente. Contudo, o cliente pode sempre colocar um fim na negociação e recorrer a um outro pai de santo ou até a um outro recurso para a resolução do problema que o levou a um terreiro.

Na medida em que os serviços oferecidos pelos terreiros são bens cuja avaliação está essencialmente ligada ao prestígio e à confiança depositada sobre o pai-de-santo, o resultado do primeiro encontro tende a ser definidor da continuidade ou não da relação.

Com a freqüência da troca, o cliente vai forjando uma aliança diádica em que grande parte das regras se tornam implícitas. A crença do cliente nos poderes acionados pela-mãe-de-santo desequilibra os termos em troca na medida em que existe sempre a sensação de que o benefício mágico nunca é absolutamente coberto pelo preço monetário. O cliente tende a colocar à disposição do pai ou da mãe-de-santo os recursos materiais e sociais de que dispõe, desde que isso não lese significativamente seus interesses pessoais. A possibilidade de arranjar um emprego para alguém da família, um automóvel à disposição da mãe-de-santo para a realização de um “serviço”, até a troca afetiva, são bens que passam a ser negociados nesse contrato implícito de beneficiamento mútuo.

⁷ O conceito émico “cliente” não deve ser confundido com a categoria analítica que define uma aliança diádica com dependência deste termo com relação a um patrão. No terreiro, é chamado de “cliente” todo aquele que, sem ser filho-de-santo, se aproxima da mãe ou pai-de-santo com o objetivo de solicitar seus serviços mágico-religiosos.

Convidado a participar das festas do terreiro, o cliente pode vir a tornar-se um “filho da casa”, passando por uma série de rituais que institucionalizam a relação, conferindo “obrigações” ao iniciado. Dessa forma, se estabeleceria um contrato formal explícito que teria como base, pelo menos inicial, uma aliança diádica.

Nesse caso, o recém-iniciado passa a fazer parte de um grupo corporado – a família-de-santo –, tendo “obrigações” e direitos. Embora a noção émica de “obrigação” pareça referir-se exclusivamente à relação do filho com o seu “santo”, essas relações estão institucionalizadas por um conjunto de rituais que o colocam indiretamente em relação com o grupo. As “obrigações” com o santo são realizadas, normalmente, num ritual coletivo em que o filho-de-santo contribui para a festa com aquilo que lhe foi determinado pelo grau de iniciação e pelo caráter da entidade sagrada que lhe “ocupa”. Além disso, algumas normas colocam o filho-de-santo na “obrigação” de prestar serviços e “respeito” à mãe-de-santo. O caráter mais ou menos implícito ou explícito dessas obrigações pode definir o grupo como corporado ou como uma rede de alianças diádicas. A explicitação das obrigações colocaria o filho-de-santo em relação formal, indireta e impessoal com a mãe-de-santo, já que, por princípio, qualquer filho-de-santo deveria as mesmas obrigações com a respectiva mãe e seria a posição no grupo a definir uma subordinação institucional. Existem regras observáveis, mas sobre elas o recém-iniciado não pergunta e ninguém o indica, ele aprende observando. Ao chegar no terreiro, o filho deve saudar os “pais”, “batendo cabeça” aos pés do quartinho de santo “o pegi. Em seguida, deve cumprimentar a mãe-de-santo beijando-lhe as mãos.

Os terreiros que se colocam na linha cruzada do batuque com cultos a caboclos e exu não apresentam a complexidade de classes de papéis sacerdotais que Prandi descreve para o candomblé de São Paulo. Assim, o papel de ogã, “cujo único dever é estabelecer uma ponte entre o mundo do terreiro e o mundo lá fora” (Prandi 1991, p.165), não existe nos terreiros de linha cruzada. A umbanda legou à linha cruzada uma estrutura burocratizada em que se elege um presidente, um secretário e um tesoureiro entre os filhos-de-santo. Em princípio, esses cargos definem uma relação indireta entre os membros do grupo, já que a relação com uma dessas pessoas (na qualidade de membro da direção do terreiro) fica mediada pelo cargo. Quando o terreiro organiza um galeto beneficente, o tesoureiro, ou o secretário, distribui os ingressos pelos filhos numa quantidade fixada e recolhe o dinheiro em data programada em eleição. Aqui se tem uma relação indireta entre os filhos-de-santo, já que mediada pelo cargo, o que pressupõe um contrato formal explícito.

Porém, na medida em que nem as “obrigações” como filho e pai-de-santo, nem os cargos burocratizados estão suficientemente explicitados, abrem-se largos espaços para alianças diádicas. Um desses espaços é a ligação com o “mundo lá fora”. Em princípio, quem está encarregado de estabelecer a mediação burocrática é o presidente e o secretário. Na medida em que se aproximam dos terreiros – freqüentemente na qualidade de clientes – pessoas melhor habilitadas (pelo capital cultural e social que carregam) para estabelecer essa mediação com as instâncias sociais mais amplas (para se conseguir um salão para um galeto beneficente, por exemplo), esses deveres defini-

dos pelos cargos acima e que ligam indiretamente os membros do grupo entre si são imediatamente transferidos para uma relação direta entre o pai-de-santo e o novo mediador. Dir-se-ia que a família-de-santo é um grupo corporado em que a fragilidade das relações institucionalizadas reveste pesadamente o grupo de alianças diádicas.

Se nos determos mais demoradamente sobre a família-de-santo como um grupo corporado veremos que cresce a fragilidade deste corpo, tanto mais quanto nos afastamos das formas clássicas da religiosidade afro-brasileira (a linha de Nação, no Rio Grande do Sul). O período de iniciação em que o filho-de-santo permanece no terreiro foi extremamente encurtado. A relação entre o pai e o filho-de-santo tende a se tornar cada vez mais fragilizada. O filho-de-santo não raras vezes muda de pai-de-santo, “lava” a cabeça e se reinicia num novo terreiro. É certo que, para os pais-de-santo mais ortodoxos, a iniciação estabelece uma relação definitiva. Se um pai-de-santo “põe a mão na cabeça do filho”, outros não poderão “tirar”. Pais-de-santo menos “responsáveis”, segundo a concepção dos primeiros, passam por sobre essa prerrogativa e causam graves transtornos aos filhos.

A relação entre os irmãos-de-santo é muito mais fluida, já que nenhuma “obrigação” os une a não ser a de participarem com frequência dos mesmos rituais. Na medida em que não existe uma hierarquia de papéis entre os filhos-de-santo, a identidade da família tem seu nódulo quase que exclusivo na relação entre o pai e o filho-de-santo. Os filhos mais velhos da casa têm uma certa ascendência sobre os mais novos, porém na medida em que essa ascendência não está explicitada em termos de papéis, a capacidade de forjar e sustentar alianças tende a ser definidor da proeminência de um ou outro filho.

Os termos de deveres entre pais e filhos-de-santo também não estão muito explicitados. É certo que o ritual de iniciação “esse em que o pai-de-santo põe sua “mão” sobre a cabeça do filho, no ato de sacrificar sobre ela um animal dedicado ao orixá “ institucionaliza a relação entre pai e filho-de-santo. Quais são as obrigações do filho-de-santo? “ beijar as mãos do pai-de-santo em cumprimento, participar dos rituais da casa, cumprir as “obrigações” com o santo, definidas pelo pai, e participar das atividades coletivas do terreiro, desde que extrapolem os interesses da família carnal. Estes últimos são lidos como interesses pessoais do pai ou da mãe-de-santo, diferente dos interesses da família-de-santo como grupo. É a fluidez na delimitação dos interesses pessoais da mãe-de-santo e dos interesses coletivos da família de santo que torna problemática a definição da relação. Por um lado, as atividades não-ritualísticas do terreiro quase sempre podem ser lidas, pelos filhos-de-santo, como sendo para o beneficiamento da família carnal; por outro, interesses francamente definidos como sendo exclusivos da família carnal podem ser promovidos por filhos desejosos de agradar a mãe ou pai-de-santo. Num primeiro momento, a relação entre pai e filho-de-santo parece se constituir mais pesadamente como uma aliança diádica revestindo uma relação institucionalizada. Temos na família-de-santo uma teia de alianças diádicas cujo centro é o pai-de-santo, e os filhos gravitam na sua periferia como dependentes ou aliados horizontais (conforme o poder de barganha dos agentes), o que a literatura

sobre clientelismo e patronagem convencionou chamar de estrela de primeira grandeza, ou teremos relações institucionalizadas, portanto caracterizando um grupo corporado revestido de alianças diádicas?

Para mãe Marisa da obá, os pais-de-santo têm muito mais a oferecer a seus filhos-de-santo do que costumam receber. Essa e outras mães-de-santo relatam casos de filhos que não tendo onde morar, nem o que comer se tornam dependentes do pai-de-santo em termos materiais por um bom período de tempo. Já a mãe Ivone vê muita maldade nas mães-de-santo que obrigam os filhos a vender o que têm e o que não têm para cumprir a obrigação com o santo, com o beneficiamento pessoal da mãe. O que está em jogo, para mim, é menos os termos de troca, seu desequilíbrio em relação a um dos lados, do que o caráter do vínculo. Em que medida os rituais criam um grupo corporado? Qual é o peso dos contratos implícitos na manutenção das trocas?

Creio que a chave para explicitação das relações que ocorrem no terreiro emerge no momento da ruptura do filho com a casa onde foi iniciado. Se a reciprocidade e a lealdade pessoal são pressupostos éticos que estabilizam as relações entre pais e filhos-de-santo, contudo, nenhuma nem, outra explicam a extrema dificuldade de se romper definitivamente com essa relação. Com freqüência, os filhos abandonam os terreiros em que se iniciaram e recorrem a outros terreiros. Quase sempre acabam retornando ao terreiro de origem numa postura arrependida, independentemente da causa de ruptura. Frequentemente, as desavenças são de tal monta que as relações passam por ciclos intermináveis de ruptura e restabelecimento da relação. As crises mais profundas na vida do filho levam-no a recorrer a uma série de terreiros, retornando quase sempre à casa de seu primeiro pai-de-santo.

Em princípio, a aliança diádica estabelece uma relação a partir de interesses pessoais, estando esses interesses definidos com relação a cada uma das unidades da díade “as pessoas como parceiras de uma aliança. Porém, a relação entre o pai e o filho-de-santo não une apenas dimensões pessoais, mas também dimensões infrapessoais. Poder-se-ia estabelecer um paralelo com a dependência do paciente com relação ao psicanalista no momento da “transferência”. Dificilmente se poderia conceitualizar essa relação no quadro de uma aliança diádica. Rolinik e Guattari (1986) falam a propósito de dimensões infrapessoais.

Quero dizer que entre pai e filho-de-santo não temos duas pessoas autocentradas capazes de avaliar o valor da manutenção da relação e de decidirem pela ruptura ou pela continuidade da relação. O ritual de iniciação é um processo de constituição da pessoa (do filho-de-santo) numa relação com o terreiro e com o pai-de-santo que tende a tornar definitivo o laço entre os parceiros dessa relação.

