



SOBRE RAÍZES E REDES

**Territorialidades, memórias e identidades
entre populações negras em cidades
contemporâneas no sul do Brasil**

OLAVO RAMALHO MARQUES

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
TESE DE DOUTORADO**

Olavo Ramalho Marques

**SOBRE RAÍZES E REDES:
TERRITORIALIDADES, MEMÓRIAS E IDENTIDADES
ENTRE POPULAÇÕES NEGRAS EM CIDADES
CONTEMPORÂNEAS NO SUL DO BRASIL**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Oliven

Porto Alegre, 2013
SOBRE RAÍZES E REDES:
Territorialidades, memórias e identidades
entre populações negras em Cidades
contemporâneas no sul do Brasil

Olavo Ramalho Marques

Tese de Doutorado em Antropologia Social

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva – PPGAS – USP

Prof. Dra. Tânia Marques Strohaecker – PPGGEA – UFRGS

Prof. Dr. Ana Luiza Carvalho da Rocha – PPGAS – UFRGS

Prof. Dr. Ruben George Oliven – PPGAS – UFRGS (orientador)

Porto Alegre, 26 de maio de 2013.

Resumo:

Esta tese se debruça sobre as concepções de espaço e tempo na metrópole contemporânea, a partir do estudo etnográfico de processos de territorialização e desterritorialização de populações negras nas cidades de Caxias do Sul e Porto Alegre. Trata-se de uma investigação acerca das tramas simbólicas produzidas pelos moradores ao habitar a cidade, enfocando, nos processos de transformação urbana, a forma como se articulam identidades étnicas e como estas definem territorialidades.

Em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, metrópole heterogênea de grande fragmentação identitária, são enfocadas duas comunidades remanescentes de quilombos, o Quilombo do Areal e a Família Fidelix, bem como a apropriação simbólica do Mercado Público Central pelos adeptos das religiões de matriz africana, na chamada tradição Bará do Mercado. Em Caxias do Sul, cidade marcada pela colonização italiana, o processo de crescimento urbano evidencia a presença da alteridade, através da emergência de outras identidades e distintas narrativas, trazendo à tona grupos sociais até então invisíveis.

A partir da ideia da existência de uma geopolítica das populações urbanas, enfatiza-se a disputa simbólica entre grupos étnicos, em que se inserem aspectos como invisibilidade, estigmatização, afirmação e positivação de identidades. Assim, busca-se compreender como entram em jogo as identidades e memórias dos grupos afrobrasileiros em tais cidades. Nesse contexto, cabe uma preocupação com distintas escalas de análise: desde os arranjos cotidianos e sociabilidades dos grupos em suas formas de ocupação do espaço urbano aos cenários político-institucionais que definem políticas de proteção à diversidade e ao patrimônio cultural do país, em que emergem temas como cidadania, nação, patrimônio, raça, etnia e classe social.

Palavras-chave: populações afro-brasileiras, religiões de matriz africana, quilombos urbanos, cidades, identidades, territorialidades, memória coletiva.

Abstract

This thesis debates over the conceptions of space and time in contemporary metropolis, starting from the ethnographic research of processes of territorialization and deterritorialization within afro-descendant population's in south Brazil, in the cities of Caxias do Sul and Porto Alegre. This is an investigation about the symbolical plots produced by the residents while inhabitants of the city, focusing, in the processes of urban renewal, the way through which ethnic identities emerge and how it defines territorialities.

In Porto Alegre - capital of Rio Grande do Sul, the southernmost state in Brazil - heterogeneous metropolis with great cultural fragmentation, two communities of remainders of quilombos are focused, Quilombo do Areal and Família Fidelix, as well as the symbolical appropriation of the Central Public Market by the followers of the Afro-brasillian religions, in the so-called Bará do Mercado Tradition. In Caxias do Sul, a city bounded by the Italian colonization, the process of urban transformation turns evident the presence of the alterity, through the emergence of other identities and narratives, bringing up social groups invisible until then.

From the idea of the existence of a geopolitics of urban population, we look into the symbolical struggle between ethnic groups, in which invisibility, stigmatization, affirmation and positivation of identities are important aspects. In this way, we seek to understand the role that afro-brazilian group's identities and memories plays in these cities. In this context, we are concerned with different scales of analysis: from the quotidian arrangements and sociabilities of social groups in their way of occupying urban space, to the political-institutional scenario that defines politics for the protection of the nation's diversity and cultural patrimony, in which emerge themes as citizenship, nation, patrimony, ethnic groups, race and social class.

Keywords: afro-brazilian religions, urban quilombos, ethnicity, territoriality, complex societies, urban renewal, collective memory.

À Iara, pequena guerreira que com doçura e força nos ensina
a lidar com os momentos difíceis da vida.

À imensa memória de Mestre Borel.

Agradecimentos

Aos professores do PPGAS, com quem tanto aprendi em todo o meu processo de formação, durante graduação, mestrado e doutorado. Aos servidores, que viabilizam e dão suporte a tudo o que fazemos. Em especial à Rosimeri Feijó, sempre solícita e pronta para auxiliar em todas as situações.

Ao meu orientador, Ruben Oliven, figura fundamental na realização do trabalho, estimulando a ousadia, a escrita livre e a valorização de meus dados de campo na construção da narrativa.

Aos colegas de doutorado e aos colegas das disciplinas cursadas. O doutorado é um processo de trabalho eminentemente individual, solitário, e nossas conversas, debates e diálogos foram fundamentais na formatação das ideias que compõem essa tese.

Aos colegas de pesquisa, presentes em projetos específicos, dos quais são oriundos muitos dos dados de campo apresentados nessa tese, sobre um olhar de conjunto – o pessoal do MJJF (Pedro, Marília, Luís Antônio, Helena, Jane). Jane que se tornou uma parceira de pesquisa, na produção de dois relatórios técnicos, sobre o Quilombo do Areal e Família Fidelix. Nesses projetos, agradeço ao diálogo com a equipe do NACI, sob coordenação de Denise Jardim, aos colegas Ana Paula, Cristian, Cíntia, bem como à equipe do PGDR, sob orientação de José Carlos dos Anjos: Ieda, Andréa, Vinícius, Alexandre. Aos colegas Fernanda e Mateus, com quem partilhei momentos importantes no trabalho de campo sobre o Bará do Mercado, e às ricas aprendizagens com os professores Ari e José Carlos.

Ao pessoal do BIEV, núcleo de pesquisa em que iniciei minha trajetória de pesquisa sobre antropologia urbana e antropologia visual e da imagem. Agradecimentos especiais à minha sempre orientadora Ana Luiza, que dirigiu o documentário Bará do Mercado e coordenou a produção da pesquisa, pela interlocução constante, e a Cornelia Eckert, minha orientadora de mestrado, figura

de referência em minha formação. À parceria de Rafael, Viviane e Anelise nesse mergulho no universo batuqueiro e no universo singular do Mestre Borel.

Aos colegas do IFRS – Câmpus Caxias do Sul, muitos deles também cursando seus doutorados, sendo solidários e compreensivos quanto à falta de tempo, e, especialmente, pelo apoio sobre as agruras da conclusão da tese. Um agradecimento especial aos colegas de NEABI: André, Rose, Sydni e Bete. Ao Luís Felipe, pela ajuda na revisão do *abstract*. À minha aluna Daniela, que me conduziu ao Burgo e à D. Sueli. E aos amigos todos, pelas trocas de ideias sobre o trabalho e pelos momentos de desabafo.

À minha Família. Aos meus pais, professores universitários, com quem aprendi a gostar de aprender. À minha mãe, minha maior incentivadora e mais suspeita leitora. Aos meus irmãos, parceiros sempre. Ao Hermano, pela ajuda no tratamento e diagramação das imagens.

À Cintia, meu porto alegre e meu amor, pela parceira, pelo carinho e pelo companheirismo nas nossas andanças e por ter me dado as coisas mais importantes das nossas vidas: Iara, Heloísa e Jonas. Às crias, por terem aturado o pai no processo de parir esta tese.

Por fim agradeço especialmente a todos os meus interlocutores, que são a razão de existência deste trabalho: Mestre Borel, Mestre Brasil, Pai Ademir, Mãe Norinha, Mãe Angélica, Babadiba, Pai Nilson, Pai Adãozinho, Mãe Maria. Ao pessoal do Quilombo Família Fidelix: Seu Jakes, Sérgio, D. Neusa, Bernabé, Seu Milton. Ao pessoal do Quilombo do Areal: Duda, D. Sônia, D. Rosa, D. Maria, Seu Flávio, D. Célia (in memoriam). Foi partilhando experiências com vocês, dividindo situações, ouvindo suas fantásticas narrativas, pensando sobre suas trajetórias e refletindo sobre esses momentos vividos juntos que produzi esta tese.

SUMÁRIO

Lista de Ilustrações.....	11
Prólogo.....	14
Introdução.....	20
1. A etnografia como rede e como percurso.....	42
1.1. A etnografia.....	58
1.2. Sobre a criação dos NEABIS – a temática afro-brasileira no IFRS.....	63
1.3. Os Mestres – trajetórias exemplares em minha rede etnográfica.....	72
2. Caxias do Sul: uma cidade em processo de metropolização.....	83
2.1. A dinâmica das identidades e a retórica das origens.....	88
2.2. O bairro Nossa Sra. de Fátima.....	97
2.3. Mestre Brasil.....	108
2.4. Luís Antônio Alves.....	124
2.5. O Burgo.....	128
2.6. História de Caxias do Sul e relações interétnicas	141
3. Dois Quilombos Urbanos de. Porto Alegre.....	157
3.1. A política das identidades.....	172
3.2. Os territórios étnicos em meio urbano.....	181
3.3. Sobre territórios e territorialidades.....	186
4. O mercado sagrado.....	198
4.1. O Passeio.....	200
4.2. Bará – o senhor do mercado.....	209
4.3. Questões metodológicas: o processo de realizar um documentário sobre o tema.....	215
4.4. As identidades, o patrimônio e a memória coletiva.....	227
5. Religiões e territorialidades: As trajetórias dos religiosos.....	238
5.1. Tratarias religiosas.....	240
5.1.1. Mãe Norinha de Oxalá - os territórios em Porto Alegre	

e a defesa política da religião.....	240
5.1.2. Pai Nilson de Oxum - os contornos étnicos da identidade religiosa.....	243
5.1.3. Babadiba de Yemonja: a atuação social e a reafricanização.....	248
5.1.4. Mãe Maria de Oxum – as múltiplas desterritorializações na religião.....	251
5.1.5. Mestre Borel - a ida para a Restinga.....	257
5.2. A casa de religião: Os orixás, os rituais, a família de santo.....	262
5.3. A ancestralidade: A religião e as territorialidades.....	269
6. As religiões de matriz africana em Caxias do Sul.....	272
6.1. A lavagem das escadarias da Catedral.....	274
6.2. Pai Ademir de Oxum e sua trajetória	289
6.3. O ritual de lavagem das escadarias: da religião no espaço público.....	290
7. As identidades e o campo político: nação, etnicidade e cidadania.....	310
7.1 Natureza e cultura: os interstícios da raça.....	327
7.2. Das identidades.....	341
8. Das camadas de identidade: as cidades e seus mitos de origem.....	348
8.1. Nação, região, Estado, cidade: as muitas camadas de identidade	351
8.2 As cidade e seus mitos de origem.....	356
8.3. Territórios, memórias, identidades.....	362
8.4. Recapitulações, fluxos e projeções.....	366
Considerações Finais.....	375
Referências.....	379

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Capa: Cumprimento entre batuqueiros. Marcha pela liberdade Religiosa. Porto Alegre. Fotografia do autor, 26/01/2010.

P. 42: Imagem 1. Borel no Ilê de Babadiba de Iyemonja gravado por equipe de antropólogos durante a produção do documentário Mestre Borel e a Ancestralidade Negra em Porto Alegre. Porto Alegre. Fotografia do autor. 04/12/2009.

P. 71. Imagem 2. Mestre Brasil entrega jogo pedagógico sobre a história dos negros em Caxias do Sul a Olavo Ramalho Marques. Notícia publicada no blog da Ciracial, em 27/03/2012. Disponível em: <http://www.ciracial.blogspot.com.br>.

P. 74. Imagem 3. Mestre Brasil. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, julho de 2012.

P. 79. Imagem 4. Mestre Borel. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, novembro de 2004.

P. 83. Imagem 5. Umbandistas lavam escadarias da Catedral de Caxias do Sul, em primeiro plano, Pai Ademir dos Santos Neves. Foto de Daniela Xu. Fonte: Jornal Pioneiro, 15/11/2011. Disponível em:

<http://www.clicrbs.com.br/pioneiro/rs/plantao/10,3562423,Umbandistas-lavam-escadarias-da-Catedral-de-Caxias-do-Sul.html>

P. 86. Imagem 6. Caxias do Sul e região. Imagem de satélite. Fonte: <http://maps.google.br>. Consultado em 19/05/2013.

P. 97. Imagem 7. Paisagem do Bairro Nossa Sra. de Fátima. Fotografia do autor, 22/07/2011.

P. 122. Imagens 8 a 9. Roda de Capoeira na Sede Comunitária do Bairro 1º de Maio, Caxias do Sul. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, julho de 2012.

P. 123. Imagens 10 a 14. Roda de Capoeira na Sede Comunitária do Bairro 1º de Maio, Caxias do Sul. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, julho de 2012.

P. 133. Imagem 15. O Tecido dos bairros Jardelino Roamos (Burgo) e São Vicente (Buraco Quente), Caxias do Sul. Fonte: <http://maps.google.br>. Consultado em 23/10/2012.

P. 138. Imagem 16. D. Sueli. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, agosto de 2012.

P. 141. Imagem 17. Vista Geral da Estação Férrea de Caxias do Sul, no momento de sua inauguração. Autoria: Domingos Mancuso. Local: Caxias do Sul/RS. Data: 01/06/1910. Acervo: Arquivo Histórico João Spadari Adami.

P. 143. Imagem 18. Grupo de Homens e Músicos. Churrasco oferecido ao Rvdmo. Pe. Fernando Müller pelos funcionários da Metalúrgica Abramo Eberle. Autoria: Studio Geremia. Local: Caxias do Sul/RS. Data: 11/01/1931. Acervo: Arquivo Histórico João Spadari Adami. Imagem apresentada por Caregnato (2010).

P. 147. Imagem 18. Operários e técnicos na construção da estrada de ferro Caxias-Montenegro. Autoria: Domingos Mancuso. Local: Caxias do Sul/RS. Data: 1909. Acervo: Arquivo Histórico João Spadari Adami.

P. 148. Imagem 19. Interior da Metalúrgica Abramo Eberle. Seção de Polição e Esmerilhagem de Lâminas. Autoria: Não identificada. Local: Caxias do Sul/RS. Data: 1958. Acervo: Arquivo Histórico João Spadari Adami.

P. 151. Imagem 20. Planta da área urbana e suburbana de Caxias do Sul. Escala: 1:5000. Dimensões: 1,06 x 0,63 cm. Responsável: J. Russit – Desenhista. 1940. Acervo: Arquivo Histórico João Spadari Adami.

P. 157. Imagem 21. Sociabilidade de Rua na Av. Luís Guaranha – Porto Alegre. Acervo pessoal de Sônia Maria Figueiredo Xavier.

P. 159. Imagem 22. Mapa de localização das Comunidades Quilombolas no Município de Porto Alegre. Fonte: Gehlen et al, 2008, p. 59.

P. 160. Imagem 23. O Tecido da Cidade Baixa e a localização do Quilombo do Areal. Porto Alegre/ RS. Fonte: <http://maps.google.br>. Consultado em 21/10/2010.

P. 161. Imagem 24. O Tecido da Cidade Baixa e a localização do Quilombo Família Fidelix. Porto Alegre/ RS. Fonte: <http://maps.google.br>. Consultado em 21/10/2010.

P. 163 a 165. Imagens 25 a 31. Narrativa fotográfica sobre a comunidade da Família Fidelix. Na p. 164, S. Jakes Fidelix e S. Milton Valdir Teixeira Santana. Fotografias de Olavo Ramalho Marques, maio a agosto de 2008.

P. 166. Imagens 32 a 34. Sociabilidade negra no Bairro Cidade Baixa. Acervo pessoal de Gilberto Oliveira.

P. 167 A 169. Imagens 35 a 40. Viagem a Santana do Livramento com Jakes Fidelix e Sérgio Fidelix, em visita ao Rincão dos Negros, onde viveram seus ancestrais. Fotografias de Olavo Ramalho Marques, Julho de 2008.

P. 183. Imagem 41. Membros de antigo bloco de carnaval. Acervo pessoal de Sônia Maria Figueiredo Xavier. Marques e Mattos, 2007, p. 108. Imagem 42. Laura de Oliveira, que tinha uma casa de batuque na década de 20 do século XX no Areal da Baronesa – ialorixá , na foto com Adão Alves de Oliveira (rei momo negro do Areal da Baronesa, em 1947). Arquivo pessoal de Adão Alves de Oliveira. Marques e Mattos, 2007, p. 111.

P. 198 e p. 199. Imagens 42 a 45. Afroreligiosos no Mercado Público Central de Porto Alegre, durante a Semana da Umbanda. Fotografias de Olavo Ramalho Marques, novembro de 2006.

P. 209. Imagem 46. Cruzamento central do Mercado Público Porto Alegre. Fotografias de Olavo Ramalho Marques, novembro de 2006.

P. 257. Imagem 47. Mestre Borel. Fotografia de Olavo Ramalho Marques, outubro de 2006.

P. 260. Imagem 48. Mestre Borel toca tambor em festa no Ilê de Babadiba de Iyemonja. Fotografia de Olavo Ramalho Marques, outubro de 2006. Imagem 49. Mestre Borel na varanda de sua casa, no bairro Restinga – Porto Alegre/RS. Fotografia de Olavo Ramalho Marques, setembro de 2006.

P. 267 a 269. Imagens 49 a 56. Festa de Iansã no Ilê de Babadiba de Iyemonja. Fotografia de Olavo Ramalho Marques, outubro de 2006.

P. 272. Imagem 57. Pai Ademir de Oxum. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, setembro de 2012.

P. 284 a 286. Imagens 58 a 72. Lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul. P. 272. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, novembro de 2012.

P. 300 e p. 301. Imagem 73 a 80. Pai Ademir de Oxum jogando búzios. *Still* retirado de gravação em vídeo, captado em pesquisa de campo por Olavo Ramalho Marques, setembro de 2012.

P. 310. Imagem 81. Homenagem a Mãe Norinha de Oxalá na Câmara de Vereadores de Porto Alegre. Fotografia do autor, novembro de 2007.

P. 311 a 317. Marcha pela Liberdade Religiosa - Porto Alegre/RS. Destaques para Mestre Borel e Babadiba de Iyemonja. Fotografias de Olavo Ramalho Marques, janeiro de 2010.

PRÓLOGO

O passeio

Porto Alegre, 09 de novembro de 2006. São quase cinco horas da tarde de uma quinta-feira quando recebo uma ligação avisando que logo mais às 18h seria feito o ritual de “passeio” no Mercado Público Central de Porto Alegre, o término do “apronte” – termo êmico que designa o conjunto de rituais iniciáticos que torna “pronto” um adepto das religiões africanas no Rio Grande do Sul¹ - de uma filha de santo do Pai Nilson de Oxum. Ela “foi para o chão”, cumpriu as etapas do ciclo de iniciação e realizaria logo a seguir sua “apresentação” ao Bará do Mercado, pedindo que lhe abrisse os caminhos, pedindo-lhe fartura. Sem ter tempo para hesitar, digo que sim, estarei lá, já pensando: “Terei que correr”. Combinamos o encontro na porta de entrada do mercado defronte à Praça Parobé, onde se localiza o movimentado terminal de ônibus para o qual converge grande número de linhas que circulam pela capital e região metropolitana. Tomo o ônibus em direção ao centro.

O movimento de veículos é incessante, demoram-se longos minutos para atravessar o viadutos, cruzar avenidas entupidas na hora do rush e chegar ao mercado. No caminho, sinto a expectativa de poder realizar uma observação participante junto ao grupo cumprindo esse ritual - o cerne dos saberes e práticas religiosas que fundam o trabalho em que estava envolvido na ocasião. Trata-se do projeto “Os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre: a Tradição Bará do Mercado”, patrocinado pelo Programa Petrobrás Cultural e executado pela Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre entre junho de 2006 e novembro de 2007.

Lembro-me das conversas preliminares com afrorreligiosos e pesquisadores, bem como do que já havia lido sobre o ritual, que davam conta de que seus participantes devem oferecer sete moedas ao Bará durante o passeio. O Bará, um

¹ Cf. CORRÊA, Norton. O Batuque do Rio Grande do Sul. São Luís, Cultura&Arte, 2006.

orixá pertencente ao panteão das religiões africanas no Rio Grande do Sul - o primeiro na escala que vai de “Bará a Oxalá”, é o responsável pela abertura e fechamento dos caminhos, dono das encruzilhadas, do movimento, da dinâmica, da comunicação e da troca, segundo depoimentos de babalorixás e ialorixás entrevistados durante a execução do referido projeto de pesquisa. O Bará em questão - “O Bará do Mercado Público” - é reconhecido como o “dono” da encruzilhada central do lugar, tendo sido ritualmente assentado ali há muito tempo².

Troco meu dinheiro para ter as moedas em número suficiente. O mercado está movimentado – como é comum nos finais de tarde dos dias de semana em Porto Alegre. Clientes passam para todos os lados com compras, sozinhos ou em grupos.

Encosto-me em uma das paredes do mercado para aguardar. Uma senhora negra, de pouco mais de 40 anos, calculo, e sua filha adolescente param a alguns metros de mim. Elas não estão de branco, mas imagino que vão participar do ritual e que estamos esperando as mesmas pessoas. Porém, prefiro não me apresentar, e deixar que nos apresentem posteriormente. Logo chegam Pai Nilson e parte de sua família de santo, incluindo a moça sendo “aprontada”. Pai Nilson - “paizinho” para seus filhos de santo – em trajes que o identificam como um sacerdote da religião africana, veste branco dos pés à cabeça – sapatos, calça, bata rendada, sob a qual por vezes se mostram colares de contas coloridas que leva ao pescoço, a que chama “proteção”, representando os orixás.

Somos nove, ao todo. Nos cumprimentamos. Sou apresentado aos que não conhecia. Agradeço a Pai Nilson pelo convite, digo ser realmente um prazer poder acompanhá-los. Ele diz que é muito bom que eu possa estar junto, que aquele é um caminho que foi ensinado a ele, que procura seguir e ensinar aos seus filhos. Em seguida, avisa a todos que devemos ter sete moedas para o Bará, jogando três com a mão direita na primeira vez que atravessamos o cruzeiro central do mercado e mais quatro quando o cruzamos novamente na direção em direção ao cais do porto, defronte ao mercado. Lá, na beira d’água, jogaremos mais oito moedas para Oxum, também com a mão direita, e, por fim, daremos moedas com a mão esquerda para

² O assentamento ritual pode ser feito de muitas formas, como afirmaram os sacerdotes em seus depoimentos. Há inúmeras controvérsias sobre a natureza e o(s) autor(es) desse assentamento. Uma das versões indica que os responsáveis foram os escravos que viviam cotidianamente o espaço onde foi construído o mercado; outra afirma que quem o realizou foi Príncipe Custódio - um príncipe africano que viveu em Porto Alegre no início do séc XX e que, de acordo com Ari Oro, hoje integra o mito fundador da religião dos Orixás no Rio Grande do Sul (ORO, 2007, p. 41).

algum pedinte na porta da Igreja. Segundo ele, não importa o valor, importa o número. Sete é o número do Bará. Oito de Oxum. De qualquer modo, temos que ter mais moedas. Eu sou chamado sempre a acompanhar o ritual praticando-o junto com o grupo, me somando a ele. Nilson ensina a todos os procedimentos, e eu estou incluído. Sigo com dois homens que participavam do ritual para trocar dinheiro. Após várias recusas conseguimos as muitas moedas necessárias.

O grupo começa a caminhar em direção ao centro do mercado, na direção oeste-leste, da Praça Parobé ao Paço Municipal. Ao lado de Pai Nilson, a moça em iniciação, figura central no passeio. É com ela que o babalorixá mais fala e passa instruções. Essas conversas, orientações e ensinamentos ao grupo revelam-se fundamentais, afinal a oralidade é a forma privilegiada de transmissão de conhecimentos, saberes e fundamentos nessa religião. No centro do mercado, Pai Nilson passa e joga as moedas, que soam estridentes ao cair no chão. Um após o outro, os participantes repetem o gesto. Algumas pessoas passam e notam, estranhando as atitudes do grupo. Por suas reações, alguns parecem entender que se trata de um ritual; outros demonstram ter conhecimento da tradição, vez por outra pedindo bênçãos a Pai Nilson. O filho biológico de Pai Nilson, meu colega na execução da pesquisa, chega ao meu lado e diz que devemos saudar o Bará ao oferecer as moedas: “Alu-po Bará, multiplique meu dinheiro”. Murmuro as palavras. Percebo que não há nos participantes do ritual um tom ou semblante solene, concentrado e meditativo, como imaginava. Eles conversam entre si e comigo, riem por vezes, e seguem o caminho.

Atravessamos o mercado, tomamos a direita e contornamos pelo Largo Glênio Peres. Entramos novamente no mercado, nos dirigimos ao “cruzeiro central”. Quando nos aproximamos, vejo que um homem de meia idade se ajoelha no chão para juntar as moedas que jogamos ali na primeira vez que atravessamos o cruzamento. Um dos participantes do ritual comenta: “Não tem problema que peguem... Pena que não é uma criança!” O homem fica visivelmente desconcertado quando vê o grupo se aproximar, encabeçado por Pai Nilson, trajado de Pai de Santo, que passa e joga outras quatro moedas, todos os outros repetindo a ação, as moedas caindo e correndo para todos os lados. O homem para e nos olha, enquanto nos afastamos. Rio da situação quando vejo que é tomada com descontração inclusive por Pai Nilson, que sorri para o homem ao passar.

Assim que cruzamos o mercado, paramos no corredor entre as bancas: Pai Nilson me diz que temos que comprar “alguma coisa” do mercado para levar para casa e nos trazer fartura. Compro rapaduras e balas de coco. Nilson indica à moça em iniciação as coisas que ela deve comprar, para finalizar seu “apronte”: carnes, ervas, milho, etc. - tudo para oferecer aos “pais”. Ela segue os conselhos e se enche de sacolas de compras. Comentam sobre como são agradáveis os gostos e cheiros do mercado público. Nilson se encarrega de conferir se estão todos prontos. Os membros do grupo, depois de minutos de dispersão, se reúnem para dar seguimento ao passeio. Atravessamos a porta do mercado em direção à praia – o rio que não se enxerga, por conta de uma murada e do trem urbano que tem ali sua estação final. Cruzamos a avenida com dificuldades entre ônibus e carros, e descemos uma escadaria que leva à movimentada entrada do trem, porém desviamos dele, subimos novamente e descemos outra escadaria, esta vazia, que leva ao cais do porto. Um pequeno túnel e estamos de frente a um dos grandes galpões, ao lado do qual há um braço d’água do Lago Guaíba que avança até quase o muro do cais. Paramos todos à beira, e Pai Nilson inicia uma prece a Oxum: “Mãe, ilumine os caminhos de todos que estão aqui fazendo este passeio...”. Em seguida, atira as oito moedas na água, e todos o fazemos também. Voltamos pelo caminho que viemos, e rumamos à Igreja Nossa Senhora do Rosário. Na entrada, com a mão esquerda todos damos dinheiro a um pedinte. Saudamos aos santos, celebrando-os sincreticamente. Permanecemos por alguns momentos na Igreja, pedindo bênçãos sob a orientação do sacerdote. Em seguida tomamos os carros em que o grupo chegou ao mercado e vamos ao terreiro de Pai Nilson, na cidade Viamão, vizinha de Porto Alegre, onde são realizadas as últimas etapas daquela sequência ritual de iniciação de uma afrorreligiosa em Porto Alegre. O passeio, nesse ínterim, é marcador do fim do processo iniciático, quando o novato vai pedir ao Bará que lhe abra os caminhos.

A lavagem das escadarias

Caxias do Sul, 15 de novembro de 2012. Cinco horas da tarde do feriado nacional da Proclamação da República, abertura da Semana da Consciência Negra da cidade serrana e comemoração do Dia Nacional da Umbanda. Centro de Caxias

do Sul, praça Dante Alighieri, coração da cidade, núcleo fundamental a partir do qual teceu-se a trama ortogonal de ruas que compõem o centro da maior das cidades da Serra do Nordeste do Rio Grande do Sul. Defronte à catedral da cidade, do lado oposto da avenida Sinimbu, na face sul da praça, religiosos de matriz africana paramentados com seus vistosos trajes religiosos - em sua maioria brancos, mas outros amarelos, vermelhos e em outras cores, saudando os diferentes orixás que compõem o panteão africano, os homens de batas e calças, as mulheres com largos vestidos rodados ornados de rendas - preparam-se para o ritual. Liderados por uma jovem mãe de santo, religiosos ajeitam galões, baldes e vasilhas na calçada. Em suas mãos, ramos de galhos de árvores e ervas, como arruda e folha de laranjeira. Um doce aroma de água de cheiro se espalha no ar. Fotógrafos da imprensa local deslocam-se, buscando os melhores pontos de vista, ajoelhando-se para retratar o acontecimento.

Os religiosos dispõem-se em fila aguardando pelos demais, que se aglomeram sob uma ampla tenda montada na praça, onde desde a manhã uma série de atividades vem ocorrendo. Há poucos minutos encerrou-se uma série de apresentações de tamboreiros das religiões de matriz africana, no concurso Alabê de Ouro. Faziam-se presentes afrorreligiosos de Caxias, mas muitos de Porto Alegre e região metropolitana, quase todos vinculados a uma associação religiosa, muitos deles filhos de um mesmo pai de santo, que também participava da atividade. Os alabês Felipe e Maicon, ganhadores do concurso, empunham seus tambores para tocar em saudação aos orixás durante o ritual.

Pai Ademir de Oxum, organizador do evento, liderança religiosa de Caxias do Sul e grande promotor de eventos atrelados às religiões de matriz africana na cidade, aproxima-se e ajusta os últimos detalhes para a lavagem das escadarias da catedral. Com suas vestes amarelas, ornada com bordados brilhantes, ele toma a frente do grupo de cerca de 200 pessoas e sinaliza o início do ritual, conduzindo-os à entrada da igreja, atravessando a avenida. Pega um balde com água de cheiro com a mão esquerda, na mão direita o ramo de folhas e ervas. Ao seu lado, Pai Jairzinho do Bará, o antigo pai de santo de Porto Alegre, com muitos de seus filhos de santo da região metropolitana presentes, prestigiando o evento em Caxias do Sul. Tão logo chegam do outro lado da Sinimbu, Pai Ademir mergulha o ramo de ervas no balde com água de cheiro e começa a aspergir a calçada defronte à catedral. Os religiosos, em uma espécie de procissão, seguem o gesto, e em coro

cantam para Mãe Oxum. Gritam a saudação à Orixá: le Ieu! Pai Ademir lidera a pequena multidão, subindo as escadarias no sentido Leste-Oeste, sempre aspergindo o líquido preparado para a purificação ritual desse grande centro da religião católica, tão forte como marca identitária nessa região demarcada pela colonização italiana.

Surpreende-me a rapidez com que sobem a ampla escadaria, atravessam o pátio de entrada da catedral e imediatamente descem a escadaria oposta. A subida e a descida da escadaria se desenrolaram em menos de cinco minutos. Os primeiros religiosos param ao pé da escadaria, onde reúnem-se em uma ampla roda e entoam o hino da umbanda.

Luz que refletiu na terra / Luz que refletiu no mar / Luz que veio de Aruanda / Para todos iluminar / A Umbanda é paz e amor / É um mundo cheio de luz / É a força que nos dá vida / e a grandeza nos conduz / Avante filhos de fé / Como a nossa lei não há / Levando ao mundo inteiro / A Bandeira de Oxalá!

Curiosos e fieis aproximam-se dos pais e mães de santo para pedir axé, em uma pequena limpeza ritual, estendendo-lhes as mãos e afastando os braços para serem aspergidas com a água de cheiro. Pai Ademir é procurado por emissoras de televisão e rádio para dar seu depoimento sobre o ritual, falando sobre as religiões de matriz africana, a Semana da Consciência Negra, os 104 anos da umbanda, o dia Nacional da Umbanda. Os religiosos em poucos minutos se dispersam. Muitos deles encaminham-se para seus carros e vans, para retornar às suas cidades. O centro de Caxias retorna ao seu fluxo comum para um feriado de 15 de novembro.

INTRODUÇÃO

Duas cidades. Seis anos se passam entre um ritual e outro. São momentos cruciais da etnografia que venho desenvolvendo sobre a intrincada questão das identidades e territorialidades étnicas em meio a cidades do sul do Brasil - do Rio Grande do Sul, em particular - e que resulta presente tese de doutorado em antropologia social. Realizei meus estudos em Porto Alegre e Caxias do Sul – a maior e a segunda maior cidade do Estado, respectivamente.

A vida urbana contemporânea apresenta uma incrível dinâmica, e meu objetivo é buscar compreender alguns aspectos dos jogos identitários que se tecem nesse contexto vital efervescente e em contínua transformação. Enfoco as relações etnicorraciais no cenário urbano, abordando a construção simbólica das noções de tempo e espaço na metrópole contemporânea através da investigação etnográfica dos processos de negociação de identidades e territorialização, desterritorialização e reterritorialização de populações negras no sul do país.

Desenvolvi uma pesquisa multissituada, com diversos grupos sociais. Um dos terrenos é a cidade de Porto Alegre, tendo como universo de pesquisa algumas redes sociais que atuam na veiculação pública de sua identidade étnica, na busca de garantia de permanência de seus territórios e na patrimonialização de certos elementos de suas memórias coletivas, como instrumento de garantia de direitos. São redes de moradores de comunidades remanescentes de quilombo em território urbano, mais especificamente o Quilombo do Areal e o Quilombo Família Fidelix, ambas situadas na região da Cidade Baixa, adjacente ao centro da cidade e demarcada pela presença de populações negras ao longo do tempo.

Investiguei também o processo vivido por membros da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB), atuantes na positivação de suas identidades étnicas e religiosas através da busca do reconhecimento da tradição “Bará do Mercado” como patrimônio imaterial da nação brasileira, com foco em

alguns babalorixás e ialorixás, bem como suas famílias-de-santo e redes de relações. O cerne dessa tradição é o assentamento de um Bará - orixá do panteão do Batuque Gaúcho - no cruzeiro central do mercado, em cujo louvor realiza-se o ritual do passeio, descrito no prólogo desta tese. Além desses protagonistas, outros personagens importantes são os militantes das causas em questão, pessoas atuantes em organismos governamentais e não-governamentais, e ainda planejadores urbanos, arquitetos, historiadores, educadores patrimoniais que atuam junto a tais grupos e cujas vozes são fundamentais quando pretendemos garantir a presença da polifonia em nossos estudos etnográficos em sociedades multifacetadas, marcadas por inúmeras descontinuidades culturais e sociais.

Abordo Caxias do Sul como uma cidade em profundo processo de transformação. Principal centro da Aglomeração Urbana do Nordeste (AUNE), vive um intenso crescimento populacional - ocasionado, principalmente, por contínuas ondas migratórias de sujeitos, famílias e grupos que buscam a cidade em virtude de seu grande desenvolvimento econômico, principalmente no ramo da indústria. Caxias do Sul é vista, em geral, como uma cidade que “deu certo”. Carrega a marca da imigração italiana, incentivada pelo governo imperial no último quartil do séc. XIX, e tem aí o principal elemento de seu perfil identitário. Verifica-se, entretanto, a emergência de múltiplos conflitos no campo das identidades. Levas de imigrantes, que chegam desde o início de sua formação, e mais fortemente há pelo menos sessenta anos, acompanhando sua industrialização, compõem uma grande diversidade cultural e étnica, que parece ter estado à sombra do movimento de exaltação da italianidade, que veio fortemente à tona na metade dos anos setenta do século XX, quando da comemoração do centenário da imigração italiana para o Brasil, e se fortaleceu nas décadas seguintes. Nesse contexto de invisibilidade, populações negras ou grupos que aderem a manifestações de cunho afrobrasileiro vêm buscando afirmar identidades e demarcar territórios em meio à hegemonia da italianidade.

Enfoco, na cidade serrana, algumas redes de pessoas que atuam na temática da cultura e identidade afrobrasileiras, participando de instituições políticas, comunidades religiosas, movimentos intelectuais, etc. Como exemplo, o processo de emergência de uma comunidade remanescente de quilombos no Bairro Jardelino Ramos, vulgo Burgo, um dos mais estigmatizados de Caxias do Sul. Desenvolvo também minha etnografia com alguns grupos afroreligiosos – muitos dos quais

brancos, alguns descendentes de italianos – na medida em que, segundo meus interlocutores, a cidade conta com mais de seiscentos terreiros (casas de religiões de matriz africana), principalmente de umbanda. Porto Alegre também conta com inúmeros terreiros de religião, e é notório nos discursos do povo de santo que a cidade tem mais terreiros do que Salvador, capital da Bahia. Cabe a ressalva de que talvez esse número seja maior, em termos oficiais, mas os terreiros tendem a ser menores, congregado menos filhos de santo e menos frequentadores, tendo os rituais também uma dimensão menor, em termos de volume de participantes. Esse dado pode apontar para uma maior fragmentação religiosa, sendo as famílias de santo mais reduzidas. O fato é que se trata de uma forte presença nessas cidades, que vem buscando seu espaço e seu reconhecimento.

Como exemplo da busca de visibilidade por parte desses religiosos em Caxias do Sul, em 2011 ocorreu, pela primeira vez, o ritual a lavagem das escadarias da catedral, em plena praça central, ritual que foi repetido em 2012, tal qual descrito no prólogo. Além desses grupos, menciono a investigação do Bairro Nossa Sra. de Fátima, em função de ser formado em fins dos anos 50 a partir da chegada de grandes levas de imigrantes, oriundos, fundamentalmente, dos Campos de Cima da Serra. Por receber populações “de fora”, em parte compostas de negros, mulatos e “pelos duro” foi taxado como um bairro perigoso e violento, sendo assim estigmatizado.

Nesses terrenos múltiplos e fragmentados, busco desenvolver minha etnografia, primando pelas dimensões culturais dos processos identitários. Analiso as experiências de pesquisa com os grupos de Porto Alegre sob um olhar de conjunto, a partir do estudo do tema em Caxias do Sul. Realizei meus estudos na interlocução com diversos grupos sociais, todos em situação de afirmação identitária, em especial de etnicidade, muitos em processos políticos de busca de visibilidade. Tento sustentar que esses processos políticos são, necessariamente, culturais - posto que repletos de simbolismo – e expressam a demarcação de pertencimentos, a constituição e reconstituição de fronteiras simbólicas que pautam os processos atrelados às identidades dos grupos sociais e definem formas de territorialidade em meio às cidades contemporâneas.

Diante desse campo de estudos, o simbólico e o político não podem ser tratados de forma apartada. É nesse sentido que busco realizar um estudo não parcelar sobre o tema, abordando esses processos culturais e políticos em sua

realização no plano das ações e narrativas de sujeitos e grupos sociais em interação. Na própria etnografia, o trabalho de campo baseia-se na interação, e o pesquisador também é um sujeito na relação com seus interlocutores. Trata-se, aqui, de um enfoque microssociológico. Entretanto, questões macrosociais também se revelam essenciais, ao menos para a compreensão dos contextos que delineiam essas ações e interações.

Para o estudo das dinâmicas vitais em meio à cidade, é necessário ter em mente certas dimensões estruturais de nossas sociedades complexas, tais quais as relações raciais e de classe, que se manifestam em desvantagens para certas populações. Tais desvantagens possuem implicações socioeconômicas e se evidenciam na impossibilidade de acesso a bens, serviços e mesmo direitos por parte de contingentes populacionais. Interessa que essas relações tornam-se visíveis em formas de desigualdade socioterritorial, e se reproduzem na dinâmica das cidades. Do mesmo modo, pautam políticas afirmativas, que visam diminuir ou eliminar os efeitos dessas desigualdades estruturais. O foco, aqui, recai sobre a etnicidade como elemento demarcador de identidades, forjando laços de pertencimento e adesão a coletividades, sendo, muitas vezes territorializada. Investigo, então, a presença da etnicidade nas dinâmicas territoriais, especialmente entre populações negras, em cidades contemporâneas.

Busco interconectar a antropologia das sociedades complexas moderno-contemporâneas, especificamente a antropologia urbana (que tem a cidade como foco de investigação), e antropologia das populações afro-brasileiras. Assumindo a etnicidade nos termos weberianos (1991), como crença subjetiva em uma origem comum que se transfigura em comunidades de destinos partilhados, investigo as formas sensíveis dos pertencimentos étnicos aos territórios urbanos, em constante transformação.

Ponho relevo nas concepções de tempo e espaço na dinâmica da vida humana em cidades, abordando a questão das transformações urbanas a partir da noção de memória. Memória como mote para discutir as temporalidades e sua articulação em torno das identidades, dos contextos que cercam a persistência marcante de certas experiências vividas e formas de projeção do futuro. Ao investigar as dimensões e contornos da territorialidade étnica em cidades contemporâneas, tenho em vista não apenas o espaço – suas apropriações, as sociabilidades que os animam e as feições das redes de relações entre moradores,

transeuntes, etc. – mas também as camadas de tempo envolvidas na vida desses grupos: suas trajetórias, os processos de territorialização e desterritorialização vividos, suas narrativas, suas ações sociais. Os fenômenos de politização das memórias e emergência de modelos políticos de temporalidade revelam a importância do estudo etnográfico desses processos, em campos repletos de conflitos, clivagens, interesses divergentes. A preocupação central é investigar a cidade como objeto temporal (Eckert e Rocha, 2005) e a vida urbana no devir do tempo, desenvolvendo uma etnografia da duração, acreditando que sujeito, grupos sociais e cidade se constituem conjuntamente nesse processo.

Em meio às dinâmicas territoriais das populações urbanas, os grupos negros estão sempre sujeitos a desterritorializações. No sul do Brasil, são invisibilizados simbolicamente, no que tange à construção de identidades abrangentes – regionais, especialmente. Entretanto, vivemos um contexto de grupos em processos de afirmação de identidades, diferenças e singularidades, em busca de direitos, mas também de visibilidade. Em meio às cidades, encontramos identidades negras fortemente territorializadas, ao mesmo tempo em que a temporalidade política atual agrega uma territorialização das identidades. E, no que tange às identidades étnicas, está sempre envolvido um trabalho de memória, na medida em que se trata fundamentalmente de resgatar e afirmar uma (suposta) origem comum.

É marcante a presença da temática das origens nas sociedades contemporâneas. Entram em evidência o multiculturalismo, o hibridismo, as comunidades diaspóricas, etc. E isso salta aos olhos nas cidades - especialmente nas grandes cidades -, onde diferentes formas culturais estão em intenso e permanente contato, além de passarem a ocupar – e disputar - os mesmos espaços. Nesse contexto interativo, as sociabilidades e memórias dos grupos urbanos delineiam identidades e demarcam territorialidades. A veiculação dessas identidades e territorialidades como mote para a garantia de direitos surge como elemento importante.

Amalgama-se então a questão da cidadania e dos direitos humanos, particularmente quanto à consolidação e defesa dos patrimônios das populações que constituem sociedades nacionais cada vez mais reconhecidamente multiculturais e multiétnicas. Nesse sentido, tornam-se particularmente interessantes as formas através das quais essas memórias são levadas a público e patrimonializadas, nos jogos e diálogos entre esses grupos e comunidades,

organismos governamentais e não-governamentais, grupos de interesse, partidos políticos, etc.

Como questões centrais deste estudo, estão: diante das dinâmicas territoriais urbanas, em que territórios se enraízam esses grupos? De que maneira, a partir de que jogos sociais e com que sentidos as origens, memórias e as narrativas são acionadas para a afirmação de identidades?

Sistematizando o argumento central deste trabalho, a tese se assenta em alguns pressupostos, que apresento em suas conexões e hierarquias:

1) Tempo e Espaço são dimensões primordiais para a compreensão da vida social humana;

2) A cidade, lócus fundamental dos fenômenos sociais da contemporaneidade, é cenário de uma experiência vital volátil e dinâmica, de tempos acelerados e espaços em contínua transformação;

3) Essas formas de experiência de espaço e tempo, apesar de hegemônicas, estão atravessadas pela presença de outras formas de territorialidade e temporalidade, impressas nas formas de apropriação do espaço pelos grupos sociais e na presença de múltiplos ritmos e feições temporais em seus arranjos cotidianos;

4) A luta pelo controle sobre tempo e espaço como fontes de poder social, em meio às cidades, se desenrola numa geopolítica das populações urbanas, em que estão implicadas as relações etnicorraciais;

5) No contexto atual, em que se enfatiza com frequência o processo de globalização, a etnicidade, ao contrário do que poderia se supor, está longe de desaparecer, constituindo-se numa categoria central de classificação das populações;

6) Toda a identidade étnica envolve um sentido de origem comum - presumida ou não - e, portanto, um contínuo trabalho de memória coletiva dos grupos;

7) O contexto político de discussão das relações etnicorraciais em escala nacional e supranacional tem ligação direta com as interações sociais, a mobilização política e negociações das fronteiras étnicas, em nível microssocial;

8) Esses movimentos de afirmação de identidades dos grupos urbanos conduzem a uma revisão dos próprios mitos de origem dessas cidades, em seus contornos étnicos.

Tendo como pano de fundo estes pressupostos, procuro demonstrar com esta tese que:

9) O Brasil, que desde a dec. de 1930 - quando começou o processo de construção da identidade nacional - se via no geral como um país mestiço, está atualmente redescobrimdo a questão da etnicidade e começando a enxergar a diversidade cultural e as diferenças socioeconômicas existentes entre os seus diferentes grupos étnicos e raciais;

10) Algumas populações negras³ urbanas no Brasil, mais sujeitas a desterritorializações, têm tradicionalmente desenvolvido formas de territorialidade específicas, por vezes de raízes profundas, orientadas para a ancestralidade;

11) A reivindicação de terras pertencentes às comunidades remanescentes de quilombos, assegurada pela Constituição Federal de 1988, a valorização dos patrimônios culturais afrobrasileiros e a conquista das cotas para negros no ingresso em instituições públicas federais de ensino, assegurada por lei sancionada em 2012, colocam em evidência a atualidade da questão etnicorracial no Brasil. O mesmo pode ser dito em relação às populações indígenas;

12) Nas cidades do sul do Brasil, região marcada por uma invisibilidade dos negros, algumas dessas territorialidades são alçadas a sinais diacríticos de etnicidade e elemento de afirmação de identidades;

13) No Rio Grande do Sul, as identidades negras se manifestam não apenas em cidades onde sua presença já se fazia sentir, como na capital ou em Pelotas (duas cidades de grande presença escrava, a primeira por conta do escravidão urbana e a outra em função das charqueadas), mas também em Caxias do Sul, atualmente a segunda maior cidade do Estado, colonizada por imigrantes italianos e que sempre foi vista como uma cidade “europeia”.

Desenvolvo essas premissas básicas das seguintes formas: tempo e espaço são enquadrados a partir de duas de suas feições, a memória coletiva e as

³ Utilizar essa denominação ao invés de afrodescendente

territorialidades - conceitos centrais que orientaram a realização da etnografia. A construção das territorialidades dos sujeitos e grupos negros urbanos com quem interagi ao longo do trabalho de campo é enquadrada em duas formas fundamentais: sociabilidades e memórias. Metodologicamente, investigo tais territorialidades de duas formas correlatas: por um lado, a observação participante e descrição densa de situações etnográficas, tendo em vista os usos dos espaços urbanos pelos grupos e a presença das temporalidades nas relações, interações e discursividades; por outro, enfatizo as narrativas biográficas de alguns interlocutores, através de entrevistas de memória que estimularam o ato reflexivo sobre suas trajetórias de vida.

Alguns apontamentos metodológicos

A antropologia, no campo das ciências, configura-se como disciplina que propõe como objeto próprio de estudos o ser humano; são muitas as ciências, entretanto, que estudam múltiplas dimensões desse complexo objeto. Assumimos, de forma geral, o estudo sobre a cultura como marca da perspectiva antropológica diante dos outros campos do saber. Do mesmo modo como há outras disciplinas que se ocupam do estudo da cultura – tais quais a sociologia, os estudos culturais, as ciências da comunicação -, cabe um questionamento acerca do que entendemos pelo conceito de cultura. Trata-se de um debate que se distende há décadas – talvez desde a consolidação da antropologia no quadro das ciências – e perpassa diversas perspectivas teóricas e conceituais. Em meio ao processo que vivemos no campo científico – que autores como Boaventura de S. Santos (2003) entendem como uma nova revolução científica – tal questão permanece extremamente atual. Longe de tentar responder a essa tensão ou propor novidades definitivas, o presente trabalho busca tecer algumas reflexões sobre elas, que perpassarão a tese como questões de fundo. Digamos, previamente, que se assume aqui a perspectiva de que a cultura está atrelada, fundamentalmente, às dimensões simbólicas do viver humano - tal como na clássica definição proposta por Weber e difundida por Geertz (1989), a partir da metáfora da teia de significados que, a um só tempo, construímos e nela nos sustentamos para viver nossas vidas.

A antropologia como ciência em larga medida se delineaia pela sua forma de produção de conhecimento, o método etnográfico. O método, sabemos, diz respeito

a um como fazer, a uma forma de operar, produzir conhecimento. Tecerei, ao longo do trabalho, considerações metodológicas, e, de modo mais profundo, reflexões epistemológicas, sobretudo no que concerne à questão: qual a natureza do conhecimento aí produzido?

O método etnográfico se define, de forma geral, como um estudo microssociológico, qualitativo, com populações pequenas – até certo ponto –, em que se realiza um mergulho na cultura “do outro”, em um estudo de longa duração, de contato direto com um grupo social. O contato com a alteridade demarca a atitude epistemológica primordial da antropologia. Temos, nesse processo, desde a escolha do tema até a escrita do relatório de pesquisa, passando pelo contato *in loco* com nossos interlocutores, uma grande dose de subjetividade envolvida. E ela só pode ser objetivada, de forma satisfatória, a partir de um alto teor de reflexividade (Velho, 1978; 1980). Trata-se de uma hermenêutica fundamentada no abrir-se ao outro, pôr-se no lugar dele, e, a partir das experiências etnográficas, realizar uma crítica a si mesmo. Esta tese resulta de um amplo estudo etnográfico sobre o tema proposto, desenvolvido desde, ao menos, o ano de 2004, e que permaneço realizando.

É difícil definir claramente o início de uma etnografia, e talvez mais ainda declarar o seu término. Seria fácil definir o método etnográfico como o estudo da cultura. Como afirmei há pouco, o conceito de cultura é extremamente complexo, sendo praticamente impossível definir claramente unidades culturais, posto que seria algo como delinear fronteiras explícitas para o simbolismo, fenômeno humano extremamente fluido e sujeito a múltiplos fluxos. Nesses termos, é muito difícil separar questões teóricas, metodológicas e epistemológicas. São várias faces de um mesmo processo: a produção de conhecimento científico. Aqui, por certo, persigo as questões relacionadas aos sentidos atrelados à vida social – a semântica, mais do que a gramática, na fórmula proposta por Geertz, a despeito de uma metodologia própria à antropologia estrutural.

Quanto à semântica que envolve o presente estudo, a experiência de pesquisa me permite afirmar que vivemos uma explosão de grupos em situação de resgate de aspectos de sua memória coletiva para a afirmação de identidades e

laços de pertencimento, pautados nos referenciais de construção da cidadania⁴, no sentido de produzir visibilidade social e garantir direitos em meio às políticas de proteção à diversidade cultural em termos nacionais⁵. E isso tanto em Caxias do Sul como em Porto Alegre.

Trabalhei em dois relatórios de identificação de comunidades remanescentes de quilombos na área da Cidade Baixa (Marques e Mattos, 2007; Marques, Mattos e Santos, 2009); desenvolvi minha dissertação de mestrado junto a uma delas (Marques, 2006); atuei na pesquisa sobre a tradição Bará do Mercado, escolhida por uma congregação afroreligiosa como veículo de posituação de sua identidade étnico-religiosa diante da sociedade mais ampla⁶; e, por fim, em um projeto, coordenado por Ana Luiza Carvalho da Rocha e Anelise Guterres, orientado para a produção de um documentário etnobiográfico sobre Mestre Borel, ancião da comunidade negra em Porto Alegre, falecido em setembro de 2012⁷.

Foram aspectos comuns encontrados nos trabalhos de campo iniciais, todos desenvolvidos em Porto Alegre ou a partir da capital gaúcha, que me motivaram a

⁴ No caso do Brasil, cabe a referência à Constituição Federal de 1988, como explicitação do reconhecimento e defesa do caráter multicultural e pluriétnico da nação, e que preconiza as ações em defesa das expressões afrobrasileiras como parte do o patrimônio cultural da sociedade brasileira.

⁵ Destaca-se, para o que aqui interessa, o estudo sobre as “Comunidades Remanescentes de Quilombos” em território urbano, em termos do acionamento e recriação de mitos de origem quanto à busca do direito à terra, pautados pela percepção dos mecanismos de exclusão social que geralmente incidem sobre esses grupos, desterritorializando-os. Da mesma maneira, os desdobramentos dos esforços da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB), que busca o reconhecimento de algumas de suas tradições, particularmente a tradição Bará do Mercado, como Patrimônio Imaterial porto-alegrense.

⁶ Atuação junto ao projeto “Os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre: a Tradição Bará do Mercado”, patrocinado pelo Programa Petrobrás Cultural e executado pela Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre entre junho de 2006 e novembro de 2007, que resultou em um livro de fotografias e artigos (ORO, et al., 2007) e um vídeo etnográfico dirigido por Ana Luiza Carvalho da Rocha – ambos denominados “A tradição do Bará do mercado público”. Seguem os créditos do **documentário**: Os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre: A tradição do Bará do Mercado. Realização: Secretaria Municipal da Cultura e CEDRAB-RS; Apoio: Banco de Imagens e Efeitos Visuais/PPGAS/UFRGS; Roteiro de Ana Luiza Carvalho da Rocha e Rafael Devos; Produzido por Anelise Guterres; Antropólogo de Campo Olavo Ramalho Marques; Editado por Alfredo Barros; Direção de Fotografia de Rafael Devos; Som Direto de Viviane Vedana; Direção de Ana Luiza Carvalho da Rocha. Trata-se de uma pesquisa efetuada em função da demanda de um grupo que aciona a categoria patrimônio para marcar seus vínculos cosmológicos junto ao Mercado Público Central de Porto Alegre, demarcando a força de seu enraizamento a tal território – força esta interpretada como nódulo da resistência desse prédio às sucessivas tentativas de demolição ao longo do século XX.

⁷ O Projeto foi desenvolvido em 2009 e resultou no documentário “Mestre Borel e a ancestralidade negra em Porto Alegre”, financiado pelo Fumproarte (Prefeitura Municipal de Porto Alegre). Direção: Anelise Guterres; Co-Direção: Babadiba de Yiemonja; Roteiro e pesquisa: Ana Luiza Carvalho da Rocha; Edição e Direção de Fotografia: Rafael Devos; Assistência de Edição: Guilherme Deporte; Fotografia: Olavo Ramalho Marques; Som Direto e Paisagem Sonora: Viviane Vedana; Produção Executiva: Anelise Guterres; Assistência de Produção: Inara Moraes dos Santos; Design Gráfico: Malu Rocha.

iniciar o curso de doutorado, aprofundando a etnografia e desenvolvendo estudos em outras cidades, em uma perspectiva comparativa. Desenvolvi a pesquisa em Caxias do Sul, cidade que conheci em função de minhas atividades profissionais, e que escolhi como palco para a etnografia por ser a segunda maior cidade do Rio Grande do Sul, de colonização italiana e contando posteriormente com um grande fluxo de migrantes de outras cidades. Assim, Caxias se mostrou um lugar ideal para o desenvolvimento deste estudo. É a partir de toda uma trajetória de pesquisa, desde o interesse pelo tema até o acúmulo de experiências etnográficas, que construo essa tese, pondo em relevo a ideia de rede, como forma de laço social, em diversas escalas: redes de relações entre sujeitos, redes de parentesco, compadrio e sociabilidade, em meio aos grupos sociais estudados; redes de relações e evitações entre pesquisador(es) e estes grupos; redes de conceitos na construção do olhar antropológico, interpretativo dos fenômenos sociais; e redes de memórias na construção da narrativa. Desenvolvo essas questões de forma mais aprofundada no primeiro capítulo desta tese.

Alguns apontamentos teóricos

David Harvey (1989) discute a forma como as desigualdades sociais incidem sobre a dinâmica das cidades, destacando a existência de uma geopolítica das populações urbanas a partir de suas possibilidades de controle de fontes de poder social, tais quais tempo, espaço e dinheiro na metrópole. Para o presente estudo, cabe ter claro que os efeitos dessas desigualdades consolidam uma mobilidade urbana das populações afrodescendentes, mobilidade esta repleta de simbolismos, enraizamentos e processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. A percepção da incidência dessas desigualdades sobre esses grupos sociais conduz recentemente a políticas afirmativas, nas quais elementos culturais e identitários são assumidos como caracteres distintivos que podem garantir direitos⁸.

⁸ Em meio às políticas sociais que buscam dar conta das diferenças culturais e étnicas, reconhecendo-as e valorizando-as, pode-se citar: as políticas compensatórias às injustiças históricas sofridas por determinadas camadas sociais; as políticas afirmativas como cotas nas universidades para minorias étnicas; as políticas de valorização de patrimônios materiais e imateriais regionais e de determinados grupos sociais, especialmente afrobrasileiros e indígenas; as políticas de identificação e promoção das referências culturais de populações diversas. São políticas que buscam promover a cidadania e valorizar identidades específicas, em detrimento à tendência de homogeneização exacerbada, por um lado, pela ideologia da "democracia racial, que uniria toda essa diversidade em prol de uma unidade

Abner Cohen (1974) ressalta o fato de a diversidade cultural organizada em termos étnicos tornar-se mais visível nas cidades; para o autor, a etnicidade é composta de símbolos – enquanto estruturas cognitivas – que organizam diferentes culturas em um mesmo meio social, através da reivindicação de origem comum. Para Max Weber⁹ (1991), o que caracteriza os grupos étnicos é o sentimento subjetivo de procedência comum e de pertença, que delinea ações comunitárias, que por sua vez definem destinos comuns (geralmente unido à oposição em relação a outros grupos). Para Fredrik Barth (1988), deve-se estudar a etnicidade a partir das diferenças entre os grupos sociais construídas no processo interativo, através de categorias de atribuição e definição realizadas pelos próprios atores, e não em termos dos atributos ontológicos e exteriores que o conformam. Barth propõe, assim, que se deve situar o enfoque de nossas pesquisas não sobre os grupos em termos substancialistas, enquanto unidades, mas sim sobre as fronteiras que diferenciam os membros e não membros de um grupo, ou seja, os sinais diacríticos que conformam sua identidade. Para Barth (1988; 2003), como para Weber (1991) e Cohen (1974) a identidade étnica pode ser articulada em termos políticos, sendo a crença subjetiva em uma origem comum sempre atualizada em uma identidade corrente¹⁰, e o que se verifica atualmente são grupos que enfatizam diferenças culturais e certos aspectos de sua memória coletiva como formas de garantia de direitos¹¹.

Nesse caso, amalgamado à temática da cidade como objeto temporal (Eckert e Rocha, 2005), emerge a questão das tensões envolvendo as identidades jurídicas e as identidades sociais das comunidades; torna-se latente, então, que o que se promove nesse modelo politizado de temporalidade (CLIFFORD, 2002, p. 93) é o resgate dos mitos de origem, de um legado social, sobretudo a partir de uma reconfiguração dos significados atrelados e atribuídos às experiências pregressas

na mestiçagem, bem como pela ideologia da globalização de valores e costumes, que tornariam homogêneas e ocidentalizadas as populações ao redor do mundo.

⁹ Um dos pensadores que fundaram as Ciências Sociais enquanto campo de conhecimento autônomo, já em seu livro clássico “Economia e Sociedade”, abordava a questão das comunidades étnicas como forma de organização social, propondo acerca do tema considerações que se demonstram ainda extremamente pertinentes.

¹⁰ Manuela Carneiro da Cunha (1986) também propõe um sentido pragmático da identidade étnica ao afirmar que a tradição consiste em um reservatório ou repertório no qual se buscam sinais diacríticos para definir a comunidade, de acordo com os quadros fornecidos pelo meio social mais amplo - o que conformaria uma retórica das origens comuns. Para a autora, “[...] a etnicidade faz da tradição ideologia [...]” (1986: p. 108).

¹¹ Ana Tsing (2002) discute o tema a partir da etnografia de grupos que jogam com a condição de marginalidade, a partir da percepção da diferença cultural como fator preponderante na construção da cidadania. Através dessa negociação em torno de identidades e políticas é que constroem um lugar em meio ao Estado.

dos grupos sociais, ao se remexer nesse arcabouço de sentidos, fragmentário e em contínua situação de reencadeamento, em que consistem as memórias coletivas.

É nesse contexto que as políticas de proteção ao patrimônio cultural, em sua diversidade e em seus vários aspectos (material e imaterial, quanto às comunidades tradicionais) tornam-se veículo de projeção de grupos que buscam afirmação. São ações políticas que desencadeiam amplos jogos identitários em populações e grupos urbanos, no sentido do resgate de imagens de enraizamento e tradição em um contexto amplamente caracterizado, ao menos teoricamente, por uma “sede do novo” e por processos constantes de desenraizamento/desencaixe individual e coletivo¹².

A pesquisa com os grupos afrodescendentes mostra que há lugares que têm a força de evocar o passado, a transcendência, vinculando-se a mitos de origem e sendo suporte de enraizamento de populações urbanas. Lugares estes que se constroem como território-mito, onde imagens se depositam, se multiplicam e se sobrepõem através dessa atividade simbólica de atribuir sentidos ao mundo por parte dos grupos humanos¹³. Compartilhar essas imagens, por parte desses grupos, acaba por constituir sua identidade e seu pertencimento ao coletivo, sendo seus modos de vida e seu *ethos* estetizado nas formas de sociabilidade que animam os territórios urbanos. É nesse sentido que concebo a noção de território.

Uma das escalas que me parecem particularmente pertinentes para enquadrar do campo de discussão é a cidade, como espaço interacional, de sociabilidades. Assumo a perspectiva de Simmel (1983, p. 21), para quem as próprias formas de interação e contato entre moradores - onde se inserem certas noções de proximidade e afastamento, distância social – definem formas de sociabilidade e constroem espaços sociais específicos. Para esse autor, a sociedade se constrói nas ações e reações de seus componentes em suas interações (1983, p.15), e a personalidade individual se encontra “entrecruzada por numerosos círculos sociais”. E, assim, acompanho a definição de Hannerz: a vida social gera redes, e a cidade deve ser compreendida como uma rede de redes, (1980, p. 220).

A área da antropologia urbana se desenvolveu com muita força no Brasil. Desse legado, resgato aqui, sobretudo, a fundamentais perspectivas de Gilberto

¹² Sobre isso ver Bauman, 2001; Domingues, 1999.

¹³ Entendendo a cultura como redes de significados (GEERTZ, 1989), ou como a atividade simbólica através da qual o homem dota o mundo e a si mesmo de sentidos (DAMATTA, 1986).

Velho, em seus estudos sobre trajetórias sociais, estilos de vida e projetos sociais, embasado especialmente nos estudos de Simmel e de Schutz. O autor enfatiza a heterogeneidade social em meio às sociedades complexas, marcada pela fragmentação de papéis e domínios, a partir dos conjuntos de sistemas simbólicos utilizados pelas pessoas em suas relações cotidianas (Velho, 1999). A noção de projeto está assentada na ideia de que indivíduos e grupos projetam suas vidas e motivam suas ações com base nos círculos e redes sociais que frequentam e nos *campos de possibilidades* aí abertos¹⁴. Nesses termos, “a construção de identidades básicas subordina-se a constelações culturais singulares e conjuntos de símbolos delimitáveis” (Velho, 1994, p. 39). De acordo com as experiências vividas pelos sujeitos e os meios pelos quais circulam, tecem-se processos de metamorfose em seus projetos e ações sociais. Seguindo a proposta do autor, pretendo analisar trajetórias sociais a partir de narrativas biográficas, também como modo de expressão de um quadro sociohistórico.

Os Estudos de José Guilherme Magnani (1984) também constituem uma referência importante. Ao deslocar seu olhar para as práticas de lazer na metrópole, o pesquisador acabou por adentrar no cotidiano dos bairros populares da cidade e a pertencer um pouco a esses “pedaços”. A noção de “pedaço” envolve a perspectiva da construção de uma dada ordem espacial por uma rede de relações sociais, em seus usos do espaço. O “pedaço”, como espaço intermediário entre público e privado, tem um núcleo bem definido, porém fronteiras fluidas; pertencer ao “pedaço” é estar inserido nessa rede de relações estreitas, que combina elos de parentesco, vizinhança, ajuda mútua, etc.

Antônio Augusto Arantes também tem uma contribuição fundamental, abordando os processos sociais de construção do espaço público. Em seu “Paisagens Paulistanas” (2003), aborda a presença das memórias sociais na produção das territorialidades urbanas e dos patrimônios das cidades. O antropólogo enfoca, sobretudo, os conflitos entre grupos sociais e as práticas de espaço, aludindo a De Certeau, mas analisando-as a partir de um marco político amplo, aquele dos embates de cidadania, questionando-se sobre as paisagens étnicas nas metrópoles globalizadas e o lugar político no espaço urbano. Esses estudos são profundos inspiradores para a pesquisa aqui apresentada.

¹⁴ Em certas circunstâncias, afirma Velho, os projetos individuais de grupos de indivíduos munidos de percepções, interesses e vivências comuns podem compor projetos sociais.

Os estudos de Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha, centrados sociabilidades, itinerários e memórias das populações urbanas, são especialmente significativos para esta tese, posto que essas antropólogas foram – e são – minhas orientadoras e mestras, sobretudo nas questões atreladas ao enquadre da memória coletiva na pesquisa sobre os grupos urbanos, no que propõem como uma etnografia da duração (2005), na questão da produção de imagens como aproximação etnográfica e na proposta de uma etnografia de rua (2003). A perspectiva de Ruben Oliven, meu orientador, também aponta para questões fundamentais para a própria definição de uma antropologia *na cidade* (1985), em que os grupos urbanos convivem, construindo fronteiras pautadas em situações de classe, etnia, religiosidade, etc.

Já nos anos 30 do séc. XX, os pesquisadores da consagrada Escola de Chicago¹⁵, preocupados com enclaves étnicos, minorias, guetos, áreas “desorganizadas”, pobres, mal faladas, onde residiam estrangeiros, buscavam compreender a diversidade da vida social nos distintos bairros da cidade. Estudaram, assim, as formas de organização social no meio urbano, onde se destacam as relações de vizinhança, parentesco, pertencimento étnico, autonomização de certas áreas a partir da segregação, e assim por diante. Robert E. Park, talvez o estudioso mais importante dessa escola, apontava para a tendência à superficialidade nas relações em meio urbano, porém não negava a existência de laços estreitos e estáveis em meio à pluralidade de estilos de vida na cidade (Hannerz, 1980, p. 44). Assim, apesar da tendência ao ar *blasé*, à superficialidade das interações, à substituição dos contatos primários pelos secundários no ambiente social das grandes metrópoles, tanto Park como Louis Wirth (1973, p. 100) indicam que, em certas áreas, tende a se intensificar a solidariedade dos grupos locais. Porém, em uma escala de tempo mais ampla, enfatizavam uma progressiva assimilação dos grupos minoritários à sociedade envolvente. O fortalecimento das identidades territorializadas, as etnicidades emergentes e fenômenos correlatos, atualmente, vêm contrariar esse suposto assimilacionismo progressivo das minorias pela comunidade urbana que propõem autores da Escola de Chicago. Tendo em vista a atualidade desse debate, cabe, portanto, investigar o que está sendo feito e

¹⁵ A quem Hannerz se refere como os pioneiros na aproximação etnográfica da vida urbana (1980, p. 51), que se modificava tão intensamente no início do séc. XX.

pensado a partir das releituras desses clássicos e problematizar suas produções à luz das novas contingências das metrópoles contemporâneas.

Podemos perceber esses discursos das etnicidades emergentes, fator fortemente presente em Caxias do Sul, em termos do que propôs Bhabha (1998), como um espaço suplementar de significação cultural, a emergência de discursos minoritários que antagonizam generalizações e homogeneidades na história da nação – da região e mesmo da cidade, acrescentaria. O autor enfatiza ainda que, nos tempos atuais, vivemos intensamente a reunião de imigrantes e minorias nas cidades. Os movimentos étnicos podem ser pensados, assim, como uma temporalidade disjuntiva, que quebra a linearidade e homogeneidade dos discursos dos grupos sociais, trazendo à tona outras subjetividades, forjadas a partir de experiências históricas e lugares de significação diversos.

Gupta e Ferguson (2002), por sua vez, exploram as novas formas de percepção do espaço, afirmando que devemos atentar às dimensões políticas dos fenômenos de construção dos espaços como lugares habitados e territórios de enraizamento – ou seja, estar atentos à politização da imaginação acerca dos lugares e pertencimentos, às relações de poder que aí se inserem. É certo que hoje vivemos uma intensificação das migrações e uma progressiva dissolução das fronteiras. Mas, ao mesmo tempo, novas fronteiras são erigidas.

Verifica-se um intenso processo migratório em direção a Caxias do Sul; apesar de alargado nos últimos anos, existe há décadas, agregando grande diversidade populacional a uma cidade marcada pela identidade atrelada aos imigrantes italianos. A pesquisa sobre a Família Fidelix revela, sobretudo, as trajetórias de famílias negras oriundas do interior do Estado (Santana do Livramento, na região da fronteira com o Uruguai) deslocando-se para Porto Alegre em busca de melhores condições de vida; o próprio Mestre Borel, que apresentarei como personagem chave, que me acompanhará ao longo da escrita dessa tese, nasceu na região da cidade portuária de Rio Grande, tendo sua mãe residido em Santa Vitória do Palmar e se mudado com a família para a capital do Estado quando Borel tinha ainda poucos meses de vida.

Entretanto, esses fluxos se dão há ainda mais tempo, se considerarmos outras escalas temporais, como é o caso da diáspora africana¹⁶, em que levamos

¹⁶ Sobre isso ver Clifford (1999); Bhabha (1998); Gilroy (2002), entre outros.

enormes de populações atravessaram as fronteiras entre sociedades coloniais, cruzaram continentes e oceanos e vieram compor outras sociedades nacionais a partir de processos históricos de independências e lutas por direitos civis. Cabe problematizar, então, o modo como essas diferentes camadas de tempo e o acúmulo de experiências históricas encontram-se presentes nesse jogo das identidades e territorialidades urbanas contemporâneas.

Cabe aqui, portanto, um breve debate em termos das tensões entre raça e etnia nos contextos pesquisados. A questão racial está atrelada à aparência física, ao fenótipo como demarcador de status e índice fundamental para a interação. Já o grupo étnico define-se no sentido de pertencimento coletivo, em oposição a outros grupos, a partir de critérios de auto-atribuição e hetero-atribuição, tendo como demarcadores de pertencimento o que Barth (1988) chama de sinais diacríticos. Ora, por certo, a dimensão das classificações raciais pode ser mobilizada como sinal diacrítico para a definição de fronteiras étnicas, como ocorre nas comunidades quilombolas em questão. Parte-se do reconhecimento de que a sociedade brasileira é racista. Como afirmam Munanga (1999), Anjos (2006) e Nascimento (2002), através do mito da miscigenação como forma de composição de uma identidade homogênea, o Brasil sempre se viu como não racista e tem dificuldade de enxergar seu racismo. Ao mesmo tempo, hoje verificamos o fato de que as pessoas reconhecem que existe racismo no Brasil, porém não se reconhecem como racistas, e muitas vezes manifestam não estarem, elas próprias, envolvidas em atitudes racistas (Da Matta, 2001).

Através da mobilização política de movimentos sociais negros, algumas políticas afirmativas, em busca da promoção da igualdade racial, foram delineadas, no intuito de eliminar o estigma e permitir a positivação da identidade. Temos, em nível nacional, a mestiçagem como um dos mais poderosos símbolos de identidade nacional, que, se por um lado minimiza a presença negra diluindo-a no todo mestiço, por outro acaba por reconhece-la. No sul do Brasil, entretanto, os elementos culturais negros são invisibilizados (Oliven, 1996; Leite, 1996), em prol de uma imagem de Europa brasileira, devido à forte presença da imigração europeia na constituição de seu povo. Vivemos atualmente um movimento por busca de visibilidade por parte dos afrodescendentes. E, a partir da etnografia realizada, posso afirmar que, em Caxias do Sul, as identidades étnicas parecem mais contrastivas e menos pautadas pelo simbolismo da mistura, posto que há grande

segregação espacial, uma quase inexistência de negros entre as elites, uma invisibilidade histórica ainda mais evidente e uma existência social atrelada às migrações de sujeitos e grupos “de fora” para dentro da cidade. Essa afirmação pode parecer um tanto contraditória em relação à ampla presença brancos nas religiões de matriz africana nessa cidade. Discutirei essas questões ao longo da tese.

Meu argumento quanto às identidades e pertencimentos étnicos é a de que existe necessariamente a presença de mitos de origens, elementos selecionados – não como escolha racional, mas através de processos políticos e interacionais, sempre culturais, passando pela ação de sujeitos específicos - das experiências passadas que dão sentido de perpetuidade ao grupo, e isso é necessariamente um trabalho de memória. Ou seja, identidades sempre envolvem memórias, e estão muitas vezes implicadas no jogo das territorialidades presentes no meio urbano contemporâneo - principalmente quanto às identidade étnicas. Nesses termos, a identidade étnica envolve necessariamente um trabalho de memória coletiva. Esse suposto passado compartilhado, ainda na concepção weberiana, se estende no presente delineando ações sociais, nos termos da projeção de um futuro também compartilhado. E essas ações, sendo políticas, não implicam em falsidade. Se o jogo das identidades é sempre contrastivo - as identidades são sempre construídas na alteridade - posso afirmar que as ações que as delineiam são sempre políticas, mesmo quando lúdicas. Comungo a aceção de Weber, nos termos de que as experiências passadas são a referência e a base para a ação presente, e essa sempre projeta futuros possíveis. No caso das identidades afrodescendentes ou - como me refiro comumente, por ser também um termo amplamente utilizado pelos próprios grupos - negras, verifica-se que um dos critérios de definição de pertencimento coletivo, ou um dos sinais diacríticos, na expressão de Barth, é racial, referente à cor da pele.

Um fator que nos interessa particularmente é o da ritualização das identidades: como questiona Bourdieu (1996), quais são as relações necessárias e quais os indivíduos e grupos dotados de poder para definir as linguagens rituais legítimas? Nas etnografias desenvolvidas nesse trabalho, temos muitas formas de ritualização das identidades e demarcação de território – tomando exemplos extremos, o ritual do passeio, entre os afrorreligiosos em Porto Alegre, ou os ritos cotidianos da efervescente ocupação do espaço público na Luís Guaranha. O

primeiro, um ritual de liminaridade, apartado do cotidiano sob a ótica do iniciante, por exemplo, mas plenamente inserido no cotidiano dos *habitués* e trabalhadores do mercado público. Desenvolvo, nesse sentido, considerações sobre as sociabilidades dos grupos em questão, enfocando o espaço a partir da corporeidade, *ethos* e *habitus* de sujeitos e grupos em suas interações. A questão da legitimidade do ritual torna-se ainda mais evidente no que diz respeito à lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul, um ritual novo, realizado há apenas dois anos na cidade, mas que remete a uma linguagem ritual consagrada pelo modelo baiano. Sua efetivação na Serra Gaúcha, como veremos, dependeu de uma grande mobilização de Pai Ademir, acionando suas redes de relações e seu prestígio, principalmente entre órgãos públicos – ele que já foi assessor de Deputado Estadual.

Em termos do enquadre do tempo, creio serem pertinentes as discussões acerca de temporalidades distintas que configuram nossas ações. Um tempo de longa duração – tal qual aquele impresso no resgate de memórias longínquas, como no caso do culto aos ancestrais entre afroreligiosos e a constante invocação de sua presença como grandes expoentes de certas linhagens religiosas, ou a referência aos ancestrais escravos em meio aos remanescentes de quilombos. E, no outro extremo, o tempo de curta duração, das ações cotidianas, do fluxo contínuo de acontecimentos em que vivemos, em nossas experiências de tempos e espaços, como no dia a dia do viver urbano ou de um "terreiro de nação". E nessas, como dito, necessariamente a ação presente decorre das vivências do passado. E não do passado de um sujeito ou indivíduo, mas de um amplo conjunto de um número infindo de vidas conectadas na composição da cultura – afinal é essa uma característica essencial do ser humano, como espécie.

Do passado, da memória, emergem as ações, num quadro interativo de múltiplas camadas de espaços e temporalidades. As ações de afirmação indentitária se processam em cenários políticos – e falo aqui, como vimos, da política institucional, no quadro das instituições e instâncias políticas legítimas em uma sociedade, mas também da política como rede, em que atores se interconectam e desempenham papéis sociais. O que vivemos hoje, aliás, já há algumas décadas, é a emergência de identidades como fatores preponderantes na constituição de formas de cidadania. E, assim, um enquadre político dessas memórias, em termos das políticas culturais no corpo das nações contemporâneas. No Brasil,

principalmente o jogo que definiu os contornos da “constituição cidadã”, promulgada em 1988, e suas amplas repercussões até o presente.

Vivemos um processo de patrimonialização das identidades, muitas vezes acionado pelos grupos como formas de obtenção de vantagens políticas. E, novamente recorrendo a Weber, isso de modo algum significa que as identidades sejam “falsificadas”, “forjadas” ou “inventadas”. É claro que tais situações sempre envolvem tensões acerca das identidades sociais e das identidades jurídicas dos grupos sociais, dando margem a inúmeros conflitos. Mas as noções jurídicas sobre os direitos dos grupos sociais tendem a operar tendo por base noções muito estanques e substancialistas de comunidade e identidade, e tal é uma crítica que teço ao longo da tese.

A esse respeito, Hobsbawn (1984) escreveu seu clássico texto “A invenção das tradições” para definir certas tradições que emergem entre certos grupos. Mas, ao fim de sua exposição, resta um certo tom maniqueísta em torno de uma distinção entre tradições legítimas, “verdadeiras” e outras inventadas. Em contraposição, questiono: qual a tradição que não é – ou foi – inventada, ou teve origem em algum período, momento ou circunstância, no acúmulo de experiências geracionais? Na definição das tradições, como nas identidades, é interessante nos questionarmos sobre quais as expressões, marcas, práticas ou memórias acionados como elementos demarcadores de distintividade que, portanto, delineiam fronteiras simbólicas. Tratemos essas marcas como símbolos. As teias interacionais como linguagem. As formas sociais campo semântico.

Da estrutura da tese

Diante do quadro exposto, a presente tese de doutorado está estruturada em capítulos que apresentam núcleos de experiências etnográficas. No primeiro capítulo, apresento a ideia da etnografia como rede e como percurso. Apresento as redes de relações que compõem os sujeitos e grupos enquadrados nesta tese, buscando discutir sobre os desafios metodológicos que envolveram as etnografias realizadas. No segundo capítulo, apresento, em termos gerais, a cidade de Caxias do Sul, em sua dinâmica de transformação recente, para depois aprofundar alguns sujeitos, grupos, territórios e contextos sociais junto aos quais desenvolvo a pesquisa de campo. Dou destaque para Mestre Brasil, mestre de capoeira e atual coordenador Coordenadoria da Igualdade Racial (Ciracial) da Prefeitura Municipal

de Caxias do Sul, em sua articulação de redes de relações e atuação em prol dos afrodescendentes da cidade, e, por fim, à emergência do Burgo como quilombo urbano. No terceiro capítulo, apresento as comunidades Família Fidelix e Quilombo do Areal, em seus processos de demarcação de identidades étnicas, em busca da garantia de direitos; trago dados etnográficos sobre as distintas temporalidades envolvidas na vida desses grupos, desde os arranjos cotidianos de sua vida coletiva, discutindo suas formas de viver a experiência urbana, até o resgate da ancestralidade em longas narrativas, passando por processos de migração, desterritorialização e reterritorialização. Busco também apresentar os elos entre esses dois grupos, como redes de relações, e como grupos de vizinhança que se auto identificam como comunidades, ambas na região da Cidade Baixa de Porto Alegre, território amplamente demarcado pela presença de populações negras na capital do Estado.

No quarto capítulo, apresento aspectos da etnografia sobre a Tradição Bará do Mercado, como mote para tratar das formas de territorialidade demarcadas pelas religiões de matriz africana. Retomo e aprofundo a questão do ritual do passeio, descrevendo as representações acerca do Mercado Público, do orixá Bará e das formas políticas de patrimonialização das memórias desses grupos extremamente complexos e fragmentados, em sua atuação para a positivação de sua identidade religiosa. No quinto capítulo, apresento as trajetórias sociais, a partir de uma perspectiva etnobiográfica, de alguns babalorixás envolvidos no processo de patrimonialização da tradição Bará do Mercado. Essas trajetórias sociais são o mote para apontar e discutir sobre as cosmovisões religiosas, a construção das identidades batuqueiras, a importância das linhagens religiosas. Aponto para as formas de construção de territorialidades em meio às religiões de matriz africana, partindo do terreiro como *locus* do axé, a energia vital segundo a visão religiosa, e daí explorando a cidade e seus espaços sagrados para o grupo. O sexto capítulo trata da presença das religiões de matriz africana em Caxias do Sul, a partir da retomada do ritual de lavagem das escadarias da catedral da cidade. Ponho relevo na trajetória de Pai Ademir de Oxum, para debater a questão da mobilização política das discursividades afrodescendentes na cidade serrana. O sétimo capítulo é dedicado à discussão sobre temas fundamentais como raça e etnia, nação e cidadania, refletindo sobre as políticas de cunho etnicorracial no Brasil contemporâneo e seus desdobramentos. O oitavo capítulo retoma argumentos

centrais desenvolvidos ao longo da tese. Dedico-me, primeiramente, ao debate sobre a questão das identidades das próprias cidades, em termos de seus mitos de origem. Em Porto Alegre, há tempos se vem desconstruindo a unicidade do mito de fundação açoriana. Em Caxias do Sul, mais recentemente, a temática da italianidade como forma de construção identitária vem perdendo força como mito exclusivo, posto que se vem apontando para o não isolamento desses imigrantes em momento algum da história da cidade. Discuto, por fim, os aspectos atrelados às identidades em suas relações com a cidade e sua fragmentação, as noções de regionalidade e nacionalidade.