Se a relação entre pai e filho-de-santo não pode ser tomada como sendo de dependência involuntária é na medida em que a relação é tão constitutiva da pessoa que a própria concepção de vontade passa a estar em jogo. Alguns exemplos: Cecília é filha-de-santo da Dona Branca. Praticamente cresceu em casa desta. Durante anos foi maltratada, publicamente humilhada pela mãe-de-santo. Rompe com o terreiro, passa a freqüentar outros, mas diz que não pode tirar a “mão” da mãe-de-santo de sua “cabe-

ça”. Continua ligada a ela como filha-de-santo, mesmo não freqüentando a casa da mãe. Poder-se-ia dizer que todos os benefícios de uma aliança diádica foram anulados na ruptura. Porém, permanece uma relação que inviabiliza a possibilidade de restabelecimento desse tipo de filiação em outra casa.

A ruptura na concepção de pessoa fica explícita quando Cecília diz que não fala com a mãe-de-santo, mas recebe os passes do “Santo” dela. Apesar da má vontade “material” “mãe-de-santo”, o santo que a incorpora dedica cuidados especiais a essa filha. Cecília e sua mãe-de-santo mantinham um conflito intenso na dimensão do cotidiano, mas o santo que a mãe “recebe” gosta da filha é constitutivo da pessoa da filha. Mãe e filha-de-santo estão indissolúvelmente ligadas por uma relação que carrega uma dimensão de espiritualidade constitutiva da concepção de pessoa aqui em jogo.

Nessas circunstâncias, as alianças diádicas são exatamente isso: o revestimento de uma relação muito mais profunda - a que constitui o “filho” como pessoa não-autocentrada. A hipótese que avento aqui é de que a relação entre o pai-de-santo e seu filho é de tal modo constitutivo das duas pessoas que a aliança que as une, embora institucionalizada num ritual, não é explicitada nos termos que a mantém. O nódulo da relação é de tal modo indissolúvel que os interesses podem ser jogados de modo explícito ou implícito, de acordo com estratégias momentâneas, sem que a relação esteja em algum momento definitivamente ameaçada.

Compreende-se assim que nenhum dos filhos-de-santo de mãe Dorsa irá se engajar numa luta pela permanência do terreiro. Trata-se de um problema pessoal da mãe-de-santo e dos que moram na faixa de remoção. Porém, se a mãe-de-santo precisar de uma reforma do salão de cultos, poderá solicitar a contribuição de cada filho-de-santo. Para a organização do “Natal das Crianças” da redondeza, os filhos-de-santo são chamados a colaborar nas atividades de angariação de fundos. A gestão da definição dos interesses de grupo e dos interesses pessoais não estão de forma alguma explicitados. Cabe aos agentes determinarem até onde vai os interesses pessoais e de grupo.

A mãe-de-santo poderá recorrer a um de seus filhos para mediar a reivindicação pela permanência da vila, conseqüentemente do terreiro. Contudo, essa relação não estará definida nas obrigações que se espera de um filho-de-santo. É um espaço aberto em que normalmente se estabelece relações de caráter diádico baseado no altruísmo do filho. Nada impede que se defina a permanência do terreiro como um interesse da “família-de-santo” como grupo corporado. Basta que alguém trabalhe no sentido da definição dos interesses nesse sentido. Em que medida isso é possível é o que a análise dos acontecimentos nos fornece alguns elementos.

5.2. Genealogia da comissão dos moradores

Há mais ou menos um ano, a Associação de Moradores da Vila Divina Providência vem trabalhando as formas de regularização fundiária das vilas “irregulares” da região. Para a maior parte das vilas se buscou soluções jurídicas que definiam o “usucapião” e com isso o direito à permanência. A vila Mirim é uma das poucas, de

uma série de oito pequenas vilas, cuja solução política era buscada no “reassentamento” em uma outra área.

As primeiras reações a essa proposta se manifestam por meio de injúrias pessoais de alguns moradores, que freqüentavam as reuniões da Associação, à figura do presidente desta.

A primeira forma de manifestação propriamente política aparece quando o terreiro da Dona Dorsa entra em contato com o Movimento Negro. A gênese do aparecimento da comissão dos moradores está situada nesse gesto. O que o motivou? Dona Dorsa é certamente a principal figura de todo esse processo, pelo menos para essa análise que situa o cruzamento de uma reivindicação eminentemente política e um certo *ethos* religioso, o afro-brasileiro. Como pode ser visto no mapa, a casa desta mãe-de-santo é um dos terreiros que fica numa das faixas de remoção. Dona Dorsa é a única mãe-de-santo que se dedicou ativamente em reivindicar a permanência da vila, sobretudo por meio da atuação de uma de suas filhas consanguíneas, a Vera. Sua posição de recusa enfática ao reassentamento na Rubem Berta é constantemente reiterada.

Esse não é o primeiro contato dessa mãe-de-santo com uma tentativa incipiente de organização para reivindicações políticas. A primeira aproximação do movimento negro com a Dona Dorsa se deu em 1989, quando se tentou articular um movimento de adeptos da religiosidade afro-brasileira com vistas ao combate político às ofensas e violências das Igrejas Evangélicas. Por toda uma série de motivos, que têm a ver com as dificuldades gerais do movimento negro de implementar seus projetos, mas também com os problemas específicos de toda a tentativa de organização política de adeptos da religiosidade afro-brasileira (o que de certa forma é nosso foco de análise), a organização “Tradição dos Orixás” não conseguiu desenvolver mais de meia dúzia de reuniões com dezenas de adeptos. Foi na fase final desse esforço de organização que, como militante do movimento negro, conheci Dona Dorsa.

Coelho, um dos filhos-de-santo e militante do movimento negro, foi um dos principais ativistas daquele movimento de organização dos adeptos da religiosidade afro-brasileira. Ao desligar-se momentaneamente do movimento negro, ligou-se ao terreiro de Dona Dorsa. De início, foi o principal articulador político do movimento de resistência à remoção da vila.

A aproximação do Movimento Negro com a família-de-santo pode ser lido como um contato institucional entre dois corpos sociais. Porém, a fluidez das relações tende a estabelecer alianças diádicas entre alguns militantes e a mãe-de-santo com trocas implícitas de favores pessoais. Com o passar do tempo, o militante do movimento negro estabeleceu uma relação institucionalizada filho-mãe-de-santo, o que creio poder ser definido no quadro de um contrato formal explícito com um conjunto de deveres e obrigações para cada um dos termos da relação. Mas a institucionalização não explicita o dever da articulação com o exterior. Essa articulação e seus benefícios continuam garantidos pelo contrato implícito.

Quando a associação de moradores da Vila Jardim agitou suficientemente a vila,

a ponto da remoção se tornar uma preocupação para cada morador, particularmente para Dona Dorsa, Coelho, o militante do MN, estava naturalmente acionado a estabelecer a articulação com o exterior.

Porém, a conjuntura política e a trajetória desse sujeito não propõe o estabelecimento de um clássico esquema de relação clientelística. O ogã, tal como descrito por Prandi (1991), é alguém situado dentro de uma rede de relações clientelísticas. Em lugar de uma trajetória de classe média alta com todo um leque de relações influentes, tinha-se, no caso da Mirim, um sujeito com trajetória de movimento negro e das instâncias médias de um partido que se pretende de esquerda, o PT, e sobretudo com o setor mais relacionado com movimentos populares.

Foi por essa via que Vera, filha consangüínea da Dona Dorsa, entrou em contato com o Núcleo de Negros do PT. Numa reunião do núcleo em março de 1992, Vera solicitou o apoio dessa entidade para reverter a proposta da prefeitura (sob gestão desse mesmo partido) de remover a Vila Mirim para Rubem Berta. Nessa altura, o discurso de reivindicação era em função do caráter sagrado do assentamento do terreiro, os problemas que esse deslocamento provocaria nesse *ethos* religioso e o desrespeito à cultura negra que isso significava.

Embora a reivindicação já tivesse ganho um caráter político, ainda não se tinha definido o caráter do corpo político que acabara de instaurar esse processo de disputa. Esse corpo político podia ser organizado em torno de diversos princípios estratégicos:

1) Poderia se definir a família de santo como o corpo político, em que os filhos-de-santo, sob a liderança da mãe-de-santo, reivindicariam o território religioso como direito de manifestação religiosa, já que garantido constitucionalmente.

2) Ou, por outro lado, o corpo político poderia ser definido essencialmente sobre a dimensão étnica. Construídas as evidências de que a maior parte dos moradores da vila são negros e de que era a cultura negra que estava em causa no deslocamento do terreiro, mãe Dorsa poderia catalisar as forças em torno de reivindicações políticas com essa morfologia.

3) Ou ainda, o moradores excluídos de mais esse traçado que a cidade pretendia incorporar poderiam se organizar em torno de uma liderança, que poderia continuar sendo a Dona Dorsa. Nesse caso, uma organização dos moradores a serem removidos estaria reivindicando sua legitimidade exclusiva para defender seus interesses, em detrimento da pretensão da Associação dos moradores da vila Divina Providência, que representa aqueles que seriam beneficiados pela avenida.

Por que uma ou outra morfologia para esse corpo de reivindicações políticas? A análise do processo de formação desse corpo político deve debruçar-se sobre a seqüência de acontecimentos políticos, mas também sobre a conformação dos corpos sociais que lhe preexistem: o próprio indivíduo, a família, a vizinhança, a etnia como corpos sociais. Debruçar-me-ei em seguida sobre a seqüência dos acontecimentos, apresentando a leitura que cada ator social faz deles.

5.2.1. As reuniões da comissão dos moradores

O terreiro da Dona Ivone não fica situado nas faixas projetadas pelo Plano Piloto da prefeitura. Apesar disso, as três primeiras reuniões deslocadas da igreja foram realizadas nesse espaço. Em primeiro lugar, por ser maior do que o terreiro da Dona Dorsa. Sendo esta filha-de-santo daquela, a mãe foi chamada a solidarizar-se dessa forma. Prontamente ela cedeu o salão.

A primeira reunião chamada para o terreiro da Dona Ivone contou com a presença de um representante dos Direitos Humanos, um representante da UAMPA, organismo que congrega as associações de moradores, uma representante da FRACAB, outra organização ligada a movimentos urbanos por moradia, um membro do “Programa de Regularização Fundiária” como representante da Administração Popular, o presidente da Associação de Moradores da Vila Jardim, vários militantes do Movimento Negro Unificado, entre os quais eu, e cerca de cinquenta moradores.

Uma das primeiras preocupações nessa reunião foi com a disposição dos bancos. Alguém tomava o cuidado para que não se colocasse os bancos de costas para o congá. A geografia do terreiro ainda impunha seus gradientes de intensidades espaciais. Nas reuniões subseqüentes, ninguém mais se preocupava com isso. Um outro tipo de disposição espacial, com outros gradientes, acabou-se impondo.

Rituais religiosos dariam lugar a ritualizações políticas com todos os conflitos de representação que esse tipo de transição costuma provocar.