CAPÍTULO 1

A ETNOGRAFIA COMO REDE E COMO PERCURSO

Não sei quem sou, que alma tenho.
Quando falo com sinceridade não sei com que sinceridade falo.
Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros)...
Sinto crenças que não tenho.
Enlevam-me ânsias que repudio.
A minha perpétua atenção sobre mim perpetuamente me ponta
traições de alma a um carácter que talvez eu não tenha,
nem ela julga que eu tenho.
Sinto-me múltiplo.
Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos
que torcem para reflexões falsas
uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas.
Como o panteísta se sente árvore (?) e até a flor,
eu sinto-me vários seres.
Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente,
como se o meu ser participasse de todos os homens,
incompletamente de cada (?),
por uma suma de não-eus sintetizados num eu postiço.

Fernando Pessoa.



Apresentei no prólogo desta tese descrições etnográficas de dois rituais públicos que demarcam a presença das religiões de matriz africana nas duas maiores cidades do Rio Grande do Sul – o ritual do Passeio, em Porto Alegre, no Mercado Público Central, em louvor ao Bará do Mercado, e o ritual de lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul. São passagens etnográficas que expressam o enraizamento dessas religiões e desses religiosos no centro dessas duas cidade. Escolhi iniciar a tese por elas por que colocam em questão a temática central deste trabalho: as relações entre identidades, territorialidades e memórias entre as populações negras no meio urbano no sul do Brasil.

A metáfora do enraizamento, do fincar raízes, é extremamente importante para as religiões afro-brasileiras. Utiliza-se recorrentemente a expressão "plantar um axé". O axé, no sentido de energia vital, fluxo que dá sentido a toda a simbologia e ritualística da religião, pode e deve ser plantado. A metáfora indica que a energia deve ser semeada e cultivada para que "floresça e dê frutos". Os orixás são plantados - de muitas formas diferentes, como mostrarei ao decorrer da tese. E os rituais descritos configuram a demarcação de territórios simbólicos, de enraizamento, para o "Povo de Santo".

No caso da tradição Bará do Mercado, o projeto de afirmação da tradição como patrimônio imaterial para a população afroreligiosa visa enraizar na sociedade como um todo, levando a público, esses contornos sagrados do Mercado para esse grupo - mercado que já é tombado como patrimônio material de Porto Alegre desde 1979. Foi no anseio da efetivação desse projeto que entramos – a equipe de produção da pesquisa que resultou no documentário – em contato com a temática e na interlocução com um grupo.

A pesquisa junto aos afroreligiosos tornou evidente a importância do culto à ancestralidade em meio a tais religiões. As identidades religiosas se constroem remontando a linhagens imemorais, tradições e personagens a um só tempo históricos e míticos. Nessas religiões, a memória coletiva cumpre um papel central, evidente, na tessitura das identidades. E isso fica claro quando o próprio grupo joga com várias versões sobre o assentamento do Bará do Mercado, perpassando

diferentes feições da presença negra no centro de Porto Alegre. Temos, ali, a presença de um tempo circular, de eterno retorno do mito (Eliade, 1992), em oposição ao tempo acelerado do cotidiano do centro da metrópole. Conforme Eliade, nos rituais, os atos significativos (sagrados) suspendem a duração, apagam o tempo profano e entram no tempo mítico. Essas temporalidades se conjugam no ritmo da cidade. Como afirma José Carlos dos Anjos (2007), trata-se da evidenciação de um “sempre aí” do negro no centro de Porto Alegre. Uma presença contínua, posto que repetida nas sociabilidades cotidianas do mercado e de outros lugares de referência no centro de Porto Alegre, como mostra Iosvaldir Bittencourt Jr. (1996). Ou seja, uma presença que se faz evidente tanto nesse tempo de curta duração, do fluxo cotidiano da cidade, como no tempo circular e mítico, pois remonta a gerações, no tempo de longa duração - por exemplo, na memória intangível do tempo em que os escravos tinham seu trabalho e suas sociabilidades no centro e as negras-mina¹⁷ vendiam seus quitutes no mercado. Trata-se, portanto, de uma temporalidade ondulatória, em que vibram os ecos desse passado.

Quanto à lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul, defronte à Praça Dante Alighieri, trata-se de uma evidente demarcação de presença. É um novo ritual, em termos de sua prática na cidade serrana, mas que espelha rituais tradicionais em muitos lugares, em especial no modelo baiano da lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bomfim. É nova conjuntura, em que o território da religião católica (falamos da catedral, com suas amplas escadarias, defronte à praça central da cidade!) é material e simbolicamente partilhado pelas religiões de matriz africana, com seus esquemas de pensamento próprio. Um ritual que torna pública a forte presença das religiões de matriz africana em Caxias do Sul, apesar do grande poder do catolicismo como sinal diacrítico de pertencimento étnico, em termos da italianidade.

Verificamos que as religiões afrobrasileiras buscam demarcar sua presença no espaço da cidade, delineando territórios, profundamente atrelados às identidades. Na leitura de Haesbaert (2011), podemos falar em territorialidades, pois este conceito conjuga a definição de territórios e identidades. E, decerto, é

¹⁷ Espécie de “grupo étnico” de origem de parte dos africanos trazidos para o Brasil, incluindo o Rio Grande do Sul, durante o tráfico de escravos, oriundos da Costa da Mina, que englobava a Costa do Daomé. Pierre Verger, em seu clássico “Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos” (2002), fala em um terceiro ciclo do fluxo de escravos para o Brasil denominando-o de Fluxo da Costa da Mina.

importante marcar que tais ações se desenrolam em um contexto de invisibilidade do negro no sul do Brasil (Oliven, 1996; Leite, 1996), no qual, busca-se visibilidade através da afirmação de identidades. Se as religiões de matriz africana, como afirmei, apresentam identidades fortemente territorializadas, do mesmo modo contém em seu âmago o que Jaqueline Pólvora chamou de “sacralização do cotidiano” (Pólvora, 1994; Corrêa, 2006). A sacralização do cotidiano e de espaços a partir da cosmovisão religiosa delinea territorialidades com contornos bastante específicos.

O Mercado Público de Porto Alegre é um local capaz de evocar a transcendência. O ritual do passeio envolve todo um trajeto – percursos – que reúne lugares de referência simbólica para os grupos, incluindo igrejas e a beira do rio, e demarcam o enraizamento das energias, como veremos no capítulo 4. Quanto à lavagem das escadarias da Catedral de Caxias do Sul, não se trata de uma presença imemorial, mas uma presença antiga, demarcada de um novo modo, em uma cidade efervescente, de grande mobilidade populacional. Um ritual inovador, com molde no modelo baiano, mas praticado em diversos lugares, a partir dos fundamentos cosmológicos das religiões de matriz africana. Trata-se de rituais profundamente representativos em termos das simbologias religiosas, atrelados à cosmovisão dos afroreligiosos, em que os orixás representam arquétipos no tratamento das questões da vida e do mundo. E, do ponto de vista dessa tese, são rituais de demarcação de presença, de afirmação pública de identidade e de cristalização de formas de territorialidade urbana entre essas populações, que sintetizam, pois, os pontos centrais discutidos nessa tese, onde apresento outros diversos lugares, personagens e narrativas versando sobre as dinâmicas territoriais das populações negras nas cidades do sul do país.

Desenvolvi uma etnografia multissituada ou multilocalizada, na fórmula proposta inicialmente por George Marcus (1998), mas que atualmente demarca grande parte dos estudos etnográficos, na medida em que poucos são os pesquisadores que restringem-se a um local, uma comunidade ou um grupo social em suas pesquisas - levando-se em conta, por certo, a dificuldade de se estabelecer limites precisos para tais supostas unidades. E, do mesmo modo, trata-se de uma pesquisa fragmentada, descontínua, em situações de interlocução com grupos diversos, em contextos e condições diferentes, mas que aludem questões comuns: as memórias, territorialidades e identidades étnicas nas cidades. Em meio

a processos de transformação urbana, em que se inserem formas e condições de ocupação dos espaços urbanos, que incluem segregação e periferização de populações negras, verificam-se processos contínuos de configuração de identidades. E a estes, sempre está atrelado um trabalho de memória. Em todos esses casos, verifica-se a mobilização de imagens, memórias e sentidos de territorialidade por parte das populações afrodescendentes como recurso para novas discursividades em que tais grupos buscam se afirmar como visíveis, existentes, importantes e portadores de direitos, em meio à sociedade mais ampla.

Em todos esses percursos de pesquisa, estive atrelado aos processos políticos das comunidades. Claro que nunca apartado de meu interesse científico sobre o tema, bem como de minha relação pessoal de admiração e afeto para com pessoas que compõem esses grupos. É importante pontuar os diferentes níveis de escrita, entre a hermenêutica acadêmica e o pragmatismo da peça jurídica, no caso dos relatórios técnicos produzidos para as instituições políticas. A escolha das temáticas de pesquisa, por certo, nos conduz a escolhas metodológicas, delineando o percurso etnográfico junto a estes grupos, e o antropólogo é cada vez mais chamado a atuar nas instâncias de mediação política entre comunidades, órgãos de governo e grupos de interesse. Considerando-se a identidade dos grupos sociais como imagens e representações de si, sempre em contraste com a alteridade, a um só passo os grupos também consolidam suas imagens da cidade e do jogo social. Assim, levando em consideração que, conforme James Clifford (2002, p. 87), “independente do que mais faz uma etnografia, ela transforma experiências em texto”, cabe ter claro que nosso trabalho é produzir representações sobre os grupos e seus processos sociais, sempre abertos à polifonia, à busca de composição da pluralidade de vozes que compõem um dado contexto social. Nas palavras de José Carlos dos Anjos (2006, p. 10), a própria etnografia com os afroreligiosos pode nos conduzir à alusão da escrita etnográfica como análoga à possessão na religiosidade afrobrasileira, anexação momentânea de um corpo por um espírito. A polifonia pode ser entendida, assim, como “procedimento pelo qual múltiplas vozes que formam um domínio de enunciação são liberadas da soberania de uma subjetividade transcendental”. Buscarei fazê-lo na presente tese, tão densamente quanto possível.

O que fazemos em nossas etnografias é registrar e analisar, através da escrita, as nossas experiências junto aos grupos sociais com os quais interagimos. Nossas pesquisas, como narrativas, atuam também na construção das memórias e

identidades desses grupos; investigando-os, em relação dialógica, eles se reinventam. E aqui as questões de retorno ao passado e reterritorialização, o acionamento e a reconstrução de linhagens familiares, de compadrio e espiritualidade, o resgate das memórias e tradições, são fenômenos de grande importância na compreensão de nossa sociedade contemporânea.

Quanto aos grupos afrodescendentes, que constituem o foco do presente estudo, assumo como hipótese o fato de tratar-se de redes que se inserem em amplos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, em diversas e complexas situações. Os atores sociais que se constituem como elos dessas redes são estudados em suas trajetórias sociais, pois se deslocam por meio dos territórios urbanos, construindo pertencimentos, adesões e evitações, atravessando fronteiras, moldando formas de territorialidade. Isso tanto no que se refere a habitar uma casa, uma região da cidade, quanto simbolicamente enraizar-se em espaços de sociabilidade, que se cristalizam como territórios de interação social, bem como territórios de enraizamento místico-cosmológico para as religiões de matriz africana. Assim, investigo territórios onde vibram as memórias dessas populações, e que servem, portanto, de ancoradouro de suas identidades, visões de mundo, vínculos de pertencimento grupal e adesão a estilos de vida.

Desenvolvi esta pesquisa pautado no método etnográfico. Como trabalho com memórias, a realização de entrevistas semiestruturadas com os interlocutores é uma técnica fundamental. Realizei a observação participante junto a diversas situações sociais, mas busco dar ênfase, aqui, à descrição densa de eventos, que aqui apresento como rituais¹⁸, buscando descrevê-los em seu fluxo, desde o planejamento até o seu desfecho, mesclado a narração do que observava participando com a reflexão sobre as dimensões conceituais, em seu sentido antropológico, que ali se evidenciam.

O que estudo aqui são certos atores sociais – prefiro essa designação à de agentes, aderindo a uma tradição interacionista¹⁹ - desempenham na articulação das dinâmicas territoriais urbanas, para além da esfera da produção industrial – sem dúvidas característica marcante da urbanidade em questão, da cidade industrial, especialmente em Caxias. Trato aqui, sobretudo, de um fortalecimento das

¹⁸ Sobre a análise antropológica dos rituais ver o excelente livro "O Dito e o Feito", organizado por Mariza Peirano (2002).

¹⁹ Sobre o Interacionismo Simbólico, ver Goffman (1999).

territorialidades etnicamente demarcadas quanto às populações afrobrasileiras. A partir de um enfoque microssociológico, mas que se abre em múltiplas escalas. Abordando alguns atores em rede, em um determinado contexto de interação. Ponho em relevo o espaço como cenário para as interações, em uma perspectiva mais imediata e mais próximo do que se convencionou chamar de “presente etnográfico.” Mas, abordando o fenômeno das memórias, a partir das narrativas, uma outra perspectiva temporal se abre, a da duração.

É interessante notar que ao longo desses anos de trabalho de campo, encontrei muitos laços entre as redes que investigava pontualmente em diferentes projetos de pesquisa, especialmente em Porto Alegre. A principal liderança política da Família Fidelix, Sérgio Fidelix, morou na Luís Guaranha (Quilombo do Areal), tem ali muitos conhecidos, circulando frequentemente e participando intensamente da sociabilidade lúdica do local no espaço público, traço marcante da comunidade. Uma das principais lideranças religiosas atuantes na busca de reconhecimento da Tradição Bará do Mercado como patrimônio imaterial em Porto Alegre, Mãe Norinha de Oxalá, é nascida e criada no Areal da Baronesa, filha de sangue de uma famosa mãe de santo que residia nas imediações da Av. Luís Guaranha (Quilombo do Areal). Estabelecendo relações entre sua prática religiosa e os quilombos urbanos, como veremos nos capítulos 5 e 7, a ialorixá afirma que as casas de religião antigamente também eram quilombos, pois serviam de abrigo às populações negras, vítimas da exclusão em nossa sociedade racista. Comenta também sobre as famosas avenidas - forma de habitação popular peculiar, que remonta a uma Porto Alegre de becos e vielas em plena região central, de que restam poucos exemplos atualmente, entre eles o Quilombo do Areal. A mãe de sangue dessa liderança religiosa teve sua casa demolida em meio a um amplo processo de desterritorialização das populações desse antigo bairro, em função das obras de abertura da 1ª Perimetral em Porto Alegre, em meados dos anos 70 do séc. XX. Essa liderança comentou, certo dia, a possibilidade de realização de um estudo sobre as memórias das casas de religião do Areal da Baronesa e sua dispersão. Outra das lideranças religiosas, Mãe Maria de Oxum, tem atualmente seu terreiro seriamente ameaçado pelo alargamento de uma avenida no bairro Teresópolis²⁰. Babadiba de Iyemonja, também elo

²⁰ Bairro estudado por mim em meu Trabalho de Conclusão de Curso nas Ciências Sociais (UFRGS, 2003), em que versei sobre a incidência da abertura da 3ª Perimetral na vida dos habitantes da

fundamental dessa rede, tendo sido elemento chave na pesquisa sobre o Bará do Mercado e, posteriormente, codiretor do documentário sobre Mestre Borel, é um dos principais ativistas pela preservação do terreiro diante da obra viária. Do mesmo modo, na pesquisa sobre afroreligiosos em Caxias do Sul tendo em Pai Ademir um sujeito central em sua rede de relações, as conexões com religiosos de Porto Alegre é evidente, como fica claro na participação de Pai Jairzinho do Bará Lodê e muitos de seus filhos de santo no ritual de Lavagem das Escadarias da Catedral de Caxias. Pai Jairzinho, aliás, conhece e é próximo a alguns dos sacerdotes que foram nossos interlocutores na pesquisa sobre o Bará do Mercado.

O fato de encontrar múltiplas redes de relações conectadas, assim como interconexões entre as formas culturais dos grupos em questão, são fatores essenciais que me motivaram a compreender os elos entre esses grupos e o sentido comum de suas atuações políticas, em termos do processo do resgate e afirmação de identidades através do repensar suas memórias coletivas. De acordo com o exposto, apresento aqui a ideia de uma etnografia como rede, e também como percurso.

A ideia de rede tornou-se um conceito largamente utilizado nos estudos no campo das ciências sociais, ao menos desde Elizabeth Bott (1976), que foi definitivamente amalgamado à cidade através de Ulf Hannerz, para quem a cidade é uma rede de redes (1980), e agora se expande para o estudo da sociedade global, como em Castells (1999), sociólogo para quem vivemos hoje em uma Sociedade em Rede. A metáfora, além de por em relevo a questão as conexões entre sujeitos na composição da vida social, permite trazer ao primeiro plano as conexões entre pesquisadores, membros de grupos sociais que pesquisamos, representantes de instituições políticas, outros pesquisadores que abordam temáticas semelhantes, todos como atores em rede. A etnografia sempre envolve uma rede de relações: entre sujeitos, é certo, mas também entre experiências etnográficas, por vezes dispersas no tempo, e que reencadeamos na escrita.

Para Hannerz, a operação com a noção de redes "permite compreender conjuntos diversificados de relações sociais em sociedades urbanas e complexas, onde o sistema global pode ser uma rede total" (1980, p. 219-220). A cidade, assim, pode ser tomada como uma rede de redes (p. 252), e, nesses termos, cabe a

cidade, tendo focado como universo de pesquisa algumas redes de vizinhança no referido bairro e no Jardim Botânico, ambos fortemente impactados pela abertura da mega-avenida.

definição de algo operatório para pesquisar. Reflete o antropólogo: no meio urbano, o indivíduo dispõe de muitos engajamentos situacionais, muitos papéis ligados a relações com outrem. As constelações de papéis, assim, estão ligadas a constelações de redes que se estendem umas sobre as outras. Envolve-se, assim, na dimensão das mobilidades e processos de sujeitos e grupos, em territórios sociais, organizações informais. Essas redes atravessam grupos e instituições. E conclui: “a rede é para as sociedades complexas o que a genealogia foi para as tradicionais”. (p. 235).

Trato aqui da metáfora da rede como perpassando distintas unidades e escalas de análise, desde aquelas que se referem ao conjunto de redes de relações entre os sujeitos, que configura o social, até a noção das redes de conceitos que emolduram nossas percepções sobre os fenômenos que pesquisamos (Oliveira, 2000). Pensando, inclusive, a etnografia como rede, no sentido das relações que o antropólogo estabelece com seus interlocutores na construção de suas unidades de análise. Pois, como mostra Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 37),

No ofício antropológico de encontrar e observar as “teias de significado” com os quais os grupos se “prendem” à sua cultura (Geertz, 1978: 15), não se pode menosprezar os significados das redes que “prendem” os antropólogos aos grupos que observa e aos grupos dos quais ele faz parte.

Eu atravessei estudos que enfocavam uma rede de vizinhança – portanto, uma relação eminentemente espacial – como o que resultou em minha dissertação de mestrado, sobre os moradores da Avenida Luís Guaranha. Ou o estudo da Família Fidelix, que nos conduziu por uma rede de compadrio e parentesco, que se estabelecia fundamentalmente sujeitos negros, a partir de relações de ajuda mútua, entre duas cidades, Porto Alegre e Santana do Livramento. Há que se considerar também as redes político-institucionais, que nos acompanham em diversos estudos. Larissa Lomnitz (2009) põe em relevo, em seus estudos sobre redes sociais, a dimensão da exclusão e marginalização dos grupos, fato que atravessa essas redes que ponho em foco neste estudo. Afirma a pesquisadora (2009, p. 20): “... a organização da sociedade em estruturas sociais cada vez mais complexas e reguladas consegue-se a um custo considerável de marginalização (ou exclusão) de certos setores ou extratos da sociedade”. Na sociedade civil, verifica-se a profusão de ONGs, de redes internacionais e intercontinentais, muitas vezes baseada nos princípios tradicionais da família, grupo étnico, sistema de crenças. São sempre

redes informais, organizações baseadas em redes sociais que permitem a sobrevivência e o desenvolvimento de grandes setores da população mundial.

Uma rede social é um campo de relações entre indivíduos que pode ser definido por uma variável predeterminada e se referir a qualquer aspecto de uma relação. Uma rede social não é um grupo bem-definido e limitado, senão uma abstração científica que se usa para facilitar a descrição de um conjunto de relações complexas em um espaço social dado. Cada pessoa é o centro de uma rede de solidariedade e, ao mesmo tempo, é parte de outras redes. A solidariedade implica em um sistema de intercâmbio de bens, serviços e informação que ocorre dentro da sociabilidade. Esse intercâmbio pode ser horizontal, quando a troca se dá entre iguais, mediante um sistema de reciprocidade, ou pode ser vertical, quando há uma assimetria de recursos.

Cada indivíduo conta com um *stok* de relações reais ou potenciais, herdadas ou adquiridas, ordenadas como mapa mental cognitivo, de acordo com o que o indivíduo ou a cultura define como distância social ou confiança. (Lomnitz, 2009, p. 18-19).

Em minha dissertação de mestrado, afirmo que iniciei a pesquisa sobre a Luís Guaranha quando estava no primeiro ano de doutorado, em fins de 2004, a partir de um contato feito pelo Museu de Porto Alegre Joaquim José Felizardo, para algum antropólogo que trabalhasse com os recursos visuais compor o quadro para realização do projeto Quilombo do Areal. Minha orientadora de Mestrado, a antropóloga Cornelia Eckert, indicou meu nome e eu iniciei a pesquisa. Registrei da seguinte forma a minha aproximação - e meu encantamento - com a comunidade:

Logo na primeira vez que estive na Avenida Luís Guaranha, tive a certeza de que este lugar da cidade era um excelente terreno para a realização de um estudo etnográfico. O presente trabalho é um dos frutos de uma série de experiências de pesquisa de campo resultantes do envolvimento investigativo/afetivo que passei a nutrir com este lugar e seus habitantes desde então. Permito-me dizer que foi paixão à primeira vista, e vários foram os motivos. As feições espaciais do lugar – um beco, estreito em sem saída, situado em uma região central e ao mesmo tempo “obscura” da cidade para mim. As camadas de tempo sobrepostas - nas próprias construções, na pintura das paredes, na estética das habitações, e mesmo na relação entre o beco e seu entorno. As pessoas na rua, as sociabilidades, a forma de ocupar o espaço. Tudo isso me atraiu. (Marques, 2006, p. 14).

O Museu Joaquim José Felizardo era então dirigido por Pedro Vargas. O projeto “Quilombo do Areal: Memória e Patrimônios”, foi coordenado pela arquiteta e ativista do movimento negro Helena Nunes, na época vinculada à organização Ação Cultural Kuenda. Compuseram a equipe a arqueóloga Fernanda Fernanda Tocchetto (MJJF), o estagiário em pesquisa arqueológica e histórica Paulo de Tarso Garcez dos Santos (MJJF), a coordenadora de projetos de educação patrimonial e ativista cultural da SMC Marise Ventimiglia, e o historiador José Antônio dos Santos (oficineiro de Educação Patrimonial). E foi aí, também compondo a equipe, que

conheci Jane Matos, historiadora que se tornou minha parceira de pesquisa em outros três projetos posteriores, os relatórios para o INCRA referentes ao processo de titulação das terras do Quilombo do Areal e da Família Fidelix, e ainda um relatório sobre as populações quilombolas de Porto Alegre em parceria com a FASC, para subsidiar ações na área da Assistência Social. O primeiro relatório, produzido por mim e por Jane Mattos, compôs um convênio entre NACI/UFRGS e INCRA para execução de três relatórios sobre comunidades quilombolas – além do Areal, o Quilombo da Mormaça e o Quilombo Chácara das Rosas, em uma grande equipe coordenada pela antropóloga Denise Jardim. Quanto ao relatório sobre a Família Fidelix, foi realizado também através de um convênio entre INCRA e PGDR/UFRGS, coordenado pelo antropólogo José Carlos dos Anjos. Dessa vez, a equipe para nossa pesquisa específica foi mais extensa. Além de Jane e de mim, participou da equipe a arquiteta e urbanista Andréa dos Santos, cuja presença foi importantíssima para equacionar as dimensões urbanísticas da comunidade. Contamos também com a supervisão da socióloga Ieda Ramos e com a presença dos bolsistas Alexandre Peres Lima, Acadêmico de Ciências Sociais (UFRGS), Luciano Braga Ramos, Acadêmico de História (ULBRA) e Vinicius Vieira de Souza, Acadêmico de Arquitetura (UFRGS). O Projeto para a FASC foi realizado por uma grande equipe, coordenada por Ivaldo Gehlen, e envolvia estudos sobre populações de rua, afrodescendentes, indígenas e quilombolas. O somatório dessas pesquisas resultou no livro “Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre” (Gehlen et. al., 2008).

Durante a execução do projeto Quilombo do Areal: Memória e Patrimônios, Pedro Vargas me convidou a realizar um roteiro de documentário sobre a tradição Bará do Mercado, para concorrermos a um edital de financiamento da Petrobrás, projeto este que foi aprovado, porém executado apenas três anos depois. A demanda, como veremos, partiu de Mãe Norinha de Oxalá. O trabalho produzido sobre o Bará do Mercado atravessou dois governos municipais e suas distintas equipes na coordenação do setor de Memória Cultural. E, na efetiva realização da pesquisa, houve um delicado trabalho de aproximação e percurso por entre a rede dos afroreligiosos, na qual chegamos ao número de 7 – o número místico do Orixá Bará, na cosmologia do batuque - entrevistados, todos babalorixás e ialorixás, ligados ao CEDRAB, que participaram como interlocutores na realização do documentário. Houve a presença de uma rede que projetou o estudo, partindo da

presença de Mãe Norinha e adentrando na equipe do MJJF, na figura Pedro Vargas, na qual me inseri temporariamente para o estudo que me conduziu ao Quilombo do Areal. Além desta, outra presença fundamental foi a da rede institucional que o concretizou o projeto, personalizada na gestora Miriam Avrusch.

Os lugares que ocupamos na interlocução com tais grupos também deve ser equacionado. Em 2004, quando iniciei o trabalho de campo junto aos moradores da Av. Luís Guaranha, me dedicava integralmente aos estudos, durante o curso de mestrado em antropologia social. Terminado o mestrado em 2006, no mesmo ano iniciamos a pesquisa para a produção do relatório sobre o Quilombo do Areal. É interessante ter claras as diferenças de perspectiva e de escrita entre a produção de uma pesquisa acadêmica, pautada em uma hermenêutica questionadora, e a produção de um relatório técnico, que deve conter, na medida do possível, um tom pragmático e objetivo, no sentido de esclarecer a profissionais de outras áreas, em especial do campo jurídico, os processos identitários dessas comunidades, seus traços distintivos, sua trajetória de vida. O intuito que nos guiou na produção dos relatórios técnicos foi o da produção de "inteligibilidade" sobre a demanda da comunidade através do estudo interpretativo de sua vida social, seguindo os fluxos de suas argumentações sobre suas próprias identidades. Não se trata, portanto, de uma produção de verdades definitivas a partir de uma posição legitimada pela ciência ou de um parecer técnico como um atestado de veracidade da identidade pretendida, como pondera a Carta de Ponta das Canas²¹. Entretanto, essas diferenças são evidentes, posto que o nosso leitor é outro, de modo que a escrita é diversa.

Minha dissertação de mestrado é intitulada "Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS" (Marques, 2006). No próprio título intencionalmente evidencio as ambiguidades dos processos atrelados à identidade do grupo, que contém inúmeras tensões e conflitos, não sendo, nem de longe, um ponto pacífico. O diálogo com organismos governamentais e não governamentais é fundamental no processo, e verifico que há uma clara visão, comungada por essa rede de sujeitos atrelados aos movimentos de afirmação das identidades negras em Porto Alegre, de que a comunidade é representativa desse antigo território negro tão

²¹ In: LEITE, 2005, p. 34-41.

importante para a memória dos afrodescendentes de Porto Alegre, que é o Areal da Baronesa. Esse território de referência, território-mito, será discutido de forma recorrente, no diálogo com os personagens dessa tese.

Em 2007 comecei a trabalhar como professor de antropologia na Universidade de Caxias do Sul. Continuei morando em Porto Alegre, fazendo o trajeto de subida e descida da serra de ônibus. Poucas oportunidades tive de conhecer à fundo a cidade, na medida em que ficava restrito à chamada Cidade Universitária, que conta com alojamento para professores, restaurantes, lanchonetes, etc. O processo de aproximação com a temática das identidades se deu de duas formas. A primeira através de minha participação junto ao projeto "Arqueologia das Identidades: unidades domésticas da imigração italiana e da ocupação luso brasileira no município de Caxias do Sul (século XVIII/século XIX)", coordenado pelo arqueólogo José Alberione dos Reis. Neste projeto se propunha uma pesquisa arqueológica sobre a cultura material advinda de unidades domésticas da imigração italiana e da ocupação lusa em Caxias do Sul, com o enfoque centrado nas identidades dos grupos em questão. Não apenas nas identidades desses antigos habitantes, a partir de sua cultura material, mas também partindo-se da premissa de desenvolver uma metodologia de envolvimento da comunidade em todo o processo de investigação, incluindo a realização de uma aproximação etnográfica – era aí que eu entrava – e, principalmente, na destinação dos resultados da pesquisa. A segunda forma de interação foi através do processo de consolidação de um núcleo para tratar as questões etnicorraciais na UCS, em conjunto com a antropóloga e amiga Liliane Guterres e a historiadora Marília Conforto, que não chegamos a nomear, mas através do qual realizamos algumas importantes atividades, como relato a seguir. Esse grupo, que estava sendo consolidado quando saí da UCS, no final do ano de 2010, me pôs em contato com alguns sujeitos que mais tarde seriam importantes em minha rede de sujeitos interessados pelo tema na cidade. Como parte da UCS, instituição de prestígio, uma das responsáveis pela formação humana que foi um dos fatores de desenvolvimento da AUNE, de acordo com Sheila Borba (2002), e cumprindo um papel de destaque na posituação das identidades étnicas atreladas à italianidade, como mostra Maria Clara Mocellin (2008), já passei a me estabelecer como parte de uma ampla organização, ocupando um lugar institucional junto à universidade muito respeitada em toda a região. Trabalhei na UCS até outubro de 2010, quando fui aprovado em

concurso público e chamado para atuar no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – Câmpus Caxias do Sul, onde permaneço trabalhando atualmente. Como professor do IFRS, em regime de dedicação exclusiva, pude me dedicar à temática dos afrodescendentes, desenvolvendo a etnografia que resulta nessa pesquisa e buscando a interlocução com as redes de pessoas e instituições que lidam com essa questão, conforme apresento com mais propriedade ao final deste capítulo.

Há que se por em pauta o fato de que, também em Caxias do Sul, como em Porto Alegre, percorri uma rede de relações que me conduziu na pesquisa, aqui centralizada na figura de Mestre Brasil. Mais tarde vim a descobrir que, atuando na UCS anos antes, entretanto, eu já havia ingressado nessa rede de relações. Mestre Brasil, em certa ocasião, me falava de seu irmão, o Mestre Chita Preta, também mestre de capoeira, que morreu em 2008 em um acidente de trabalho. Mestre Brasil era candidato a vereador nas eleições municipais na época dessa conversa, em meados de 2012, assim como no período da morte do irmão, em 2008. Relata que, nessas primeiras eleições, a morte do irmão causou uma grande confusão quanto à sua candidatura, pois o boato que correu foi o de que era ele quem havia morrido e não seu irmão. Contou que o irmão, trabalhador da construção civil, morreu ao cair de um edifício em cujas obras trabalhava. Durante a conversa, acabo ligando os pontos, até que me “cai a ficha”. Digo a ele: “Mestre, eu conheci seu irmão!”. No ano de 2008, após diversas reuniões com um grupo de trabalho sobre Relações Interétnicas da UCS, Liliane e eu ministramos, em conjunto, uma disciplina chamada Relações Interétnicas, oferecida a todos os cursos da universidade como disciplina eletiva, mas também como curso de extensão. O curso foi oferecido à comunidade extra-acadêmica e foram convidados membros do Movimento Negro local. O irmão de Mestre Brasil foi um dos indicados e iniciou a disciplina. No decorrer do semestre, tivemos a trágica notícia de que havia falecido no acidente de trabalho. Do mesmo modo, foi na condição de professor da UCS que conheci Lucas Caregnato, então formado em história pela universidade e que iniciava seu projeto para realização de sua dissertação de mestrado em história sobre os negros em Caxias do Sul. Essa pesquisa resultou no livro que é fundamental referência para meus estudos (Caregnato, 2010), como veremos no próximo capítulo. Lucas é, sem dúvidas, figura importante em meio às questões atreladas aos afrodescendentes na cidade.

Esse fato traduz explicitamente o que a metáfora da rede pretende dispor acerca das relações sociais que se delineiam a partir de certas temáticas, interesses comuns, áreas de atuação afins. Mestre Brasil fala do pré-vestibular para afrodescendentes que a universidade oferecia, cujo fechamento foi justificado pela não permanência dos aprovados na universidade. O grupo de pesquisas de que eu participava foi sugerido pela Pró-Reitoria de Extensão da universidade, tendo como missão pensar estratégias de atuação junto à população e de tratamento à temática no âmbito da UCS, a partir do fechamento do pré-vestibular, sob alegação de que os alunos aprovados no vestibular a partir do curso não conseguiam permanecer na universidade, em função dos custos das mensalidades. De fato, a atuação orientada a temáticas comuns nos conduz a redes de relação em meio à grande rede de redes que é a cidade. Em Caxias do Sul, minha entrada nessas redes passa por minha pela posição institucional, primeiro como professor da UCS e depois do IFRS, aí materializada com a criação do NEABI, em fins de 2011, como relatarei ao final desse capítulo.

Em Porto Alegre, Mestre Borel sempre foi personagem central em meus estudos sobre o tema, desde a pesquisa de mestrado sobre o Quilombo do Areal. Conheci Mestre Borel em fins de 2004, quando atuava no projeto junto ao Museu de Porto Alegre desenvolvido na comunidade. Ele foi, do mesmo modo, um dos personagens essenciais da pesquisa sobre a Tradição Bará do Mercado. Isso demarca, certamente, a sua importância como personagem-chave e protagonista entre as populações negras em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul, e sua trajetória de vida mostra-se exemplar nesse sentido.

Conheci Mestre Borel como um ancestral vivo. Pelos intelectuais e militantes inseridos no projeto “Quilombo do Areal: Memória e Patrimônios”, em especial Helena Nunes, Pedro Vargas, Luís Antônio e Jane Matos, sendo os três primeiros negros, com grande trajetória de atuação sobre o tema. Borel me foi apresentado como guardião da memória negra de Porto Alegre. Como Griot²². Após muito ouvir falar sobre ele, o conheço, majestoso, durante a celebração do término do projeto, na Avenida Luís Guaranha. Bem vestido, com terno, gravata, boina. Toma a palavra para falar, dar seu depoimento, como se sua trajetória condensasse toda a história do Areal da Baronesa. Mestre, estava ciente de que sua trajetória foi exemplar,

²² Termo africano para designar o contador de histórias, o narrador, o guardião da memória dos povos tribais africanos.

como membro da comunidade negra, como intelectual orgânico, para utilizar a definição de Gramsci, da população negra de Porto Alegre. Seu corpo franzino sintetizava admiravelmente a sua vida; pequeno, mas imenso em sua carga simbólica.

Mestre Borel nasceu em Pelotas, veio trazido pela mãe à capital do Estado com seis meses de vida. Como afirmou: “abri os olhos aqui”. Este “aqui” era o Areal da Baronesa. Território Negro, bem demarcado em suas fronteiras físicas – a água – e simbólicas, de onde, diz Borel, “só se saía vivo com Salvo Conduto”. Do Areal, o mestre saiu para rodar o Brasil, e retornou para a Restinga.

Durante o projeto Quilombo do Areal, produzi, a pedido de Pedro Vargas e orientado por Ana Luiza Rocha, o roteiro para o documentário Bará do Mercado. Anos depois, em 2007, a realização vídeo veio à tona. Pedro Vargas, já não estava mais no cargo de diretor do Museu, após a troca do partido que governava a prefeitura municipal. Os trâmites por onde o recurso passou, após a aprovação do projeto, desconhecemos. Sabemos que em 2007 fomos chamados a realizar o vídeo. A equipe se formou. Mestre Borel, decerto, seria – e foi – um dos personagens centrais.

Ana Luiza e Anelise Guterres decidiram investir na realização de um documentário etnobiográfico sobre Mestre Borel, processo de que fiz parte, na condição de fotógrafo. Estávamos convictos de que sua trajetória, seu conhecimento, seu legado eram mote para uma extensa produção, e tinham sido exploradas tangencialmente no documentário anterior. No primeiro vídeo, o foco era a Tradição Bará do Mercado. No segundo, a pessoa de Mestre Borel, como síntese política e poética da presença das populações negras em Porto Alegre. Por isso, a opção metodológica por uma pesquisa etnobiográfica (Preloran, 1987). Anos após a escrita do projeto, ele foi aprovado, e finalmente executado em 2009, com financiamento do Fumproarte da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Sabíamos, como bem afirmava Babadiba, que Mestre estava com a saúde debilitada, e logo nos deixaria. Não podíamos deixar esse legado esvair-se. Ele estava ansioso por falar. Nos dizia Babadiba, durante o trabalho de campo para o vídeo sobre o Bará do Mercado: “O velho está querendo falar, transmitir o conhecimento que tem!”.

Na gravação da entrevista para o documentário Bará do Mercado, Ana Luiza não estava. Então eu fiquei encarregado de conduzir a entrevista. Fomos eu, Rafael Devos operando a câmera de vídeo e Viviane Vedana captando som. Chegamos

por volta de 09:30 da manhã em sua modesta casa na Restinga. Iniciamos a entrevista e Mestre Borel, em sua forma tortuosa de falar, encadeando assuntos, divagando para depois retornar ao início, falou por mais de 3 horas. Não nos queria deixar ir embora. Como pesquisador, fiquei tocado por essa “carência”. Mestre nos queria, imagino, para sentar e ouvir suas histórias. Firme e resoluto, pensava, durante a realização da entrevista, que deveríamos aproveitar ao máximo o momento, afinal não era todo dia que tínhamos à nossa disposição o Mestre Borel.

Durante o grande evento que se construiu para celebrar a tradição do Bará do Mercado, em 2007, circunstância certamente criada pela realização do documentário, Mestre Borel tomou a dianteira e puxou os cânticos. Ele tomou a frente, cantando as rezas dos orixás em seu ioruba bem falado, pronunciando minuciosamente cada sílaba, entoando cuidadosamente cada acentuação, buscando demarcar a todos aquilo que nos afirmou: é preciso saber as rezas, entender o significado do que se entoa ritualmente, e não apenas reproduzir sem saber. Sua avó falava ioruba, com ela aprendeu as primeiras palavras. Depois, o resto, desenvolveu por conta própria.

Mais tarde, com o vídeo realizado sobre Mestre Borel, como ancestral vivo, creio que ele tenha se realizado. Após a exibição de lançamento do documentário, no mezanino do Mercado Público, com grande público presente, Mestre Borel chorou copiosamente. Emocionado, nos agradeceu repetidamente por aquilo que fizemos por ele. Em público, falando ao microfone. Todos choramos também, ao menos “por dentro”. Mestre Borel morreu em 04 de julho de 2011. Não pude ir ao seu enterro. Não me despedi dele. Talvez essa tese seja a minha despedida.

1.1. A etnografia

Há, decerto, que se trazer à tona a vigilância epistemológica da etnografia sobre o tema amplo reunindo estudos que resulta nessa tese, e deve contemplar, também, a reflexão sobre nossos próprios lugares em meio a essas redes, na condição de pesquisadores – e, portanto, intelectuais – atrelados a instituições de educação, voltadas ao conhecimento. A etnografia como método supõe a relação pessoal com um grupo, ou com grupos. Nela, por mais que amplamente deformada dos contornos traçados nas pretensões objetivantes em sua formatação clássica por parte dos autores pós-modernos, não há como nos furtarmos do aspecto do registro das experiências partilhadas. No caso desta tese, trata-se do registro escrito, mas

também – e profundamente – da produção de imagens fotográficas e videográficas. Na etnografia, a realidade é sempre abordada de um ponto de vista. Ou, em sua versão mais refinada, do entrecruzamento de pontos de vista: o do(s) pesquisador(es) e o de seus interlocutores, no que Gadamer definiu, numa metáfora feliz em sua hermenêutica, como “fusão de horizontes”. Ela envolve, portanto, a subjetividade. E a melhor forma de lidar com a subjetividade na etnografia, nos diz Clifford (1999), é assumir o rigor metodológico de “se colocar em perspectiva” no texto, como personagem, para que o leitor possa fazer sua própria interpretação. A seleção dos dados, dos fatos, das formas de narrar as situações etnográficas passam por diferentes escritas, demasiado contingentes, sob a ação do imaginário. Temos aí, decerto, camadas de leituras, organização e encadeamento de fatos e interpretações, enredados de modo a dar forma à narrativa.

Colocando-se como fundamental essa honestidade narrativa, não se pode perder de vista, contudo, que na etnografia o objeto de registro é o outro, seu modo de vida, suas circunstâncias, suas ações, sua visão de mundo. Trata-se, para Geertz, da ideia de captar os significados que os grupos atribuem às suas próprias ações (1989). E, sob o prisma de uma etnografia da duração, seu processo no tempo (Eckert e Rocha, 2005). Seja sincronicamente, em termos do tempo congelado, em uma espécie de radiografia panorâmica da organização social, seja diacronicamente, em termos do processo no tempo e seu desencadear. Melhor que seja, então, a compreensão de que é impossível separá-los. Pensemos nos quadros de suas idas e vindas. Não só no tempo objetivo e linear, mas no tempo múltiplo, denso, de avanços e recuos, ressonâncias. As identidades, os projetos, as ações que tecem envolvem necessariamente o que precede, constroem o presente e projetam-se no devir. A etnografia, concebida como fusão de horizontes, agarra o antropólogo em outras subjetividades e na objetividade das interações.

Como exemplo maior desses processos, destaco meu fascínio e minha comoção em relação às religiões de matriz africana. Como mostra Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 67),

nas pesquisas com as religiões afro-brasileiras, o envolvimento subjetivo dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador e característico do trabalho de campo. [...] Para muitos antropólogos, já nos primeiros contatos com as religiões afro-brasileiras a experiência de aproximação fortes sentimentos e emoções (curiosidade, fascínio, repugnância, terror) que marcam a apreensão desse universo e de si próprios em relação a eles.

Esse meu encantamento traduz uma perspectiva subjetiva sobre esse universo, que balizam as formas de interação com os sujeitos em suas práticas na experiência etnográfica. E isso busco traduzir no texto, como alguém inserido nessas redes. Anteriormente, como mostram os críticos pós-modernos, no campo da antropologia os autores clássicos da disciplina utilizavam-se do recurso de apagar-se do texto, ignorando sua própria presença no campo, como forma de construção do discurso de autoridade (Clifford, 1999); hoje, busca-se relatar o encontro etnográfico, buscando a compreensão sobre como o outro vê o mundo e age sobre ele, em sua teia de relações simbólicas, políticas (de poder), econômicas. Nos entrelaçamos em redes de relações coletivas, nas quais estão envolvidas, por certo, questões de classe social (uma vez que vivemos uma sociedade capitalista), de estilos de vida e também de contato entre subjetividades, e suas distintas visões de mundo.

A etnografia pensada como rede implica em trazer ao centro do debate epistemológico o fato de que a pesquisa é sempre construída a partir e através de redes de relações sociais. O pesquisador constitui um elo nessa rede, necessariamente. Veja-se a ampla discussão envolvendo os chamados “informantes-chave” desde Malinowski, o “pai da etnografia moderna” que criticava duramente a condução da investigação etnográfica através de um informante que constituía um verdadeiro intérprete das cultura em questão e das situações observadas pelo pesquisador. É através dessas de redes de relações que constituímos nossas pesquisas. Temos os nossos informantes-chave, não aqueles que traduzem para nós essas realidades, mas aqueles que nos conduzem para o universo social em questão, e com quem consolidamos nossas relações, no mais das vezes, através da empatia. Temos, do mesmo modo, as nossas zonas de evitação em meio a essas redes. Veja-se, por exemplo, a complexa questão do tráfico de drogas e das práticas ilícitas entre os grupos populares, sempre presentes mesmo quando o foco de nosso estudo não é esse - a questão da ilegalidade e da violência. E isso foi evidente em diferentes lugares de meu trabalho de campo, desde a Luís Guaranha até o Jardelino Ramos (vulgo Burgo). Essas pessoas, no muitas vezes, desconfiam e evitam o contato próximo com pesquisadores, que, nesse caso, podem ser informantes de outro tipo – delatores das práticas criminosas às autoridades competentes. Decerto, tentamos desfazer esses preceitos, buscando situar-nos “ao lado da comunidade”. No meu caso, sempre afirmei que meu foco não

é esse. Mas configuram-se, por certo, zonas de evitação nas redes sociais por quais percorremos.

Há que se ter claro, do mesmo modo, que, nas palavras de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), são redes de conceitos que emolduram nosso olhar, nossa escuta - nossa abordagem sobre o social – e nossas interpretações sobre os fenômenos que vivenciamos na etnografia. E a etnografia também deve ser compreendida como percurso por entre as relações entre sujeitos, no sentido de se ter claro que as presentes considerações só são possíveis em função de uma trajetória de pesquisa, ao longo do tempo, que demarca a constituição de redes. Para o caso deste estudo, do mesmo modo, cabe afirmar que, retomando Bachelard (1988), também a memória opera de forma reticular, em um saltar constante entre núcleos de sentido tecidos ao redor de acontecimentos significativos, que se armam e desarmam sem parar no contexto da narrativa. Para por em relevo esses aspectos que creio serem essenciais em minha pesquisa, busco aqui desenvolver uma forma de escrita também reticular.

Utilizo largamente, no decorrer da tese, o recurso dos diários de campo, esse fundamental componente do método etnográfico. Eles se mesclam a descrições etnográficas e considerações conceituais. Na medida em que não consistem em publicações à parte, mas registro de experiências etnográficas, intersubjetivas, escolho apresentá-los em meio ao texto, marcando-os em itálico, ou colocando-as em retrancas ou quadros flutuantes, destacando-as do texto. Busco levar o leitor para dentro dos grupos com quem pesquisei, através de descrições etnográficas intercaladas com análises conceituais, reflexões metodológicas e epistemológicas. Penso, sobretudo, na questão da temporalidade impressa na operação básica que constitui o método etnográfico - a escrita - como dimensão epistemológica, diretamente atrelada à memória, como narrativa. A produção de imagens, outro recurso metodológico e epistemológico de que lancei mão em larga medida, também é um modo de produção de conhecimento invariavelmente atrelado à produção de memória. O diário de campo, do mesmo como mostram Eckert e Rocha (2005, p. 33), é também o registro da memória do antropólogo em sua interação com seus interlocutores, na medida em que a vida é tempo, o tempo é transformação - mudança das formas.

A ideia de etnografia como percurso busca por em relevo a trajetória de pesquisa e a dimensão processual do trabalho de campo, da prática investigativa.

Não apenas na fórmula clássica “eu x outro”, mas na verdade pensando em um “nós x outros”, posto que são muitos os interlocutores e os parceiros de pesquisa, em distintos momentos e contextos específicos. E também um “eus x outros”, posto que os sujeitos envolvidos se transformam no decorrer do tempo. Busco, até onde possível, romper com os dualismo que isolam os termos da relação. Da mesma forma, busco não operar com os pensamentos de tipo *continuum* entre extremidades. Procuo trabalhar com escalas e diferenças relativas – em outras palavras, escalas e diferenças nas próprias relações entre as coisas, em um enfoque que percorre diversas escalas de análise dos fenômenos em questão.

A escrita que resulta em produções acadêmicas, como atividade fundamental da própria produção da etnografia, surge como uma interferência nos rumos da vidas dos sujeitos e grupos em relação, na medida em que antropólogos e grupos saem mudados do processo. Babadiba de Iyemonja, babalorixá fundamental na realização da pesquisa sobre o Bará do Mercado e codiretor do documentário sobre Mestre Borel, afirmou, durante a primeira produção, que nós, da equipe de pesquisa, temos um papel fundamental nesse processo que os religiosos vivenciam, de afirmação pública de sua presença, e que não é à toa que estamos nisso, concluindo: “vocês também são parte do axé”. Através de sua cosmovisão, ele nos situa como interlocutores que desempenham um papel fundamental na transformação de seus processos identitários, em especial quando essa demanda surge do próprio grupo. No final do projeto, esse mesmo sacerdote afirmou: “Nós adoramos! Agora queremos mais!”.

Há que se trazer ao primeiro plano esses interlocutores, mas, ao mesmo tempo, buscar deixar claros os diferentes lugares de enunciação que se sucedem nesse trabalho cumulativo, resultado de uma trajetória de anos de pesquisa, por vezes orientados por diferentes perspectivas - ora mais técnicas, ora hermenêuticas, ora mais contemplativas, ora mais participantes em certas ocasiões como proponente. Conforme afirmado, aspectos comuns me conduzem a produzir esta tese, em termos de uma reflexão sobre o que reúne esse material: as dinâmicas territoriais das populações negras nessas cidades; a disputa simbólica pela apropriação dos espaços urbanos; a construção de identidades, envolvendo sempre um trabalho de memória.

Sobre a criação dos NEABIS – a temática afro-brasileira no IFRS

Em outubro de 2011, os coordenadores/diretores de ensino e os coordenadores de extensão dos câmpus do IFRS receberam da Pró-Reitoria de Extensão, na figura da Pró-Reitoria Profa. Viviane da Silva Ramos, um memorando convocando representantes dos Núcleos de Assistência aos Portadores de Necessidades Específicas (NAPNEs) e Núcleos de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABIs) para uma reunião na reitoria. Iniciava-se ali um movimento para que cada câmpus do IFRS implementasse o seu NEABI, posto que os Núcleos de Apoio aos Portadores de Necessidades Específicas (NAPNEs) já estavam em funcionamento há algum tempo.

Como antropólogo que tem nas identidades e relações etnicorraciais uma temática de estudo, e também por ser então Coordenador de Extensão do Câmpus Caxias do Sul, me prontifiquei a representar o câmpus e centralizar o processo de implementação do NEABI. De fato, em uma instituição de Educação Profissional, orientada à formação para o trabalho, a partir dos “arranjos produtivos locais”, pouco espaço há para o desenvolvimento de núcleos de estudos, cursos ou conjuntos volumosos de pessoal das ciências humanas. Diferentemente de uma universidade, não temos – e creio que não teremos tão cedo – abrangência suficiente para termos cursos da área das humanidades, contando com especialistas de cada uma de suas subáreas de atuação, e a possibilidade de atuar em um núcleo de Estudos orientado às populações afrobrasileiras e indígenas torna-se bastante interessante nesse quadro. Em Caxias do Sul, desde novembro de 2010, ano que entrei em efetivo exercício, sou o responsável por todas as disciplinas e assuntos atrelados às Ciências Sociais, contando com um colega da História, um da Filosofia e um da Geografia. Outros IFs, outras universidades há tempos possuem seus NEABIs. Mas a urgência de implementação de núcleos dessa natureza nos campus do IFRS emerge como reflexo da urgência de tratamento adequado da temática etnicorracial em meio às instituições de ensino.

A criação dos NEABIs no IFRS decorre também de consultas oriundas de órgãos públicos como a SEPPIR e Defensoria Pública do RS (DPE/RS) quanto à atuação do IFRS em termos das questões etnicorraciais, em especial acerca da implementação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que dispõem sobre o Ensino da história e cultura afrobrasileira e indígena nas instituições de ensino. De fato, no âmbito do câmpus Caxias do Sul, respondemos, no primeiro semestre de 2011, a

uma consulta por parte desses órgãos a respeito das ações desenvolvidas em termos das referidas leis.

O Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Etnicorraciais e Para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana (MEC/SEPPIR, 2009) baseia-se no princípio de que na sociedade brasileira o racismo e outras formas de preconceito se fazem presentes de forma significativa, sendo que a população afrodescendente “está entre aquelas que mais enfrentam cotidianamente as diferentes facetas do preconceito, do racismo e da discriminação que marcam, nem sempre silenciosamente, a sociedade brasileira” (p. 7). Como ilustração definitiva, alguns fatos incontestáveis. De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE, 2007), em 2007, enquanto 62% dos jovens brancos de 15 a 17 anos frequentavam a escola, o percentual de negros era de 31%. Com o recorte na faixa etária de jovens de até 19 anos, os brancos apresentavam uma taxa de conclusão do ensino médio de 55%, enquanto entre os negros tínhamos 33%. Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (MEC/SEPPIR, 2009, p. 39), em 2007 12,6% da população branca acima de 25 anos possuía curso superior completo, enquanto entre os negros essa taxa era de 3,9%. A frequência de jovens brancos entre 18 e 24 anos no ensino superior era de 19,9%. Para os negros, apenas 7%.

De acordo com dados da Síntese de Indicadores Sociais (IBGE, 2012, p. 115), a frequência de jovens negros no Ensino Médio aumentou, porém o atraso escolar permanece, considerando-se a idade com que deveriam concluir o Ensino Médio e ingressar no Ensino Superior. Houve aumento significativo de jovens negros de 18 a 24 anos nesse nível de ensino, passando-se de uma proporção de 10,2% em 2001 a 35,8% em 2011. Entretanto, ainda não se atingiu o percentual de frequência entre jovens brancos no período anterior, que em 2001 abrangia 39,6% da população, e em 2011 chegou a 65,7%. Ou seja, a diferença relativa de percentuais entre brancos e negros nos dois períodos, ao invés de diminuir, manteve-se, com leve aumento: 39,6% contra 10,2% em 2001 e 65,7% contra 35,8% em 2011. No campo do trabalho, os dados também evidenciam as desigualdades. O Percentual de rendimento médio dos pretos e pardos de 16 anos ou mais de idade, ocupados, no Rio Grande do Sul, em 2011, é de 62,9% em relação aos rendimento médio dos brancos (IBGE, 2012, p. 152), A media brasileira é de 60%.

No plano acima referido, considera-se a lei 10.639/03 um “ponto de chegada das lutas antirracistas no Brasil”. É interessante pensar que a efetivação da legislação com este recorte, como veremos ao longo dessa tese, mais do que um mero ponto de partida, consiste em um resultado efetivo da ação de sujeitos e organizações em rede que buscam novos rumos para a sociedade brasileira. Assim, o plano prossegue:

Importante destacar a luta dos movimentos sociais ao criar um conjunto de estratégias por meio das quais os segmentos populacionais considerados diferentes passaram cada vez mais a destacar politicamente as suas singularidades, cobrando que estas sejam tratadas de forma justa e igualitária, exigindo que o elogio à diversidade seja mais do que um discurso sobre a variedade do gênero humano. (MEC/SEPPIR, 2009, p. 7)

Orientado por esses princípios, o plano busca delinear estratégias para combater o racismo e outras formas de preconceito, atuando na construção de uma sociedade que valorize as diferenças e minimize as desigualdades²³. Cita, como suas principais ações, a formação de professores, a publicação de material didático, a realização de pesquisas, e, o que mais nos interessa aqui, particularmente, o fortalecimento dos NEAB's²⁴, que deveriam ser constituídos nas Instituições Públicas de Ensino, através do programa UNIAFRO (SECAD/SESU).

O Plano indica que o exercício democrático supõe uma efetiva participação da sociedade, como parte propositora e de monitoramento das políticas públicas. Os NEAB's, assim, são definidos como “grupos que monitorem, auxiliem, proponham, estudem e pesquisem os objetos de trabalho deste plano...” (MEC/SEPPIR, 2009, p. 33), configurando-se como importante braço, tanto na investigação, como na formação de professores e elaboração de material didático. Prossegue o plano:

O Art. 3º, § 4º da Resolução 01/2004 do Conselho Nacional de Educação diz que “Os sistemas de ensino incentivarão pesquisas sobre processos educativos orientados por valores, visões de mundo, conhecimentos afro-brasileiros, ao lado de pesquisas de mesma natureza junto aos povos indígenas, com o objetivo de ampliação e fortalecimento de bases temáticas para a educação brasileira”.

Especificamente para a Educação Tecnológica e Formação Profissional, em que se enquadram os Institutos Federais, o plano define algumas ações:

b) Garantir que nas Escolas Federais, agrícolas, centros, institutos e Instituições Estaduais de Educação Profissional, existam Núcleos

²³ O plano reconhece a situação dos indígenas como similar à dos afrodescendentes, mencionando a lei 11.645/2008 como uma corroboração dessa compreensão.

²⁴ Interessante mencionar que os núcleos existentes em 2009 eram chamados de NEABs (Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros), sendo posteriormente incorporada a temática indígena, configurando-se assim os NEAB's (Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas)

destinados ao acompanhamento, estudo e desenvolvimento da Educação das Relações Etnicorraciais e Políticas de Ação Afirmativa;

[...]

f) A SETEC, em parceria com a SECAD e os Institutos Federais, contribuirá com a sua rede e os demais sistemas de ensino pesquisando e publicando materiais de referência para professores e materiais didáticos para seus alunos na temática da educação das relações etnicorraciais.

Verifica-se, portanto, que a criação de NEABIs nos Institutos Federais faz parte de uma ampla política de Estado, oriunda da ação dos movimentos sociais, que, buscando afastar-se de uma visão tecnicista de educação profissional, tende a instituir os IF's como centros de pesquisa, formação docente, produção de material didático, etc. E, nesse ínterim, a temática das relações etnicorraciais ganha vulto.

Quanto à pressão por parte dos órgãos públicos na verificação da efetiva implementação da legislação de corte etnicorracial nas instituições de ensino, cabe referir que, como vimos, essas leis devem ser concebidas como resultado da ação política de sujeitos, grupos e movimentos sociais – todos eles formados a partir de redes de relações atreladas ao tema. A partir disso, a sugestão de implementação dos núcleos, contando com a participação efetiva de representantes da comunidade escolar e também da comunidade externa – ou seja, veiculando definitivamente o caráter extensionista do núcleo e atrelando-o à sociedade abrangente – pode ser lida como uma busca de delineamento de princípios de atuação para o IFRS, tanto no que tange às estruturas curriculares dos cursos oferecidos, como das diretrizes de atuação do próprio IF. A Criação dos NEABIs, orientou a Pró-Reitoria, deveria ser incluída no regimento geral do IFRS, bem como no regimento específico de cada câmpus. Como elemento urgente, a questão da história e cultura afrobrasileira e indígena; mas, do mesmo modo, a necessidade de conceber e implementar políticas afirmativas (de reserva de vagas com recorte etnicorracial em especial, conforme a urgência de implementação da chamada Lei das Cotas, Lei nº 12.711/2012, promulgada pela Presidenta Dilma Roussef em 11/10/2012), de delinear cursos sobre a temática, ações orientadas aos grupos indígenas, etc. Na reunião constituímos um Grupo de Trabalho intercampi para a construção dos regulamentos dos NEABIs, do qual eu tomei parte e cujo trabalho está em andamento.

É fato que a maior parte das pessoas que se engajaram no processo são técnicos administrativos, técnicos em assuntos educacionais e docentes com formação nas ciências humanas – cientistas sociais, historiadores, geógrafos, filósofos, pedagogos - que se interessam pela temática e viram nesse nicho uma

possibilidade de desenvolver atividades de ensino, pesquisa e extensão. A partir desse movimento de criação, a disposição dos servidores em atuar na temática das relações etnicorraciais também deve ser vista como uma demonstração da relevância, importância e atualidade do tema em meio às instituições de ensino, mesmo aquelas não orientadas para uma forte atuação nas ciências humanas, ou que aí teriam áreas de concentração. No Câmpus Caxias do Sul, se dispuseram a participar do NEABI o professor de história André Laborde, a pedagoga Rose Arrieta, as Técnicas em Assuntos Educacionais Elisabete Hammer (que foi removida em fins de 2012 para Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões) e Sidny Pedrosa; atualmente, outros técnicos, alunos e professores passam a fazer parte do núcleo.

Com o NEABI, em Caxias do Sul, passamos a percorrer algumas redes de pessoas que atuam na temática da cultura e identidade afrobrasileiras, participando de instituições políticas, comunidades religiosas, movimentos intelectuais, etc. O que se espera, por parte dos grupos engajados em ações relativas às populações negras, representados aqui pela figura de Mestre Brasil - nosso principal interlocutor, coordenador da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (Ciracial) em Caxias do Sul - é a efetivação de uma parceria no desenvolvimento de atividades atreladas ao tema. Outro interlocutor importante foi João Heitor Macedo, antropólogo, que conheci como coordenador pedagógico da 4ª CRE, professor da Faculdade da Serra Gaúcha (FSG), grande parceiro de Mestre Brasil, que em 2012 voltou para a cidade de Santa Maria. Falarei sobre João Heitor nas páginas que seguem. A estrutura do NEABI prevê a realização de reuniões abertas à comunidade externa. No nosso caso, os membros externos são Mestre Brasil, Pai Ademir e outros sujeitos interessados.

Com a criação do NEABI, algumas questões importantes surgiram. A primeira referente à implementação do ensino da história e da cultura afrobrasileira e indígena no campus e a outra em relação à definição de políticas de reserva de vagas de corte etnicorracial nos processos seletivos para o IFRS. Em relação a minha atuação como pesquisador da temática das relações interétnicas, com o foco nas populações negras em Caxias do Sul, representou a efetivação do lugar institucional que passo a ocupar diante dessas questões. Isso já era nítido para mim, quando entro em contato com Mestre Brasil, na condição de professor do IFRS. Mais do que um pesquisador dos sujeitos e das relações interétnicas, desempenho

uma posição institucional. O que se espera, por parte dos grupos engajados em ações relativas às populações negras, representados aqui pela figura de Mestre Brasil, é a efetivação de uma parceria no desenvolvimento de atividades atreladas ao tema. Isso significa, decerto, um outro lugar epistemológico, diferente daquele que ocupei na condição de estudante de mestrado que se interessou em desenvolver sua etnografia sobre uma comunidade urbana que se auto-reconhecia como remanescente de quilombos, e que me levou a mergulhar nessa intrincada trama de políticas, instituições, atores e ações referentes aos direitos e identidades desses grupos. Diferente também do lugar que passo a ocupar quanto à produção dos relatórios técnicos sócio-histórico-antropológicos de identificação das comunidades quilombolas urbanas de Porto Alegre, como requisito para o processo de titulação de suas terras, ou dos relatórios como o encomendado pela FASC para delinear políticas específicas de Assistência Social. Agora se trata de uma posição institucional, representante da “escola técnica federal”.

Em minhas conversas com Mestre Brasil, sempre tratamos, de um lado, das ações que desenvolveríamos em conjunto, e, de outro, dos meus interesses de pesquisa. Como está claro aqui, essas questões se tocam e se confundem. Não é possível separar o cultural e o político, na medida em que sou chamado a atuar em conjunto, tornando distante qualquer possibilidade de aproximação isenta e imparcial sobre o tema. Como ator imerso nessas questões, preciso também atuar, e não apenas “coletar dados” etnográficos.

Isso fica mais claro quando, em uma sexta-feira, véspera de carnaval, sou chamado pela diretora do Câmpus Caxias do Sul para uma conversa com o coordenador pedagógico da 4ª Coordenadoria Regional de Educação (CRE). Quando o encontro, no saguão do campus, me chama atenção o fato de ele ser negro. Quando sentamos para conversar, temos como mote inicial a questão da reforma do sistema estadual de educação, quando entra em cena a questão da politecnicidade²⁵ e do enfoque em pesquisa e no mundo do trabalho, razão pela qual João Heitor nos procurava, em virtude da incumbência dos IFs de auxiliar na melhoria da educação básica. João nos solicitava apoio na formação dos professores da rede estadual. Mas logo passamos a conversar sobre as questões etnicorraciais e nos

²⁵ O Ensino politécnico, cuja formulação remonta a Marx, propõe uma educação atrelada ao universo do trabalho e da tecnologia. Esta concepção de educação está sendo implementada em meio à Rede Estadual de Educação, visando a articulação de áreas de conhecimento e tecnologias, instaurando disciplinas como o Seminário Integrado, onde os alunos devem desenvolver projetos de pesquisa.

“encontramos”. Ele, então coordenador pedagógico da 4ª CRE, foi responsável, em conjunto com Mestre Brasil, pelas ações relativas à emergência do Burgo como quilombo urbano em Caxias do Sul, que veremos no capítulo seguinte. Oriundo de Cruz Alta, residia em Caxias do Sul há cerca de cinco anos, e se tornou referência na temática “afro”. Conto sobre a criação do NEABI e ele, entusiasmado, afirma: “esse é um grande sonho que a gente tinha! Caxias precisava disso!”. João diz que houve tentativas de criação de um NEABI através da Faculdade da Serra Gaúcha, houve contato com a UCS, mas não foi possível em virtude da natureza privada dessas instituições. O NEABI do campus, segundo ele, vinha preencher esse vazio. João é múltiplo, também em sua posição institucional: era coordenador da CRE, professor da FSG e militante da causa. Ele me conta sobre um Grupo de Trabalho que instituíram para tratar a temática, e que gostaria de me incluir nele. João teve problemas de saúde e, no ano de 2012, retornou para Santa Maria. Dias depois desse encontro inicial, João me liga para me convidar para um evento, a primeira das ações que desenvolvemos. Trata-se de uma mesa redonda na FSG referente ao Dia do Combate ao Racismo e à Xenofobia, realizado na FSG para alunos, professores da faculdade, bem como professores da Rede Estadual de Ensino. Em parceria com a Ciracial, o NEABI realiza uma nova mesa redonda em 2013, dessa vez no IFRS.

Outro contato importante é Lucas Caregnato, já mencionado anteriormente. Ele é historiador que pesquisa a temática africana e afrobrasileira, e o conheço desde o tempo em que trabalhava na UCS, na busca de efetivação do Núcleo de Estudos sobre Relações Interétnicas. Lucas foi aluno da UCS, desenvolveu seu mestrado em história na UNISINOS sobre os afrodescendentes em Caxias do Sul, atuou como coordenador da 4ª CRE. Também foi convidado a compor o NEABI e prontamente aceitou o convite.

A criação do NEABI e as relações que estamos traçando com sujeitos, grupos e instituições representa a efetivação de um lugar institucional que passamos a ocupar diante dessas questões em nível local, configurando um novo espaço de discussão, debate, produção de conhecimento e afirmação de discursividades e práticas. Os NEABIs, como “um sonho antigo” que estamos efetivando, pode abrir novas perspectivas acerca da presença negra e indígena na cidade. Pode-se inclusive falar em um repensar os mitos de origem da própria cidade, em seus contornos étnicos. Uma das ações delineadas pelo Plano Nacional para os NEABI's

é “divulgar e disponibilizar estudos, pesquisas, materiais didáticos e atividades de formação continuada” (MEC/SEPP/IR, 2009, p. 33). Assim, a presente tese de doutorado já surge como uma produção atrelada ao NEABI do IFRS/Câmpus Caxias do Sul.

Vim tratando das extensas redes de relações que estão envolvidas na produção desta tese de doutorado. Mestre Brasil figura como interlocutor fundamental, muito em função de sua incrível habilidade de lidar com redes sociais e buscar, através delas, desenvolver ações atrelados à temática etnicorracial. Por algumas vezes, estive na Ciracial para conversar com ele. Em uma dessas visitas, no mesmo dia, postam no blog da coordenadoria²⁶

**COORDENADORIA RACIAL RECEBE VISITA DE ANTROPOLOGO OLAVO MARQUES
TERÇA-FEIRA, 27 DE MARÇO DE 2012**



Na tarde de hoje (27), recebemos na Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial a visita do antropólogo Olavo Marques, professor do Instituto Federal (IFRS) Campus Caxias do Sul, onde nos apresentou a criação do NEABI (núcleo de estudos afro brasileiros e indígenas) e ao mesmo tempo nos convidou para participar desse núcleo. Salientando que NEABI esta a disposição de todos que quiserem contribuir ou participar.

Informações sobre o NEABI fone: (54) 3204.2110.

Mestre Brasil tem uma grande capacidade de gerenciar relações pessoais, burlando esquemas burocráticos – apesar de estar inserido na burocracia – para conseguir realizar ações e promover um campo que, em suas palavras, “incomoda

²⁶ Disponível em: http://ciracial.blogspot.com.br/2012_03_01_archive.html. Consultado em 24/07/2012.

muita gente!”. Nos termos de Larissa Lomnitz, essas redes consistem em princípios de ordem fora dos “grandes esquemas globais”, em que se

[...] expressa uma infinidade de organizações ‘informais’ que, a partir de redes pessoais e grupos primários, chegam a constituir mecanismo, às vezes, muito poderosos que permitem a diversos setores subsistir e desenvolver-se à margem ou nos limites do formal regulamentado (Lomnitz, 2009, p. 13).

Se, nos termos de Ulf Hannerz, concebemos a cidade como uma rede de redes, é fato que, nesses tempos de emergência da cibercultura, através das efetivação das novas tecnologias da informação e comunicação, em especial a rede mundial de computadores, essa metáfora ganha novas implicações, muito mais fluidas em seus contornos, especialmente no que tange às redes sociais. É certo que há tempos já não trabalhamos com um delineamento meramente espacial na circunscrição dessas redes que definem uma cidade. Os movimentos contínuos de sujeitos que entram e saem das cidades cotidianamente em função de suas atividades atreladas a trabalho, educação, lazer, saúde, etc., compondo todo um contingente de população flutuante, tornam essa fixidez territorial impossível de ser elevada ao status de quadro analítico.

Certo dia, em agosto de 2012, ligo para Mestre Brasil para marcar uma entrevista. Ele me diz que é o mais novo desempregado de Caxias do Sul. Demonstro alguma surpresa e questiono se ele havia saído da Ciracial. Ele me diz que sim, pediu afastamento para se lançar como candidato ao cargo de vereador nas eleições municipais de 2012 em Caxias do Sul. É interessante notar que Mestre Brasil é um interlocutor bastante peculiar, em virtude de sua atuação política e militante. O fato de ele se lançar à disputa do cargo de vereador demonstra o que já aparecia claramente em seu cargo como coordenador da Ciracial, da atuação em relação aos Pontos de Cultura em Caxias do Sul e a efetivação do reconhecimento do caráter multiétnico e multicultural da cidade.

Mestre Brasil retorna à Coordenadoria da Igualdade Racial, na condição de coordenador, após afastamento de mais de meio ano em função das eleições para vereador, em 2012, nas quais concorreu como candidato pelo PDT, tendo feito pouco mais de 350 votos, não sendo eleito. Brasil diz que sua plataforma, apoiada nas questões ligadas aos afrodescendentes, não tem muita popularidade na cidade, desagrada muita gente. Mas diz, resignado, que seu trabalho e sua missão são essas, descontraidamente. Após a eleição de Alceu Barbosa Velho como novo

prefeito, candidato situacionista pelo PDT em coligação com muitos partidos, incluindo o PMDB do prefeito anterior Ivo Sartori, Mestre Brasil é convidado para retornar à Coordenadoria. Aceita o convite e já no início de 2013 me procura para formalizarmos a parceria entre NEABI e Ciracial, propormos atividades junto à 4ª CRE e a SMED.

Sua atuação é completamente diferente do perfil de atuação de Mestre Borel, por exemplo. Liderança respeitada, alçada por um longo processo de afirmação como guardião das memórias das populações negras em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul, Mestre Borel não delineava sua atuação nesses termos institucionais. Ao contrário, parecia estar ali como uma figura pública instituída por um outro tipo de representação que não a da política institucional. Trata-se, entendo, de uma representação metonímica, do sujeito que encarna em sua trajetória a situação de toda uma parcela da população, as trajetórias dos negros em Porto Alegre. Vejamos agora um pouco mais sobre a trajetória desses dois sujeitos.

1.2. Os Mestres – trajetórias exemplares em minha rede etnográfica

Apresento agora as trajetórias sociais desses dois sujeitos, os Mestres Borel e Brasil, que me acompanharam ao longo da escrita da tese, e por isso apresento suas vozes sempre presentes, a partir de suas narrativas biográficas.

Gilberto Velho (1999), que nos fornece conceitos-chave para que se produza antropologia urbana no Brasil, refere-se à complexidade de nossa realidade social, em que o individualismo emerge como característica cultural fundamental. Nesse contexto, a heterogeneidade cultural, segundo o autor, advém de fronteiras simbólicas sempre reconstruídas, através de processos de filiação de indivíduos a grupos marcados por diversas bases (ocupacionais, étnicas, religiosas e etc.). Em um ambiente urbano caracterizado por um leque imenso de possibilidades, nos quais os fluxos de indivíduos e grupos por entre diferentes cidades, regiões, ambientes, realidades, ocupações, e etc. são ininterruptos, o conceito de trajetória (VELHO, 1999) torna-se essencial – tanto no que diz respeito às trajetórias individuais quanto familiares e coletivas. Através do referido conceito, podem ser abordados diferentes percursos através dos quais os indivíduos chegaram a uma determinada situação – no caso deste estudo, a condição de habitantes de Caxias o

Sul e Porto Alegre, mais especificamente, negros de trajetórias exemplares em suas redes de relações.

Mestre Brasil se chama Diógenes de Oliveira Brasil. Sobre sua pessoa, ele afirma:

Brazil é meu sobrenome, mas quem me apelidou de Brasil na capoeira não sabia disso. Agora eu não sei de onde veio esse sobrenome. Eu sei que não era o original dos meus ancestrais, porque eles ganhavam o sobrenome quando vinham para o Brasil, dos senhores, muitas vezes era o nome incorporado que ficava como nome brasileiro. Depois de uns anos eu vou descobrir que era com Z... A origem dos meus ancestrais eu não sei. A única coisa que eu sei é que era um africano.

O fato de Brasil ser seu sobrenome também é extremamente representativo, acredito. Mais do que mera coincidência, sua trajetória evidencia um amplo processo vivido por populações migrantes em Caxias do Sul, cidade em que ele se enraizou e onde cumpriu – e cumpre – papel fundamental na consolidação de práticas culturais tipicamente negras, como a capoeira. Brasil desconhece a origem do seu sobrenome, bem como de seus ancestrais. Marcado na cor da pele, apenas o fato de ao menos alguns deles terem sido africanos.

A trajetória desse sujeito é exemplar para pensar a questão das migrações para Caxias.



Eu tinha um irmão que morava no Jardim América, eu já tinha três irmãos aqui antes, já tinham vindo para cá. [Ele morava] No Jardim América, eu vim morar ali. Depois universitário, e até hoje eu tenho um carinho muito grande pelo bairro Universitário, porque o Jardim América foi uma passagem. Mais o Bairro 1º de Maio... O Bairro 1º de Maio a gente veio e morou muitos anos ali. O grupo de capoeira, eu comecei a dar aula, eu comecei a fazer capoeira no 1º de Maio. Morava no 1º de Maio. Esse meu aluno que foi para a Itália, ele olhava eu e o meu irmão jogando capoeira pela janela, e dali ele partiu. Tanto que a gente conseguiu durante anos, agora que a coisa segurou um pouco ali, mas a gente conseguiu formar professores, várias pessoas saíram do 1º de Maio. Então esse lugar da cidade é pra mim um lugar bem histórico. Depois eu morei no Pioneiro, morei em alguns lugares, mas dos lugares que eu morei e que tive, de vida, de relação com as pessoas... onde eu tenho professor de capoeira que dá aula, eu tenho uma identificação com o bairro. Eu crio raízes com as pessoas, né?

Mudando-se para Caxias nos anos 70, Mestre Brasil buscou abrigo com irmãos que já tinham migrado para a maior cidade da serra anteriormente. Veio em busca de emprego e melhores condições de vida. Encontrou-se na capoeira. A capoeira está profundamente enraizada em sua personalidade – ele é o Mestre

Brasil por isso. Através dessa prática, diz, “vim descobrir que é uma missão que Deus te dá, tu transmitir conhecimento, ser porta voz. Como se diz, é para auxiliar as pessoas a caminhar com as próprias pernas, né?”

Afirma:

Eu, no fim dos anos 70, em 79, eu tinha um amigo que me disse: olha, tem um cara que faz arte marcial, quem sabe tu não faz? Era ali no [bairro] Pio X, e eu: vamos lá. Eu jogo bola, também. Chegou lá na casa do cara, o cara tinha umas experiências. Hoje eu fico vendo que a arte marcial que ele queria fazer é o Muai Thai, e ele falava no Chuteboxe e fazia umas experiências comigo. E um dia ele me mostrou a capoeira. Não que ele soubesse muito bem capoeira. Ele tinha uma ideia do que era capoeira. Que era uma luta, que era uma dança. E eu, tudo bem! Aí me ensinou o início da ginga. Mas ele me ensinou ao contrário, ele modificou o triângulo. Mas ele me ensinou aquilo ali. Depois apareceu um outro cara, no fim de 79, que diz assim: não, isso aqui que você aprendeu tá errado. Da capoeira eu sei mais um pouquinho. Ele ia a Porto Alegre, treinava com um cara lá, e eu fiz uns treinos com ele. Depois eu conheci o Mestre Índio, que é um mestre lá de Salvador, que eu nem sabia quem era. Não sabia que era um cara famoso, depois que eu descobri. A primeira vez que ele esteve em Caxias foi em 79. Daí ele me disse: olha, eu to montando um trabalho com Capoeira pra treinar aqui, e me convidou pra treinar com ele. Por isso que a família de capoeira nossa nasceu do Mercado Modelo.

Mestre Brasil aprendeu capoeira com Mestre Índio, filiando-se a uma linhagem baiana, que remonta ao Mercado Modelo, na Cidade Baixa de Salvador. A partir dessa formação, fundou o Grupo de Capoeira Conquistador da Liberdade, que em 2013 completa 24 anos.

Eu comecei meu treinamento aqui, ele vinha de Porto Alegre duas vezes por semana. Era de Salvador e tava morando em Porto Alegre. E vinha a Caxias, dava aula, depois trouxe um outro aluno de Salvador, que dava aula, depois um de Porto Alegre. Depois em 84 eu era instrutor de capoeira, comecei a ensinar, fui a Flores da Cunha com a capoeira. Depois em 85 em Caxias, e depois fui treinando, daí ele foi embora do Sul, voltou para Salvador, mas prosseguiu com os contatos aqui, e dali em 89 eu fundei o Grupo de Capoeira Conquistador da Liberdade. E daí eu e esse meu alunos mais velho, que é o Mestre Chita Preta, que começou a treinar comigo em 82, quando eu nem era professor. E fundamos o grupo, né? Com trabalho social, desde o começo. Porque eu não iria fazer algo que não fosse útil. E com esse histórico de a gente ter vindo de família pobre e tudo, te traz um olhar, né? Tem pessoas que dizem assim, ó, nunca mais eu boto os pés no meio da pobreza. Tem gente que tem até vergonha, e diz assim: Olha, eu não moro em tal bairro. Conversando com uns, eles dizem: eu só chego de noite, durmo e de manhã cedo saio. E a gente veio com a ideia de fazer alguma coisa, né? Procurei estudar bastante, conhecer, o máximo da vida para ser útil, então sempre trazendo a educação junto, cultura e educação.

[...]

Grupo da cidade mesmo, o primeiro foi o Conquistador. E, no começo, eu saía na rua, os evangélicos não gostavam de mim. Os pais de santo não gostavam de mim. Alguns segmentos evangélicos porque pensavam que eu era de religião afro, porque estava lá vestido de branco. O da religião afro, alguns, pensavam que eu era de outro segmento da religião afro que ia tirar os filhos de santo deles. Hoje nós temos capoeira dentro das terreiras, eu já

tive oportunidade de ser convidado para dançar samba em igreja evangélica. Por que, no final, veja, a educação venceu tudo. O pessoal veio e disse: olha, não, veja bem, a capoeira... Vieram conhecer um pouquinho mais a capoeira, saber o que era a capoeira, que a capoeira não era religião. E que tínhamos um projeto Educativo. Nossa missão, quando eu era um guri eu me determinei, que eu ia ser uma pessoa educada, da melhor maneira. Como é que ia fazer era outra história. A missão era um projeto educativo. E as pessoas acabaram assimilando isso aí na cidade. Claro que de tempos em tempos a gente sofre lá com umas perseguições, mas é pela causa também. Mas muitos laços de simpatia, também porque é a causa. Por isso hoje a gente tem a simpatia do povo da religião, como a gente tem dos evangélicos também.

É interessante que Mestre Brasil, desde o início, sempre se voltou ao trabalho educativo, aliando cultura e educação. Essa característica, afirma, é o que fez com que o trabalho fosse aceito. Entre políticos, nas escolas, entre evangélicos e afroreligiosos. E isso demonstra a sua grande habilidade na consolidação de redes de relações que lhe permitem ampliar e amplificar seu trabalho. Seus alunos - são mais de 2.000 alunos do Conquistador da Liberdade, na cidade -, os professores e mestres que forma, seguem uma mesma linha de atuação, com base nessa perspectiva educativa. Nesses mesmos termos, continua a exercer suas atividades em Caxias do Sul. E diz que fundou o grupo baseado nesses princípios, em um período de relações interétnicas bastante atribuladas na cidade:

No começo, nos anos 80, as coisas ainda não estavam bem... era um período de grande racismo. Nunca defendi. Sempre dei capoeira assim, olha: É cultura afro! Cultura negra, cultura afro. Muitas vezes fui aconselhado: olha, tu não devia falar essas coisas, né? Porque sabe, às vezes a pessoa tem o preconceito dentro dela, sabe que as pessoas querem te convidar para você ir num lugar, mas não querem ouvir falar sobre cultura afro, né? Felizmente, nos últimos tempos, está ficando uma moda falar em cultura afro, facilitou mais. Desde o governo federal, tem pensado, vários setores da sociedade, então nós estamos num período que está florescendo aquilo ali. Mas lá atrás isso não era muito bem visto assim, a coisa era diferente. E, como eu digo: plantamos, a gente tá colhendo aquilo que plantou. Eu tenho muito carinho pelas pessoas e elas têm me retribuído, de uma forma ou de outra.

Se, nos anos 80 o período era difícil, a partir da atuação desse e outros grupos, em nível local, somado a outros grupos governamentais e não governamentais, em nível nacional e internacional, hoje é mais “tranquilo” trabalhar com essa temática. Mas ainda é muito difícil. A partir de sua habilidade em traçar redes de relações, diz:

[...] eu consegui um determinado acesso a certas pessoas, o problema é que chegaram a me aconselhar a não falar em cultura afro, pessoas que se davam bem comigo. Porque, de repente, sem ter noção, eu estava carregando uma bandeira, né? E eu lembro que lá por 87, 86, na casa do meu pai a gente fundou um núcleo do movimento negro. Debatíamos tudo!

Não sabíamos o que era, mas sabíamos que estava errado! A gente não tinha essa visão que a gente tem hoje. Mas sabia o que estava errado. Até hoje ainda é meio difícil, aí dentro das campanhas políticas, não se fala em negro, em políticas de promoção da igualdade racial.