Ao pretender analisar a constituição de uma assembléia política como um ritual, obedeço aos dois critérios gerais que Abélès (1990, p.126-7) aponta: primeiro, “são ritos atos essencialmente repetitivos que pontuam certos momentos da atividade política”: quando se institui, no centro do salão, o que numa assembléia normalmente se constitui como mesa que regulamenta e preside a seqüência dos acontecimentos; quando se exige a inscrição para o direito à fala; quando se estabelece limites para as falações; quando se ordena a seqüência de acontecimentos: informes, discussão e encaminhamentos; esse conjunto de atos tem significação para aqueles que estão acostumados a vê-los se repetirem. Segundo, “o ritual aparece aqui colocando em cena a interferência entre o político e o sagrado”. Quanto a esse último critério, ele será explorado no último item deste capítulo.

Coelho, presidindo a assembléia, introduziu as discussões com a apresentação e chamada dos representantes da Uampa, do Programa de regularização fundiária e dos Direitos Humanos para o centro do salão, formando, de certo modo, a mesa da assembléia. O presidente da Associação de Moradores da Vila Jardim pediu que todos os participantes se apresentassem. Provavelmente numa tentativa de não legitimar as falas de pessoas que não fossem moradoras da Vila Mirim, nem representantes das organizações chamadas acima, isto é, os membros do Movimento Negro Unificado.

Mais tarde, na cumplicidade racista que o fato de se estar entre brancos permite, o presidente da associação de moradores da vila Mirim comentaria, no gabinete de um dos deputados a quem ele foi requerer apoio para a remoção da vila Mirim: “baixou

uma negrada na vila”, estabelecendo, dessa forma, a relação naturalizadora entre a presença de negros e sujar (criar obstáculos, dificultar) um espaço ou processo. Esse comentário foi tornado público pela assessora do vereador Lauro Haugeman, do PPS.

Voltando à análise dos rituais de poder que a discussão em assembléia impõe: quando a fala tem um caráter de disputa política ela ganha um caráter pomposo. Ela pode conferir prestígio à pessoa que fala e assegurar sua posição em relação à disputa. Daí a necessidade de sua regulamentação sobre quem pode falar em cada momento.

Conflitos surgiram quando uma fala pipocada, por meio do qual o pessoal da vila tentava repassar suas angústias, esbarrava na imposição da lógica das assembléias desse tipo. O Coelho insistia que só as pessoas inscritas falassem, que as pessoas se inscrevessem primeiro. Ninguém se inscrevia a não ser o pessoal acostumado a essa lógica, isto é, os representantes de organizações. Isso frustrava a fala espontânea e explosiva do pessoal da vila.

Na reunião seguinte, um dos moradores se indignou com o fato de que eles não podiam falar, suas falas eram sistematicamente cortadas, enquanto a fala dos representantes de organizações mais ou menos ligadas à prefeitura se estendiam longamente. Depois de uma troca de ofensas com o presidente da mesa, um morador indignado abandonou a reunião. Essa prosseguiu tensa até que uma nova explosão detona a fala indignada de um militante do Movimento Negro Unificado. Percebendo os cortes a que estavam sendo submetidos, Camisolão exige respeito ao pessoal da vila e faz uma avaliação do que estava em jogo.

Nos momentos em que lhes foi permitido, os moradores manifestaram o desejo de permanecer na vila, apontando os anos de vivência na região, os recursos escolares, de saúde, entre outros que esta região proporcionava, como razões porque não queriam ser removidos para Rubem Berta.

A atuação do presidente da Associação de Moradores da Vila Jardim foi severamente questionada, inclusive com a acusação de desvio dos benefícios estatais (“etiquetes” de leite) que sua família estava encarregada de distribuir às famílias carentes. Outras acusações iam na linha de que ele estaria fazendo tudo para que a vila fosse de fato removida.

Ele tentou se defender apontando para o fato de que onde não era leito de rua e que portanto podia ser juridicamente encaixado no dispositivo de “usucapião” a associação vinha assim encaminhando. A empresa imobiliária Máquinas Condor foi apresentada como o grande vilão da história. Estariam seus interesses imobiliários por detrás do processo de remoção. O argumento era de que a prefeitura teria tentado negociar a faixa de terreno desocupada que se estende desde os arredores do Iguatemi até as vilas. Segundo o representante do programa de Regularização Fundiária, a empresa teria se negado a negociar essa área, propondo-se a, no máximo, construir um trecho do prolongamento da Avenida Nilo Peçanha em troca de presumidas dívidas para com a prefeitura.

No final dessa reunião, encaminhou-se a organização da comissão dos moradores da vila Mirim e vielas adjacentes. Dela faz parte a Vera, filha consanguínea da dona Dorsa, mais sete moradoras.

A comissão dos moradores se propunha fazer um cadastro de todos os moradores da vila, já que se supunha que o número de famílias ultrapassava as 140 estimadas pela prefeitura. Além disso, ela organizaria as próximas assembléias.

5.3. Associação de moradores Divina Providência

A Associação de Moradores reivindica para si o fato da anterioridade: para uma médica do posto de saúde da vila, o presidente da associação teria repassado a idéia de que “o Movimento Negro Unificado chegou muito tarde no processo”; que a Associação teria empreendido com “transparência e honestidade” todo o processo de negociação e que, depois, o MNU teria chegado e tentado distorcer sua atuação, “incendiar” o povo numa postura irresponsável.

A organização de moradores exhibe seus trunfos sempre que necessário: de luta pela melhoria das condições de vida da população da região, luta por esgoto, propriedade e moradia.



Ilustração 10: Uma avenida de maioria branca, em 2005, onde outrora era o valão da “negrada”.

O presidente atribui à associação a legitimidade conferida pela “ampla participação da comunidade”.

Com relação ao processo de remoção, essa entidade posiciona-se da seguinte forma: entende que é do “interesse da cidade” que a avenida Nilo Peçanha tenha esse prolongamento. Expõe que foi esgotado o processo de negociação por uma área mais próxima e culpa a empresa Máquinas Condor pela especulação que não permite o loteamento das terras ao lado. Põe-se como representando tanto os interesses da vila em remoção quanto o dos proprietários que “têm direito ao saneamento e melhores condições de vida”. Isso inclui naturalmente o direito de acesso à avenida Nilo Peçanha.

5.4.Vila Mirim: área de risco e leito de rua

Proponho-me, neste item, expor as falas dos agentes da prefeitura, suas justificativas para a forma como o processo vinha se desenrolando numa prefeitura que propõe gestão popular, democracia participativa e transparência na forma de lidar com a coisa pública.

Numa visita para o cadastramento, o representante do programa de regularização fundiária chegou em casa da Dona Dorsa encontrando-me aí presente. Antes mesmo que ele pudesse apresentar os motivos de sua visita, Dona Dorsa foi reafirmando sua indisposição em sair da vila.

Luís, agente da prefeitura, disse que não se propunha em convencê-la a aceitar o reassentamento na Rubem Berta. Na continuação, ele manifestou seu agrado pela forma como o pessoal da Mirim se organizava, solicitava informações e manifestavam sua posição. Contrastava isso com o pessoal da vila Tripa, totalmente apático, com quem tinha sido muito mais difícil e menos interessante trabalhar.

Questionado pela Vera sobre uma das áreas próximas que, segundo ela, seria propriedade da prefeitura, o Luís divagou sobre as dificuldades para saber ao certo de quem era a área, mas manifestou o interesse em continuar buscando áreas alternativas e que fossem acessíveis.

Dona Dorsa fê-lo recordar-se de um acordo sobre o pedaço de terra que sobraria ainda na vila. Ele concordou que a área estaria à disposição de uma ou mais famílias. O critério seria a antigüidade, no qual ficava implícito a Dona Dorsa.

Esse episódio manifesta bem a forma como os agentes da prefeitura se apresentam. Lamentam o fato da vila ter de ser removida. Apresentam-se dispostos a buscar alternativas com relação à remoção. Expõem as dificuldades da prefeitura em adquirir mais terra. Jogam com o fato constatado em seus cadastramentos de que “a maioria quer ir para Rubem Berta”. Sobretudo, disputam em torno de uma categoria: remoção ou realocação. No discurso dos agentes da prefeitura, essa gestão não procede por meio de remoções “ essa gestão municipal propõe processos de realocação.

Numa das assembléias realizadas na vila Mirim, um representante do Demhab, Departamento encarregado das obras da Vila Vicente Wenceslau, em Rubem Berta, para onde seriam levados os moradores, dizia que o termo remoção tinha sido banido do vocabulário da prefeitura. Que se tratava de uma proposta de realocação.

Foi frequentemente reiterado que os moradores da vila Mirim não seriam levados à força.

A tentativa de estabelecer um consenso para o “realocação” se deu em torno de uma série de itens, jogados conforme a necessidade do momento. A vila Mirim foi apontada como área de risco. Os moradores disputaram em torno do conceito de área de risco, apontando para o fato de que há mais de quarenta anos que lá viviam e nunca aconteceu um acidente mais grave.

Num segundo momento, foi apresentado o imperativo de realizar um plano piloto “antidemocrático” elaborado em outra gestão da prefeitura, mas que tendo sido aprovado na câmara teria de ser implementado. Paralelamente a isso, eram apontados os “selvagens” interesses das Máquinas Condor como responsáveis pelo necessário reassentamento. Questionados sobre os contratos da prefeitura com essa empresa e sobre as possibilidades de se transpor o plano piloto, alegou-se dispositivos jurídicos que podiam ser acionados por qualquer vizinho interessado em que passasse a avenida. O “usucapião” só seria aplicável nos casos em que a propriedade não estivesse destinada “ao uso comum do povo”. Tendo um plano piloto determinado que essa área estava destinada como leito de rua, a irregularidade era intransponível.

Instigados pelos moradores, os agentes acabaram admitindo que era do interesse da prefeitura que a avenida Nilo Peçanha tivesse esse prolongamento para o descongestionamento de outras avenidas e beneficiamento da maior parte da população da região.

5.5. Espaço urbano e segregação étnica

O Movimento Negro Unificado lê o processo de remoção da rua Mirim num quadro histórico de remoções de comunidades negras do centro para a periferia da cidade. Apontou-se toda uma série de áreas, hoje consideradas nobres, e que foram redutos negros. É o caso do Monserrat, da Cidade Baixa, da Ihota, que foi quase completamente transferida para a Restinga.

Contrapor-se ao processo de remoção da rua Mirim é se posicionar-se contra essa lógica urbanística que tende a perifernizar as comunidades negras. Entendendo que a elaboração e gestão dos planos urbanísticos não dependem exclusivamente de critérios técnicos, mas sobretudo de posturas políticas, a segregação étnica que nos destina a periferia das grandes cidades aparece-nos como uma das manifestações da dominação racial que estrutura o poder neste país.

Portanto, a primeira ordem de questionamentos do movimento negro é de nível global: refere-se ao processo de urbanização como um todo.

Com relação à rua Mirim, o Movimento Negro Unificado entende que se deveria ter a seguinte seqüência de prioridades: em primeiro lugar, buscar todos os meios técnicos e políticos para que as vilas pudessem permanecer no local; esgotada essa possibilidade, se buscaria como alternativa o espaço mais próximo possível; só na impossibilidade das duas primeiras alternativas se poderia propor a ida para um lugar tão distante.

As propostas do Programa de Regularização Fundiária não eram muito distantes disso. A divergência se dava na forma de avaliação do encaminhamento das duas primeiras prioridades. Enquanto o Programa se coloca como se as tivesse esgotado, o Movimento questiona e propõe outros encaminhamentos: 1) na negociação que a Prefeitura fez com a empresa Máquinas Condor, que provavelmente envolvia dívidas de impostos, poderia ter sido negociado a área ao lado, para a permanência dos moradores da vila, em lugar da pavimentação da avenida; 2) poderia ter sido negociado apenas o desvio da avenida de modo a passar sobre essas áreas ainda desocupadas; 3) tecnicamente, talvez ainda seja possível a abertura da Nilo Peçanha bifurcada, com as duas mãos separadas, de modo a exigir da vila menos espaço para o leito de rua.

Um terceiro nível de questionamento refere-se à postura política dos atores envolvidos: o presidente da associação dos moradores liderou todo o processo de negociação com a prefeitura como se fosse um representante legítimo dos que iriam ser evacuados, quando seus interesses pessoais e de grupo estavam nitidamente em oposição aos interesses daqueles; por morar próximo à área, ele será beneficiado com a valorização imobiliária que o prolongamento da avenida Nilo Peçanha irá proporcionar a toda aquela região; filiado ao PT e a uma das tendências que estava articulando todo o processo, ele se põe na linha do projeto que entende como necessário o processo de “reassentamento”. É eticamente problemático manter alguém com esses interesses na liderança das pessoas que iam ser removidas, como se pudessem ser representadas por ele.

A própria postura dos representantes do programa de regularização fundiária apresenta-se eticamente problemática aos olhos do movimento negro unificado: tentaram escamotear para os moradores da vila que tinham interesses na remoção da vila que sua concepção de urbanidade passava por esse processo; não foram transparentes no processo de negociação com a comissão dos moradores da rua Mirim ao não repassarem toda uma série de documentos solicitados (a cópia do contrato da Máquinas Condor com a prefeitura, a listagem das áreas livres da prefeitura...); chegaram a resultados inversos aos da comissão dos moradores no item do cadastramento sobre o interesse em ficar ou em sair, por manipulação das respostas.

Mais grave ainda, houve uma tentativa de desmantelamento da resistência à remoção que se centra em torno da Dona Dorsa. Ao apontar-se para a possibilidade de permanência de pelo menos uma família numa nesga de terra que sobraria à margem da avenida, estava-se induzindo a principal liderança do processo de resistência a uma saída clientelística.

5.6. Os que querem ficar e os que querem sair

Exporei aqui o discurso da maioria da população da vila com relação à questão de sair ou ficar. A base empírica destes dados é fornecida pelo cadastramento empreendido juntamente com a comissão dos moradores da vila. Os depoimentos são na sua maioria de chefes de família. Em alguns casos, os chefes de família não se encontravam em casa no momento da pesquisa. Nesse caso, registrou-se o depoimento da pessoa que podia representá-lo.

A maior parte das pessoas que estavam na resistência ao processo de remoção apresentavam como razão mais forte o potencial de recursos (de saúde, escolas, trabalho) que a região proporciona. O depoimento que mais explicita essa motivação é o seguinte: “este lugar é perto da condução, médico, hospital, supermercado, tudo o que é preciso”.

A segunda motivação mais freqüente para ficar está ligado à memória pessoal, o estabelecimento de uma linha de filiação que se entranha na terra e o transforma em território: “me criei aqui, aqui criei meus filhos...”, “botei meus filhinhos aqui”, “nasci, cresci, casei, aqui”.

Cinco das trinta e cinco pessoas que preferiram sair apontaram o arroio (esgoto aberto) como motivo. Outras cinco apontaram a falta de espaço para aumentar o tamanho da casa, o que os constringia a “viver amontoado”. Outros tantos queriam a segurança de ter um terreno próprio. Duas pessoas não acreditam na possibilidade de permanecer e se resignam em sair.

Percebe-se o efeito violento da atuação do poder público nas seguintes frases: “sei que vou ter que sair”, “tem que sair, a rua já está na porta da esperança”.

Os resultados do cadastramento da comissão da vila junto com o MNU foi de 78 pessoas querendo permanecer na vila e 35 se posicionando pela remoção, sendo que 5 não se posicionaram. Esses resultados são praticamente o inverso dos obtidos pelo programa de regularização fundiária.

Numa conversa com um dos moradores que se posicionaram pela transferência, ele alegava que sua esposa tinha sido conduzida a posicionar-se dessa forma; que se ele estivesse em casa ele teria tido uma outra visão das coisas. Porém, colocava-se em pé de negociação: se a prefeitura apresentasse uma boa proposta, ele aceitaria. Desde que não fosse a proposta de uma casa minúscula, num lote de 14 por 8 metros. Eles não tinham sido suficientemente esclarecidos de que a proposta era essa.

5.7. Verdade política

Sabe-se que a ordem social deve sua permanência em parte ao fato de que ela impõe esquemas de classificação que, estando ajustados às classificações objetivas, produzem uma forma de reconhecimento dessa ordem, o que implica o desconhecimento do caráter arbitrário de seus fundamentos: a correspondência entre as divisões objetivas e os esquemas classificatórios, entre as estruturas objetivas e as estruturas mentais está na origem de uma espécie de adesão originária do dominado à ordem estabelecida (Bourdieu, 1981b, p.69).

A postura do morador que se reconhece como não-proprietário, portanto não tendo direito a reivindicar a permanência, é o resultado da conformação dessa percepção subjetiva à divisão objetiva entre proprietários e não-proprietários. O efeito dessa correspondência é a desmobilização política.

As posturas políticas têm início no momento em que se põe em cheque o que Bourdieu chama de doxa originária. Quando as pessoas começam a questionar esse

senso que as faz se reconhecerem como não-proprietários e seus terrenos como leito de rua. No momento em que esses princípios começam a ser percebidos como sendo arbitrário em seus fundamentos, tem-se o início de uma postura política. Esse é um primeiro nível.

Os membros da comissão dos moradores tinham a percepção desse caráter arbitrário e da possibilidade dessa ruptura. Porém, “neste caso como em outros, a passagem do implícito ao explícito, da impressão subjetiva à expressão objetiva, a manifestação pública num discurso ou ato público constitui por si só um ato de instituição e representa por isso uma forma de oficialização, legitimação” (Bourdieu, 1981a, p.4).

As pessoas que estavam dispostas em reivindicar a permanência, ao se posicionarem na assembléia da vila fizeram essa passagem da impressão subjetiva à manifestação pública. E isso instituiu a comissão dos moradores da vila Mirim como grupo oficial, legítimo: o principal parceiro de qualquer negociação política sobre a área.

Porém, a manifestação pública que é capaz de cimentar esse ato de institucionalização esbarra nos efeitos da não-posses dos instrumentos materiais e culturais necessários para a participação ativa na política. Isso fica explícito quando numa reunião da comissão dos moradores se ia tirar uma comissão para negociar o apoio de uma instituição: “Vai tu Vera, vai tu que sabe falar, eu não sei falar, só sei xingar”- recusou-se uma das indicadas.

A participação ativa na política requer tempo livre e capital cultural. Tempo livre para se reunir. Tempo para se informar e com isso forma-se politicamente. São essas as maiores dificuldades da comissão dos moradores. Sem os instrumentos políticos que possibilitem uma visão global do processo, os membros da comissão se prendem ao caráter individual de sua aspiração por “minha permanência”.

Os membros da comissão dos moradores perceberam em algum grau que permanecer ou serem removidos depende de sua capacidade de questionar essa adesão ao estabelecido. Porém, os limites da organização a partir dessa percepção é que ela se situa na particularidade de lutas estritamente reivindicatórias.

O nível propriamente político se estabelece quando as pessoas se situam na linha de uma política global. A noção de urbanidade questionada muito além da mera reivindicação aqui e agora do direito a permanecer onde se vive há quarenta anos.

Sem passarem por um processo de formação política, a comissão dos moradores esgota-se como grupo prático, sem carregar nada além de uma disposição prática e uma experiência tácita e sempre confusa de reivindicação.

A passagem de grupo prático ao estado de grupo instituído (classe, nação...) supõe a constituição de um princípio de classificação capaz de produzir o conjunto das propriedades distintivas que são características do conjunto dos membros desse grupo e de anular no mesmo instante o conjunto de propriedades que não são pertinentes... e que podem servir de base para outras construções. (Bourdieu, 1981b, p.70)

Sair do nível reivindicativo para o nível do grupo politicamente instituído significa sair da questão da “minha permanência” para a questão dos “princípios de urbanidade”

zação”. Quando o MNU questiona o acordo tácito entre a doxa originária e a ordem urbana estabelecida, inicia-se um processo de ruptura herética:

...reencontro entre o discurso crítico e uma crise objetiva, capaz de romper com a correspondência imediata entre as estruturas incorporadas e as estruturas objetivas de que são o produto e de instituir uma ruptura prática, suspensão da adesão primeira à ordem estabelecida. (Bourdieu, 1981b, p.69)

A instituição do sistema de classificação étnica como princípio legítimo de constituição de um grupo permite essa passagem do estado de grupo prático ao estado de grupo instituído. Quando o MNU propõe a criação de núcleo de base na vila, está propondo uma visão de mundo global dentro da qual a questão da remoção fica inserida. A questão já não é permanecer ou sair, mas sim “qual é a proposta de urbanização do ponto de vista negro?”.

É essa possibilidade de falar em termos de uma visão da urbanidade como um todo que vem sendo trabalhada pelo MNU com a Vera, uma das integrantes da Comissão dos Moradores Excluídos. O que significa aqui “trabalhar” alguém para que se torne um ativista político?

É aqui que tentamos fazer a ponte entre o conceito religioso de posse e a não-posse dos instrumentos de atuação política ativa. Em francês, esses conceitos se encontram de modo particularmente feliz: Bourdieu fala de “depossession” dos instrumentos materiais e culturais para atuação política ativa. A doxa originária está “incorporada” ao ator social. A ruptura com a doxa originária pressupõe uma “subversão cognitiva”, uma “conversão da visão de mundo”. Isto é, o início de um processo de incorporação de uma nova doxa.

É tudo isso que a posse religiosa carrega de modo radical, instantâneo. Ruptura com a doxa originária que faz com que o indivíduo se reconheça como pessoa e estabeleça determinada relação imediata com o mundo. Há na posse religiosa uma subversão cognitiva. O limite dessa radicalidade se esgota no fato do retorno à doxa originária logo no momento seguinte à posse.