Em sua campanha, abertamente voltada à questão dos negros e das políticas afirmativas, Mestre Brasil conscientemente lançou esse olhar, mesmo sabendo ser muito difícil a eleição para o cargo de vereador a partir dessa plataforma, em Caxias do Sul. Ainda assim, diz que é melhor levantar essas bandeiras, mesmo sabendo que não seria eleito, do que calar ou silenciar diante das causas que acredita, visando agradar as pessoas.

Se hoje é difícil, tu imagine lá, lá nos 80, quando estávamos chegando nos 100 anos da libertação dos escravos, né? Em 88. Então muita gente falava. A gente despertou e falou: Olha, a gente tem que se reunir na casa do meu pai. E a gente disse: não aceitemos essas coisas, mas não sabíamos nem o que fazer. E depois o meu pai também, claro, por ele ter viajado muito, por ser muito conhecido, ele sofreu muita discriminação, né?

Sobre sua trajetória familiar, Mestre Brasil conta que nasceu em Vacaria. Agradece humildemente a seus pais, já falecidos, pelo fato de terem sido seus pais. E que prega esse tipo de amor dos filhos em relação aos pais como um elemento central em sua atuação como mestre de capoeira.

Meu pai foi tropeiro. Também foi tropeiro, tropeava mula. Foi de tudo, trabalhou de tudo. Chegou a ir até o Paraná, levar mula, vaca, coisa assim. Era o principal meio de transporte. Ele chegou a ajudar quando era guri. Por isso que ele falava que conhecia muitas cidades. Santa Catarina atravessou toda, o Paraná... e para a fronteira [do Rio Grande do Sul]. Porque o tropeiro era um cara que viajava bastante, né? Levava e trazia as informações. Era um meio de comunicação. Na imigração, eles gostavam muito de tropeiro, porque era um meio de transporte e um meio de comunicação. O que ligava a comunidade externa com a imigração era o tropeiro, ele era um cara bem esperado. Os produtos que ele trazia, e falava a língua, né? Ocupava um lugar especial aqui na imigração também. Ele era um cara bem visto. Nós estamos falando de um período em que não havia as rodovias, né?

Meu pai nasceu na região de Pinhal da Serra. Era um lugar de fazendeiro. Então tu veja bem: esses fazendeiros, como eles vendiam muita coisa, transportavam uma tropa para um lugar, de gado, de animal, e então havia uma relação entre cidade e fazendeiros, né? Então ele nos contava, de muitos lugares, assim. Quando ele estava ficando bem mais velho, e já estava mais doente, que meu pai era um homem muito ativo, sessenta anos e jogando bola, que a doença veio nos últimos seis anos, mas com a mente completamente lúcida, falava e lembrava de detalhes... Foi numa dessas conversas que ele me disse assim: Olha, o teu bisavô era espanhol. O teu bisavô era espanhol. E depois que eu fui compreender o carinho que eu tinha pelos espanhóis, pelo povo aqui do Mercosul.

E a gente vendo que muitas coisas que ele passava ele tinha um conhecimento. Passou numa cidade, ouviu uma coisa... e ele falava das tropeadas, que ele viajava quando era guri, quando era peão. Por tradição, hoje a gente vê umas festas tradicionais para lembrar os tropeiros, mas é difícil tu lembrar do tempo, tu fazer uma viagem no tempo para saber o que era aquilo. Meses na estrada, dormindo no mato, comendo no mato... Hoje tu tem o carro, tem as rodovias, não tem nem comparação.

Nós aqui estamos num lugar, que há alguns anos tudo isso aqui era mato, então não tem... E essas pessoas detinham esse conhecimento e passavam assim. E ele me contava muita coisa.

Mestre Brasil define em sua narrativa as convicções políticas que o conduziram a uma atuação militante. As experiências de seus pais, o racismo que sofreu em muitas situações, especialmente em Caxias do Sul, nos anos 70 e 80. E uma passagem marcante, ainda em sua infância, foi assim relatada:

Uma coisa que meu pai me ensinou foi não ter ódio das pessoas. Tanto que o nome do cachorro do fazendeiro que morava lá perto era Brasil. Em homenagem a nós, que era Brasil, que vizinhava com ele. No colégio ele praticamente não estudou. Tinha dificuldade, assim, para escrever o nome dele, mas se tu conversasse com ele, era uma pessoa com bastante conhecimento. E eu vejo que foi essas viagens que auxiliou ele. E a pessoa, sempre que ela detém um conhecimento, ela é uma luz. Se tu acender uma luz, ela espalha para todos.

Combater a discriminação sem incorrer no mesmo erro de estabelecer uma relação de ódio e exclusão é o seu foco, que transparece em sua narrativa. A partir disso, conduz sua atuação junto a muitos grupos, órgão e corporações na cidade. Mestre Brasil é um homem público. A partir da atuação junto ao movimento negro, passa a atuar construir e angariar espaços em de associativismo, em um primeiro momento, e depois em organismos governamentais, para buscar a construção de um “novo modelo de sociedade”.

Essa desvalorização do mundo humano, ela acabou dando nisso, né? Mas se nós formos ver, nos tempos passados era melhor? Há 123 anos atrás tinha uma escravidão. Se nos formos ver lá atrás, nos grandes impérios, se nós formos ver no nosso planeta... na Europa era completamente diferente. Na Itália, por exemplo, não gostam de estrangeiro, têm aversão a estrangeiros... Não é um mundo que serve! Os países islâmicos, não é um mundo que serve! Então nós temos que buscar um modelo novo de sociedade, que se nós estamos nesse barco chamado Planeta Terra, cabe a nós buscar isso, fazer dele o que nós queremos. É por isso que eu digo que é nesse sentido que nós temos que romper com a caverna.

É por isso que eu penso: por que o racismo? Não se encontra nenhuma justificativa. Que isso, nos países que foi pensado, principalmente nos regimes de racismo mais aberto, como no apartheid na África do Sul que gerou miséria que está lá até hoje... Não deu Certo, né? O nazismo não deu certo. Então nós temos que pensar em outras coisas. Esse racismo que não deu certo, para o nosso país, ele causa um desequilíbrio no desenvolvimento social e econômico. Porque de repente, o empresário olha e diz: Eu não vou dar trabalho para uma pessoa porque ela é negra. Eu não dou trabalho para ela, conseqüentemente ela sofre, o núcleo familiar dela sofre, a economia acaba dando problema. A partir do momento que ele dá essa inclusão, você acaba melhorado a vida das pessoas, né?

Negro, campeiro da região dos Campos de Cima da Serra, de onde convergiram muitos migrantes para Caxias do Sul a partir dos anos 50 - sabendo-se

que o contato entre as duas regiões remonta a períodos anteriores à chegada do imigrantes italianos -, Mestre Brasil veio para a cidade através de sua rede familiar, apoiando-se em irmão já estabelecidos no local. E ali encontrou-se com a capoeira, como prática cultural afro-brasileira, com o que se identificou, causa à qual se dedica integralmente. Ingressou nas redes políticas, tornando-se nome indicado pelo prefeito, em duas gestões diferentes, para a Ciracial. Mas permanece atuando no nível dos bairros, principalmente através da capoeira, como veremos no decorrer da tese.

Mestre Borel tinha uma atuação em um sentido completamente diferente à de Mestre Brasil. Borel também era uma figura pública, um personagem central na rede dos atuantes em prol dos afrodescendentes. Era reconhecido como *Griot*, como ancião, como uma espécie de ancestral vivo, um “velho”, nas palavras de Babadiba, que já era quase a figura do seu orixá em terra.

Afirma Babadiba:

É uma coisa da ancestralidade mesmo, é um cuidado com o mais velho e isso é um princípio fundamental de matriz africana, isso é um dos grandes mandamentos da religião de matriz africana, o mais velho é que detém o conhecimento, é que detém o axé. Quanto mais velho ele fica, mais sagrado ele é, porque ele está mais perto da ancestralidade. Chega um momento, que a pessoa, o sacerdote acaba se confundindo com a própria divindade. Chega um estágio de vida dele, quando ele chega a uns 80, 90 anos, que às vezes tu não está mais falando com a pessoa, está falando com o Orixá ali. É uma relação assim, muito louca! E isso, hoje, numa sociedade ocidental em que a gente vê uma contradição, em que os mais velhos não são valorizados, muito pelo contrário, são desprezados.

[...] Por isso hoje eu tenho o mestre Borel como uma joia preciosa, um grande amigo, uma coisa ancestral que me liga a ele.

Mestre Borel não tinha propriamente uma atuação militante, acredito. Ao menos quando o conheci, já praticamente como uma instituição, Mestre Borel carregava em si, metonimicamente, a trajetória dos afrodescendentes em Porto Alegre. A equipe dos documentários que produzimos, composta de antropólogos, o chamava sempre, mais do que por seu apelido – seu nome era Walter Calixto – pela alcunha de Mestre. Principalmente Ana Luiza Carvalho da Rocha, que entre nós representava a figura do mestre, do professor.

Afirma Mestre Borel, de maneira eufemística:

Bem, a minha história, por exemplo, é muito simples e fácil de ser registrada. Nós éramos 19 irmãos de sangue, e porque só eu continuei na religião africana? Por que fulano não é? Pai de santo. Nenhum dos meus irmãos, só tem uma; de meus filhos carnis, também só tem uma, a Cecília. Não posso entender isso. Como é, na minha concepção, como é



que começou comigo, uma coisa tão simples? Que eu depois também tive que procurar o porquê disso daí. Não é? Porque quando eu nasci, eu nasci na cidade de Rio Grande, eu cheguei em Porto Alegre com seis meses, me trouxeram, meus pais vieram para cá, a minha avó que era de Santa Vitória do Palmar, que a minha vó morava lá, que esse nome Calixto, que é meu nome de batismo. Resumo, nós viemos pra Porto Alegre, viemos pro Areal da Baronesa, não necessariamente para o Mont Serrat, que era o reduto de negros também. O batuque comia, da manhã à noite, era uma zona de negros, então tinha muito batuque.

Meus irmãos não firmaram pé naquilo, mas eu gostei, embora não sabendo direito como aquilo funcionava, o sentido de tudo aquilo, mas eu gostava do forró, daquele troço e tal.

Borel se apresenta como religioso. Conta que sua avó era africana, e que a família veio de Rio Grande, cidade portuária que é um centro da diáspora dos africanos no Rio Grande do Sul. Foram morar no Areal da Baronesa, “terra de negão”, em suas palavras. E aí se estabeleceu no batuque.

Mas aquilo passou, os meus outros irmãos também faziam, mas aquilo passou... eu gostava, puxava ponto, puxava reza, botava tambor... o resto era tudo gente velha. Eu cresci, entrei na idade de 12 anos e comecei a entrar em conflito. Quando eu chegava em casa, a minha mãe fazia as obrigações dela ou dos outros, levava a gente para o batuque, eu tinha fascinação por aquilo. Eu só tinha a cabeça lavada e nada mais, nada mais. E eu comecei a entrar em conflito. Quando eu vim estudar na Escola de Agronomia eu sentia falta daquilo. Chegava lá e tinha o capelão, eu cantava o catecismo. Eu sentia falta daquilo. Quando eu chegava em casa, na metade do ano (no primeiro semestre) e no fim do ano, por dois ou três meses, eu comecei a entrar em conflito com aquilo ali, misturar uma coisa com... mas eu já estava mais espertinho, tinha de 12 para 13 anos...”É isso aqui que eu sou, é isso que eu não quero saber” Mais algumas coisa que não devem ser ditas agora, coisas que eu vi a polícia fazer com a minha raça, com os negros, eu vi umas quantas coisas... eu até já escrevi sobre isso. Quando eu estava com a idade de 14 anos, fiquei paralisado, sei até o nome da doença que me deu. Se isso aqui não tem nenhum sentido, porque eu vou continuar... Nunca mais entrei em igreja, eu vou por necessidade e por respeito, mas eu continuo sendo africano! Então eu fui começar a aprender, mas a gente sempre começa a aprender errado porque a gente não tem noção do que diz ou fala, como é que vou aprender uma coisa errada? [...] Eu fui gostando daquilo, fui lendo, fui me desenvolvendo... hoje dá para conversar porque eu tenho sentido e conhecimento daquilo, então eu vou fazer direito, entende?

[...] A minha avó materna era [africana]. Magali era o nome dela. Os meus avós paternos, eu não conheci. Os meus avós maternos eu não conheci. Eles não eram africanos, eram naturais de Belém, no Pará. Você vai aprendendo por saturação aquilo.

Mestre Borel cresceu no Areal da Baronesa a daí partiu para outros lugares da cidade, percorrendo também outras cidades do Brasil, tendo morado por anos no Rio de Janeiro, fato pelo qual recebeu o apelido de Borel, creio que em referência ao morro da cidade fluminense com esse nome.

Fui carnavalesco, músico, fui para a escola afro para saber desenvolver aquilo, depois fui para o Teatro Municipal do Rio de Janeiro, com a Mercedes Batista, tudo dentro dessa questão do folclorismo negro. Eu já caminhei por esse mundo que eu nem sei por onde eu andei, virando com isso aí.

Durante a celebração do encerramento do Projeto Quilombo do Areal, em fins de 2004, foi contratado como mestre, notório saber, e deu depoimentos ligando sua trajetória ao Areal da Baronesa.

Eu teria que dar a benção, e eu estou pedindo a benção. E não é por esses oitenta anos não. Porque eu vim para cá com a idade de qualquer uma dessas crianças que aqui estão. Eu vim pra cá com um ano e seis meses. Claro que eu não vivi toda a minha vida dentro de um ponto só, houve divagações nessa minha saída. Mas eu sempre permaneci aqui. Portanto eu sou daqui. Porto Alegre exige isso de nós, e nós temos que dar a Porto Alegre o que realmente somos... Eu não nasci aqui, mas eu me criei aqui, meu Deus! Aqui eu me criei, aqui eu abri os olhos, aqui tem milhares de pessoas que eu conheci e já não existem mais. Aqui eu sei de tudo isso que eu vivi.

Em sua trajetória, diz que aprendeu a buscar os fundamentos das coisas vividas, o que o conduziu, com o tempo, à figura de guardião das memórias da população negra de Porto Alegre. Assim, atua na preservação das memórias, em sua feição de luta contra o esquecimento, nos termos Benjaminianos²⁷.

[...] para que sejamos o que somos, é preciso que nos reconheçamos como somos. E isso é difícil através do tempo, porque há uma deserção muito grande do pessoal daqui. Mas empurrados daqui por outras ideologias, o desenvolvimento... E de repente a gente passa a desconhecer os primórdios das nossas próprias condições. Ou seja, desconhecer quem somos nós, de onde viemos.

E fala com propriedade sobre o pleito da comunidade, em termos da sua afirmação como remanescente de quilombo, vinculando-se ao “que restou” do Areal da Baronesa, como veremos no terceiro capítulo desta tese.

[...] vejam bem meninos: O que é quilombo? Na vinda do negro para o Brasil, houve uma resistência muito grande. Ao chegar aqui, eles foram completamente destituídos de seu próprio direito de ser. E os brancos descongregavam esses negros, subdividiam as famílias, cada um para um lado. Basta que vocês pensem, basta que vocês raciocinem, para saber o que somos nós aqui. Nós somos quilombistas! Nós, aqui no

²⁷ Benjamin, 1980, p. 66-67.

Rio Grande do Sul! E saibam vocês quantos quilombos já foram formados... Areal da Baronesa, Colônia Africana, “Barra do Xié”, e tantos outros que foram dizimados por esses que existem aqui... eu não saberia dizer, esses que são os senhores do progresso. Esse desenvolvimento que foi acontecendo, do Estado, do próprio país, da própria sociedade. Mas há aqueles que têm em si a condição de resistência... E hoje ainda somos o Areal da Baronesa. Então nós somos quilombistas, nós criamos um outro tipo de quilombo, mas que na verdade, somos quilombistas em busca da nossa ancestralidade.

Vai acabar que um dia, outra vez, eles acabam com o Areal da Baronesa, como acabaram com a Cidade Nova, com o Mont’Serrat. A gente sabe que a cidade cresce, nós estamos com 180 milhões de habitantes, não é mais da mesma maneira... a coisa continua. Eu acho que isso é um desenvolvimento. Mas isso tem que ser paralelizado. Não é para haver o crescimento dessa casa e o resto fica morando no buraco. Não é o problema que a cidade cresça, é que se perca os verdadeiros sentidos da nossa hereditariedade e dos nossos princípios. Nós somos brasileiros. Somos negros sim - deficientemente organizados, muitas vezes por falta de condição.

Mestre Borel fala como guardião das memórias. Brasil configura-se como mestre a partir de um processo diferente – fundamentalmente através da capoeira. Mas o próprio fato de a capoeira instaurar um jogo de hierarquias sociais que valoriza a figura da “ancianidade”, do mais velho como portador da sabedoria – e, diria, de proximidade com a ancestralidade – remete a uma tendência mais ampla, permito-me inferir, característica de uma cosmovisão afrobrasileira, para usar um conceito de José Carlos dos Anjos (2006). A questão da ancestralidade, como dito, aparece com enorme força entre os afrorreligiosos.

Temos, em Mestre Borel e Mestre Brasil, trajetórias exemplares para pensar sobre a questão dos negros nas cidades do sul do país. Caxias do Sul, como centro regional da aglomeração da serra do nordeste, vive uma imensa expansão, em termos do crescimento econômico e populacional, a partir de expressiva migração. Uma cidade em processo de intensa transformação, em termos das novas formas de vida social, que implicam em um novo contexto cultural, em que entram em cena novos atores, novos grupos, a novas identidades e a afirmação de identidades subalternas. Vive-se um período de repasse das representações sobre o passado.

Quanto a Porto Alegre, trata-se de uma Metrópole. Capital do Estado, é centro regional. Permanece com seu mito de origem açoriano, mas grande

apresenta grande fragmentação cultural. Historicamente, registra a presença de escravidão urbana muito forte. Para a capital do Estado, registra-se um processo amplo de migração contínua, há tempos. Tem-se uma forte presença negra no centro da cidade, e espaços densos de sociabilidades e memórias. Se Porto Alegre apresenta-se acentuadamente multiétnica e multicultural, contando com uma presença negra efervescente, existe uma invisibilidade dos negros ainda persistente.

Mestre Borel e Mestre Brasil, em suas narrativas biográficas, nos conduzem à reflexão sobre amplas trajetórias sociais das populações negras nestas cidades. Adentramos, através das narrativas, em um tempo de longa duração, em que a partir das memórias, podemos reconstituir itinerários, trajetórias marcadas por desterritorializações e reterritorializações. Mestre Brasil veio de Vacaria a Caxias do Sul. A partir da capoeira, adentrou em sua atuação militante, visivelmente através da criação de redes de relações e do estabelecimento de estratégias de atuação política e abertura de espaços representativos para o povo negro. Mestre Borel veio de Rio Grande ainda bebê, e enraizou-se no Areal da Baronesa. Depois de percorrer outros espaços da cidade e outras cidades do Brasil, estabeleceu-se na Restinga. Em termos de sua importância como guardião das memórias, ressalta-se a atuação em meio à religião, principalmente na condição de tamboreiro. Era um velho, personificação da tradição, “quase um orixá”. Um sujeito de referência para a população negra de Porto Alegre, reconhecido como um *griot*.

As trajetórias desses dois sujeitos negros remontam a processos de descolamentos, permanências, atravessamento de fronteiras, territorializações, desterritorializações, reterritorializações. Suas narrativas nos conduzem a formas de construção de suas identidades, a partir de um trabalho de memória na configuração da narrativa. Demarcam suas territorialidades em termos dos seus lugares de enraizamento (a partir da metáfora afrorreliosa). Sendo o território um espaço dotado de sentido por uma comunidade, em muitos casos, ele confere sentido à existência do grupo enquanto tal, consolidando-se como um poderoso demarcador de identidades. As identidades dos grupos se forjam ou se reatualizam nesse processo. Sendo negros, com menor poder social, encontram-se mais sujeitos a desterritorializações, mas sempre há reterritorializações. Os dois mestres, em suas feições distintas, são exemplares em termos do processo que vivem hoje as populações negras, quanto à afirmação de identidades, demarcação de presença, busca de visibilidade.

CAPÍTULO 2

CAXIAS DO SUL, UMA CIDADE EM PROCESSO DE METROPOLIZAÇÃO

As cidades e os Símbolos 1

O olhar percorre as ruas como se fossem páginas escritas: a cidade diz tudo o que você deve pensar, faz você repetir o discurso, e, enquanto você acredita estar visitando Tamara, não faz nada além de registrar os nomes com os quais ela define a si própria e todas as suas partes.

Como é realmente a cidade sob esse carregado invólucro de símbolos, o que contém e o que esconde, ao se sair de Tamara é impossível saber. Do lado de fora, a terra estende-se vazia até o horizonte, abre-se o céu onde correm as nuvens. Nas formas que o acaso e o vento dão às nuvens, o homem se propõe a reconhecer figuras: veleiro, mão, elefante...

Ítalo Calvino, *As Cidades Invisíveis* (1990, p. 9).



Umbandistas lavam escadarias da Catedral de Caxias do Sul.

Em primeiro plano, Pai Ademir dos Santos Neves.

Foto de Daniela Xu. Fonte: Jornal Pioneiro, 15/11/2011.

Caxias do sul é uma cidade em intenso processo de transformação social. Conta com 435.564 habitantes, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, mais um grande contingente de população flutuante - pessoas que moram em cidades ao redor de Caxias e que para esta se deslocam cotidianamente, principalmente para trabalhar. Trata-se da segunda maior cidade do Rio Grande do Sul; tem atualmente pouco menos de um terço da população de Porto Alegre - capital do Rio Grande do Sul, que conta com cerca de 1.409.351 habitantes - e apresenta uma alta taxa de crescimento populacional. A cidade, bem como sua região (Serra do Nordeste) está entre as zonas de maior crescimento populacional no Rio Grande do Sul, recebendo muitas levas de migrantes ao menos desde os anos 60, e tal movimento vem se intensificando nos últimos anos.

É uma cidade franca em produção industrial e em serviços, com a presença de grandes corporações, inclusive com importantes processos de internacionalização, e registra fluxos contínuos de migrantes, principalmente em virtude da grande oferta de vagas no mercado de trabalho. Afirma-se que cerca de 25% dos atuais habitantes são “nativos” - sendo o principal aspecto relativo às origens, demarcando identidades étnicas, a descendência dos imigrantes italianos instalados na região a partir do último quartil do séc. XIX. Os outros 75% são principalmente migrantes e descendentes de migrantes, oriundos de diversas regiões do Rio Grande do Sul, tais quais Campos de Cima da Serra (especialmente Vacaria, Bom Jesus e cidades adjacentes), Fronteira Sul (verifica-se grande presença de pessoas nascidas em Santana do Livramento), da região das Missões, da própria capital, mas também de outros Estados (principalmente Santa Catarina e Paraná, havendo ainda importante contingente de paulistas e nordestinos), e mesmo de outros países (há muitos haitianos chegando a Caxias do Sul nos últimos anos, assim como senegaleses, em menor número). Verifica-se, por exemplo, uma forte presença de nordestinos nos arredores da Estação Rodoviária, com sua prática de comércio informal, vendendo redes e colchas, produtos de couro, etc., alugando pequenos imóveis na região, alimentando-se nos restaurantes e bares adjacentes à rodoviária.

Como afirma Beatriz Kanaan (2008), temos, nessa região, um contingente imenso de migrantes em uma “terra de imigrantes”. Essa é uma expressão forte,

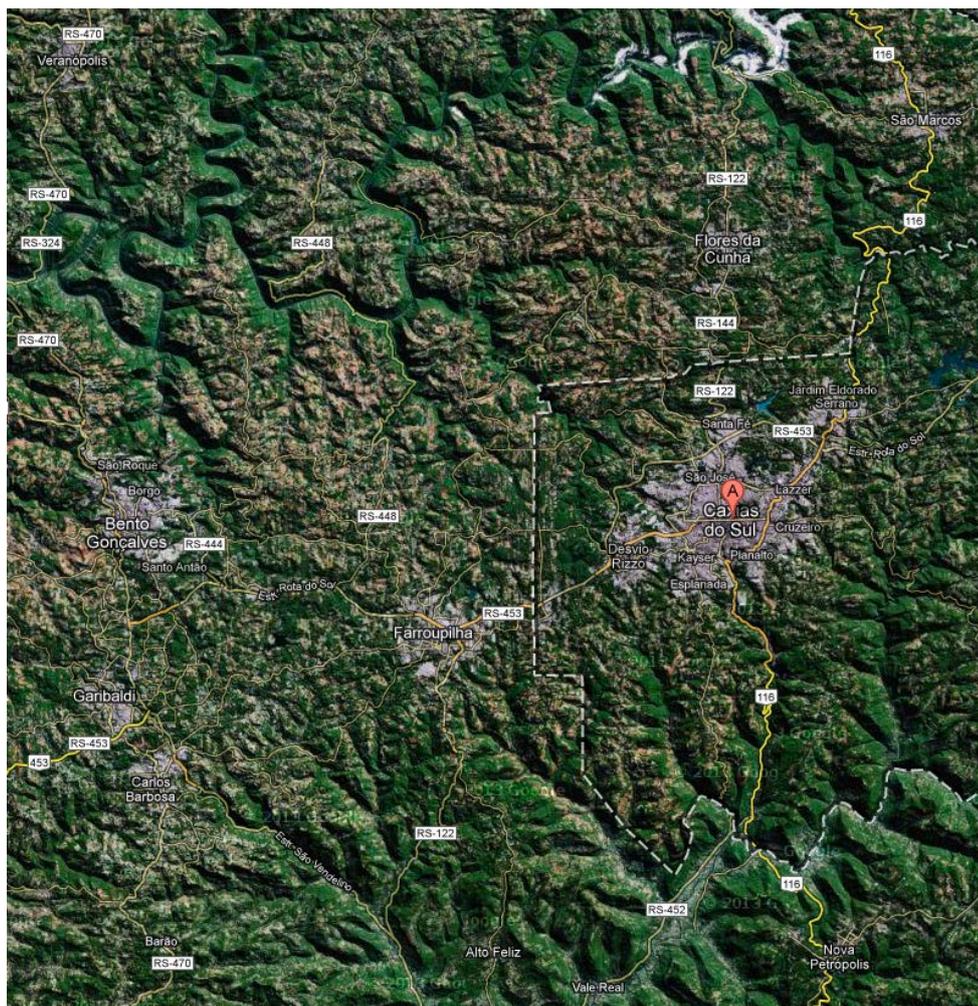
marcante no que diz respeito à identidade dessa cidade e da região em que se situa, em relação ao Rio Grande do Sul e ao Brasil. Trata-se de um dos principais polos – a maior cidade - da antiga Região de Colonização Italiana no Rio Grande do Sul, povoada através do projeto de imigração consolidado pelo governo imperial em fins do séc. XIX – os primeiros imigrantes italianos instalaram-se na região em 1875. É justamente o jogo entre “italianos” e “brasileiros” que Beatriz estuda, mostrando, por um lado, a existência da fronteira simbólica, e, por outro, sua porosidade e múltiplas camadas de negociação.

Arrisco-me a afirmar que Caxias do Sul é uma cidade em processo de metropolização - não em termos de função geográfica, como veremos no decorrer do capítulo, mas sim em termos da fragmentação cultural e diversidade populacional, crescimento e complexificação de suas características sociais de anonimato, experiência de multidão, *ar blasé*, nos termos propostos por Simmel, em seu clássico "A metrópole e a Vida Mental" (1973).

O termo metropolização, em suas configurações geográficas e urbanísticas, está muitas vezes associado ao processo de engolimento de pequenas cidades periféricas por seus centros metropolitanos; fala-se, do mesmo modo, em um número de habitantes que delimitaria o que seria uma metrópole – o “número mágico” recorrente é o de um milhão de habitantes. Nesses quesitos, Caxias não se enquadra. Trata-se, entretanto, de um grande centro urbano, distante cerca de 130km da capital do Estado, situado na Serra do Nordeste (Encosta Superior do Nordeste do Rio Grande do Sul, parte da Serra do Mar), tendo uma altitude média de cerca de 740 m. É, certamente, o centro dessa região geográfica, concentrando mais de 60% de sua população. É um polo industrial, principalmente no setor metal-mecânico – o 2º polo no Brasil, atrás apenas de São Paulo – mas também no setor de polímeros, entre outros.

Nos mostra Tânia Haesbaert que Caxias do Sul é um dos principais municípios catalisadores da urbanização do Rio Grande do Sul, que acompanha uma tendência nacional de urbanização. Nas palavras da autora (2007, p. 21),

A configuração territorial do Estado é produto das formações sócio-econômicas que se constituíram ao longo do tempo, caracterizadas pela diversidade cultural e pelas desigualdades regionais. A urbanização gaúcha está concentrada, principalmente, nas áreas de maior dinamismo econômico e demográfico como na Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA) e nas aglomerações urbanas do Nordeste (polarizada por Caxias do Sul), do Sul (polarizada por Rio Grande e Pelotas) e do Litoral Norte (polarizada por Osório, Tramandaí, Capão da Canoa e Torres).



De acordo com Sheila Borba (2003), em seu estudo sociológico sobre o papel da indústria nas transformações espaciais na Aglomeração Urbana do Nordeste do Rio Grande do Sul, Caxias do Sul é o centro da AUNE/RS, composta pelos municípios de Caxias do Sul, Bento Gonçalves, Carlos Barbosa, Garibaldi, Farroupilha, Flores da Cunha, São Marcos, Monte Belo do Sul, Santa Tereza e Nova Pádua. É uma área altamente industrializada e urbanizada, em que atualmente uma malha urbana contínua se estende por entre os limites municipais. Resgatando a história de sua formação, a socióloga aponta que a aglomeração construiu-se a partir da imigração italiana, com base nas pequenas propriedades rurais. Após os anos 30 do séc. XX, houve um grande crescimento econômico na região, centrado na indústria, e que consolidou Caxias do Sul como principal centro regional. Essas cidades crescem conectadas, econômica e culturalmente, a partir de centros urbanos forjados no processo de colonização. Por isso, afirma a autora, compõem um conjunto que deve ser denominado uma aglomeração urbana. E, me permito afirmar, são cidades em rede, conectadas, mais densamente do que as redes que

conectam as outras cidades - havendo, certamente, uma importante conexão dessas cidades com a capital do Estado, especialmente.

A taxa de crescimento populacional de Caxias do Sul é de cerca de 30% por década – as projeções indicam que a cidade terá um milhão de habitantes em 2030. Porém, o intenso crescimento populacional recente permite suposições mais alarmantes. No censo do IBGE do ano 2000, foram contados 360.419 habitantes. Uma estimativa do IBGE de 2008, porém, apontava a existência de 405.858 habitantes – o que permite conjecturar que o montante da população foi subestimado ou que houve, de fato, um incremento no crescimento populacional, possibilidade corroborada por outros fatores como a intensa procura por matrículas nas escolas da rede municipal e estadual por parte de famílias migrantes. Verifica-se um grande crescimento econômico, a diversificação das atividades produtivas, apontando para um incremento nos trabalhadores na área dos serviços, apesar de a indústria permanecer o setor econômico preponderante; verifica-se, principalmente – para o caso desse estudo – a emergência de nítidas transformações na vida urbana, que podem ser lidos como índices que permitem falar em metropolização, ou ao menos em um início de processo.

Como dito, Caxias do Sul vive um enorme crescimento, recebendo continuamente levas de migrantes. Um dos indícios do processo acima apontado é o mercado imobiliário. Os preços dos imóveis e terrenos aumentou enormemente nos últimos anos - diz-se que os valores são irrealistas. Decerto, isso acompanha uma tendência geral no Brasil, dadas as condições econômicas, o aumento da renda da população, a facilidade de acesso ao crédito, etc. Entretanto, ouvi repetidas vezes rumores e comentários sobre a existência de uma “bolha imobiliária”, referente à irrealidade do valor econômico atribuído aos imóveis, prestes a “estourar” num futuro próximo. Mesmo nos bairros mais afastados, o valor dos terrenos atualmente não é inferior a R\$200.000,00, sendo muito superior nas áreas mais “nobres”. De qualquer forma, a ideia de valor econômico está atrelada às territorialidades diferentes que coexistem na cidade. Os bairros mais valorizados estão ligados a práticas e formas de sociabilidade das elites - a proximidade a Shopping Centers, áreas comerciais, de escritórios, etc. Cresce muito o número de edifícios na cidade, especialmente

destacando-se na paisagem urbana altos prédios, com muitos andares²⁸. Aliás a construção civil é um dos ramos da atividade econômica mais efervescentes em Caxias, absorvendo grande número de migrantes com pouca qualificação profissional. Fala-se muito na escassez de mão de obra nesse setor.

A maior parte dos domicílios ainda é composta de casas. Nessas, aliás, chama a atenção a recorrência da existência de duas ou mais casas por terreno, habitadas por diferentes famílias. Tendo me mudado para Caxias do Sul, procurei casas para alugar na cidade; em todas as imobiliárias era difícil encontrar o que chamam de casas independentes. Os proprietários alugam partes da residência separadamente – geralmente partes superior e inferior, quando são sobrados; ou, em muitos casos, em sobras de terrenos ou antigos pátios, constrói-se uma nova residência para locação²⁹.

2.1. A dinâmica das identidades e a retórica das origens

Em termos identitários e territoriais, focos do presente estudo, as marcas de uma pluralidade cultural são evidentes em Caxias do Sul. As marcações de identidade aparecem com força nas relações interpessoais, em meio aos circuitos de trabalho, às instâncias políticas e seus rituais, aos espaços de lazer da população, no trânsito, em meio aos fluxos, trajetos e itinerários que compõem a urdidura da trama cotidiana do viver a cidade. Essas marcações de identidade consistem em aspectos essenciais das individualidades e coletividades constituídas nas interações. A retórica das origens está expressa em sotaques, trejeitos, gostos, territórios de ocupação e evitação, formas de tratamento destinado a estranhos ou desconhecidos, e assim por diante. Afirma-se de forma recorrente que os caxienses são pouco polidos e gentis com pessoas de fora, e isso aparece com clareza no atendimento a clientes em lojas e casas de comércio. Ouvi algumas vezes pessoas “de fora” afirmarem convictos para vendedores ou garçons “simpáticos”: “Tu não é daqui!”. Do mesmo modo, os “nativos” mostram um orgulho étnico, atrelado à identidade de descendentes de imigrantes italianos, que tem por base valores associados, principalmente, à família, ao trabalho e à religião católica. É comum

²⁸ Como ilustração evidente, o fato de um dos maiores edifícios do Rio Grande do Sul estar situado em Caxias do Sul. Trata-se do Edifício Parque do Sol, ao lado do Parque Getúlio Vargas contando com 36 andares e cerca de 115 metros de altura.

²⁹ Isso é muito recorrente no bairro Nossa Sra. De Fátima, onde desenvolvo parte dessa etnografia, como veremos adiante.

ouvirmos expressões como “famílias italianas” ou “italianos”, utilizadas para designar os descendentes dos imigrantes que aqui se instalaram há mais de cem anos. Ouvi muitas vezes expressões desse tipo por parte de alunos em sala de aula - em situações públicas, portanto; e, do mesmo modo, fala-se, entre as famílias tradicionais, em “brasileiros” ou mesmo “brasialiani” para tratar de todas as demais pessoas não descendentes dos imigrantes italianos – os “outros” dessa relação de identidade – sejam elas gaúchas, sulistas ou nordestinas.

Em uma ensolarada tarde de domingo fui ao Parque dos Macaquinhos, uma das principais áreas de lazer de Caxias do Sul. Está situada no bairro Exposição, uma área residencial, de camadas médias, mas que conta com um comércio significativo, incluindo grandes corporações como supermercados, bem como algumas indústrias³⁰. O parque fica numa área de relevo acidentado, sendo bastante arborizado e agregando uma grande diversidade de pessoas – de todas as classes sociais, desde famílias que levam os filhos para brincar no parque infantil, muitos para praticar esportes, como caminhada, corrida, bicicleta, skate, ou para momentos de interação em grupo, como o consumo de chimarrão ou bebidas alcoólicas entre jovens de camadas médias ou populares. Podemos afirmar, seguindo os preceitos de Robert Park (1973), que o parque tem suas regiões morais, centradas nos usos a que são submetidas e ao perfil de pessoas que ali permanecem, em suas territorialidades flexíveis (Arantes, 2003). O parque infantil, bem no centro do Parque dos Macaquinhos, na área mais baixa, agrega crianças, seus pais ou babás, de classes sociais diversas, evidenciadas pela corporalidade, pelos trejeitos e vestes; são brancos e negros, pobres e ricos. De um lado do parquinho, uma academia para idosos, com vários aparelhos de ginástica; seguindo adiante, quadras esportivas de areia onde se pratica vôlei e futevôlei. Do outro lado do parquinho, um grande gramado e, na sequência, uma quadra de futsal, onde se reúnem jovens praticantes do esporte, muitos dos quais de camadas populares, moradores de bairros afastados. Ao redor do parquinho e das quadras, a pista de corrida e caminhada; ao redor dela, a ciclovia. De um dos lados da ciclovia, uma pista de skate, onde se reúnem jovens skatistas, muitos deles também de classe popular.

³⁰ É esse, aliás, o bairro onde resido em um apartamento, depois de morar por apenas dois meses em uma casa no bairro Rio Branco, tentativa frustrada em função problemas com a vizinhança.

Em meus percursos pelo parque, certo dia parei junto à quadra de futsal. Dois times de cinco atletas jogavam, e muitos jovens – quase todos homens – aglomeravam-se em torno da quadra, aguardando sua vez de jogar - conforme um dos times perdesse o jogo e cedesse lugar à próxima equipe. Interagiam intensamente com os jogadores em quadra, ao comentarem as jogadas desenroladas no interior da partida. Ouvi de um rapaz que comentava o jogo, do lado de fora da quadra, para seus amigos: “esse aí joga bola que nem gringo”, de modo a qualificar uma forma de jogar futebol, impressa nas performances dos indivíduos no jogo, atrelada especialmente à capacidade de drible e improviso, em oposição a um jogo mais “duro”, de marcação que impeça o adversário de “jogar bonito” e fazer gols. Minutos depois ouvi, novamente, quanto a um rapaz qualificado como alguém com pouca habilidade e malícia no jogo: “esse é gringo!”.

O termo “gringo”, para designar os descendentes de imigrantes italianos, emerge repetidas vezes no dia a dia. O termo “colono” parece ser mais pejorativo do que gringo, esse último mais aceito como auto definição, mesmo contendo um quê de auto-sátira. Existe, por certo, um estigma atrelado a essa definição como gringo, ligado à falta de gentileza e polidez frente aos estranhos, à tendência ao preconceito contra pessoas de outras origens, mas também a fatores como avareza e apego ao trabalho. Geralmente o termo vem combinado, mesmo quando em situações lúdicas, com o adjetivo “grosso”, para qualificar alguém pouco “civilizado”. É comum que moradores de Caxias, descendentes de imigrantes, brinquem com novos moradores quando estes demonstrem avareza ou busquem poupar dinheiro, escolhendo produtos baratos para comprar e evitando estabelecimentos caros para não desperdiçar dinheiro: “já tá virando gringo!”. Persiste o estigma, porém as negociações de sentido estão em curso, e o aspecto pejorativo parece ter sido suplantado pela exaltação dessa identidade étnica. Verifica-se, entretanto, que sempre emerge como um qualificador de identidades na interação cotidiana, como no caso do estilo de jogar futebol, acima descrito. Como afirmei, um dos sinais diacríticos dos “gringos” é a ética do trabalho. Como os “outros” vêm de fora para trabalhar, é nos ambientes profissionais que essas tensões surgem repetidas vezes.

Também sou migrante em Caxias do Sul. Estabeleci-me na cidade vindo de Osório, cidade do Litoral Norte do Rio Grande do Sul com pouco mais de 40.000

habitantes, tendo morado lá por apenas um ano e meio, após dez anos de residência em Porto Alegre. Antes de me mudar para Caxias, entretanto, já trabalhava na cidade, como professor da Universidade de Caxias do Sul desde 2007, deslocando-me para a serra durante a semana para cumprir minhas atividades – aliás, são muitos os professores do Ensino Superior que se deslocam da capital do estado para dar aula em faculdades e universidades em Caxias. Como já trabalhava na cidade desde 2007, conhecia, portanto, algo de sua realidade social. Aprovado em concurso público para docente do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS), decidi morar definitivamente em Caxias. Assim, minha inserção em Caxias do Sul se dá, fundamentalmente, pelos meus circuitos profissionais. Nesse sentido, para a realização desta etnografia, escolho inicialmente trabalhar com o Bairro Fátima, onde está em construção a Sede do *campus* IFRS na cidade. Depois de me inserir na rede que apresento nessa tese, acabei me fixando em outros "lados" da etnografia.