Quando um agente da prefeitura chega na vila e faz um discurso ressaltando a necessidade da avenida como um benefício para toda a cidade, ele está-se incorporando, travestindo-se de um certo ator social. Ele se deixa possuir como agente político. E fala como alguém que está além de seu eu com suas necessidades imediatas.

O silêncio dos moradores compactua seu conhecimento da ordem estabelecida com essa mesma ordem. E a fala desse agente político visa a restabelecer esse silêncio de quem diz: “a gente vai ter que sair”. Ao contrário da fala herética do MNU, o agente da prefeitura “necessitando restaurar o silêncio da doxa, esforça-se por produzir um discurso puramente racional... um discurso carregado de simplicidade e da transparência do bom senso, o sentimento de evidência e de necessidade que o seu mundo impõe” (Bourdieu, 1981b, p. 71).

Aceitar o jogo ou falar durante uma assembléia são riscos que só a angústia permite avaliar: os moradores se reconhecem como “despossuídos” dos instrumentos de produção de discurso e atos socialmente reconhecíveis como políticos. Se nas assem-

bléias ainda é possível romper com a lógica do discurso politicamente reconhecível, nas reuniões mais fechadas o risco torna-se dificilmente aceitável. Restabelece-se o silêncio da doxa. É o que apareceu numa reunião fechada entre o MNU, a Comissão do Moradores e a Fracab, ou na ida à Secretaria da Habitação.

Deixar-se possuir pela fala política. O que isso tem a ver com a possessão religiosa? Que resistências e que facilidades o sujeito religioso afro-brasileiro apresenta em relação a isso? A angústia de ter de falar em público é proporcional à certeza da “desposseção” dos instrumentos culturais para uma fala legítima. A menos que “baixe” uma entidade e reponha uma nova lógica de legitimidade às falas. É o que tentarei explorar no tópico seguinte: a possessão religiosa *versus* a “não-posses” dos instrumentos culturais legítimos de disputa política.

5.8 Empossamento *versus* possessão

Este último tópico é uma retomada da problemática central do trabalho, visando a sistematizá-la: existe a possibilidade de um corpo social constituir-se sem a convicção de uma identidade essencial e ainda assim ser capaz de reivindicar autonomia e direitos? Analisarei o modo como se conformam a pessoa, a família e a raça na religiosidade afro-brasileira, visando a responder a essa questão, chamando a atenção para uma filosofia política do nomadismo identitário. Nessa política, os corpos sociais “pessoa, família e raça – se constituem e se desterritorializam num jogo de identidade nômade.

Insistindo em colocar de cabeça para baixo as interpretações usuais, buscarei no supostamente mágico e irracional da religiosidade afro-brasileira o reverso (crítico) da irracionalidade da modernidade política. A relação entre os mandantes e os mandatários, no campo político institucional, supõe um contrato racional (o programa), mas também uma relação mágica de identificação “ afirma Bourdieu (1981a). A constituição de uma liderança política passa por inúmeras operações de investimento no crédito pelos quais os agentes conferem a uma pessoa os poderes que eles reconhecem nela. É a confiança, a crença, a obediência de um grupo social que conferem à pessoa do político os poderes que esse mesmo grupo social torna exterior. O político aparece como alguém dotado da capacidade de produzir credo, crença, obediência. Na realidade, ele é o produto da confiança que esse grupo deposita nele.

A diferença entre a pessoa do político e a pessoa tal como é construída nesta forma de religiosidade afro-brasileira é que no primeiro é vital a construção de uma constância linear, enquanto que no segundo a pessoa é constituída em rupturas de identidades. A exigência de constância feita ao homem político é a radicalização de um pressuposto básico da definição de pessoa pela modernidade ocidental, a unidade, a coerência e a constância da maturidade normal.

o homem político como homem de honra é especialmente vulnerável às suposições, às calúnias, ao escândalo, atento a tudo o que ameaça a crença, a confiança, fazendo aparecer a luz do dia os atos e os propósitos escondidos, secretos, do

presente ou do passado, que podem desmentir os atos e os propósitos presentes e desacreditar seu autor... Este capital extremamente escorregadio que não pode ser conservado senão ao preço do trabalho de todos os instantes que é necessário para acumular o crédito e para evitar o descrédito: por isso, todas as dissimulações, que se impõe aos personagens públicos, sem cessar colocados diante do tribunal da opinião pública, a exigência constante de nada dizer ou fazer que possa ser guardado na memória de seus adversários princípio de irreversibilidade, de nada trair que possa contradizer as profissões de fê presentes ou passadas ou desmentir a constância ao longo do tempo. (*Bourdieu, 1981a, p.18*)

Esse princípio de coerência e constância é o que a possessão relativiza. Mesmo quando numa situação extremada o imperativo parece ser o mesmo trata-se de outra regra “ a pluralidade de formas num sujeito apenas residual. É o caso desta mãe-de-santo que se referindo ao comportamento ético de um de seus filhos-de-santo dizia: “às vezes, a pessoa tem um santo bonito, um santo muito bom, mas o aparelho é ruim. Aí não dá pra manter ele em casa”. Fica patente nessa fala a cisão entre o *status* conferido pelo orixá no momento da incorporação (“de se ocupar”) e o caráter cotidiano do indivíduo. Como não se impõe uma univocidade entre o orixá e o caráter da pessoa, um dos momentos só compensa parcialmente o outro. A grandiosidade do santo não é em si prejudicada pelo comportamento cotidiano do indivíduo, o santo continua belo, grandioso, poderoso, o mau caráter da pessoa no cotidiano não atinge a essência do poder do “santo” que o incorpora. Por outro lado, a grandiosidade do santo não compensa ao ponto da mãe-de-santo admitir “desaforos dentro de casa”.

No máximo, existe uma ordem de similaridades e, talvez, algumas exigências de compatibilidades entre a pessoa no cotidiano e o seu santo: “o meu santo não gosta de água, eu também não gosto” – dizia a Eva, referindo-se a aventuras no mar. Ou, ainda, o caso de um indivíduo que tinha ogum na cabeça. O sujeito começou a se “desmunhecar”, apresentar traços e comportamento afeminado. Seu ogum avisou-o que se não parasse com isso o levaria. Algum tempo depois, durante uma festa, no momento de sair do corpo “o santo levou o seu cavalo” consigo: o filho-de-santo morreu. A cisão entre o santo e a pessoa cotidiana é tão grande que a necessidade de uma linha de coerência entre os dois momentos só pode se dar por um ato de força levado ao limite do Eu.

O que legitima a atuação política na modernidade ocidental é toda uma suposta coerência de comportamentos dentro e fora dos rituais políticos. Aqui, também, é no extremo quase inverso que se percebe o poder do imperativo da univocidade. Luís, um dos representantes do Programa de Regularização Fundiária, órgão da prefeitura que vinha encaminhando os processos de remoção, dizia o seguinte a um dos militantes do MNU: que sabia desde o início que o projeto do Wenceslau Fontoura “bairro no Rubem Berta construído para o reassentamento de vilas irregulares” era uma merda, que não servia para o pessoal da Mirim, mas que por uma questão de coerência e de ética ele tinha de apresentá-lo aos moradores como uma boa alternativa. Temos aqui uma incoerência entre o que o sujeito pensa de fato e o que ele apresenta. Mas o imperativo da coerência é de tal forma a regra que em qualquer momento o sujeito político precisa

defender a linha que em todas as reuniões vinha apresentando e que pressupõe a coerência da instituição que representa.

O que legitima a atuação da entidade sagrada é exclusivamente a passagem pelos rituais religiosos. Não é a confiança depositada no pai-de-santo que permite que seu orixá fale; seu orixá deverá ter passado pelo “axé de fala” para ter acesso a esse instrumento de poder “a fala carregada de crédito. Após Uma série de rituais, o orixá ganha o poder da fala. De início, com pouca freqüência; depois de anos, a fala do orixá vai-se tornando cada vez mais longa e dotada de autoridade.

Os pais-de-santo já não têm a mesma autoridade “de antigamente” sobre os filhos-de-santo, dizem com freqüência os depoimentos. A fala sagrada aparece como um instrumental indispensável para que a forma social família-de-santo seja mantida. Quando os “abusos dos filhos” atingem limites insuportáveis, não é a “bronca” do pai-de-santo que se revela a mais eficaz. As pessoas esperam, sabem que o santo, o caboclo, ou o exú do pai-de-santo irá se manifestar no primeiro toque, sessão ou gira que houver.

A fala dotada de crédito na religiosidade afro aparece cerceada de várias formas: só se ascende a ela por meio de rituais que conferem a autoridade à fala; ela só emerge em momentos ritualísticos; refere-se exclusivamente a assuntos relacionados à política da religião e à gestão do terreiro. A relação entre o poder e o ritual cinde o acesso à fala dotada de autoridade. A fala dotada de um caráter sagrado durante o ritual não legitima a fala da pessoa cotidiana fora do cerimonial. Aqui ele deve reconstruir a legitimidade de sua fala isolado de todo o prestígio que lhe conferiu a incorporação do santo.

A pessoa é o primeiro corpo social que vemos flutuar na atmosfera pesada do universo simbólico afro-brasileiro. Em lugar do sujeito transparente, unívoco e autônomo, proposto pela modernidade política, temos uma concepção de pessoa como território a “se ocupar” por uma multiplicidade de formas “o exu, o caboclo, o orixá” que momentaneamente o constituem e o dissolvem, no fim da incorporação, para dar lugar ao eu cotidiano.

5.9. Raça como corpo e desejo

É na configuração de uma identidade racial do religioso afro-brasileiro que o nomadismo se torna particularmente pertinente. O mais intenso exemplo de desterritorialização da identidade racial nos é apresentado por Segato: um país, a Argentina, onde “o negro constitui uma metáfora muito forte da diferença, a mais forte possível, na medida em que, enquanto os filhos e netos de italianos, espanhóis e indígenas ainda estão visivelmente lá, os descendentes dos negros... visivelmente já não estão”. A desterritorialização emerge no fato de “um filho de imigrantes brancos autodefinir-se como “negro” (Segato, 1991, p.566). Pai Júlio afirma “ser negro” a partir de uma dimensão espiritual. “A cor vinha a ser, ali, o atributo principal da diferença, a designação da identidade irreduzível deste espírito” (Segato, 1991, p.254).

Num país branco, um pai-de-santo “fisicamente” branco se anuncia negro por sua dimensão espiritual.

As dimensões de territorialidade religiosa não se sobrepõem à dimensão racial; cruzam-se, mas não se diluem: sempre que questionada, com ar grave, Dona Dorsa afirma que tem filhos-de-santo brancos e negros e os trata de igual modo. Se não há um tratamento diferenciado, porém, os filhos não caem num todo indistinto. A expectativa e a cobrança em relação ao filho-de-santo negro é maior, como se ele devesse uma maior responsabilidade.

Ainda na Mirim, mãe Marisa da obá reterritorializa completamente a raça sobre a dimensão religiosa e é categórica: “religião africana é pra negro”, “eu só tenho filho-de-santo negro”. Da mesma forma, ela recusa a linha cruzada e se afirma exclusivamente da linha mais puramente africana: a “nação”. Na viela da Alegria, vizinha da Mirim, no terreiro de Dona Rosi, uma mãe-de-santo que se auto-reconhece como branca e cruza as três linhas, a “religião” não é africana e nada tem a ver ter de distinguir filhos brancos de negros.