A tensão simbólica entre os “tradicionais” de Caxias do Sul, descendentes de imigrantes italianos, e os “outros”, ganha alguns contornos mais dramáticos diante de algumas populações específicas. Apesar de Caxias do Sul já ter sido chamada de “Campo dos Bugres” em período anterior à chegada dos imigrantes, em função dos povos indígenas que habitavam a região, hoje não se fala nessa presença, trata-se de um aspecto invisibilizado na história da cidade, mas presente em seu cotidiano. Não muito diferentemente de Porto Alegre, há uma constante presença indígena no centro da cidade, comercializando artesanato e produtos industrializados, quase todos membros de uma comunidade indígena de Farroupilha, que procuram em Caxias o seu local de sustento em função da grande movimentação cotidiana de pessoas no centro da cidade. Entretanto, não se valoriza tal presença. O patrimônio arqueológico ligado à ocupação indígena milenar não é objeto da devida atenção por parte das políticas públicas municipais, especialmente quanto às obras ligadas ao desenvolvimento – quadro que alguns intelectuais vêm buscando modificar, como veremos adiante. Como exemplo, o fato de um dos primeiros elementos que nos saltaram aos olhos quando iniciávamos o projeto de pesquisa pelo Leparq (UCS) foi o relato de que os imigrantes e seus descendentes encontraram muitos objetos da cultura indígena nas chamadas “tocas de bugre” – casas subterrâneas construídas por populações indígenas como forma de habitação

apropriada ao clima da região, com baixas temperaturas no inverno - muito comuns na região, e isso não ganha relevo político ou educacional.

Uma tensão presente em Caxias do Sul, mais evidente no cotidiano, está ligada às populações negras. Afirma-se que a cidade tem poucos negros, do mesmo modo que ouvi reiteradamente essa afirmação no que diz respeito a Porto Alegre. Mas em Caxias do Sul afirma-se que o racismo é muito evidente. Em meus circuitos profissionais, acho interessante o fato de encontrar poucos negros entre os professores da UCS, onde trabalhei durante quatro anos, antes de ir para o IFRS. Havia alunos negros, apesar de poucos. Esse número, aliás, aumentou muito após a efetivação do Programa Universidade Para Todos (Prouni) pelo governo federal, que concede bolsas de estudo em universidades particulares, na forma de benefício, para alunos de baixa renda – o que pode ser visto como um indício de que são poucos os alunos negros com condições de pagar as mensalidades dessa universidade particular. São poucos os negros, também, entre professores e técnicos administrativos do IFRS, funcionários no comércio, etc. Entretanto, algo que me surpreendeu foi a presença de muitos negros nas entidades sindicais, como o Sindicato dos Trabalhadores Metalúrgicos, por exemplo, com quem tive contato em função de minhas atividades no IFRS, quando debatemos projetos de cursos de extensão voltados a tais trabalhadores. O Secretário Municipal de Educação da administração de Ivo Sartori (2009-2012) e atual presidente da Câmara dos Vereadores, Edson da Rosa, é negro. Joacir Vieira de Faria, conhecido como Tatu, presidente da Associação dos Moradores do Bairro Fátima Alto, também.

Por certo, a aparência física é um elemento fundamental na interação, e a cor da pele, dos olhos, o tipo de cabelo, o formato do nariz, são aspectos essenciais, bem como as vestimentas, os gestos e o uso do corpo, como demarcadores de posições sociais e balizadores de formas de ação em relação a este outro – e aqui adota-se, decerto, uma perspectiva interacionista. Isso sem deixar de lado, de modo algum, uma questão que salta aos olhos no Brasil, e muito fortemente em Caxias, a existência de uma relação entre raça e classe em nossa vida social, argumentos que desenvolverei com mais minúcia no capítulo 7 desta tese. As populações afrodescentes estão, em sua maioria, nos estratos mais baixos da sociedade, em termos econômicos, educacionais, habitacionais. E isso aparece nos dados do Censo Populacional realizado pelo IBGE. Tenho claros os problemas relacionados aos dados censitários, especialmente em relação ao tema da raça/cor no Brasil.

Para além das dificuldades de se definir as categorias raciais, sabemos que é extremamente complexo afirmar quem é e quem não é negro, branco ou pardo no Brasil, dada a miscigenação que funda a nossa sociedade, sendo inclusive um dos mais poderosos mitos que compõem a identidade nacional. A esse respeito, ouvi de uma aluna do curso de licenciatura em Matemática do IFRS, mulher de pele negra, de cerca de 30 anos: “Quem olha pra mim diz que eu sou negra, ninguém diz que minha avó materna era alemã de olho azul. Meu avô materno sim, era preto. Eu digo que sou parda. Meu marido é alemão também, mas meus filhos saíram morenos como eu. Ninguém diz que são filhos dele. Um é mais claro, e diz para o outro que ele é preto...”. A mulher, referindo ainda o fato de ter uma bisavó indígena, afirmava ser muito difícil essa auto definição, sugerindo que se retirasse do censo tal quesito. Trata-se, entretanto, de um indicativo interessante de auto-atribuição racial, que pode revelar aspectos das representações acerca do tema entre a população. Vejamos a questão da cor/raça, em diferentes escalas populacionais, conforme os dados do Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010.

População residente - Cor ou raça - Brasil, Região Sul, Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Caxias do Sul - 2010										
Cor ou Raça	Brasil		Região Sul		RS		Porto Alegre		Caxias do Sul	
Branca	91.051.646	47,7%	21.490.997	78,5%	8.900.007	83,2%	1.116.659	79,2%	360.633	82,8%
Preta	14.517.961	7,6%	1.109.810	4,0%	595.123	5,6%	143.890	10,2%	14.424	3,3%
Parda	82.277.333	43,1%	4.525.979	16,5%	1.130.043	10,6%	141.411	10,0%	58.203	13,4%
Amarela	2.084.288	1,1%	184.904	0,7%	35.682	0,3%	4.062	0,3%	1.801	0,3%
Indígena	817.963	0,43%	74.945	0,3%	32.989	0,3%	3.308	0,2%	499	0,1%
Sem declaração	6.608	0,0%	256	0,0%	85	0,0%	21	0,0%	4	0,0%
Total	190.755.799	100%	27.386.891	100%	10.693.929	100%	1.409.351	100%	435.564	100%

Tabela produzida pelo autor a partir de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, disponíveis em <http://www.ibge.gov.br>.

Quanto à população residente em Caxias do Sul, no quesito cor ou raça, 82,8% se declaram brancos, 3,3% pretos e 13,4% pardos. Cerca de 16,7% da população, portanto, se autodeclara não-branca. Comparando com os dados quanto à população do Rio Grande do Sul e Brasil, fica evidente o contraste. No Brasil, 47,7% se declaram brancos, percentual menor do que os não-brancos - pretos e pardos somam 50,7% da população. É certo que há grande proporção de pretos e

pardos nas regiões norte e nordeste, o que contrasta com os dados referentes ao Sul do Brasil, onde os brancos são 78,5%. Sendo a região sul a mais branca do país, o RS é o segundo mais branco da região sul, atrás de Santa Catarina, em termos da autoafirmação para o censo do IBGE.

No Rio Grande do Sul, 83,2% se dizem brancos, dado que se mantém praticamente inalterado em Caxias do Sul, tendo uma redução de cerca de 4% em Porto Alegre. Chama a atenção o dado que refere aos autodeclarados negros. Se no Rio Grande do Sul somam 5,6% da população, em Caxias do Sul o percentual cai para 3,3%, enquanto em Porto Alegre atinge mais de 10%. A porcentagem de pardos no Rio Grande do Sul (10,6%) se mantém quase inalterada em Porto Alegre, aumentando cerca de 3% em Caxias do Sul. Creio que isso possa ser lido, para além da evidente presença de negros e pardos, como uma explicitação do caráter político da auto-atribuição racial na capital do estado – em outras palavras, uma politização da identidade racial. Enquanto em Caxias muitos se declaram pardos, em Porto Alegre, aumenta o índice dos que se afirmam pretos (cerca de 6% a mais do que a região sul como um todo e quase o dobro da proporção no Rio Grande do Sul). Esse fator corrobora minha hipótese, de que o processo de afirmação racial é maior em Porto Alegre, talvez por ser capital do Estado e, assim, mais cosmopolita.

Como argumento central desta tese, assumo a ideia de que o processo de metropolização envolve a emergência de uma ampla heterogeneidade identitária, em que os processos de politização das identidades e memórias de diversos grupos sociais emerge com força. Não que isso não ocorra em cidades menores ou no campo. Veja-se, por exemplo, a grande tensão existente no que tange aos conflitos étnicos atrelados à terra no Brasil em seu recorte étnico, nas comunidades indígenas e quilombolas em regiões de interior, localidades rurais, afastadas de grandes centros urbanos. Nas grandes cidades, a emergência de identidades territorializadas vem se contrapor à ideia de uma progressiva homogeneização cultural. E isso implica na afirmação de modos de vida, temporalidades, *ethos* e territorialidades diversas. E salta aos olhos o processo de afirmação de identidades entre populações afrodescendentes no Rio Grande do Sul, especialmente nas grandes cidades.

Em Porto Alegre, vivemos a efervescência dessas afirmações étnicas – em que pese, por exemplo, a emergência de comunidades quilombolas urbanas, a busca de patrimonialização de tradições afroreligiosas, tal qual a Tradição Bará do

Mercado, entre muitas outras. Vemos os órgãos públicos atuando diretamente com tais comunidades – além de INCRA, SEPPIR, movimentos negros, a FASC, por exemplo, que demandou à UFRGS, no ano de 2009, um levantamento de dados sobre populações específicas para a construção de ações também específicas: entre elas, a população negra e a população quilombola. Isso mostra a força da mobilização étnica, da politização das identidades estigmatizadas, em um contexto diverso e fragmentado como o da metrópole, capital do Estado.

Se em Porto Alegre há 4 comunidades que se auto-reconhecem como remanescentes de quilombos, em Caxias do Sul, encontramos em Caxias do Sul o processo de discussão atrelado ao bairro Burgo, quanto ao reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, em função de uma maciça presença afrodescendente, há mais de um século, em clara situação de segregação urbana. Trata-se de um bairro sempre referido como dos mais violentos de Caxias do Sul, local de muitos problemas sociais – apontado, muitas vezes, como responsável por grande parte dos problemas da cidade como um todo. Outro elemento interessante é a referências ao fato de clubes sociais em Caxias do Sul sendo fundado por negros já na década de 30 do séc. XX – o *Sport Clube Gaúcho*³¹ e o Clube das Camélias. O primeiro foi fundado em 1934, a partir da entrada dos homens no Clube das Camélias, fundado em 1933 por mulheres negras que não conseguiam acessar os clubes de brancos da cidade.

Atualmente, alguns grupos, contrariando a história oficial da cidade e seus mitos de fundação, vêm afirmando, inclusive, ser a presença negra anterior à dos imigrantes italianos e seus descendentes no território que viria a ser Caxias. Nessas discursividades insere-se, fortemente, o Mestre Brasil. Há também informações referentes a um antigo território negro na cidade, de algumas famílias que lá permanecem no local há décadas. Em minha etnografia, invisto na descoberta desses grupos sociais, territórios e redes de relações envolvidas nesses processos de afirmação identitária. Essa pesquisa, decerto, não se esgota na presente tese de doutorado.

³¹ Já objeto de alguns estudos acadêmicos, tais quais: Gomes, Fabrício Romani. Associativismo Negro em Caxias do Sul. In: Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Florianópolis, 2007, disponível em <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/23.23.pdf>, consultado em 10/11/2011; SOUZA, José Emerson Santos de. A história do Clube Gaúcho: registros de jornais de 1934 a 1945. (Monografia apresentada para obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo). UCS, Caxias do Sul, 2005.

Em Caxias do Sul, sabemos da presença de populações negras e pardas, principalmente em meio ao grande contingente de migrantes que afluem continuamente, modificando o perfil demográfico da cidade; entretanto, é recorrente a afirmação de que ainda se trata de uma cidade “provinciana”, como se diz comumente, principalmente entre os que vêm de fora. Existe um discurso hegemônico acerca da identidade da cidade, inescapavelmente atrelado à imigração italiana e sua descendência – um discurso étnico que aponta como sinais diacríticos, como vimos, elementos como o trabalho, a família, a religião católica. Afirma-se, por vezes de forma jocosa, que tais elementos aludem a uma hipocrisia, existindo também uma intensa subversão a essas regras nas práticas cotidianas. Ouvi de um colega de IFRS: “É por isso que as missas estão sempre cheias: de tanto pecar, vão todos pagar penitência!”

Creio que tal discurso, aos poucos, mas crescentemente, vai sendo confrontado por outros discursos de identidade. Veja-se, por exemplo, o fato de a Festa da Uva, tradicional manifestação da italianidade, vir abrindo espaço para um discurso da multiculturalidade e pluriétnicidade. Ou, do mesmo modo, a emergência de um quilombo urbano, ou da presença de discursos aludindo à anterioridade da presença de populações negras, indígenas, pardas ou lusas em relação à chegada dos imigrantes italianos. Esse, creio, é um dos indícios de que o processo de metropolização envolve uma complexificação das lógicas simbólicas, das identidades e pertencimentos, dos sentidos, das normas comportamentais – enfim, uma maior fragmentação cultural e o fortalecimento do que podemos compreender como discursos minoritários ou contra-hegemônicos.

Verifica-se, na cidade, a presença de identidades fortemente contrastivas. Aliás, são muitas camadas de identidade em jogo nas lógicas simbólicas de afirmação e manutenção de fronteiras entre os grupos. Em uma cidade marcada pela identidade “italiana”, é muito forte a presença da identidade gaúcha. A cidade conta com mais de 80 Centros de Tradições Gaúchas. Se, por um lado há uma clara invisibilidade dos negros e indígenas nos discursos hegemônicos, por outro, emerge a afirmação de que os negros são anteriores aos italianos na serra. Vive-se a emergência de discursividades múltiplas, com relevo especial à lógica da contra-estigmatização³². Um movimento de migração para Caxias e região vem se

³² Como ocorreu quanto à identidade dos imigrantes a partir da década de 1970.

intensificando nos últimos anos. Mas esse movimento já existe há pelo menos 50 anos. Sempre houve, desde o período da colonização italiana, processos de trocas culturais, econômicas e políticas entre esse grupo imigrante e os serranos, pessoas dos Campos de Cima da Serra, os tropeiros, pelos-duro, os alemães e seus descendentes, instalados décadas antes no Vale do Rio dos Sinos. Um fato interessante para este estudo, como veremos adiante, é o de o governo imperial ter proibido o trabalho escravo nas novas colônias³³, para onde vieram os imigrantes, apesar de o trabalho escravo ainda estar vigente no império, e ter sido abolido apenas treze anos após a chegada dos primeiros italianos - em 1888.

Quanto às identidades religiosas, se temos uma presença forte da religião católica, inclusive como sinal diacrítico de identidade étnica, existem na cidade mais de 600 terreiros de religiões de matriz africana, especialmente de umbanda, que vem buscando visibilidade. Os cultos afroreligiosos em Caxias do Sul remontam pelo menos aos anos 40, quando se inicia o processo de crescimento urbano mais intenso³⁴. Nesses terreiros, são muitos os brancos, mesmo descendentes de italianos, que aderem, até certo ponto, a formas de identidade étnica afrodescendente. Por essa pluralidade cultural, com a marca da colonização italiana, a grande presença do gauchismo, a pluralidade religiosa, Caxias do Sul foi Capital Nacional da Cultura, no ano de 2008.

2.2. O bairro Nossa Sra. de Fátima



³³ Lei datada de 1850, sobre a qual retornarei nas seções seguintes.

³⁴ Há que se registrar o caráter eminentemente urbano de algumas dessas formas religiosas, especialmente a umbanda. Como nos mostra Oliven (1985, p. 59), a “umbanda surge, portanto, quando se consolida no Brasil a formação de uma sociedade urbano-industrial”.

Um das áreas em que decidi investir em minha etnografia é o bairro Nossa Sra. de Fátima, que conheci por ser o local onde está sendo construído o câmpus do IFRS em Caxias do Sul. O Fátima, como é comumente referido pelos moradores da cidade, despertou meu interesse por ser bastante distinto das outras áreas da cidade que conhecia. Está em uma região periférica de Caxias. Situa-se na zona norte da cidade, na região administrativa 3 – Fátima, de acordo com o escalonamento da prefeitura municipal, distando cerca de cinco quilômetros do centro da cidade, medindo cerca de 2km². O bairro é, sobretudo, residencial, sendo as habitações predominantemente casas, abrigando, em sua maioria, uma população de baixa renda e contando com uma estrutura de comércio e serviços ligados à habitação. Fica evidente, no bairro, a diversidade populacional. Por ser Coordenador de Extensão no IFRS – câmpus Caxias do Sul, decidi investir em um projeto de extensão e pesquisa orientado ao reconhecimento e interação com a comunidade do bairro. Desde o início de 2011 venho tendo contato com a Associação dos Moradores do Bairro Fátima (AMOB Fátima Alto), para promover interação com as instâncias locais de organização política e desenvolver atividades em parceria, como atividades esportivas no Centro Esportivo José Maria Martins, espaço gerido pela Amob e que fica ao lado da futura sede do *campus* do IFRS. Essas atividades me permitiram conhecer o bairro e me interessar pelo desenvolvimento de pesquisa etnográfica no local. Ao mesmo tempo, pessoas do bairro vêm participando de atividades no IFRS, instituição onde temos alunos residentes no Fátima. Uma dessas ocasiões foi a participação na cerimônia de comemoração do aniversário de um ano do Campus Caxias do Sul, em que Renato Oliveira, morador do Bairro Fátima e liderança política da comunidade, estava presente. Renato é vereador pelo PCdoB; foi reeleito em 2012 e designado em 2013, na Gestão de Alceu Barbosa Velho, como Secretário de Habitação. Ele nos trouxe um convite para participarmos da cerimônia de posse da nova diretoria da Associação dos Moradores do Bairro Fátima. Aceitei o convite e me propus a ser o representante do IFRS. Foi, sem dúvidas, uma ocasião importante para o contato com o bairro, na medida em que permitiu iniciar o meu estudo acerca das relações sociais em seu interior, como etapa inicial de estudos para o reconhecimento e interação com a população que habita e usufrui desse território, e assim desenvolver as técnicas de investigação do campo da antropologia urbana, que permitem investir

na compreensão das lógicas de percepção, ocupação e uso do espaço da cidade. A partir dessa “entrada em campo”, busquei mapear o bairro, compreendê-lo em termos de seus territórios, zoneamentos, áreas de uso comum, áreas de encontro, evitação, a dinâmica das identidades - sendo ainda uma investigação inicial. Registrei em meu diário de campo:

Domingo de sol e temperatura agradável em pleno inverno de Caxias. Muitas pessoas nas ruas. Vou ao Fátima e chego pouco antes das 14h. Demoro a encontrar o endereço. Procurando o local, percorro vagarosamente as ruas do bairro em meu carro. Muitas crianças nas ruas, brincando com suas bolas. O bairro é interessante, agregando grande diversidade populacional, o que fica expresso nas belas residências gradeadas e com grandes pátios, novas e bem pintadas, contrastando com casebres de madeira envelhecidos ou casas não terminadas, improvisadas, com material de construção aparente, com seus “puxadinhos” que, por vezes, avançam sobre as calçadas. Também me chama a atenção o contraste entre os carros novos estacionados ou circulando nas ruas e os carros velhos, enferrujados, que demonstram materialmente uma desigualdade de renda e poder aquisitivo entre os moradores. A paisagem do bairro é tecida de contrastes.

Desperta atenção a profusão de igrejas ali assentadas, muitas delas evangélicas. Mas, do mesmo modo, encontro uma ou outra placa que indica a existência de terreiros das religiões afrobrasileiras. Vê-se, também, muitas lojas, às vezes toscamente instaladas em garagens de casas, e todo um comércio que parece fazer parte da dinâmica do bairro, contornando a necessidade de deslocamento até o centro para aquisição de bens de consumo. Percorrendo o caminho indicado por um sujeito vestido de terno, com sua Bíblia na mão, que abordei em frente a uma escola,, chego a uma grande aglomeração de carros e pessoas. É ali o meu destino. Demoro a encontrar uma vaga para estacionar. Assim que desço do carro e me desloco para o local da aglomeração, encontro Joacir estacionando sua camionete prata cabine dupla. Joacir seria empossado, naquela cerimônia, presidente da Associação dos Moradores. O conheci meses antes, pois, na gestão anterior da Amob, ele era o coordenador do Centro Esportivo que fica ao lado do campus do IFRS em construção, e nos cedeu, gentilmente, espaço para prática de atividades esportivas com os alunos. Nessas ocasiões, conversamos

bastante e desenvolvemos alguma intimidade. Joacir é um homem negro, de pouco mais de quarenta anos, calculo. Simpático e bem humorado, parece ser muito querido pelos demais moradores do bairro, e tem uma relação afetuosa com as crianças.

Ele desce do carro vestindo uma camisa laranja, com uma estampa da Amob. Cumprimento, ele me recebe com um satisfeito “E aí, guri?”. Sigo andando devagar, enquanto ele pega uma caixa de papelão cujo conteúdo eu não consigo identificar; ele logo me alcança, em frente a um grande galpão lotado de moradores do bairro. As pessoas o cumprimentam e ele me apresenta como professor da Escola Técnica. Pessoas se reúnem em grupos em frente ao galpão, fumando, bebendo cerveja ou refrigerante em copos de plástico, conversando animadamente. O prédio é um galpão recém-construído – o que fica evidente pela presença de restos de materiais de construção e pela falta de acabamento da obra. Descubro depois que é de Renato, que disse ter reunido o fundo de garantia e investido no prédio, com o objetivo de alugar “para uma fábrica pequena, uma oficina mecânica ou um negócio do tipo”. O interior é muito amplo, com mais de 40m x 20m, calculo. Enormes mesas, estreitas e compridas, dispostas lado a lado ao longo de todo o salão são ocupadas por cerca de 200 moradores do bairro, de todas as idades, modos de vestir. Muitos deles são negros, percebo. Trata-se, aparentemente, de uma população de baixa renda.

Sobre as mesas, pratos, copos, guardanapos e pratos plásticos sinalizam uma refeição comunitária que acaba de ocorrer. Papéis com o nome de moradores indicavam a reserva dos lugares para suas famílias. À esquerda da ampla porta de entrada, um mezanino com um potente sistema de som instalado, reverberando a todo volume pelo salão. Na parte de baixo, a cozinha, onde fogareiros com enormes caldeirões mostram que ali se instalou uma cozinha improvisada para preparar o alimento para o povo todo. Marlene, esposa de Joacir que sempre o acompanha nas atividades da associação, depois me diz que foi ela quem coordenou a preparação dos alimentos, e que o cardápio foi uma comida “bem caseira”.

Encontro Renato, que me recebe com alegria. Ele, Marlene, a mulher de Renato - professora de educação física que trabalha com as crianças no centro esportivo – e várias outras pessoas vestem a camiseta laranja da associação. Converso brevemente com Renato, que agradece a minha presença. Digo que é um prazer, e que minha ideia é estar ali sempre que possível. A cerimônia logo começa.

Um homem que passa a coordenar o cerimonial chama através do microfone os componentes da nova direção para o palco. Além deles, um representante da Companhia de Desenvolvimento de Caxias do Sul (Codeca), entidade responsável pela coleta e tratamento de resíduos em Caxias, o deputado federal Assis Melo, também morador do bairro, e também a mim. Digo que estou ali apenas para ver, mas subo ao mezanino sem constrangimentos, e Renato me diz: você está representando uma instituição importante para o bairro. Depois de todos estarem no palco, o orador, antigo presidente da Associação, toma a palavra. Ele ressalta a dificuldade de atuar com uma população grande como a do Fátima, mas exalta objetivos atingidos e algumas ações realizadas. Por fim, parabeniza Joacir como representante da chapa eleita, deseja boa sorte e manifesta a certeza de que a gestão será muito boa.

Após, falam as entidades. O primeiro a tomar a palavra é Assis. Ele, um homem alto, imponente, negro, muito solicitado por sua importância política, diz que fala hoje como deputado, depois de ter sido vereador, e afirma que se não fosse pelo Fátima não estaria onde está; ressalta o fato de ser ainda morador do bairro, ter sua casinha, com sua família, e que lá irá permanecer. Fala a importância da parceria com a associação dos moradores e do desejo de fazer tudo que for possível pela comunidade do bairro. Saúda o espírito de luta dos moradores e a união que conduz ao sucesso. Depois de Assis, fala Renato Oliveira. Renato e Assis são do PCdoB. Renato é morador do Fátima, atuando há décadas na associação. Exalta o bairro, a comunidade, a garra, a busca de melhorias na vida de todos. Ele fala do IFRS – IFET, em suas palavras – e ressalta que breve estaremos no Fátima, e que já temos feito algumas ações conjuntas, que nossos alunos e professores têm usado o centro esportivo para ações de integração. Por fim, fala Joacir – Tatu, no tratamento íntimo. Ele agradece a confiança, faz um discurso rápido, manifestando que tudo o que farão será pela comunidade, que tem certeza que terão muito trabalho pela frente, e por isso conta com a ajuda de todos.

Encerra-se o momento das falas e agradecimentos e o orador anuncia a atração que segue: um menino, de menos de dez anos, sobe ao palco com sua gaita e começa a tocar algumas músicas gauchescas. Já tendo abandonado o palco, Renato chega perto de mim e comenta: “esse aí é meu sobrinho!”, orgulhoso. Depois do rapaz, chega ao galpão uma comitiva, carregando instrumentos. Eram os

membros da banda Sul Mania, que, passa a ajustar os equipamentos, enquanto o pessoal da associação arrasta para os cantos as compridas mesas que ocupavam o salão, criando uma pista de dança. A banda começa a tocar um som “gaudério pop”, com uma bela cantora loira, com uma voz marcante, e um vocalista também expressivo. Os casais vão se formando e logo são muitos no salão, jovens e velhos, rodopiando ao som da banda. Fico por ali, observando a festa por mais alguns minutos, conversando amenidades com Marlene e Renato, e verifico já ser tempo de ir embora.

Uma questão final, que apareceu nos discursos e merece uma densa discussão, é a noção de comunidade. Todas as lideranças falam em representar a comunidade, trabalhar pela comunidade, ouvir a comunidade, e etc. Mas o que é essa comunidade? Quais são os seus limites? Quem pertence e quem não pertence a ela? É interessante o fato de haver uma distinção clara entre regiões do bairro, oficialmente não reconhecidas pela prefeitura municipal, até onde pude averiguar, mas com fronteiras bem demarcadas pelos moradores. Trata-se da cisão entre Fátima Alto e Fátima Baixo. Os moradores do Fátima Baixo não são vistos como parte da comunidade do Fátima Alto. A própria associação dos moradores chama-se AMOB Fátima Alto. Fico intrigado: quais as raízes dessa fronteira simbólica, oficialmente inexistente? Como elas se mantêm? O Fátima é repleto de novos moradores, principalmente migrantes, muitos dos quais vivendo em casas que compartilham terrenos comuns. Há um estatuto de antiguidade que distingue quem é e quem não é da comunidade?

É importante retomar argumentações teóricas quanto à noção de comunidade. Foram densas as argumentações contra os “estudos de comunidade”, uma das principais modalidades de estudo etnográfico até meados dos anos 1950. A crítica tomava como argumento central o fato de esse termos nos conduzir a uma crença na homogeneidade interna e na delimitação clara das fronteiras que distinguem uma e outra comunidades³⁵. É certo que tais críticas são procedentes. O termo comunidade, entretanto, apesar de refutado teoricamente, segue sendo extremamente comum na “boca do povo”, especialmente quando se trata dos moradores de bairros e regiões pobres de nossas cidades, sendo, portanto, uma

³⁵ Sobre isso ver Oliven (1980, p. 24).

categoria simbólica importante e procedente. E, do mesmo modo, segue presente nas nomenclaturas e palavreado que norteiam políticas atreladas à diversidade cultural, como no caso das “comunidades remanescentes de quilombos” ou nas “comunidades indígenas”. É certo que um dos tons que devem ser revistos nesses preceitos de ações políticas do Estado, quase sempre pautadas por noções muito estanques e rígidas de identidade, quando sabemos que a porosidade das fronteiras e a dificuldade de uma definição precisa dos contornos dos grupos é elemento crucial na análise da cultura.

Quando falamos de comunidades quilombolas, esse é um assunto sempre delicado e inescapável, de que tratarei no próximo capítulo. É essa uma das maiores dificuldades na elaboração de pesquisas para a elaboração de relatórios técnicos para instituições como o INCRA: quais os critérios para definir os membros dessa comunidade? Isso varia bastante de grupo para grupo. Alguns consideram membros da comunidade aqueles que lá residem, havendo ainda um critério de antiguidade nessa definição. Outras consideram parte do grupo alguns sujeitos que de lá saíram, residindo em outras regiões da cidade ou mesmo em outra cidade. Uma estratégia fundamental é a de entrarmos em contato justamente com as instâncias da comunidade organizada – em especial as associações de moradores. Mas, sabemos, sempre há conflitos atrelados a estas organizações, o privilégio a certos grupos, o monopólio por parte de certas famílias ou redes, etc.

No caso da AMOB Fátima Alto, vivenciamos o período de eleição da diretoria. Eram 4 chapas, com propostas distintas, representando diferentes grupos dessa “comunidade”. E, ao final do processo, a chapa presidida por Joacir ganhou com facilidade. “Demos uma lavada neles!”, afirmou em certa ocasião, a primeira vez que nos vimos depois do processo eleitoral. Assim, parece ser um grupo legitimado pela população do bairro, os representantes da “comunidade”.

Prosseguindo com a descrição do bairro, há ali, como elemento fundamental na dinâmica espacial do local, a presença do Parque da Represa. Na verdade, são três represas, interligadas, de onde é retirada parte da água que abastece Caxias do Sul. O parque, em princípio, é fechado para a população, mas há uso frequente, inclusive para banho³⁶, e ali funciona um centro de canoagem, em que se desenvolve um projeto esportivo para crianças alunas da rede pública de educação.

³⁶ Comenta-se que, com certa frequência, ocorrem mortes por afogamento no local.

O parque é designado pela prefeitura como área de preservação e zona de ocupação controlada. Há, ainda, outras áreas verdes, como praças e parques – uma delas, bem no centro do bairro, é ponto de referência fundamental para os moradores. Ali fica uma imagem da Santa Nossa Sra. de Fátima, padroeira do bairro, motivo de devoção de muitos moradores. No Fátima está localizada ainda, ao lado do Parque da Represa, uma sede campestre do Sesi (Serviço Social da Indústria).

Como dito, o Fátima, atualmente, recebe um expressivo contingente de novos moradores, a partir de amplos processos de mobilidade populacional e migração, agregando pessoas oriundas de diferentes áreas do Rio Grande do Sul e do Brasil. Mas esse processo de migração iniciou há pelo menos cinquenta anos, e a ele remonta o próprio processo de formação do bairro. É composto, portanto, desde o início do seu povoamento, por pessoas que “vêm de fora” – e isso é particularmente interessante para minha etnografia em Caxias do Sul. Conversando com a diretora da Escola Municipal de Ensino Fundamental Presidente Castelo Branco, ela informa que a instituição tem cinquenta e cinco anos de funcionamento, e vivenciou toda a mudança do bairro. No início, a população era composta de pessoas oriundas dos Campos de Cima da Serra – Vacaria e Bom Jesus, principalmente. Atualmente, são pessoas de várias origens, muitas das quais permanecem poucos anos no bairro. Trata-se de uma trajetória bastante recorrente.

Informações coletadas por uma bolsista, Mireia, que trabalhou comigo no projeto de extensão IFRS no Bairro, sobre a vida no Fátima, dão um panorama bastante complexo, que demonstra a fragmentação das memórias. Uma delas conta que o Bairro surgiu no território que hoje é considerado o Fátima Baixo, como uma invasão. Um crime brutal, cometido contra uma mulher, levou uma parte dos moradores a buscar áreas acima do morro, onde hoje fica o Fátima Alto. Ao que parece esse fato emerge como um dos mitos de origem do Fátima Alto³⁷, ao mesmo tempo em que situa uma fronteira simbólica entre essas duas partes de um mesmo bairro, ao menos no escalonamento oficial da prefeitura municipal. Outra versão mais aceita e afirmada, mostra que o bairro surgiu a partir de um loteamento de

³⁷ É curioso que recentemente um crime de natureza semelhante ocorreu em início de agosto de 2011 no bairro Fátima Alto, em uma área bastante próxima ao campus do IFRS. Uma jovem que saía de casa pela manhã para ir ao colégio foi conduzida por seu ex-namorado, que não aceitava o fim do relacionamento, para uma região desabitada, ainda mais acima do bairro, onde começam a surgir os primeiros prédios e residências, matando-a em seu carro e depois jogando o corpo no mato. Os jornais noticiaram: “Bairro Fátima de luto”.

terras por parte dos primeiros habitantes. Conta-se que foi achada ali uma santa. Outro dizem que a santa foi adquirida pelos loteadores, que a encomendaram em uma grande metalúrgica da cidade. Conversei longamente com Renato e Joacir sobre o tema.

Em uma tarde de sol em Caxias do Sul, vou ao Fátima com Mireia. Marcamos de encontrar Joacir no Centro Esportivo, para tocar ideias referentes ao nosso trabalho de campo. Lá chegando, paramos para conversar ao sol, com Joacir e Marlene, sua mulher. Logo chegam Renato e Marisa, uma mulher que trabalha como assessora em seu mandato como vereador.

Digo que estamos pesquisando trabalhos realizados sobre o bairro, e mostramos a eles dois achados: um livro sobre histórias dos bairros, realizado na década de 80 por alunos e professores de escolas municipais, intitulado “Bairros e Vilas”. Comentamos com eles que ali aparece a divisão entre Fátima Baixo e Fátima Alto, este último ainda dividido em Norte e Sul. Renato diz que esta divisão entre alto e baixo sempre existiu, desde o início do povoamento da região. Lá embaixo, diz ele, quem começou foram “Os Braga”, a família Braga, e ainda hoje há descendentes lá morando. Quanto à divisão entre norte e sul no Fátima Alto, diz não ter conhecimento, sugerindo que talvez tenha sido definida apenas em função da localização das escolas que realizaram o trabalho. Digo que não existe essa distinção entre Alto e Baixo Fátima em termos oficiais, ao que ele responde que sempre existiu para os moradores. Inclusive cada um tem sua própria associação de moradores. O Fátima Baixo é bem menor, e muitos dos moradores estão sendo removidos em função das obras de acesso à rodovia RS122. Quase todos estão mudando para um novo loteamento, ao norte do Fátima Alto. São vários, aliás, os novos loteamentos: Morada dos Alpes, Monte Castelo, Parque Verde, Vitória 3. Vários deles são loteamentos pequenos, para poucas famílias. É uma região que cresce muito, sendo, há poucos anos, praticamente desabitada. O Fátima alto, por sua vez, é enorme. Comento com eles que, pelos dados oficiais disponíveis (informações preliminares do Censo do IBGE de 2010), o bairro conta com mais de 13.000 habitantes. Não sei de onde tiraram esse número, afirma Renato. É muito mais! Sabemos que tem mais de 20.000 moradores.

Tocamos na questão do nome do bairro, definido em homenagem a uma imagem de Nossa Sra. de Fátima que está no bairro até hoje, na praça central. A história é curiosa, e envolve a doação da imagem por uma família do bairro. Por conta de uma situação de abandono, quando pessoas utilizavam-na até para pendurar varais para secar roupa, uma ordem religiosa resolveu remover a imagem e levar para os seus domínios. A comunidade do bairro se reuniu e, mobilizada, foi em procissão buscar a imagem de volta. Até hoje muitas pessoas são devotas da padroeira do bairro. Diz Joacir que, de tempos em tempos, precisam remover quilos de cera de velas queimadas para a santa no local onde está hoje, na praça.

Menciono a monografia que encontramos sobre o bairro, escrita por José Carlos Monteiro (1988), sobre a história do movimento comunitário do Fátima. Digo que conheci o autor, porque era professor do Depto. De Sociologia da UCS, onde fomos colegas. Renato diz que Monteiro ainda é morador do bairro, e que no início do trabalho da Associação dos moradores foi fundamental, tendo ajudado a compor a entidade e atuado muito nos seus primeiros movimentos. Renato diz que ele morava com amigos no bairro, quando ainda era estudante, e lá permanece até os dias de hoje.

Comento com Renato que ele conhece toda a história do bairro, está por dentro de tudo, e ele responde que sim, afinal está há mais de 30 anos na Associação dos Moradores, atuando de alguma forma, e diz que o Tatu também, apesar de parecer mais novo que ele. Pergunto a Renato há quanto tempo reside no bairro, ele diz que chegou ali há quase cinquenta anos, ainda adolescente. Diz que ali não havia infraestrutura alguma. O único colégio do Fátima, naquele tempo, funcionava no Clube de Mães. Os alunos eram tão pobres que muitos não tinham nem calçado para ir à escola. Alguns conseguiam vagas em outros colégios da cidade, mas não tinham roupas nem condução para chegar até lá. Que os ônibus não subiam até o bairro, mas passavam na Perimetral, então as pessoas tinham que andar alguns quilômetros em um longo declive até o ponto mais próximo.

Renato é um narrador. Toma para si a palavra quando provoco acerca das suas memórias em relação ao bairro. Joacir comenta um ou outro ponto. Um deles, muito esclarecedor sobre a situação do bairro nos primeiros tempos, apontado por Renato e corroborado por Joacir, refere-se à energia elétrica. A luz, diz, chegou ao bairro apenas em 1975. E somente nas ruas principais, estendendo-se às outras

alguns anos mais tarde. Os primeiros moradores chegaram nos anos 1950 e 1960. A maioria dos primeiros habitantes adquiriu lotes. Mas muitos chegavam e cercavam um terreno, ganhando posteriormente o título da terra por usucapião. Alguns dos primeiros moradores ainda estão vivos. Era um bairro de gente pobre, afirma. Um bairro tradicional, de gente do interior. Muitos eram rudes, sem instrução; muitos andavam armados, como de costume em seus lugares de origem, e de vez em quando saía uma confusão que resultava em violência, principalmente nas bodegas. Assim, o Fátima ganhou fama de ser violento, mal habitado, perigoso. Mas é certo, a maioria era gente trabalhadora, diz Renato. Eram os hábitos que as pessoas traziam dos seus lugares de origem. Disse que até o começo dos anos 70, fazia-se raias de corrida de cavalo, o que sempre juntava muita gente. Não tinha luz. Quase todos os moradores eram “de fora”. Mais de 90%, calcula, migraram para Caxias do Sul vindo de outras regiões. Eram trabalhadores, quase todos trabalhavam na Gethal, uma antiga madeireira que funcionava no bairro, empregando muita gente. Inclusive era defronte à fábrica que ficava o ponto de ônibus. O currículo dos trabalhadores eram as mãos marcadas pelo trabalho árduo, cheias de calos. Era mostrando as mãos que conseguiam ou não seu emprego.

Renato afirma que o bairro era de trabalhadores, muitos deles esquerdistas. O primeiro colégio do Fátima chamava-se Dante Marcucci. Mais tarde trocaram o nome para Castelo Branco, o que gerou revolta entre a população. Por que trocar o nome para homenagear um “direitoso”, ditador, questiona Renato? Apesar da pressão popular, o colégio trocou de nome, e permanece com o do ex-presidente militar até hoje. Renato torna a falar das dificuldades que as crianças tinham para estudar. Muitos iam trabalhar e deixavam os estudos, apenas alguns prosseguiram. Entre eles, Monteiro. Diz que, além dele, outra moradora do bairro também produziu um estudo sobre o Fátima, publicando um livro. Trata-se da obra “Estigma e Periferia”, de Mariza Andrade (2010). Monteiro e Mariza, diz Renato, eram “ricos” do bairro, os que conseguiram cursar uma faculdade, quando ele mesmo teve muitas dificuldades nos estudos.

Por fim, creio que fica clara a ideia de que Caxias é uma cidade que recebe gente “de fora” há pelo menos 50 anos. Esses “de fora”, muitas vezes pobres em busca de melhores condições de vida e perspectivas de futuro, impõem aos

“tradicionais” moradores da cidade um contato com a alteridade. O estigma do Fátima está ligado à pobreza, à violência e a questões etnicorraciais, conforme Mariza de Andrade (2010). A presença desses pobres, migrantes, não-brancos, pode ter servido como a alteridade necessária para a redefinição e afirmação de uma identidade original, ligada às famílias tradicionais, descendentes dos imigrantes italianos, em meados do anos 1970.

2.3. Mestre Brasil

Em busca de estabelecer redes de relações para desenvolver minha etnografia, resolvi buscar pela Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial de Caxias do Sul. Foi aí que conheci Mestre Brasil. A coordenadoria fica dentro da sede da prefeitura, junto ao Parque Getúlio Vargas, vulgo Parque dos Macaquinhos. Em uma visita ao local, para conhecer a dinâmica de funcionamento e os membros que atuam na área, assim descrevi:

Entro na pequena sala, com espaço para duas mesas, e pergunto pelo coordenador. Lá está ele, junto com duas garotas, uma branca e uma negra, cada uma em uma das mesas. As duas são bastante jovens. O homem, um negro, baixo, atlético, rosto magro, com um fino bigode acima dos lábios, compridos até o fim do maxilar; alguns cabelos brancos demonstram ser de meia idade; ele veste um abrigo azul da seleção brasileira, com a inscrição BRASIL gravada nas mangas; veste calça de abrigo e tênis esportivo. Menciono: você é o... Não levava comigo o caderno onde havia anotado os nomes dos envolvidos no auto-reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombos em Caxias do Sul, conforme havia pesquisado na internet cerca de uma semana antes. Ele completa: Mestre Brasil. O coordenador da Coordenadoria.

Nas paredes da sala, muitos quadros, pôsteres de eventos e datas comemorativas referentes às populações afrodescendentes, tais quais Semana da Consciência Negra, documentários sobre Quilombos, fotografias, frases, e painéis artísticos. Sobre cada uma das mesas um computador. Mestre Brasil senta-se ao lado da porta e me convida a sentar em frente a ele, as cadeiras bastante próximas, dado o tamanho da sala. Apresento-me: Sou Olavo, antropólogo, professor do IFRS (conhecido como Escola Técnica Federal). De cara, pergunto, puxando assunto, sobre o reconhecimento do bairro Burgo como Quilombo, assunto que vi na internet

e fiquei muito interessado. Ele logo afirma que muitas pessoas não entendem, não sabem nada sobre o assunto, e logo se posicionam contra, mas que outros se interessam e buscam conhecer alguma coisa. Ele, como eu, fica entusiasmado com a conversa. Conta que tem parceiros nessa empreitada, um deles o antropólogo João Heitor Silva Macedo, então professor da Faculdade da Serra Gaúcha (FSG); outro, o historiador Luís Antônio Alves, sobre quem se demonstrou profundo admirador, personagem em cujas histórias entraremos adiante neste capítulo. Conta que esteve em Punta del Este, famosa praia do litoral uruguaio, bastante badalada e frequentada por pessoas ricas e de alta classe, que viu luxuosos cassinos em que as pessoas apostavam pilhas de dólares, e no mar, logo adiante, navios que eram verdadeiros edifícios em alto mar. Hiperbólico, afirma que ficou espantado com isso, gesticulando e fazendo expressões de incredulidade – mas nem isso o deixou impressionado como quando foi à casa de Luís Antônio. Não pelo luxo ou pela ostentação, mas com o que descreveu como uma imensa biblioteca, repleta de livros por todas as paredes, muitos dos quais de autoria dele. Disse ser uma pessoa com entre 60 e 70 anos, descrevendo-o como alguém com quem não se tem vontade de parar de conversar, pelo conhecimento que tem e pelo “bom papo” que sustenta.

Tornando à questão do quilombo, digo que trabalhei com comunidades urbanas em Porto Alegre, com o Quilombo do Areal e a Família Fidelix especialmente, sobre quem escrevi os relatórios técnicos para o INCRA. Agora, morando em Caxias, quero conhecer essa realidade, a questão dos negros na cidade. Digo que estou estudando e tenho muito interesse em estudar em Caxias o que vinha estudando em Porto Alegre. Mestre Brasil fala dos quilombos urbanos em contraposição aos rurais, que esses últimos geralmente dizem respeito a terras herdadas por escravos ou descendentes, em que moram pessoas há muito anos, etc., mas que na cidade não é bem assim. Concordo com ele, dizendo que temos situações muito diferentes de um grupo para outro. Ele menciona a Família Silva, afirmando que esteve lá quando da cerimônia de titulação do território³⁸. Diz que uma grande amiga de Santa Maria está em uma das instâncias superiores do Programa Brasil Quilombola e vem lhe aconselhando sobre o que é interessante pleitear, pois no Burgo não se trata de uma demanda pela questão da terra, mas sim

³⁸ Nesta situação oficial de titulação da comunidade, relataram estar presentes muitos dos interlocutores dessa tese: Gessi, do Quilombo do Areal; Sérgio Fidelix, do Quilombo Família Fidelix; Mãe Norinha de Oxalá e Mãe Angélica de Oxum, do Cedrab, entre outros.

de outras necessidades, em termos habitacionais, de saúde, alimentação, etc., visto que se trata de uma população muito carente e estigmatizada.

Então, Mestre Brasil passa a falar sobre os negros em Caxias do Sul. Afirma que os negros que foram formar o Burgo chegaram a Caxias junto com o trem, há mais de cem anos – em 1910 foi inaugurada a linha férrea. Eram trabalhadores que construíram a estrada de ferro e as estações; alguns deles, ao invés de irem embora, instalaram-se na cidade, fixando-se em um local até então não ocupado, e fundaram o Burgo em um lugar de terreno acidentado, que hoje fica em local central, próximo à estação rodoviária da cidade, mas que na época não era assim. Segundo ele, o trem chega a Caxias em 1910, e, com ele, os negros; comenta ainda que há fotografias retratando a chegada do trem, e nas imagens que registram o trabalho para esse advento, aparecem os negros, às vezes nos cantos das fotos, às vezes em primeiro plano.

Um dos elementos mais exaltados por Mestre Brasil, que eu já havia lido anteriormente no blog da Ciracial na internet, é uma alusão realizada por Luís Antônio Alves a respeito de Feijó Jr., personagem histórico que teria vindo à região onde se desenvolveria a cidade de Caxias para preparar o terreno para a chegada dos imigrantes. O material do blog afirma:

O primeiro registro da presença de negros em Caxias do Sul, ocorreu entre os anos de 1873 e 1874. O Império mandou o Sr. Feijó Júnior com um grupo de peões e outro de escravos para fazer a sede da futura Colônia - Barracão dos Imigrantes, sua localização era nas proximidades do atual Colégio São Carlos. Conclui-se que os primeiros trabalhadores na nossa cidade foram os negros.

(Disponível em: <http://ciracial.blogspot.com/2011/05/feijo-junior.html>).

O colégio São Carlos fica no centro da cidade, nas imediações da Praça Dante Alighieri - que pode ser, sem dúvidas, definida como o “coração de Caxias do Sul” e onde foram realizadas os rituais de lavagem das escadarias da catedral. Segundo Mestre Brasil, eram negros escravos os trabalhadores que vieram construir o barracão dos imigrantes, o primeiro local de abrigo dos italianos recém chegados ao Brasil, antes de se instalarem nos lotes a eles destinados pelo império; alguns desses negros, afirma Mestre Brasil tendo por referência Luís Antônio Alves, poderiam ter ficado na região. Nesses termos, negros teriam se instalado em Caxias antes mesmo de os italianos chegarem. Trata-se, sem dúvidas, de um movimento de revisão de informações históricas que constituem narrativas que, por sua vez, se

configuram como memória histórica, pilar da identidade da cidade em termos “oficiais”³⁹. E é certo que esses elementos são assimilados pela memória coletiva da população, tornando-se marcos de identidade étnica. E a revisão desses elementos, de certa forma naturalizados pelos discursos predominantes, pode ser lida como um sinal de emergência de outras discursividades, afirmação de outras identidades étnicas e clamor pelo reconhecimento de uma pluralidade cultural e identitária que parece ter estado sempre aí, apesar de invisível.

Em sua fala, Mestre Brasil alude a materiais afixados nas paredes. Em uma delas, a um documentário realizado por uma equipe de Caxias sobre uma comunidade quilombola de Santa Catarina. A outra, sobre um quadrinho com um pequeno texto tratando dos escravos de Feijó Jr., que acabo de comentar. Outra referência trata do Clube das Camélias. No texto, uma breve descrição desse que teria sido o primeiro clube social negro de Caxias do Sul, fundado em 1933 por mulheres negras como resposta à situação de preconceito racial a que estavam submetidas na cidade. Comento com Mestre que conheci Carine Soares Turelly, a diretora da seção de Artes Visuais do Centro Municipal de Cultura Henrique Ordovás Filho. Ele afirma que esteve em uma apresentação de Carine, há algum tempo, e que ela estava plenamente inteirada da questão, que inclusive brincou: “Tá sabendo mais que eu, hein!”. Essa história me despertou intenso interesse, em meu percurso de aprofundar essas informações, buscando redes de pessoas que estejam envolvidas com este clube, detentores dessas memórias. Certamente, é Mestre Brasil o meu elo para essas redes.

Mestre menciona uma das pesquisas de Luís Antônio, acerca de uma dos escravos envolvidos no “Massacre de Porongos”, episódio da Guerra dos Farrapos, em que teria havido uma traição por parte do General Canabarro, que entregou a tropa dos “Lanceiros Negros”, formada basicamente por escravos, na luta dos republicanos gaúchos contra o império brasileiro. Esse escravo teria escapado do “massacre”, uma vez que nem todos teriam morrido na ocasião, e se instalado em Fazenda Souza, um distrito rural de Caxias do Sul, anteriormente pertencente a São Francisco de Paula. Essa região era habitada antes da chegada dos imigrantes italianos, principalmente por populações de ascendência lusa, mas, pelo que consta, havia também uma efetiva presença de negros.

³⁹ Remetendo a Halbwachs (1990) e sua divisão entre memória coletiva e memória histórica.

Uma das atividades que Mestre me relata é o trabalho, nas escolas públicas principalmente, sobre a lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afrobrasileira e indígena no Brasil. O trabalho direciona-se à presença negra em Caxias, mas também a expressões culturais, como a capoeira. Segundo o Mestre, a atividade desperta grande interesse nas crianças, mas, geralmente, indiferença por parte dos professores. Essa é uma situação inusitada para ele. Refere-se também ao Ponto de Cultura "Capoeira, Cultura que Une", localizado no Bairro Santos Dumont, mas sem sede própria, onde é mestre de Capoeira. Falo brevemente sobre pesquisas e documentários de que participei sobre a temática, comentando especialmente sobre Mestre Borel e a o Bará do Mercado. Fico de trazer cópias, e levanto a possibilidade de mostrar na Semana da Consciência Negra, me proponho a participar.

Falo do blog, digo que vi a matéria sobre o Quilombo do Burgo, e também sobre o comentário de minha colega de mestrado, Vera Regina Rodrigues da Silva, que foi professora numa faculdade em Caxias. Ele menciona o trabalho que vem desenvolvendo na coordenação. Que há algum tempo atrás ninguém imaginaria algo do tipo; que começou sozinho, depois chegou uma menina, depois a outra, e mais um rapaz que agora trabalha com eles. Diz: somos dois negros e dois brancos, bem equilibrados... Conta ainda que a menina negra, Alice, é a princesa do carnaval da cidade.

Comento sobre o fato de Caxias ter muita gente de fora, estar vivendo um processo de crescimento exponencial; falo de minha hipótese acerca da metropolização e da heterogeneização populacional e cultural, tendo como consequência a diversificação dos discursos, a fragmentação e politização das identidades. Um ponto fundamental emergiu na conversa quando falei dessa diversidade, entrando no tema das religiões afrobrasileiras, comentando que Caxias é tida como uma cidade exclusivamente de brancos, tendo no catolicismo um dos pilares de identidade, mas que conta hoje com muitos evangélicos e também com muitos afroreligiosos. Ele concorda e afirma serem mais de 600 terreiros na cidade, principalmente de umbanda. Muitos deles situados no Burgo.

Mestre Brasil me presenteia com o livro "Dez dias de Maio em 1888", de Cristovam Buarque. Pede para uma das moças tirar uma fotografia nossa, montando

uma pose para simbolizar o presente, e diz que vai postar no blog⁴⁰. Manifesto meu contentamento. Mostra um banner que vai imprimir, com fotografias e texto mostrando a entrega de uma carta redigida em março sobre os negros em Caxias, encaminhada ao governador Tarso Genro.

A primeira ação que desenvolvemos se dá a partir de um convite de Mestre Brasil, para assistirmos a uma palestra, ocorrida no dia 23/09, proferida por Luís Antônio Alves sobre o tema “Dos escravos de Feijó Jr. Ao Quilombo do Burgo”, em que levamos os alunos do curso de Licenciatura em Educação Profissional do IFRS, da qual participei e que descreverei mais adiante. Cabe agora incluir uma pequena descrição de um elemento que demarca bem a importância das referências à italianidade na construção das identidades em Caxias do Sul.

A sede da Prefeitura Municipal de Caxias do Sul, abriga a Ciracial em seu 4º e último piso, um mezanino, junto à Secretaria Municipal de Segurança Pública e Proteção Social. O prédio, que fica em um canto do Parque dos Macaquinhos, é retangular e alongado, sendo a entrada principal pela extremidade oeste, um dos lados extensos; sobre o térreo, os andares que se sucedem, três no total, são progressivamente mais estreitos, a partir da face oeste, o que cria um grande vão aberto e iluminado por um grande vitral, que fica sobre a porta de acesso. Ao centro do edifício, sobre a porta de entrada e voltada para o interior, na altura do 3º piso e visível em todo o prédio, há um imenso painel retratando as origens italianas da população da cidade. Pintado por Aldo Locattelli e datado de 1954, o painel retrata, em tamanho natural, cenas atreladas à imigração italiana. No centro do painel, a cena retrata a chegada dos imigrantes, amontoados ao redor de um desbravador pioneiro, remontando aos difíceis caminhos por entre a mata densa que tiveram que enfrentar até chegar ao seu destino. Os italianos aparecem como trabalhadores de vestes simples e faces rústicas. Na cena, a única referência a outras etnias que não a italiana, expressa na presença figuras indígenas agachadas à sombra, observando de longe os novos habitantes da terra – aos moldes dos índios retratados na pintura clássica Primeira Missa, de Vitor Meirelles. Ao redor desses pioneiros, Locattelli utiliza-se do recurso de uma superposição temporal em sua composição pictórica, pintando homens, mulheres e crianças em imagens do trabalho, em cenas que se sobrepõem e se confundem. Do lado esquerdo, o trabalho no campo e na lavoura –

⁴⁰ ver p. 71.

cenar de aragem da terra com instrumentos de tração animal e humana, plantio, colheita, com destaque para a cultura da uva, derrubada de árvores e trabalho com madeira. Ao fundo, na paisagem, mesclada aos morros que compõem o cenário da serra, uma torre de igreja católica. Do lado direito, o trabalho ligado ao progresso técnico: a construção de um prédio em alvenaria, as atividades manufatureiras, e, na extrema direita, o ápice da industrialização que marca a região, com o retrato de uma indústria metalúrgica. Abaixo do painel, em letras maiúsculas, a inscrição: DO ITÁLICO BERÇO À NOVA PÁTRIA BRASILEIRA.

A etnia negra está completamente excluída da representação, que é uma homenagem exclusiva aos italianos e seus descendentes, assimilados à pátria brasileira. Ficam "de fora" os serranos, os pelos-duro, os afrodescendentes, os lusos, os alemães - que tanta importância tiveram, ao menos no contato com esses italianos e no ensinamento das formas de sobrevivência na região inóspita. A referência aos indígenas aparece como espectadores estupefatos dessa chegada "epopeica". É importante lembrar que a etnia ou raça negra está excluída das representações pictóricas do Palácio Piratini, sede do governo estadual, também pintadas por Locatelli. Os negros aparecem apenas em um painel alusivo à lenda do Negrinho do Pastoreio. Falo em raça na representação pictórica, propriamente, já que se trata de uma representação das aparências físicas. Estas representações, entretanto, estão também construindo etnicidades, através da delimitação de seus símbolos de pertencimento coletivo, como o trabalho, as vestes, a religião, os alimentos. Na sede do governo municipal de Caxias do Sul, onde está instalada a Coordenadoria de Igualdade Racial, a representação visual que homenageia o povo é exclusivamente voltada à italianidade.

Tornando a Mestre Brasil, é importante registrar sua atuação política junto à Ciracial, membro do movimento negro e filiado ao PDT - que, como disse, envolve fundamentalmente sua capacidade de tecer e percorrer redes de relações na cidade.

Em certa ocasião, em setembro de 2012, combino com Mestre Brasil de nos encontramos para conversar sobre o campo, buscando, a partir dele como interlocutor chave, acessar a rede de moradores do Burgo. Por telefone, ele indica como ponto de encontro a praça de alimentação da unidade da rede de supermercados Big, próximo à rodoviária de Caxias do Sul, na área central. Já havíamos nos encontrado ali no dia em que realizamos a entrevista, depois de nos

dirigirmos ao IFRS. Ali combinamos também o próximo encontro, para irmos ao 1º de Maio, bairro onde primeiro se instalou Brasil em Caxias e onde surgiu o grupo de capoeira Conquistador da Liberdade. Por ocasião do aniversário do grupo, estão realizando uma série de atividades comemorativas. Entre elas, o encontro que ocorreria na próxima segunda-feira, na AMOB do 1º de Maio. O bairro é vizinho ao Burgo, e do Burgo saíram muitos de seus primeiros moradores, me diz Brasil.

É 7 de Setembro, feriado nacional. Mestre Brasil chega com mais de uma hora de atraso. No caminho, também me atrasei, por ter que desviar do desfile cívico que percorria a rua Sinimbu em direção ao centro. Mestre Brasil conta que demorou porque atravessou o desfile, e lá encontrou muitos conhecidos, tendo parado para conversar, também em virtude de sua campanha para as eleições para vereador, que ocorreria em outubro.

A praça de alimentação é um lugar agitado. Fica na entrada do hipermercado. Há, no centro, cerca de 30 mesas, rodeadas de lojas de eletrônicos, de onde emana música pop em volume considerável, café, restaurante com nome italiano, cabine de validação de tickets de estacionamento. É um centro popular de compras. Pessoas passam com seus carrinhos abarrotados, alguns param com as crianças para comer e beber algo. No horário do almoço, o movimento se intensifica e formam-se filas esperando vagar uma mesa para a refeição.

Esse lugar é um espaço praticado - para usar a expressão de Certeau (1996). Intensamente praticado, freneticamente envolvido no ritmo acelerado do consumo. É um lugar de passagem. Seria um exemplo típico do Não-Lugar, na definição de Augé (1994). Mas prefiro entender a metáfora do autor francês como uma forma de exagero didático, na compreensão do fenômeno de mudança social que vivemos, na polêmica passagem do moderno para o pós-moderno. A praça de alimentação segue sendo um lugar. É também um lugar de permanência, mesmo que efêmera. Ali também há redes de trabalho, amizade, cotidianamente. Há os trabalhadores do lugar. Ali permaneço por cerca de 3 horas. Fico me perguntando sobre o porquê de Mestre Brasil escolher aquele local como ponto de encontro, ele parece ter ali um lugar de referência. Reitero: é um centro de consumo popular, e de grande fluxo de pessoas. Talvez, estrategicamente, a ampla circulação de populares o consolide como ponto privilegiado para o estabelecimento e a manutenção de interações cotidianas, que, apesar de efêmeras, podem atingir certa permanência ao longo do tempo. Mestre Brasil conhece os trabalhadores do comércio, conversa com as

peessoas afetuosamente. Na época, em meio pleito para o cargo de vereador, dizia ser o único candidato que permitiam a entrega material de campanha no local.

Na campanha, Mestre Brasil não é alguém que passa pelas mesas para “vender o seu peixe”. Pelo contrário. Conhecendo as pessoas, quando encontra alguém que ele entende apoiá-lo, que mostre abertura para o seu projeto, oferece o material. Comigo foi assim. Parece ter escolhido, naturalmente, realizar sua campanha privilegiando a forma da rede de relações, atuando principalmente, no “corpo-a-corpo”, no “boca-a-boca”. Ele é um elemento aglutinador, uma pessoa chave em amplas redes. Na conversa, traduz isso como, de certa forma, “ter ficado famoso”. Em meio a seus muitos projetos educativos, esportivos e culturais, o Grupo Conquistador da Liberdade tem mais de 1500 alunos. Mestre Brasil tem entrada nas redes do poder político do município. Foi coordenador da Ciracial do governo de Sartori, e segue sendo no de Barbosa Velho, é do atual partido que lidera a prefeitura, o PDT.

Logo depois que Mestre Brasil chega e sentamos para conversar, chega um de seus alunos, creio que por convite do próprio mestre. Um homem negro, musculoso, de olhos apertados, com cabelos e barba fina, cujos fios começam a ficar brancos – calculo que, com sua aparência jovial, deva ter seus quarenta anos. João trata Brasil como mestre, seu mestre, ele que também já é um mestre – o Mestre Arreganhado. João está acompanhado de uma bela e jovem moça, negra, com finas tranças pendendo sobre os ombros e o colo. Mestre Brasil convida os dois para sentarem conosco.

No início, conversamos eu e Mestre Brasil, os dois nos ouvindo. Depois, João passa a participar da conversa, enquanto a moça segue calada. A relação de Maestria, me diz João, é fundamental na capoeira. Mestre Brasil complementa: é aí que reside a relação com a ancestralidade! O que mantém a raiz! Está aí expressa a importância da valorização do mais velho, da própria figura do velho, personificada no ancião, no Griot, no Mestre, no Pai-de-Santo. São figuras que carregam o simbolismo do conhecimento, da experiência, da tradição. As relações entre as gerações são permeadas pela ideia do respeito, e há aí também - como no batuque - a lógica da hierarquia. Passamos a falar justamente sobre a hierarquia das relações na capoeira.

Mas antes, falamos do 1º de Maio. Mestre Brasil afirma que o grupo de capoeira, e não foi à toa, nasceu ali. O lugar foi formado por muitos ex-moradores do

Burgo. Ele me diz que queria me passar um material, e me mostra um pen drive, em que tinha gravado um vídeo produzido por seu grupo sobre a história do bairro e do próprio Conquistador. Diz que queria me mostrar. Mestre me diz que haverá uma sessão de exibição do vídeo no 1º de maio, junto com uma roda de capoeira. Me convida para ir e eu prontamente aceito, perguntando se poderia gravar em vídeo o evento. Mestre me responde que sim, satisfeito, dizendo que é importante continuar o que começaram com a produção do vídeo, resgatando, fundamentalmente, a figura de Seu João, um dos pioneiros do bairro e cuja figura estava sendo esquecida. Trata-se, sobretudo, de uma homenagem. Digo que ficarei na curiosidade sobre o vídeo até a segunda-feira próxima, e ele afirma que a intenção era justamente essa.

Brasil mostra que tem o projeto de continuar esse histórico, que seria um passo importante para a pesquisa no Burgo, já que o 1º de Maio tem um “pé no quilombo urbano”. Reafirma, também pra João, que o burgo é um quilombo urbano, um reduto de afrodescendentes, formado há mais de cem anos. Foi lá, no 1º de Maio, que Mestre Brasil primeiro se estabeleceu em Caxias, onde iniciou sua trajetória como mestre de capoeira. Dali também surgiu o Mestre Arreganhado, João, que diz que os grupos de capoeira, também eles, podem ser considerados quilombos, pois são lugares de resistência e perpetuação da cultura afrobrasileira. Mestre Brasil concorda, e afirma que, na capoeira, deve-se manter o laço com a ancestralidade, senão a coisa perde o sentido, o ritmo.

Mestre Brasil fala de suas pesquisas sobre o racismo em Caxias do Sul e suas raízes, reforçando que fica impressionado ao saber que o primeiro prefeito eleito pelos imigrantes era negro, Campos Velho, e que o racismo não deveria ser tão forte no período. Que foi a profa. Lorraine Giron quem lhe despertou para a presença do fascismo em Caxias no idos do início do século passado. Segundo ela, o Clube Juvenil era um dos redutos dos fascistas, e que isso, para ele, explica como o racismo foi se difundindo. Brasil diz que o movimento negro em Caxias nasceu em 1933 com as mulheres negras fundando o Clube das Margaridas, uma vez que não tinham acesso aos clubes da cidade.

Digo que talvez já houvesse racismo, pois na própria Itália existe preconceito entre os moradores e etnias da região norte em oposição à região sul. Mestre Brasil diz que quando os imigrantes chegaram, o trabalho era considerado algo negativo, degradante, sendo muito mal visto, definido como “coisa de escravo”. Os italianos

que chegaram eram, em sua maioria, pobres trabalhadores. Então que devem ter se identificado com os negros, mas que depois o fascismo os contaminou. Veja-se aí um exemplo das ideias que se difundem dos círculos acadêmicos para as redes políticas e populares.

João diz que, seguindo Mestre Brasil, faz, sobretudo, um trabalho educativo através da capoeira, buscando, por exemplo, inserir o ensino da capoeira como aplicação da Lei 10.639/2003. Diz que a capoeira funciona muito bem nas escolas, tanto de periferia quanto centrais. Mas afirma que, nas escolas de elite, se aceita muito bem a capoeira, mas que querem professores brancos – passando os dedos da mão direita sobre o antebraço esquerdo - e que já recusaram-no como professor em alguns locais. Diz: “não adianta, não se pode errar”. Diz que capoeirista é visto como marginal, e que qualquer coisa serve de pretexto para que se reaja de forma preconceituosa, e uma relação que se leva anos para se estabelecer com uma escola – ele que dá aulas de capoeira há mais de 12 anos em algumas delas – pode ser rompida em minutos, a partir de um deslize, como uma má condução de uma aula por um aluno do mestre, um esquecimento de uma chave, ou algo do tipo.

Brasil diz que João foi o primeiro sujeito a sair de Caxias para a Europa especificamente para levar a cultura afro. João diz que foi uma ótima experiência. Conta que foi com uma delegação, em grande parte composta por descendentes de italianos, que foram levar expressões da cultura dos imigrantes no Brasil, em especial uma peça de teatro. João conta então que esteve na Europa, trabalhou muito, apareceu na televisão e etc., mas que nunca sofreu preconceito racial na Europa. Disse que o que ficou evidente foi um desprezo por parte dos italianos – ele que esteve por algumas semanas na região do Vêneto, de onde provieram muitos dos imigrantes que se estabeleceram na Serra – em relação aos imigrantes, pois esses eram vistos como brasileiros, e não italianos. Disse que há, na Europa, um problema geral quanto aos estrangeiros. Assim, por mais que seja descendente de italianos, o brasileiro é visto como latino e tratado como tal. O próprio dialeto que se perpetua entre os imigrantes, generalizado como “Talian”, é como que ridicularizado entre os italianos. Que havia pouco interesse nas manifestações de tradição italiana, apresentadas pelos brasileiros, mas que os italianos se interessaram na capoeira como expressão cultural brasileira, e que por isso passou a ser o chamariz fundamental da peça de teatro que apresentavam, e recebeu convites para se apresentar em programas de televisão, etc.

Em certa altura da conversa, passamos a falar sobre as hierarquias da capoeira. João revela que é sobrinho de Brasil, mas que sua relação com ele é, sobretudo, de maestria. Que não consegue trata-lo como a um outro parente qualquer, mas como mestre. Diz que Brasil, a certa altura de seu processo de formação na capoeira, lhe disse que seguiria sendo seu mestre, mas estava na hora de ele ter os seus próprios alunos, para se tornar também um mestre. Passa a falar das hierarquias e rivalidades entre membros de seu próprio grupo de capoeira, trazendo o caso de um aluno que está interessado na corda que deve receber, buscado tomar seu lugar enquanto mestre, contando situações de roda de capoeira, conversas e brigas fundadas na vaidade e no ego. Derrubar alguém na roda de capoeira é derrubar sua corda, seu mestre, seu grupo. Trata-se de códigos que envolvem a prática da capoeira, impressos nas músicas, nas lutas, nas posturas, no ritmo.

João diz que muitas pessoas tem grande dificuldade em lidar com a hierarquia, e Mestre Brasil afirma que é necessário ter um grande grau de autoridade para manter o grupo em harmonia, combinando-a com a democracia. Falam das rixas e rivalidades entre grupos e, em larga medidas, daquelas internas ao grupo. Diz que brigar, bater ou querer o lugar do mestre, são atitudes que rompem o cliço de formação, e que aí se dá o que chama de “maldição da capoeira”. O valor fundamental para manter o grupo e o sujeito é a ética. Segundo ele, “palavra de mestre é que nem praga de madrinha, só um acima para tirar”. Lembro-me, a respeito disso, de uma certa homologia em relação às religiões de matriz africana, onde os mais poderosos sacerdotes não tem medo dos feitiços feitos por iniciantes, mas precisam encontrar outros pares que consigam desfazer certas amarrações de pessoas poderosas – como no caso de Pai Ademir, tal qual veremos adiante. Brasil afirma que o laço entre aluno e mestre é muito forte, é feito de nós que não são facilmente desfeitos. Que são para essa e a outra vida. Fica evidente que na capoeira, um dos eixos centrais é a hierarquia, que esta está impressa fundamentalmente na relação de mestria, e que essa relação de mestria é uma materialização do vínculo permanente com a ancestralidade. Durante a conversa, ficou evidente a relação de respeito de João, o mais antigo aluno de Brasil, e seu mestre. Ele fala bastante, comenta que às vezes tem divergências com o mestre, mas que nunca pode romper a hierarquia e faltar com o respeito. Os dois relatam

muitas circunstâncias vividas com seus alunos, e que podemos interpretar como rituais hierárquicos, que buscam acima de tudo conduzir a pessoa à consciência do lugar que ocupa no sistema de posições da capoeira.

Eu não escolhi trabalhar com a capoeira, enquanto definição do escopo da pesquisa, mas a etnografia nos conduz por entre redes, e essas redes me conduziram à capoeira como expressão cultural e simbólica, permeada de múltiplos códigos e sistemas de ética, pautada pela hierarquia, onde cada um tem seu lugar. Tenho claro que não pretendo trabalhar a capoeira *per se*, mas sim inserida nas dinâmicas territoriais das populações negras em Caxias do Sul.

Saí do campo – que, nesse caso, curiosamente, era um dos teoricamente mais impessoais lugares em termos das relações humanas – satisfeito. Conheci mais um elo da rede. Abriu-se uma grande perspectiva para a etnografia. A Roda de Capoeira no Bairro 1º de Maio ocorreu no dia 17/09/2012, fim de tarde de muita chuva em Caxias do Sul. Assim a descrevi:

Pego Mestre Brasil no seu ponto de encontro usual, a praça de alimentação do hipermercado Big, e nos dirigimos ao 1º de Maio. O bairro é próximo ao centro, após a subida do “morro”, já que o 1º de Maio fica acima do grande aclave onde se situa o Burgo.

Estaciono o carro e Mestre Brasil verifica que o pessoal ainda não chegou, pois a Sede da Associação dos Moradores do 1º de Maio ainda está fechada. Como chove forte, ficamos parados dentro do carro aguardando a chegada da presidente da associação com as chaves. Mestre Brasil está um tanto chateado pela chuva, que certamente iria prejudicar a presença do público. Alguns minutos depois, chega uma menina com as chaves, entramos no amplo salão retangular com piso de azulejo, muitas cadeiras empilhadas na parede esquerda. O povo começa a se reunir, quase todos vestidos com as características calças de algodão dos capoeiristas. Há jovens, adultos e crianças. Sobre a porta, a inscrição Sede Comunitária 1º de Maio, fundada em 01/05/1977. Um grupo toma os instrumentos e começa a tocar as músicas cadenciadas e gingadas que marcam o jogo da capoeira: atabaque, pandeiro e dois berimbaus fazendo a base para os cânticos em lamento, no esquema de fala e resposta de um coro. Os jovens começam a se

aquecer e fazer acrobacias no ar, ao som dos berimbaus. Quando a professora de capoeira do bairro, aluna de Mestre Brasil, anuncia o início do evento, faz-se a saudação típica da capoeira, e forma-se uma ampla roda, os participantes um atrás do outro, em fila, giram a passos lentos em sentido horário.

Forma-se a roda de capoeira, em um primeiro momento com todos os mais de 30 participantes batendo palmas e acompanhando a música, até que um jovem e uma menina de pouco mais de 5 anos exhibe incrível elasticidade, fazendo pontes e piruetas. Os participantes vão se sucedendo em duplas ao centro da roda, incluindo Mestre Brasil, que, nos seus mais de cinquenta anos, apresenta-se com grande disposição. Em uma das suas entradas na roda, uma menina que duelava com ele aplicou um chute alto que quase o atingiu. Eles seguem gingando, até que ela vira uma estrela, e ele aguarda o momento da conclusão do movimento para, espertamente, agarrar-lhe as pernas, como se dissesse: se quisesse, te derrubava! E mestre joga bastante, entrando diversas vezes na roda, com menor agilidade que os jovens com piruetas e saltos mortais, mas com grande domínio da ginga, da esquiva e da ameaça de golpe certo no seu oponente.

Finda-se a roda e Mestre convida a todos para sentar e assistir a um vídeo produzido por ele, há anos, que trata da situação do bairro 1º de Maio e sua história, dizendo: desse bairro aqui saíram muitos capoeiristas, muitos educadores que se espalharam por toda a cidade. Agora está “meio parado”, mas daqui saiu muita gente, e essa tradição deveria ser retomada.

Diz que o vídeo é uma homenagem para o bairro. Cobra que há anos não saem professores de capoeira dali, afirmando e contando nos dedos:

Eu saí daqui, o Mestre Chita saiu daqui, o Amarelo saiu daqui, o Traíçoero daqui, o Tocha daqui, o João Arreganhado é daqui, o Macaco, daqui, o Leandro, daqui. Você conta quantas pessoas saíram desse bairro, como agente multiplicador, dá umas mil pessoas na cidade, né? Então a capoeira, na zona periférica saiu daqui. Como é que saiu daqui? Com a ideia do projeto educativo. E os alunos, a maioria eram daqui. A capoeira do pessoal de Caxias é chamada “capoeira ficha limpa”. Por que? Porque partiu desse projeto de cultura e educação. O pessoal que vem de fora às vezes tem dificuldade de se adaptar... Quem é que vai em centro educativo? É criança de bairro periférico!

Fala dos fundadores do grupo e diz trazer ao Bairro o vídeo porque a capoeira se tornou pública ali, e o evento era também uma comemoração aos 23 anos do Conquistador. Diz: Esse material há 23 anos nasceu aqui, e a gente tem que contar a história da gente!

Diz que gastou 600 reais com a edição do vídeo, e que foi realizado em comemoração ao aniversário do bairro, dois anos antes. O vídeo é um material de denúncia contra a violência, por parte das autoridades, contra os moradores do bairro, em resposta a uma ameaça de despejo de muitos moradores.

Mestre Brasil fala da importância da mobilização dos moradores para buscar suas soluções, dizendo que se hoje a sede está bonita, é por esforço dos moradores que se organizaram. Diz que sempre vai ter capoeira ali, e que uma prova é que quem se identifica como capoeira nunca vai ter problema com ninguém por lá, independentemente da hora em que estiver andando nas ruas – nem com polícia!, afirma. - Por que a capoeira tem esse caráter educativo.

A presidente da Associação toma a palavra e pede para os jovens que defendam o seu bairro! A professora do grupo do bairro também pede para falar, dizendo que o lugar onde seu trabalho deu mais certo foi ali. Que a gurizada é um pouco “trovadora”, mas tudo bem, que é só saber levar “no bico”. E diz que um de seus amigos foi parado pela polícia durante a madrugada e, como estava de abadá, foi liberado, por ser “capoeira”. E completa: realmente, a capoeira abre portas! Principalmente para os jovens, que tem a chance de se formar bem e sair para atuar fora, inclusive fora do país. Nós que somos mais antigos não tivemos essa oportunidade, mas trabalhamos para ter o que a gente tem hoje!

Roda de Capoeira – Bairro 1º de Maio, Caxias do Sul
Mestre Brasil e o grupo Conquistador da Liberdade





Mestre Brasil, em sua condição de importante nó de uma imensa rede de relações, tem no bairro 1º de Maio um território de referência. É a partir de lá que se abriu para a cidade, através da capoeira. Em suas andanças, encontrou grandes, especialmente no projeto de recontar a história de Caxias. Entre eles, Loraine Giron e Luís Antônio Alves.

2.4. Luís Antônio Alves

Sexta-feira à tarde no auditório da Prefeitura Municipal de Caxias do Sul, ao lado da Câmara de Vereadores. Auditório cheio, mas longe de estar lotado. Muitos negros na plateia. Logo chega um homem, paramentado com sua roupa de tecido brilhante, com bordados prateados, touca branca na cabeça, demarcando nas vestes sua identidade afroreligiosa. Era a primeira vez que via Pai Ademir de Oxum. Ao lado dele, sua mulher, também paramentada, e uma criança de cerca de dois anos em seu colo, o filho do casal; ainda um outro homem, esse mais jovem, com um tambor debaixo do braço, sob um pano de tecido vistoso. Mestre Brasil se apresenta, diz ser aquela uma atividade muito importante para Caxias do Sul, principalmente para os afrodescendentes – população que, em suas palavras, “até há pouco era invisível”. Já de início, penso na circulação dos nossos conceitos científicos em meio às lutas políticas e, literalmente, “na boca” de nossos interlocutores. Ou, talvez, a própria ideia de invisibilidade possa ser um conceito bastante operacional, presente nos léxicos acadêmicos e não acadêmicos, principalmente quanto às redes de ações políticas que atravessam essas fronteiras.

Mestre Brasil repete a história sobre os cassinos e o luxo que o surpreenderam em Punta del Este – cidade que conheceu, presumo, por sua atividade como mestre de capoeira, coordenando um projeto que leva essa expressão cultural além das fronteiras nacionais, na região do Prata – mas não tanto quanto sua visita à casa do palestrante da tarde, Luís Antônio Alves. Fala dele como um “amigo dos afrodescendentes”, alguém que estudou o Brasil e “descobriu” a população negra no sul, e, especialmente, em Caxias do Sul. Mestre Brasil então convida a todos para saudarem de pé o ilustre palestrante, dando bastante ênfase ao orgulho de podermos ouvi-lo.

Luís Antônio é um homem de mais de setenta anos, com semblante seguro, grisalho, bigode hirsuto e barba por fazer, vestido informalmente com uma camisa xadrez, óculos amarelados e uma boina que tira da cabeça para iniciar a palestra.

Agradece a oportunidade de estar ali, podendo falar para a plateia sobre seus estudos relacionados ao tema dos excluídos da história – esse o mote de seu trabalho. Apresenta-se como tradicionalista, “com muito orgulho”. Lamenta que o auditório não esteja mais cheio, e brinca que, da próxima vez, pedirá que não divulguem seu nome relacionado às atividades, pois há muito tempo o boicotam em Caxias do Sul, não veiculando qualquer informação que lhe diga respeito nos meios de comunicação. Lista as entidades a que se vincula, com especial destaque ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS).

Luís Antônio reafirma que trabalha sobre os excluídos da história no Brasil. Diz que gosta da palavra “povo”, reconhecendo uma grande influência de Darcy Ribeiro em sua orientação científica. Retoma a ideia de povo brasileiro, construído sob a influência de muitos outros povos, com especial destaque ao “tripé” constituído por europeus, africanos e indígenas, e à miscigenação entre eles, que nos constitui. Afirma que a mistura entre portugueses e africanos, especialmente, foi, durante muito tempo, assunto tabu nos círculos intelectuais, pois envolvia famílias tradicionais, detentoras de poder econômico e político, que valorizavam a pureza de sangue e se impunham exclusivamente como brancos. Esse discurso, diz, apaga a brasilidade. E, então, apresenta o mote central de sua palestra: “Caxias do Sul, uma cidade brasileira”. Fico entusiasmado, e percebo estar abrindo perspectivas interessantíssimas sobre o campo de discussão em torno das identidades e pertencimentos étnicos nessa cidade.

Luís Antônio aponta estudos que realizou, com base em estatísticas, estimando que 2/3 dos brasileiros têm sangue indígena, quase todos descendentes das filhas do Cacique Tibiriçá – Bartira e Temembé, especialmente – e isso não é diferente no Rio Grande do Sul. Diz que pouco sabemos sobre nossas origens, pouco se conhece sobre as genealogias no país. Penso que se trata de uma conformação do fenômeno social da memória no país, demarcada por um presenteísmo, nos termos de Maffesoli (1998). Luis Antônio, pesquisando a população de Caxias do Sul através de seus sobrenomes, concluiu que 1/3 dos habitantes são descendentes unicamente de italianos, 1/3 descendentes de brasileiros de origem lusa e indígena, e 1/3 a mescla das duas origens. E pouco se fala sobre essa realidade. A exclusão dos ancestrais de nossas identidades, conclui, também é uma exclusão social. Diz ter afirmado essa mistura em livros, em especial “A Grande Nação”. O livro - comenta, resignado - por enfatizar essa mistura, foi

muito mal visto pela sociedade caxiense. Diz que temos, em média, 20 gerações até chegarmos a Tibiriçá, e desconhecemos essa trajetória.

Diz ainda que o povo italiano é um dos mais mestiços da Europa, relembrando a máxima “Todos os caminhos levam a Roma”, demarcando um cosmopolitismo sem precedentes. Afirma, então: O mundo invadiu Roma, como o povo do interior invadiu Porto Alegre e como os “pelos duro” invadiram Caxias. Essa categoria, “pelo duro”, é, sem dúvidas, extremamente interessante para a reflexão antropológica. Luís Antônio afirma que ela sintetiza as múltiplas possibilidades de mistura de nosso tripé racial, em sua configuração regional, gaúcha. Prossegue: omitindo-se parte da história, nega-se a cidadania. Diz que está há trinta anos defendendo essa tese, e, por isso, foi boicotado pelos círculos intelectuais e políticos da cidade. Tendo escrito coluna em um jornal de grande circulação, durante muito tempo, falou de negros, gays e outros excluídos; por isso foi retirado da função. Afirmou uma vez que Caxias só se livraria dessa aura negativa de preconceitos quando a rainha da Festa da Uva⁴¹ fosse negra. Prossegue, dizendo ter receio quanto à normatização da cor, vendo, por exemplo, uma positivação dos negros e indígenas, mas pouca atuação em termos da identidade mestiça. Salaria que, de fato, abraça essa brasilidade. Em Caxias, muitos dos moradores são descendentes dos tropeiros sorocabanos, dada a forte presença do povo serrano desde a constituição da cidade – Caxias, primordialmente, pertencia a São Francisco de Paula, e, antes ainda, a Santo Antônio da Patrulha. Esses locais têm forte presença dos serranos, e Santo Antônio é demarcada pela presença açoriana. Essa mistura também compõe Caxias. O historiador refere-se, então, ao fato de os padres italianos, nos primeiros tempos após a chegada dos imigrantes, proibirem os casamentos interétnicos. Menciona também a presença dos interventores municipais de fora da cidade, nomeados pelos governadores para atuarem nela, alguns deles negros – situação que causava grandes constrangimentos. Diz que, entre tradicionais famílias que se afirmam italianas, muitas tem cruzamento com esse povo serrano – entre elas, lotti e Rigotto, destacando o cartunista Luís lotti e o ex-governador do Rio Grande do Sul, Germano Rigotto. Alguns membros dessas famílias aceitam com tranquilidade esse fato, outros não. Reafirma que está há

⁴¹ Tradicional festa de celebração da identidade italiana, que tem como foco a eleição de uma corte composta por rainha e princesas, responsáveis pela atuação social em torno do evento, ao longo do ano. Nos últimos anos, porém, a Festa passou a celebrar a presença de outras etnias e ascendências que compõem a população da cidade, também os negros.

décadas defendendo sua tese e tentando contar uma outra história da cidade, e que só agora vem sentindo maior abertura para isso. Penso, então, que devemos refletir sobre o porquê dessa abertura estar ocorrendo agora.