A política de raças na religiosidade afro-brasileira é um processo politicamente ativo de reconfiguração da religiosidade afro-brasileira no sentido de uma desterritorialização do desejo, constituição de fluxos minoritários de afirmação intensa de um devir negro, configuração de um patrimônio negro com potencial universalizante ou de negação da racialização.

CONCLUSÃO

Nesta conclusão, começo por tecer considerações sobre o processo de diferenciação entre o espaço da política e o da academia no Brasil, conectando reflexões sobre os confrontos entre interesses intelectuais e interesses políticos. Aprendemos, desde há muito, que quanto mais poderoso é um espaço de emergência de discursos sobre o social mais seus diagnósticos tendem a ser parte do real, no sentido de que descrever se torna prescrever.

Se na América Latina as ciências sociais ocuparam um lugar de vulto no processo de edificação das mais poderosas imagens da nação, fizeram-no fundamentalmente sob um regime discursivo que associa a noção de nação à de unidade racial e cultural. Dispersam-se pelas disciplinas vagamente reunidas sob o rótulo de ciências sociais diversas soluções para o equacionamento das diferenças pululantes que essas formações discursivas permitem registrar. A questão da diversidade étnico-racial sempre se apresentou para os órfãos da europeidade como um complexo problema cuja solução teria de ser “intelectualmente” imaginada – sob essa articulação discursiva, os intelectuais asseguram um destacado lugar no imaginário da nação.

Como condição para a multiplicação de vozes menos importadoras e da possibilidade de se fazer brotar a tolerância às diferenças, impõe-se questionar o lugar de emergência desse longo discurso que se faz ciências humanas nas condições latinas.

Desde as decisivas primeiras décadas desse século, em que se equacionou a questão da “inferioridade racial” e, por conseguinte, civilizacional de povos “essencialmente mestiços”, importantes rupturas epistemológicas têm sacudido o empreendimento

nacionalista intelectual brasileiro. Porém, algumas continuidades podem ser verificadas no espaço das possibilidades de tomadas de posição a respeito da questão das diferenças étnicas e da identidade nacional no Brasil. A sociologia mais normativista brasileira é um espaço de embate entre uma velha vontade de homogeneização nacional e um emergente discurso multiculturalista.

Nesse sentido, poderíamos ver uma das tendências da sociologia brasileira lamentando a crise da utopia universalista e a fragmentação dos dominados sob a exploração desordenada das diferenças. Do outro lado, uma tendência de teor multiculturalista ressaltaria o esgotamento do discurso da mestiçagem e a necessidade do reconhecimento das diferenças. É desse lado que me situo.

A relação da antropologia com o jogo das diferenças é mais complexo do que o da sociologia, até porque a noção de diferenças é instituinte da disciplina. Se o espaço de distribuição de posições em torno da definição intelectual de nação é similar ao da sociologia, os antropólogos tiveram, contudo, de desenvolver o discurso estratégico da “invenção das tradições” como modo peculiar de lidar com o desregramento das diferenças: é necessário policiar as boas e as más diferenças, separar as autênticas das inautênticas, cultivar as diferenças selvagens e denunciar as pré-fabricadas.

A análise que se poderia fazer aqui dessa “antropologia” que se apresenta como se fosse mero registro perspectivista, mas que se dá o direito de intervir na realidade, já foi feita por Pecaute (1990) para outros períodos da história dos intelectuais brasileiros em que estes aderiram a uma “ideologia de Estado”, e o Estado aderiu à ideologia da cultura que os mesmos intelectuais formularam:

Vale dizer que o Estado atribuía, de fato, três papéis complementares aos intelectuais: concorrer para a definição das finalidades da ação política, expressar a presença da sociedade civil e dar o exemplo de um ator social coletivo. No discurso teórico daquele momento, esses três papéis foram interpretados também como três atributos: definir o que fundamenta a unidade social e o que se relaciona ao ato transformador; revelar a realidade; formar uma corporação que assumisse o interesse geral acima das corporações encarregadas dos interesses específicos. (Pecaute, 1990, p.73)

É no confronto com a religiosidade afro-brasileira que essa tendência normativista da antropologia brasileira atual tem empreendido sua mais longa cruzada contra as identidades pré-fabricadas. Há já duas décadas grande parte do que se escreve na academia sobre a religiosidade afro-brasileira busca exibir os contornos de uma mudança de perspectiva em relação aos referenciais clássicos nesta área. Essa perspectiva de ruptura se contrapõe a uma suposta tendência clássica na antropologia de defesa da “pureza” africana. Contra o movimento pela conservação da “pureza” tradicional, os novos estudiosos esgrimem argumentos em dois flancos: de um lado, atacam a postura comprometida do pesquisador com relação ao movimento “purista”; visam à intervenção do intelectual em sua capacidade de legitimar um processo que lhe devia ser exterior. Assim ...

... Fry (1984), Birman (1980), Dantas (1982), Carvalho (1978) têm criticado a tendência, iniciada com Nina Rodrigues (1935) e chegado até Bastide (1971),

de valorização de uma forma religiosa “afro” como a mais “pura” e legítima. Dessa perspectiva, a denúncia é unânime “outras religiões, em especial a umbanda ou a macumba, são vistas de modo preconceituoso. (*Cavalcanti, 1986, p.84*)

Na mesma linha, Motta argumenta:

Não compete, portanto, ao antropólogo ou ao sociólogo, conferir certificados de ortodoxia, pureza ou autenticidade, como fizeram Edison Carneiro e Ruth Landes com os seus muitos imitadores, vivos e mortos. De fato, o pesquisador que assim proceder estará, com toda a probabilidade, não apenas tentando legitimar determinado centro em detrimento de outros centros; estará também, através da legitimação do centro, pretendendo legitimar seu próprio poder simbólico “ ou seu poder de manipular símbolos “ e sua preeminência sobre outros pesquisadores. (*Motta, 1988, p.38*)

De outro lado, não raro, essa revisão da postura teórica do intelectual se confunde com uma crítica normatizadora ao próprio objeto de estudo; o ataque ao próprio processo de resgate da africanidade pode ser observado nos contornos que os novos objetos assumem, nas problemáticas, no corpo de conceitos e preconceitos embutidos. O que Roger Bastide (1989) chamava de “movimento de purificação” é hoje em dia tematizado de forma denunciatória como movimento de “reafricanização”. Com isso, pretende-se desmontar um movimento que, pretendendo resgatar uma tradição ancestral, estaria, na verdade, produzindo uma “inovação africanizante” (Dantas, 1988). Ou, usando o conceito de Hobsbawn, se veria no movimento uma “tradição inventada” (Santos, 1989:55).

Fala-se em eclesiogênese dos cultos africanos. Pergunta-se pelos grupos e interesses que estariam sendo legitimados no processo:

Que interesses coletivos “ econômicos, políticos, simbólicos”- fazem com que determinado terreiro ou determinado grupo de terreiros afins busque legitimarse ou eclesificar-se pela adoção de um logos, de um discurso sistematizador derivado de teorias elaboradas pela antropologia ou pela filosofia de raízes européias? Ou, de maneira mais ampla ainda, que forças ou que circunstâncias econômicas, sociais, políticas ou culturais, no contexto da sociedade global brasileira, determinam ou condicionam a eclesiogênese dos cultos de origem africana? (*Motta, 1988, p.43*)

Para escapar a essa velha vigilância policialesca contra a emergência politizada da diferença étnica, assumimos o “rigor epistêmico” dessa posição que nos é adversária: aceitamos que as novas afirmações de identidades africanas no Brasil são em grande parte esforços de invenção de tradições, as identidades em questão são elaborações em grande parte *ad hoc*, com intervenções incisivas de elementos de classe média das periferias dos meios acadêmicos e políticos. É do lugar dessas minorias não-brancas, de classe média, que me posiciono neste livro: elas fazem proliferar comunidades remanescentes de quilombos e reinventam comunidades indígenas, lêem Bastide para repurificar a religiosidade afro-brasileira e, sobretudo insistem em se perceber do outro lado das identidades majoritárias e não se deixam enquadrar nos marcos de uma identidade nacional mestiça.

Contudo, impõe-se aos nossos adversários reconhecer que essas identidades “inventadas” são forjadas no diálogo com grupos populares dos mais destituídos e revigoradas em situações locais de confronto e violência racial.

A posição adversária a esta que constituiu este livro tem insistido é desmascarar o modo como um certo “imperialismo cultural” tem imposto categorias raciais e interpretações tipicamente anglo-saxãs de relacionamentos inter-raciais. Uma nova modalidade de imperialismo cultural que estaria atingindo particularmente o Brasil? É o que Wacquant e Bourdieu parecem sugerir, num artigo recente em que escrevem: “pesquisadores americanos vão ao Brasil encorajar os líderes do Movimento Negro a adotar as táticas do movimento afro-americano de defesa dos direitos civis e a denunciar a categoria pardo”. A disputa por espaço urbano na Vila Mirim torna essa discussão interessante sob vários aspectos: demonstra a profundidade histórica das estratégias de importação-exportação e que a “invenção” do sentimento popular de adscrição étnica pelo movimento negro não é feita sem um engajamento ativo de segmentos de classe popular.

Há quarenta anos se iniciou a ocupação da Vila Mirim, na sua maioria por negros com freqüência vinculados à religiosidade afro-brasileira. No momento do traçado das linhas de passagem de uma avenida sobre a vila, nos deparamos com algumas coincidências: a proporção de negros é maior na parte em remoção do que do outro lado da rua da mesma vila; as casas são marcadamente diferentes na forma de suas construções: de um lado, alvenaria; do outro, as casas são típicas das favelas mais pobres do país.

Na medida em que não era necessário deslocar toda a vila, numa operação de quase efetivação da separação do joio do trigo, o traçado das linhas da avenida Nilo Peçanha deslocou para a Chácara da Fumaça as moradias mais degradadas da vila. Assim ao traçar as linhas de entroncamento de três avenidas, o poder público reforçou as linhas de demarcação do lado mais pobre e negro da vila.

A história da vila é paradigmática da exclusão racial urbana no Brasil: há quarenta anos negros pobres excluídos de outros bairros centrais começaram a habitar essa região então suburbanizada – “um mato só”, no dizer dos moradores. Brancos e negros pobres continuaram afluindo à medida que a cidade ia crescendo.

Ao longo dos quarenta anos de urbanização da região se constituiu um processo de diferenciação social em que um nicho muito pobre de casas de madeira se viu cercada de casas de alvenaria com indicadores de diversos níveis de classe média.

Esse processo de diferenciação social é indicador da forma como se objetiva a racialização das relações sociais no Brasil. Por um lado, mesmo nos estratos sociais mais empobrecidos, o capital social baseado em características étnicas funciona de modo a fazer com que as famílias brancas tendam a se inserir em redes de relações que facultam oportunidades de mobilidade ascendente. Por outro, o capital social negativo, na forma do tratamento degradante das autoridades (desde as policiais, as escolares passando pelas burocráticas e, sobretudo, de empresas empregadoras) tendem a neutralizar as aspirações ascendentes das famílias negras.

Quanto a esse aspecto da diferenciação das oportunidades conforme as raças, minhas observações se concentraram, neste livro, sobretudo no processo de constitui-

ção dos intermediários do processo de negociação com a prefeitura. Embora as pessoas que iam ser removidas fossem as famílias negras da vila Mirim quem negociava o processo de escolha da área, o quando e como iriam ser removidos era uma Comissão de Moradores composta dos brancos vizinhos que não seriam removidos.

O que exacerbou os sentimentos de etnicidade e configurou a situação de fricção interétnica foi a correspondência dada pela homologia estrutural entre representações a respeito de raça (o plano da subjetividade dos atores), a estrutura de relações sociais (de dominação étnica) e a expressão das desigualdades que se materializavam no traçado da avenida. Esse processo de adscrição étnica e constituição de uma situação de conflito com componentes de fricção inter-racial foi anterior à chegada do movimento negro.

A comunicação entre o texto militante e o texto local de significação do conflito instalado entre os moradores negros e a Comissão branca constituiu o espaço de fusão parcial de horizontes hermenêuticos da política e da religiosidade negras. Essa confluência da qual este livro faz parte deve ser interpretado como troca e reelaboração de textos culturais.

É verdade que a chegada do movimento negro à vila Mirim tinha sido anterior à agudização do conflito. Por volta de 1988, surgiu uma entidade ligada ao movimento negro e que se propunha em combater os ataques das igrejas evangélicas às religiões afro-brasileiras. Nessa campanha, o movimento negro entrou em contato e fez reuniões com participantes de alguns terreiros da vila Mirim.

Se dois anos mais tarde, com a agudização do conflito, o movimento negro foi chamado é porque houve uma certa politização da religiosidade afro-brasileira. Em que medida? E o que isso significa?

Num primeiro momento, houve uma sobreposição de dois textos culturais que foram sendo negociados, reinterpretados e reelaborados à medida que o conflito evoluía. Para o movimento negro estava em jogo o processo de construção de uma problemática política segundo um modelo de estruturação corporativa de interesses e patrimonialização de emblemas culturais.

Para a mãe-de-santo que liderou o processo de resistência à remoção da vila, a presença e ajuda dos militantes do movimento negro se inseria num esquema de sedução que culminaria com a iniciação dessas pessoas que além de aumentarem o prestígio da casa poderiam ajudar a demover o processo de remoção.

Todo o processo seguinte foi uma tensão de interesses de sedução para uma filiação a uma das posturas militante-religiosas e de adequação de textos culturais essencialmente diferentes, ambos passíveis de interpretarem o conflito que se instalou na vila e a dimensão racial de nossas existências atuais.

Pareceu-me durante a pesquisa que o melhor lugar para analisar o texto racial local era na disposição religiosa majoritária na vila: na geografia da religiosidade afro-brasileira. A disposição dos caboclos travestidos de santos católicos, o processo de incorporação das entidades como nomadismo do desejo por uma série de intensidades sagradas, a dissolução da família biológica sob a família-de-santo formam uma série

de indicadores de uma lógica identitária avessa a fundamentalismos.

Essa ausência de uma disposição fundamentalista na religiosidade afro-brasileira deveria significar ausência de possibilidades de corporização de interesses na linha de construções de problemas sociais “étnicos”, “religiosos” ou mesmo de “associação de moradia”?

No caso da vila Mirim, verificamos tanto a patrimonialização étnica da religiosidade afro-brasileira quanto a formalização de representações raciais diacríticas, a explicitação de um espaço de fricção inter-raciais e a constituição de um grupo corporado de interesses de moradores em processo de exclusão.

Esteve em jogo neste trabalho conectar os fundamentos da filosofia política afro-brasileira às discussões sobre o multiculturalismo no Brasil. Para refletir sobre a questão das esferas públicas afro-brasileiras e a política do reconhecimento foi fundamental a digressão acima sobre a concepção de pessoa e a política da religiosidade afro-brasileira. Um dos paradoxos que emerge de uma discussão sobre os direitos dos afro-brasileiros à diferença cultural é que tais reivindicações emergem em fóruns especializados e destacados das diferentes formas do mundo da vida afro-brasileiro, correndo o risco de esmagar as próprias diferenças internas a esse mundo. É a partir desse paradoxo que aparece, por exemplo, em Costa e Werle, a oposição a uma política multicultural no Brasil:

Ao eleger *a priori* a forma adequada de construção da identidade que uma estratégia de reconhecimento deve proteger e promover, acaba revelando-se, ao contrário do que se propunha, pouco sensível às diferenças. (Costa e Werle, 2000, p. 231)

Tem sido dito que a questão do multiculturalismo não se aplica ao Brasil devido ao caráter difuso das demarcações culturais africanas.⁸ Meu argumento é de que existe uma filosofia política bem-demarcada no terreiro afro-brasileiro que constrói uma modalidade própria de jogos com as diferenças. Para marcar a pertinência de se ressaltar a existência de uma filosofia política da religiosidade afro-brasileira, argumentei que o jogo das diferenças nesse tipo de formação religiosa está próxima da filosofia da diferença tal como ela foi reconstruída por Deleuze e Guattari (1980).

Experimentamos neste livro uma política da ciência que se propõe a alargar o espaço da representação política de modo a fazê-lo incluir os grupos que, engajados apenas na experiência ordinária, têm suas epistemes, expectativas e senso de justiça excluídos das esferas especializadas de argumentação. Se, na terminologia de Bourdieu (1989), assumíssemos que o campo político é o lugar de uma espécie de cultura esotérica, feita de problemas completamente estranhos ou inacessíveis ao comum, de conceitos e de discursos sem referente na experiência do cidadão comum e, sobretudo, de matizes, de sutilezas, de agudezas, o que está em jogo é a constituição de outros fóruns

⁸ Vide, por exemplo, Domingues (2003): “Entretanto, não creio que seja plausível pensar uma identidade étnica separada para nenhum segmento da população brasileira (...) em que pese a óbvia subordinação dos elementos e tradições de origem africana na cultura e vida social do país, para não falar das condições de pobreza em que essas populações se mostram como maioria”. (Domingues, 2003, p.140)

especializados em que os saberes locais possam dar origem a novos pensamentos e experimentações. Nesse sentido, busquei demonstrar que o multiculturalismo do movimento negro, em sua suposta origem nas classes médias negras, vem interceptando um multinaturalismo que emana do patrimônio religioso afro-brasileiro.

O patrimônio africano no Brasil é um *habitus* (Bourdieu 1966, p.170) que gera, a partir da posição de subalternidade, desafios e propostas para novas modalidades de pactos inter-raciais. Para que não seja entendida como um patrimônio fixo, imutável e essencializado, a herança cultural só pode ser pensada como *habitus*. *Habitus* é aqui entendido como princípio incorporado gerador de uma infinidade de atos regularmente diversos de reação a desafios similares vivenciados por todo um segmento social submetido a condições sociais de existência similares, *habitus* esse que também se transforma ao longo de um tempo de exposição continuada a novas condições de existência. Pensar a herança cultural como *habitus* é abrir mão de outro modo de pensar herança que é a de tomá-la como uma essência material ou como modos fixados de fazer. A recusa à idéia de uma essência abre possibilidade para se pensar esquemas de equacionamento de respostas ao racismo que se diversificam regularmente com as novas situações e remodelações das estratégias de dominação racial.

Argumentei no sentido de que o núcleo central desse *habitus* pode ser encontrado de forma cristalizada na religiosidade afro-brasileira. O modo como na religiosidade afro-brasileira se trabalha a diferença e a identidade fornece um esquema de respostas ao racismo que é tão multiculturalista quanto multinaturalista.

Pedras com perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alternam. Raças que percorrem outras raças. Esse é o mundo dos terreiros. No sentido que Viveiros de Castro (2002) retoma de Latour poderíamos falar aqui de um multinaturalismo que em lugar de multiplicar as culturas multiplica as perspectivas no interior dos corpos. Aqui os corpos não têm raças, raças são perspectivas que circulam por uma multiplicidade de corpos. Uma multiplicidade de perspectivas gera uma multiplicidade de mundos nos quais se destacam conceitos que singularizam esses mundos.

Raça ou nação é, nessa filosofia política, 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 antropológi-

co como uma filosofia política. 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, como objeto. Mas também não se demanda uma posição de suposta autoridade religiosa que definiria 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 livro pretendia ser um espaço de ressonância do discurso político-filosófico nativo (afro-brasileiro). Se prefiro a noção de ressonância em lugar de tradução ou diálogo é na medida em que busco evitar o efeito de conhecimento que impõe um jogo de linguagem do qual o nativo passaria a estar parcialmente excluído: entraria como objeto, mas não como interlocutor qualificado (a não ser no momento do trabalho de campo). Nesse sentido, em que geralmente se faz a antropologia, não se poderia “seriamente” atribuir caráter de filosofia-política ao discurso religioso afro-brasileiro. 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, 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, 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, p.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 de 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 um termo caro a 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 passaram 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 quis avançar até que se percebesse na religiosidade afro-brasileira uma filosofia política alternativa para a política atual de pacto entre raças.

São duas as dimensões políticas resgatáveis a partir da interseção do multinaturalismo e do multiculturalismo: 1) é possível políticas compensatórias de corte racial sem essencialismos raciais; 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 da correção de uma dimensão de injustiça histórica ao mesmo tempo em que o patrimônio étnico se afirmaria como percurso racializante não-restrito ou associado a certo tipo de fenótipo, mas 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. Duas dimensões políticas até aqui tidas como antagônicas estariam equacionadas: da preservação de patrimônios étnicos e do estabelecimento de políticas compensatórias desracializantes.

BIBLIOGRAFIA

- ABÉLÈS, M. *Antropologie de l'Etat*. Paris: Armand Colin Editeur, 1990.
- ANJOS, J. C. G. "O corpo nos rituais de iniciação do batuque". In: LEAL, O. F. (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre, 1995, p. 139-153.
- BALANDIER, G. *Sens e puissance*. Paris: PUF, 1971.
- BARTH, F. *Etnic groups and boundaries*. Londres: George Allen & Unwin, 1969.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda., 1989.
- _____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BIRMAN, P. "Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são". Dissertação de mestrado em antropologia social. UFRGJ/Museu Nacional, 1980, mimeo.
- BOURDIEU, P. Décrire et precire; note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. In: *Actes de Recherche en Sciences Sociales*.(a) _____ .La representation politique; elements pour une théorie du champ politique. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (36/37), fev./mars, 1981.
- _____. "Será possível um ato desinteressado". In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.
- BOUREAU, A. Les cérémonies royales française entre performance juridique et compétence liturgique. In: *Anales ESC*, Novembre-Décembre 1991, p.1253-1264.
- BROWN, D. "Uma história da umbanda no Rio". In: BROWN, D. et al. (eds). *Umbanda e política*. Petrópolis: Editora Marco Zero Ltda, 1985.
- CALDEIRAS, T. "Uma incursão pelo lado não-respeitável da pesquisa de campo". In: *Ciências sociais hoje*, 1. *Trabalho e cultura no Brasil*. Recife, Brasília, CNPq / ANPPCS, 1981.
- CAVALCANTI, M. L. V. C. Origens para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda. In: *Religião e sociedade*. N. 13/2, 1986. p. 84-101.
- CARDOSO, R. de O. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli Cia Ltda., 1976.
- CARDOSO, R. "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". In: CARDOSO, R. (Org). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CARVALHO, J. J. "Studies of Afro-Brazilian Cults: A critical and Historical Review of Main Trends of thought". Dissertação apresentada à Queen University of Belfast, 1978.
- CLASTRES, P. *Sociedade contra o Estado (investigações de Antropologia Política)*. Porto: Afrontamento, 1979.
- CORRÉA, N. F. "Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o batuque no Rio Grande do Sul". Dissertação de mestrado em antropologia (mimeo). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1988.

- COSTA, S.; WERLE, D. L. “Reconhecer as diferenças liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil”. In: AVRITZER, L.; DOMINGUES, J. M. (org.) *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- DANTAS, B. G. “Repensando a pureza nagô. Religião e sociedade”, 8. ISER/Cortez e Tempo e presença, julho de 1982.
- _____. *Vovô nagô e papai branco; usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, G. *Cinema. A imagem tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspetiva, 1974.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOMINGUES, J. M. *Do Ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DUARTE, L. F. “De bairros operários sobre cemitérios de escravos “ um estudo da construção social da identidade”. In: LOPES (org.) *Cultura e identidade operária. Aspectos da cultura das classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Marco Zero/PROED/UFRJ, 1987.
- DURKHEIM, E.; MAUSS. *Primitive classification*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- FOSTER, G. “The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village”. In: POTTER, J.M. *Peasant society: a reader*. Boston: Little, Brown, 1967.p.213-230.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- _____. *A história da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal: 1985
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- FRY, P. “Gallus africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. Folhetim, 15 de julho de 1982.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GINZBURG, C. “Representation: le mot, l’idée, la chose”. In: *Annales ESC*, novembre-decembre, 1991, N 6, p. 1219-1234.
- GOLDMAN, M.. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. *Revista Religião e Sociedade*. N 12/1. Agosto 1985.
- GOODY, J. “Ícônes et iconoclasme en Afrique” In: *Annales ESC*, novembre-decembre, 1991, N. 6. p. 1235-1251.
- GUATTARI, F. “Espaço e poder: a criação de territórios na cidade”. In: *Espaço e Debates*. N.16, Ano V, N. 16, 1985, p. 109-125 (entrevista).
- 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.

KLOSSOWSKY, P. *O baphomet*. São Paulo: Editora Max Limonad Ltda, 1986.

LANDÉ, C.H. "Introduction: the dyadic basis of clientelism". In: SCHMIDT, S.W. et al. (eds). *Friends, followers, and factions; a reader in political clientelism*. Berkeley: University of California Press, 1977, p. XIII-XXXVIII.

LEVI-STRAUSS, C. *Mythologiques IV - L'Homme nu*. Paris: PUF, 1971.

MARCUS, G.E. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". Texto apresentado na ABA "Florianópolis, 1990.

MOTTA, R. "A eclesificação dos cultos afro-brasileiros". In: *Comunicações do ISEER*, N. 30, 1988. p. 31-43.

ORO, A. P. "As religiões de exportação". In: *Cadernos de Antropologia*, N 10, 1993, p. 7-38.

ORTIZ, R. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. "Cultura e megasociedade mundial". In: *Lua Nova*. N.28/29, São Paulo, 1993.

_____. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Editora Vozes, 1978.

PEIRANO, M. A Análise Antropológica de Rituais. *Série Antropologia*, Brasília, v. 270, p. 01-35, 2000.

PERLONGER, N. "O Miché é homossexual? ou a política da identidade". Comunicação apresentada na XV Reunião da ABA, Curitiba, 1986.

PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

REX, J. *Raça e etnia*. Lisboa: Ed. Estampa, 1987.

RODRIGUES, N. *O animismo fétichista dos negros baianos*. Nova edição, 1935.

SANTOS, J. T. "As imagens estão guardadas: reafrikanização". In: *Comunicações do ISEER*, N. 34, 1989, p. 50-58.

SANTOS, J. E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E.; MATTA, R. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional*, N 32, Rio de Janeiro: Nova Série, 1979.

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

_____. "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização". *Dados*, Vol.34, No. 2, 1991.

SERRES, M. *Filosofia mestiça: les tiers instruit*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SOARES, L. E. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

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

- _____. *A verdade seduzida; por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1988.
- _____. *O terreiro e a cidade; a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- STOLCKE, V. "Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?" In: *Estudos afro-asiáticos*, N 20, Junho de 1991, p. 101-120.
- TAMBIAH, S.J. (1979). A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy*.65:113-169.
- TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1993.
- TRAJANO, F. W. "Que barulho é esse, o dos pós-modernos". In: *Anuário antropológico*, Brasília, 1986, p. 133-151.
- VALENTE, A. L. E. F. *Ser negro no Brasil hoje*. São Paulo: Moderna, 1987.
- VELHO, O. "Impedindo ou criticando o processo de modernização?" Trabalho apresentado à conferência *People in Search of Fundamentals*, organizado pela Comissão Holandesa para a Unesco, 18-20 de novembro de 1991.
- VELHO, O. "O cativo da besta-fera". In: *Religião e sociedade*, 14/1, Março 1987, p. 2-27.
- VELHO, Y. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1975.
- VICTORA, C. G. "Mulher, sexualidade e reprodução: representações do corpo em uma vila de classes populares de Porto Alegre". Dissertação de Mestrado em Antropologia (mimeo). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1991.
- VIVEIROS CASTRO, E. "O campo na selva, visto da praia (fazendo etnologia no Museu Nacional, 1974-90)". XIV Encontro Anual da ANPOCS, 22 a 26 de outubro de 1990, Caxambu, Minas Gerais.
- _____. *O nativo relativo*. Rio de Janeiro: Mana, 2002. (1), p. 113-147.
- WEINGROD, A. "Patronazgo y poder". In: GELLENER, E. et al.(eds). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Madrid: Jucar, 1986.
- WOLF, E. R. "Aspects of group relations in a complex society: Mexico". In: SHANIN, T. (ed.). *Peasants and peasant societies: selected readings*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971, p.50-68 .
- ZALUAR, A. "Teoria e prática do trabalho em campo ou como escapar das armadilhas do método". In: CARDOSO, R. (Org). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense,1985.

A linha editorial visa constituir-se num espaço para a edição, publicação e divulgação da produção de estudos e pesquisas com os temas etnicidade, identidade e territorialidade, consolidando resultados de ações que articulam a extensão ao ensino e à pesquisa, fortalecendo o compromisso interinstitucional e com as políticas de promoção social, possibilitando o acesso de obras relevantes para os diferentes segmentos da sociedade. Ao propor e organizar esta linha editorial, a Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS, através do seu Departamento de Educação e Desenvolvimento Social, consolida suas parcerias com a Editora da UFRGS, com o poder público e com a sociedade civil organizada.



Série Comunidades Tradicionais

A série que inicia a linha editorial Etnicidade, Identidade e Territorialidade tem como objetivo divulgar estudos realizados no âmbito dos direitos territoriais de comunidades tradicionais identificadas como grupos de indivíduos com origem, ocupação e vínculo histórico-cultural em uma determinada região, com identidade cultural reconhecida pela comunidade e domínio de técnicas de produção específicas desenvolvidas no ecossistema da região. Em uma primeira etapa, a série deve apresentar trabalhos que discutem a ocupação de terras por afro-descendentes – remanescentes de comunidades de quilombos – e por indígenas – Mbyá-Guarani e Kaingang–, localizadas no Estado do Rio Grande do Sul. Por sua importância e relevância, a série poderá ser ampliada com a publicação de estudos de outras comunidades tradicionais típicas dos estados do sul do Brasil.

Comissão Editorial

Sara Viola Rodrigues (Pró-Reitora de Extensão – PROEXT/UFRGS), Susana Cardoso (Vice-Pró-Reitora de Extensão e Diretora do DEDS/PROEXT/UFRGS), Rita de Cássia dos Santos Camisolão (DEDS/PROEXT/UFRGS), Marilene Leal Pare (Coordenadora do Programa Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar 2005/UFRGS).

Títulos publicados

- *O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia*
Ilka Boaventura Leite
 - *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*
Cíntia Beatriz Müller, Daisy Macedo de Barcellos, Mariana Balen Fernandes, Marcelo Vianna, Miriam de Fátima Chagas, Nina Simone Fujimoto, Paulo Staudt Moreira, Rodrigo de Azevedo Weimer
 - *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*
José Carlos Gomes dos Anjos e Sergio Baptista da Silva (Orgs.)
 - *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*
José Carlos Gomes dos Anjos
-

Fotolitos da capa:

Cathedral Digital

Rua Luzitana, 45A - Porto Alegre, RS

Fone (51) 3343-4141

cathedral@cathedraldigital.com.br

Impressão e acabamento:

Editora Evangraf

Rua Waldomiro Schapke, 77 - Porto Alegre, RS

Fone (51) 3336-0422 e 3336-2466

evangraf@terra.com.br



O livro *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*, de José Carlos dos Anjos, é produção substantiva que vem robustecer a Linha Editorial Etnicidade, Identidade e Territorialidade, criada pelo Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da Pró-Reitoria de Extensão em parceria com a Editora da UFRGS e outros setores da sociedade. A referida linha constitui espaço de edição, publicação e divulgação de pesquisas nesses temas, numa materialização do objetivo da Extensão universitária de articular Ensino, Pesquisa e a própria Extensão para a transformação da realidade. José Carlos dos Anjos trabalha todos os eixos temáticos da Extensão, embora o tema abordado, segundo o próprio autor, as “micropolíticas de confronto inter-racial e suas relações com as formulações acadêmicas e de movimentos sociais (nomeadamente o movimento negro)” se insira com mais vigor nas áreas dos Direitos Humanos, Cultura, Educação e Ambiente. Sob esse prisma, e desenvolvendo com fluência e elegância de estilo a linguagem textual, José Carlos dos Anjos leva o leitor a desconstruir o modelo viciado de preconceito e violência cultural e institucional.

Sara Viola Rodrigues
Pró-Reitora de Extensão

Susana Cardoso
Vice-Pró-Reitora de Extensão
e Diretora do Departamento de Educação
e Desenvolvimento Social – DEDS

MEC
SESU
DEPEM


UFRGS
PROEXT
Departamento de Educação e
Desenvolvimento Social


COMUNIDADES
TRADICIONAIS