Por fim, o homem paramentado é chamado para apresentar uma roda de santo, chamado por Mestre Brasil. Pai Ademir, com alguns filhos de santo, cantam e dançam descalços, em frente à plateia. O religioso diz que seu trabalho é mostrar a beleza da religião afro, representando a linhagem dos Caboclos Boiadeiros, no “lado da umbanda”. Após a apresentação, Mestre Brasil toma a palavra para finalizar o evento, afirmando que todo o trabalho que estão desenvolvendo visa mostrar a riqueza cultural que existe na cidade, mesmo que a elite seja resistente a ela. Afirma, por fim, que essa história está saindo, emergindo.

Findado o evento, espero para conversar com Luís Antônio Alves. Nós dois temos compromisso e saímos juntos da prefeitura municipal, conversando sobre os temas que ele apresentou de forma tão cativante, densa e apaixonada. Chove uma chuva fina em Caxias. Deixamos o prédio, o intelectual abre seu grande guarda-chuva e seguimos caminhando devagar em meio ao grande largo entre a prefeitura municipal e o Parque dos Macaquinhos. Mesmo tendo pressa, passamos um longo tempo conversando, em pé. Falo a ele sobre meu trabalho, menciono que trabalhei na UCS, e verifico que ele conhece muitos dos meus ex-colegas de trabalho – incluindo José Alberione dos Reis, antigo coordenador do Leparq e do projeto sobre as unidades domésticas dos imigrantes italianos. Conto sobre nosso trabalho de pesquisa em arqueologia, quanto às unidades domésticas dos primeiros imigrantes, e que no trabalho de campo encontramos inúmeras referências a “buracos de bugre” e sítios de onde os moradores locais retiravam peças arqueológicas dos indígenas que habitavam a região. Ele menciona as obras do aeroporto de Vila Oliva, que estão projetadas e devem iniciar em breve. E se manifesta contrário, dizendo que há, no local, inúmeros sítios arqueológicos indígenas, bem como ruínas das casas das primeiras levas de ocupação da região, quando a terra ainda era dividida em sesmarias, e que esse patrimônio, atrelado à presença antiquíssima de outras etnias que não a italiana, está sendo desprezado pelo poder político local.

Por fim, Luís Antônio afirma que muitos dos italianos imigrantes, quando chegaram aqui, não aderiram a esse processo de exaltação de sua identidade de origem, mas sim à cultura campeira que já existia na região. Os fluxos de identidade, portanto, são complexos e intrincados. Nos despedimos, e fico de visitá-lo em sua

casa para conversarmos com mais tempo. Saio refletindo sobre a presença desse intelectual que, há décadas, vem se contrapondo à afirmação de uma identidade única e excludente, atrelada à imigração italiana na cidade.

A presença desse discurso contra-hegemônico, a contestação que sofreu como uma espécie de boicote, a atual abertura para outras narrativas históricas que delineiam pertencimentos, tudo isso evidencia o processo que aqui me interessa conhecer – a diversificação das memórias e das marcas de identidade étnica nessa cidade que cresce e se transforma tão rapidamente. Isso em meio a um contexto em que, como afirmei anteriormente, parece efervescente, pautado por identidades fortemente contrastivas e pouco pautado pelo simbolismo da mistura. Luís Antônio é adepto de uma corrente teórica, que remonta a Darcy Ribeiro, que busca trazer ao centro da concepção de povo um forte simbolismo da mistura, miscigenação. Creio não se tratar de um discurso que necessariamente homogeneíze através da mescla, esquecendo a diversidade interna, mas que pontua uma unidade na confluência das diferenças. Tal é uma postura que, veremos adiante, vem sendo confrontada pela visão de outros intelectuais, segundo as quais a mestiçagem é uma imagem que apaga as diferenças, impedindo a mobilização em torno das identidades étnicas e raciais específicas em uma sociedade com claras clivagens raciais como a brasileira.

2.5. Do Burgo como quilombo urbano

Conduzido pelo interesse e necessidade de conhecer e adentrar no território do Burgo, percorrendo outras redes que não a de Mestre Brasil, realizei minhas primeiras incursões nesse campo. Sexta-feira, 19/10/2012, realizei uma entrada nesse local. Foi quando conheci D. Sueli. Querendo levar adiante minha pesquisa, mirava alguma entrada em campo no Bairro Burgo, visando estabelecer parte de minha etnografia nesse que é um notório território de populações negras e empobrecidas na cidade de Caxias do Sul, na área central da cidade. Mestre Brasil estava completamente envolvido com as eleições municipais e sua candidatura ao cargo de vereador. Tentei contato com o antropólogo João Heitor e não consegui encontrá-lo, desconhecendo que ele havia retornado para Santa Maria. Então conversei com uma aluna do IFRS, estudante da licenciatura em matemática, Daniela Cristina Vargas Lopes, que é professora em uma escola do Burgo, a Escola Estadual de Ensino Fundamental Ivanyr Euclínia Marchioro. Daniela foi minha aluna

da disciplina Fundamentos Sociológicos da Educação, e nas discussões promovidas nas aulas, trazia contundentes relatos sobre a realidade das crianças do bairro e suas consequências na vida escolar. Relatos de falta de apoio dos pais, de abandono das crianças, de criminalidade e exposição à violência, e de reprodução dessas situações no cotidiano da escola. Mas, do mesmo modo, falava sempre de uma forte presença da comunidade no contexto da escola. Em suas palavras, dizia, relatando uma situação de troca de direção, que entrou alterando bruscamente o jogo das relações instituídas entre direção, professores, alunos e pais: “Aí é que você vê a força de uma comunidade!”. Os moradores, apoiados em suas lideranças, entrevistaram sobre a direção e suas atitudes arbitrárias, como a busca de remoção para outras escolas de professores respaldados pela comunidade. Acionando suas redes de relações e lançando mão de órgãos de imprensa, conseguiram alterar novamente a direção, e os professores permaneceram na escola.

Preguntei a Daniela se ela não conhecia antigos moradores do bairro, para me auxiliar em minha pesquisa, pois eu estava muito interessado em conhecer a realidade do bairro. Ela disse que sim, certamente, e me prestou um apoio decisivo. Disse que falaria com uma senhora que é líder comunitária, “conhece todo mundo”, e que teria o maior prazer em nos levar para conhecer o bairro. Depois de algumas semanas do contato inicial, combinamos para uma sexta-feira a partir do meio da tarde a incursão a campo. Disse que não poderíamos permanecer muito tempo, pois após o fim de tarde prevalece a lei do silêncio, e imperam os grupos que praticam atividades ilícitas e a entrada de pessoas estranhas é desaconselhável. Durante o dia não, desde que estivéssemos acompanhados de alguém conhecido da comunidade. Afirmou: “...preciso combinar com nosso contato no bairro. Sem ela, nem pensar em caminhar por lá!”

Em uma tarde de sol intenso e muito calor, saímos do Instituto e nos deslocamos até o Burgo em meu carro. Daniela vinha me dizendo que eu não deveria chamar o bairro de Burgo, pois quando fazemos isso os moradores se ofendem. O nome oficial do bairro é Jardelino Ramos. Daniela me indicou que estacionasse em frente à escola, pois ali não havia perigo algum de roubarem o carro. Para minha surpresa, era um local conhecido. A escola fica ao lado de um conjunto de casas em um pequeno condomínio fechado – chamadas de sobrados –

onde reside uma grande amiga, a antropóloga, colega de NAVISUAL e ex-colega da UCS, Liliane Guterres. A escola fica na rua Barão de Santo Ângelo, acima do núcleo denso de habitações populares do Burgo, mas ainda pertence a ele. Ao lado da escola, em direção ao Burgo, em um imenso terreno baldio, dois cavalos pastavam. Na outra lateral, os sobrados e, após, uma escola particular. Do outro lado da rua, algumas poucas construções: um pequeno edifício, uma igreja evangélica, uma garagem. O resto também são terrenos vazios. Descemos do carro e Daniela cumprimentou seus colegas professores que estavam sentados no pátio em frente à escola, mas não entramos, seguindo direto para encontrar D. Sueli. Eu, receoso, levava a câmera fotográfica em uma bolsa discreta, pois situações interessantes poderiam surgir e o registro de imagens seria útil. Entretanto, ao longo de todo o percurso, sequer retirei a câmera da bolsa.

Seguimos por cerca de um quarteirão em direção ao núcleo do bairro. Logo na primeira quadra das habitações populares, entramos em um pequeno beco, onde a grande densidade de pequenas habitações sinaliza o início do território. Daniela chamou por D. Sueli, enquanto cachorros latiam para nós. Do andar térreo da casa, uma mulher nos disse para aguardar um pouco. Era sua filha. D. Sueli logo apareceu na escada. Ela mora no andar de cima, um filho mora no andar de baixo, e uma filha nos fundos. É, sem dúvidas, uma rede familiar, que reside em um esquema de siblings. Todos os seus filhos, se não moram com ela, moram perto dali. Conta: “O Eidi mora no porão. A mais velha mora atrás de mim, na casa atrás de mim. O Márcio mora aqui em cima. O Everson mora aqui, bem no meio aqui. O Arielson que tá no Vitória. Esse que era das drogas, que ele nunca mais quis voltar”. A natureza dessa comunhão de um território por um grupo de famílias remete ao conceito de siblings, apresentado por Ovídio Abreu Filho, em seu clássico estudo sobre Araxá, cidade do interior de Minas Gerais: “um conjunto de famílias elementares articuladas por laços de fraternidade” (Abreu Filho, 1982, p.96). Para o autor, o parentesco deve ser compreendido como sistema simbólico que articula identidades relacionais, formadas por afinidade, não estando restrito à consanguinidade. Esses grupos de siblings estudados pelo autor, compõem unidades significativas de famílias articuladas por esses laços de irmandade, tendo como centro, geralmente, a casa do pai – nesse caso, a casa da mãe.

Sueli é uma senhora baixa, de pele escura, mas não negra, cabelos curtos tingidos de vermelho, voz rouca, muito simpática. Daniela e Sueli conversavam com

intimidade, a mulher mais velha perguntando sobre o comportamento do filho, aluno da escola onde a outra dá aula. Daniela me apresenta como o “meu professor”, que está querendo conhecer o bairro. Digo que minha pesquisa é sobre territórios, memórias e identidades entre populações negras e empobrecidas, e ela se interessa. “O Sr. vai gostar muito, aqui tem muita coisa pra estudar”, afirma. Saímos do beco e seguimos adiante. Ela diz que o bairro se chamava Burgo até anos atrás, quando o nome foi alterado para Jardelino Ramos. O nome original permaneceu como alcunha rotineira, mas é rechaçado por alguns moradores, que insistem em utilizar a nova nomenclatura, porém sempre relembram: “ah, tu mora no Burgo!”. Uma mulher varria o pátio de uma casa e cumprimenta Sueli e Daniela; paramos para conversar por alguns momentos e logo seguimos. E assim repetidas vezes ao longo da caminhada. Um pouco adiante, D. Sueli nos conduz por um dos becos e adentramos no núcleo do território do Jardelino Ramos. As pessoas cumprimentam D. Sueli, especialmente as mulheres, e trocam algumas palavras sobre pessoas e fatos rotineiros em suas vidas.

No embrenhamos pelo lugar densamente ocupado, atravessando a miríade de becos tortuosos, escadarias e ladeiras que acompanham o relevo acidentado e parecem ter brotado no compasso das ações de muitos e muitos moradores em seu gesto de assentamento, ocupando cada pequeno espaço vago com suas habitações. Trata-se de uma estrutura muito semelhante a uma favela, adjacente ao centro da cidade, a poucas centenas de metros da rodoviária. Os becos são repletos de casas, muitas delas pequenas, algumas maiores, com lajes e terraços suspensos. Algumas de madeira, muitas de alvenaria ou mistas. Apesar do forte calor da tarde, no interior dos becos há uma umidade que deixa o clima mais ameno, talvez pela dificuldade de os raios solares adentrarem aquele mar de casas e telhados. Algumas são casebres ou malocas, equilibradas em beirais ou barrancos. Mas não são muitas. A maior parte é bem construída, o que sinaliza uma ocupação de décadas, ao longo das quais os moradores foram melhorando sua estrutura – aos poucos, imagino. D. Sueli Confirma. Ela está há mais de quarenta anos morando lá. No início, as casas eram muito mais precárias, diz, mas agora o bairro está muito melhor, nesse aspecto. Em outros, no entanto, piorou muito, especialmente no que diz respeito à criminalidade e ao medo que os moradores têm de enfrentar em seu dia-a-dia. Paramos em uma casa, onde uma mulher está com uma criança, e D.

Neusa nos apresenta: trata-se de uma neta, filha de um filho falecido há alguns anos.

O tecido do bairro é irregular e instável. O relevo é vertiginoso em algumas partes. Em nosso percurso, primeiro descemos escadarias acentuadas. Chegamos ao plano, abaixo, onde D. Sueli sinaliza: aqui já é outro bairro, o São Vicente, chamado popularmente de Buraco Quente. Diz haver uma rivalidade entre os moradores do Burgo e do Buraco Quente, muito intensa no passado, em virtude de uma disputa entre grupos rivais. Esse espaço, que parece ser homogêneo aos olhos externos, é demarcado por territórios e fronteiras.

Pessoas caminham pelos becos. Homens jovens recostam-se nos muros ou escadas, olhando o movimento dos passantes. Pessoas de mais idade vislumbram a rua de suas janelas. Algumas poucas crianças brincam e correm pelos becos. Cômodos de algumas casas assentam pequenas casas de comércio e serviços que estão no fluxo da vida moradores, como vendas, armazéns, salões de beleza, locadoras de vídeo.

Somos estranhos no cotidiano do bairro, e isso é explícito. As pessoas olham com certa curiosidade, e a grande proximidade física em relação às pessoas, paradas ou se deslocando, parece não diminuir a distância social. D. Sueli nos trata em voz alta como “os professores”, talvez para demarcar-nos, nós que somos alheios àquele território. Passamos por algumas sedes de entidades que prestam serviço social, como a Casa da Criança, que atende crianças no turno inverso à escola, oferecendo atividades recreativas e educacionais, uma Unidade Básica de Saúde, o salão paroquial, o Centro Espírita Jardelino Ramos – que deve ter influenciado na atribuição de novo nome ao bairro, imagino. Nesses locais, especialmente, D. Sueli conversa com conhecidos. Um homem, com trejeitos de quem está alcoolizado, diz para D. Sueli que tem passado fome, pois os parentes não lhe dão o que comer. Ela o aconselha: “você tem que buscar os seus direitos!”. Passamos também por terreiros de religião afro-brasileira, e D. Sueli os sinaliza.

D. Sueli por vezes nos pergunta: querem ir por aqui ou por ali? Nós, que desconhecemos o bairro, nos interessamos por atravessar lugares diferentes. Tudo o que descemos, pelas íngremes escadarias tortuosas, subimos para retornar à casa de D. Sueli, mas agora pela rua lateral que demarca o Burgo no sentido oposto, a R. Assis Brasil. Mas não damos a volta completa. Logo retornamos ao

miolo do bairro por um beco, para chegar mais rapidamente. Uma mulher passa por nós e D. Sueli sinaliza: “Essa aí adora dar facadas nas pessoas! Esses dias atacou um na frente de todo mundo. Não sei como não está presa!”.



Tecido urbano dos bairro Burgo e Buraco Quente. Fonte: googlemaps.

No caminho de volta, D. Sueli mostra um terreiro de religião bem próximo a sua casa, freqüentado por alguns de seus parentes. Mostra um menino, que está junto com seu neto-filho (filho de seu filho falecido, de quem tem a guarda, e por isso o chama de filho, e ele a chama de mãe) e diz: “esse aí toca um tambor de arrepiar! Fica com os dedos todos sangrando de tocar”. Ela diz que a presença da religião afro é muito grande, e que os centros tem um papel muito importante na vida da comunidade. Diz que tem muita gente que gosta do “saravá”. No caminho passamos por outras duas casas, além daquela bem próxima à casa da senhora. Ela se afirma católica, mas diz que tem um filho crente, uma filha que gosta muito do saravá. Ela mesma frequenta muito as festas dessa casa, especialmente porque a comida é muito boa e a festa é muito animada.

Já próximos à casa de D. Sueli, ela nos mostra sua casa e diz que quarenta anos atrás invadiu ali, porque não tinha condição de pagar aluguel. Era um terreno vazio, onde tinha uma horta da prefeitura. Que ela, ajudada por vizinhos, ganhou a madeira e construiu sua casa. A prefeitura retirou mas eles montaram novamente, até que ganharam a garantia de permanência; agora, estão novamente às voltas com a intervenção da prefeitura, que deve destruir as casas da entrada e construir novas casas para os moradores, com a promessa de não expulsar ninguém. Diz que foram ocupando... Quando alguém precisava muito, ela convidava para por uma casa ali também.

Logo vêm em nossa direção e passam por nós quatro meninos correndo desembestados. Dois menores, de pouco mais de cinco anos, e dois um tanto mais velhos, um deles com um skate na mão. Os meninos passam por nós e se perdem nos becos. Um homem logo vem atrás, gritando de longe: “o piá de merda! Pode fugir, eu vou te pegar depois”. Os meninos haviam quebrado a pedradas o vidro da van escolar do homem, e, pelo que depreendi, roubado do skate de dentro. Daniela diz que dois deles são alunos da escola. D. Sueli diz que tem uma preocupação muito grande com seu filho-neto, porque ele tem uma revolta muito grande, talvez em função de sua triste história familiar. E logo afirma que o menino não estava envolvido com a confusão, “graças a deus”. Para e reflete: “Olha, eu acho que eu sou uma heroína. Passar por tudo que eu passei, eu já enterrei três filhos e estou aqui, firme. Eu sou uma heroína!”. Nos despedimos demoradamente, ela dizendo que gostou muito. Pergunto-lhe se ela não gostaria de me conceder uma entrevista. Ela aceita prontamente e diz que acha que tem um pouco a contar. Marcamos para a semana seguinte. Pergunto a ela onde ela se sentiria mais confortável: na casa dela ou na escola, conforme sugestão de Daniela. Ela diz que prefere na escola, pois assim não seríamos incomodados, e porque na escola também se sente em casa. Eu preferia realizar a entrevista em sua casa, mas ela preferiu que fosse na escola.

No início da tarde de segunda-feira retornava ao Burgo para a entrevista com D. Sueli, na escola. Era um dia de fortes pancadas de chuva que me inclinou a cancelar a entrevista, mas dada a urgência de concluir o trabalho de campo, quis mantê-la. Cheguei na escola e fui recebido pela Diretora Marli, que me recebeu gentilmente e me conduziu para a biblioteca, que estaria fechada naquele horário

para os alunos, e por isso tínhamos tranquilidade para fazer a entrevista. Me instalei e fui montar o equipamento para a entrevista, enquanto aguardava D. Sueli. “Deve estar se maquiando”, me disse Marli. Realmente ela apareceu maquiada, com roupas elegantes, nos seus 63 anos.

Enquanto terminava de ajustar o equipamento, começamos a conversar. D. Sueli me perguntou sobre a pesquisa, e disse que um de seus filhos, Paulo Roberto, é jornalista, pós-graduado, faz história na UCS e que me conhecia, inclusive me ajudaria na pesquisa. Olha só, respondi, o mundo é pequeno mesmo! D. Sueli havia comentado comigo que o filho fora candidato a vereador nas eleições do ano (2012) pelo PCdoB, mas não se elegera, tendo feito pouco mais de quinhentos votos. Ela conta que o viu muito motivado e engajado na campanha, mas não deu certo, e pediu a ele que largasse a política e não se submetesse mais à humilhação, ele que pretende se lançar a deputado estadual nas próximas eleições.

Paulo Roberto é assessor do Dep. Federal Assis Melo, também do PCdoB, cuja base eleitoral se constitui fundamentalmente dos trabalhadores da área metal-mecânica. D. Sueli diz que o filho tem “dois nomes”: trabalho e estudo. Por isso, hoje mora em um bonito apartamento, tem carro, etc. Inclusive, paga a ela pelo trabalho de cuidar de seu filho todas as manhãs. Diz que ele está sempre na casa dela, porém sua vida no bairro se restringe a sua casa, pois não tem mais vontade, não se sente bem para permanecer no bairro, “pelos botecos”. Digo que preciso sentar com ele para conversar qualquer hora. Acabo não me recordando de Paulo Roberto, não ligando o nome à pessoa, mas penso que o contato pode ter sido a partir do sindicato dos metalúrgicos, em virtude de minha participação como coordenador de extensão do IFRS, ou na UCS, onde eu era professor e ele estudante de história.

D. Sueli diz que conversou com o Roberto sobre a entrevista, e ele perguntou se ela ia mesmo. Ela disse: “Eu vou! Não tenho nada a esconder de ninguém”, afirmando que gosta de contar histórias. Iniciamos a entrevista, e D. Sueli se mostra uma narradora interessante, mas não entra a fundo nos causos.

D. Sueli nasceu em Novo Hamburgo, mas veio para Caxias muito cedo, ainda nova, porque o pai veio trabalhar na prefeitura da cidade. A mãe veio junto com os filhos, e tias suas também, irmãs de seu pai. O pai se instalou na Zona do Cemitério, em uma casa arranjada pela prefeitura. Era alcoólatra, o que acabou ocasionando a

separação do casal. A mãe ficou com os filhos e o pai logo faleceu. D. Sueli casou-se com 15 anos, e aos 17 teve sua primeira filha. Veio com o marido para o Burgo, através de uma de suas tias, que ali morava, e indicou o terreno que ela invadiu, onde antes havia apenas uma horta. Teve seis filhos com seu primeiro marido. Separou-se dele e se casou com o atual marido, com quem teve mais três filhos, além de outros dois de criação, e com quem permanece até hoje. “Se eu estou viva, é graças a ele”. Mora, assim, há quarenta anos no Burgo – Jardelino Ramos – sendo uma das mais antigas moradoras. Quando questionei se ela conhece pessoas que lá estão há mais tempo do que ela, ela diz não conhecer. Penso que, também aqui, a “disposição nômade” (Anjos, 2006) desses habitantes urbanos se faz evidente. Há pouco enraizamento a longo prazo, e as pessoas estão sujeitas a constantes processos de desterritorialização.

A trajetória de D. Sueli é exemplar para compreender a vida dos moradores dessas zonas pobres – esses territórios populares – em Caxias do Sul. Seu pai veio de fora, em função do trabalho. Instalou-se na Zona do Cemitério, local mal afamado, de concentração de populações pobres e negras. Ela confirmou - lá tinham muitos negros. E no Burgo, quando chegaram, também. Agora misturou um pouco, aponta. D. Sueli tem a pele escura, “queimada”, mas não se vê como negra. Ela diz que sua mãe também era morena escura, com os cabelos bem crespos, e que seu avô era bugre, mas não sabe de onde vieram. Ela se chama de Vó Preta, apelido que atribuiu a si mesma para um de seus netos. Diz que um de seus filhos, que mora com ela no Burgo, é bem preto, até queria que eu o conhecesse. Pergunto se ela sabe algo sobre o Burgo e o reconhecimento como quilombo. Ela diz que sim, e seu filho defende essa ideia. É território de negros, com presença forte das religiões afro.

A entrevista transcorre bem, pontuada sempre por questões ligadas a saúde, doenças, cura, mortes, etc. D. Sueli parece ter construído seu papel de liderança em meio à comunidade diante da impossibilidade de negar ajuda quando alguém precisa, está mal de saúde ou passando fome, principalmente se for criança.

Converso por telefone no final da noite com Liliane Guterres. Falo do campo, comento sobre Sueli e pergunto do filho. Ela diz: Paulo Roberto, o jornalista? Diz que ele tem relevância na cidade, tendo sido inclusive tema de desfile de uma Escola de Samba no carnaval de 2012 – e não foi bom o desfile, pois a escola foi rebaixada. Nem era para tanto, diz, havia coisa pior. A escola é do bairro Pioneiro,

onde está a casa de Pai Ademir, também um bairro popular da cidade, e tem entre seus componentes uma tradição “comunista”, e talvez daí a reverência a alguém ligado ao PCdoB. Liliane diz que, em meados dos anos 80, Paulo Roberto ganhou notoriedade quando participou de um programa de Pedro Bial, apresentador da TV Globo.

O Jardelino Ramos, vulgo Burgo, é um bairro de população eminentemente negra em Caxias do Sul. Um bairro demarcado pelo estigma (Goffman, 1988), cuja população é responsabilizada por muitas das ocorrências negativas da cidade, especialmente em termos da criminalidade. Trata-se de um bairro de periferia, em termos sociais, mas adjacente ao centro da cidade. Sem dúvidas, Burgo - Jardelinos Ramos e Buraco Quente - São Vicente compõem “pedaços”, lugar de intensa ocupação por uma rede de relações estreita, definido por regras, marcas e acontecimentos densos de significação, nos termos propostos por Magnani (1984, p. 138). Uma ocupação antiga, que completa mais de cem anos de existência.

Para apropriar-me das expressões dos teóricos da Escola de Chicago, o Burgo, sem dúvidas, é um Gueto. Nas palavras de Louis Wirth a ideia de Gueto remete à institucionalização de uma segregação étnica, em uma área que dispõe de uma autonomia considerável (Wirth apud Hannerz, 1980, p. 63). Do exterior, se tem a tendência de considerá-los uma comunidade solidária, responsável globalmente pela conduta de cada um de seus membros. Porém, como vimos, possui suas territorialidades e segregações internas. Há, para os autores da Escola, também uma dimensão informal e emocional muito importante para o homem do gueto. Enquanto o mundo exterior é, para ele, em geral o frio e estranho, onde prevalecem relações abstratas e racionais, no interior do gueto este homem se sentia livre. No Gueto, encontra amigos, redes que fornecem segurança aos membros das minorias. Aponta Hannerz (p. 66) que, para Park, o homem do gueto é sempre homem marginal. O mesmo autor indica que certas áreas da cidade, demarcadas por certas fronteiras, acabam constituindo-se como espécies de “terras selvagens” em meio ao contexto urbano, sob a forma de ruas e becos que parecem fora do controle dos centros organizados da sociedade (1997, p. 21).

A área do Burgo é compõe um cenário de becos, escadarias, terreno acidentado, muitos barracos e casebres. Uma paisagem de favela em plena região central de Caxias do Sul. Um bairro que está em processo de regularização fundiária, há cerca de cerca de 8 anos. Essa lei, aliás, gerou grande polêmica em

torno da manutenção das características do território. Previa-se a impossibilidade de venda, aluguel, penhora, etc., dos terrenos regularizados. Porém, a lei sancionada pelo prefeito Sartori exclui esse item, em sua redação final. É um território que alguns sujeitos vêm buscando demarcar como quilombo urbano de Caxias do Sul. E D. Sueli é uma das mais antigas moradoras do bairro, de participação intensa nas sociabilidades e redes de vizinhança.

Sueli começou nossa entrevista comentando uma conversa que teve com amigas sobre a realização da entrevista: “A minha vida é um livro aberto, eu não tenho porque esconder! Eu nunca fiz nada errado! Errado é botar os filhos no mundo, atirar pras drogas e deixar”. Sobre sua figura de certa liderança na comunidade, apontou:



E eu ajudo todo mundo. Aqui ninguém leva os filhos no médico sem eu olhar. Eu sou a doutora aqui. Tem criança ali, a mãe pergunta: Que tu acha, Sueli, devo levar? Digo: Ah, não sei, fica nas tuas mãos. Se tem febre, tem infecção. E graças a Deus me dou com todo mundo, né? E há quarenta anos que eu estou no mesmo lugar!

Eu sou zeladora da capelinha, todo mundo quer alguma coisa, a Sueli sabe. Chega um mudança, pra perguntar nome de rua, já vem na Sueli, né? É eu e a Terezinha, mulher do Batata, né? ... Agora eu to mais quieta, porque primeiro, era um rodízio de mulher que dava gosto! Era eu sentar ali pra tomar um chimarrãozinho, daqui a pouco tinha dez! Tinha que buscar outra cuia porque uma só não dava.

Sobre sua trajetória, Sueli contou:

Eu sou de Novo Hamburgo. Mas eu vim pra cá muito pequena, né? E sempre quase morei no Burgo. Sempre. Eu vim [pra Caxias] por causa do pai, né? O pai trabalhava na prefeitura, então eles transferiram de lugar, e a falecida mãe, coitadinha, teve que acompanhar, né? Diz que viviam que nem cigano, né? E a gente junto... Ela perdeu três filhos, a mãe, nós somos quatro irmãos só. Três filhos ela perdeu. A mãe nós perdemos há oito anos, nove. Nossa mãe faleceu com 85 anos. Muito linda.

Vim com o pai, a mãe e as irmãs. Todos viemos pra cá. A falecida Solange morreu ainda lá [em Novo Hamburgo]. O falecido gurizinho, que eu nem conheci, também morreu lá. E uma nasceu morta. Vim eu, a mais velha que é a Liberaci, tem a Maria Noelci, eu Sueli, e a Maria Inês.

Nós viemos pra Caxias e fomos pra Zona do Cemitério. Onde que também é um lugar horrível! Era e é. Só, porém, agora eu tenho medo de entrar lá, né? Mas primeiro, quando eu era criada lá, eu não tinha medo! Mas era perigoso também! É uma área parecida, assim [com o Burgo]. Como tem gente boa, tem [coisas ruins]... Tem bastante negros, tem bastante. Aqui, até, agora mudou um muito de brancos, sabe, mas não era. Logo que eu vim pra cá, não era.

Eu invadi um terreno da prefeitura, ali. Eu sabia que era da prefeitura e invadi. Tu vê! Eu sou muito corajosa! E esse, que era meu marido na época, que tá agora no hospital, não quis vir, eu arrumei homem aqui, amigos aqui e eles me ajudaram, fizeram o quarteirão da casa... E eu trouxe meus filhos e pousaram tudo ali. Aí chamaram a polícia e tudo. Na segunda-feira a prefeitura liberou, disse que tudo bem... e eu to ali até hoje!

Na Zona do Cemitério eu morava com o pai e a mãe. Nós estudávamos. Tu vê, eu casei com 15 anos. 15 anos! A minha filha tem 46 anos. E eu tenho 63. Tive nove filhos, morreram três. E tem mais os agregados, que me chamam de mãe.

Quanto a sua identidade étnica, Sueli diz que tem uma neta que a chama de Vó Preta. E outra que é uma indiazinha! Aponta:

Nós temos descendência de bugre, pelos pais do pai. Vovô Herculano e a Vovó Negrinha, eles eram bugres. De Vacaria eles vieram! Vacaria. Mas eles vieram de arrebalde. A Vovó diz que foi pegada a cachorro! Eu não sei como, porquê... Por que pegada a cachorro? Sempre o falecido pai dizia: olha, vocês não mexam comigo porque a minha mãe foi pegada a cachorro, e eu fui pegado a tigre. O pai dizia, pra brincar com nós... Mas diz que a vovó era muito brava, né? Decerto era isso que eles diziam...

Sueli diz que se considera bem misturada, neta de bugres. Salienta as histórias atreladas a sua avó “negrinha”, bugra que foi “pegada a cachorro”. Essa expressão, ou em sua variação “pegada a dente de cachorro”: é recorrente por parte desses “mais velhos”, quando falam dos tempos antigos, especialmente para tratar dos bugres, índios, que tinham que ser “amansados” para a convivência social, especialmente para os serviços. Sobre a origem de seus pais e familiares, disse: “O pai era de lá [de Vacaria]. A falecida mãe era daqui de Antônio Prado. A mãe era daqui. A mãe era Oliveira. E o pai é Maciel Dias. E eu fiquei só com o sobrenome do pai”.

Segundo Sueli, chegaram em Caxias e foram se instalar na Zona do Cemitério, popularmente conhecida como “A Vila”, porque:

O pai, a prefeitura arrumou uma casa pra ele.

Ele bebia muito, coitadinho... Ele veio a falecer de tuberculose, né? Ia pro boteco. Porque ele trabalhava na prefeitura na água. E saía dali, em vez de ir pra casa, porque tava com os pés molhados, ele ia pro boteco. Até que, no fim, ele e a mãe se separaram, a mãe separou dele eu acho que tinha uns quarenta anos, e nunca mais se casou. E criou tudo nós. E ele, depois que separou da mãe, logo ele faleceu. Ele se desiludiu, aí não se cuidava... Aí morreu mesmo.

A gente ficou bastante tempo lá. Depois a gente veio pra Vila Operária, que também era tudo moreno, que morava ali. E aí depois, dali, nós viemos pra cá. Por que aqui moravam as irmãs do pai. A Tia Mariazinha morava aqui nessa rua, aqui. Aí a gente começou a vir na tia, e começamos a gostar. Depois eu fui pra Represa, morar, cuidar duma chácara. E depois a mulher quis a chácara, aí ela me deu a madeira pra essa casa. E eu fiz essa casa e vim pra cá, que aí era melhor, que as crianças iam estudar, e pra mim também trabalhar. Porque eu fazia limpeza, na época, né? Só depois que eu casei com esse que eu tô hoje que eu não trabalhei mais. Que eu fazia limpeza.

Veio para o Burgo em nos anos 70. Sobre a identidade do bairro, disse:

Sempre foi Burgo. Até agora, tu dizer pra certas pessoas que nos conhecem: eu moro no Jardelino! Tu mora no Burgo, Sueli! Tu não mora no Jardelino. Eu digo: mentira de vocês! Sabem que mudaram o nome. Burgo era quando era bandidaiada. Agora é tudo gente social! Muita gente ainda não consegue dizer Jardelino.

E aponta para as tensões e fronteiras entre dois territórios, Burgo e Buraco Quente, que, do ponto de vista de quem olha “de fora”, parece uma única coisa.

Tinha uma rixa de Buraco Quente e Burgo. Sempre foi! E vinha os guris lá de baixo matar os daqui de cima, os daqui de cima matar os de lá de baixo! Rixa de briga de droga. E assim foram, morreram muitos guris que era da droga, das porcarias. Mas eles não se respeitaram. Chamava Burgo, agora é Jardelino Ramos. Ali embaixo é São Vicente, Buraco Quente, né? São Vicente eles botaram por causa da igreja. Mas era Buraco Quente. Não sei por quê. Até hoje eu não entendi. Mas era muito bom antes! A minha irmã, ontem ainda eu disse: o professor vai me entrevistar, e tal, e tava me perguntando sobre o Bairro. A Liberaci, que eu chamo ela de Tata. Ela disse: tu falou pra ele que era bem melhor? Eu disse não, eu disse que era bem pior! Porque nós não tinha calçamento, nós não tinha máquina, nós lavava [roupa] nos tanques lá, pra Mariazinha. Ela disse: eu acho melhor, Sueli, aquele tempo. Aquele tempo não nos assaltavam. Não andavam aí com droga, de dia claro.

D. Sueli, além de apontar para as mudanças e impasses nas denominações dos territórios e identidades de seus moradores, reflete sobre as mudanças sociais que acompanhou no tempo em que reside no local. Sobre a questão do reconhecimento do Burgo como comunidade quilombola, afirmou:

Eu ouvi falar, sempre falaram. O Roberto, por exemplo, que estudou bastante, sempre falou! Até o Roberto sabe muita coisa sobre isso. Porque ele continuou na faculdade, e lá ele pesquisando ele conseguiu, né? Ele disse: Mas ali é, mãe, ainda! Como considerado Burgo, que é bairro de negros e umbanda. Eu disse é, mas os crentes também estão invadindo.

Seguindo as opiniões do filho, estudioso, militante em envolvido nas redes políticas, D. Sueli confirma que o Burgo é um território singular em Caxias do Sul, demarcado pela presença negra, há muito tempo. Mas faz a ressalva: apesar da grande presença da umbanda, vive-se uma “invasão dos crentes”. Um de seus filhos, conta, converteu-se às religiões evangélicas, “virou crente” porque casou-se com um mulher dessa religião, que o ajudou muito a largar as drogas. Disse que tem respeito por essas religiões, como pela umbanda, mas que segue sendo católica.

Sobre a questão da segregação e da visão negativa sobre o Burgo e seus moradores, afirmou:

Eles têm preconceito! Se falar que tu mora aqui eles ficam todos sestrosos. Na verdade está muito mal falado, né? Mas não é todo mundo. Tem muita gente que mora aqui e vive do suor! Tem muita coisa boa, mas é porque tá se alastrando muito a droga, os assaltos...

2.6. Olhar etnográfico sobre a história de Caxias do Sul e as relações interétnicas

A partir do que foi apontado através dos dados etnográficos, é importante resgatar alguns aspectos da história de Caxias do Sul, especialmente aqueles atrelados à sua formação, seu desenvolvimento urbano e à presença negra nesses processos. O objetivo aqui não é produzir uma historiografia sobre a cidade, mas sim o de salientar informações importantes sobre os processos sociais aí vividos e levantar considerações em torno dos próprios sujeitos e grupos que vêm produzindo este conhecimento, posto que não interessa a “verdade histórica” propriamente dita, mas sim as apropriações dos fatos passados nos discursos correntes.



Vista Geral da Estação Férrea de Caxias do Sul, no momento de sua inauguração.
Acervo AHJSA. 01/06/1910

Existe, atualmente, uma crescente bibliografia sendo produzida por jovens pesquisadores acerca da presença negra em Caxias do Sul. Fabrício Romani, em sua dissertação intitulada “Sob a proteção da Princesa e de São Benedito: identidade étnica, associativismo e projetos num clube negro de Caxias do Sul (1934-1988)”, aborda a história do Clube Gaúcho desde sua fundação em 1934 e a trajetória da associação (2008b). O autor nos mostra o feições interessantes do

processo de construção das identidades e alteridades étnicas em Caxias do Sul, sendo, em sua interpretação, essa condição de ser outro e de ser minoria que conduziu esses negros à fundação de suas associações próprias. Remontando à formação da cidade, Gomes expõe fontes históricas que explicitam a presença, já na dec. de 80 do séc. XIX, de pessoas oriundas dos Campos de Cima da Serra, de Porto Alegre e das colônias alemãs – falava-se mesmo em uma “colônia brasileira” em Caxias (p. 32).

O autor publicou importante artigo sobre as pesquisas de Thales de Azevedo como fonte documental sobre a presença negra na cidade. Afirma ter iniciado o interesse sobre o assunto ao tomar como objeto o Clube Gaúcho, e, de início, imaginou uma escassez de fontes. Porém, ressalta: “Com o aprofundamento no tema, percebi que as fontes existiam, e os vestígios da presença negra na cidade estavam em jornais, atas e correspondências do clube, fontes orais e *Cadernos de Pesquisa de Thales de Azevedo*” (Gomes, 2008a, p. 216).

Thales de Azevedo, figura de importância fundamental na ciência social brasileira por sua vasta produção sobre faces da cultura brasileira, sócio-fundador da Associação Brasileira de Antropologia, ex-membro de seu conselho científico e ex-presidente da associação, teve o povo do Rio Grande do Sul objeto de pesquisa durante longo anos, desde o início dos anos 40 do séc. XX. Em 1975, publicou “Italianos e Gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul” (1982), a partir de seus cadernos de pesquisa que continham dados coletados em suas longas estadias na serra, principalmente nos anos 40, 50 e 60. O livro foi publicado originalmente pelo Instituto Estadual do Livro em 1975, como vencedor de um concurso de monografias sobre o tema da imigração italiana no Rio Grande do Sul realizado em comemoração ao centenário da imigração, que se completava naquele ano. Concurso este que é uma evidência do clima de emergência da temática da italianidade na época, a partir de certa invisibilidade anterior, ao menos em termos acadêmicos. O mesmo parece ocorrer com outros grupos sociais, especialmente os negros, atualmente.

Aponta Gomes (2008) que Thales de Azevedo registrou em seus cadernos de campo dados que davam conta da presença negra em Caxias do Sul - talvez por seu interesse sobre o tema da cultura negra no Brasil, que dá o tom de muitos de seus estudos, especialmente aqueles realizados na Bahia. Suas anotações sobre Caxias do Sul dão conta da existência de discriminação racial na cidade, expressa em diversos relatos e entrevistas com moradores. A partir das observações, afirma que o circuito social mais inacessível aos negros eram os clubes recreativos. Mostra que, já naquela época, a Zona do Cemitério era habitada por muita gente “de cor”, sendo que um dos informantes afirma que o local era chamado de África. Na “Zona”, aponta haver batuques, chegando a descrever um desses rituais. O antropólogo baiano registra ainda a presença de muitos descendentes de italianos em meio às religiões afro-brasileiras em Caxias do Sul, destacando seu interesse sobre o tema. Esses dados, entretanto, não foram apresentados em sua obra *Italianos e Gaúchos*.



Grupo de Homens e Músicos. Churrasco oferecido ao Rvdmo. Pe. Fernando Müller pelos funcionários da Metalúrgica Abramo Eberle. Acervo AHJSA. 11/01/1931

Lucas Caregnato, em seu livro “A outra face: a presença de afrodescendentes em Caxias do Sul – 1900 a 1950” (2010), realiza uma revisão da historiografia

disponível acerca de presença dos negros no processo de constituição histórica da cidade, e apresenta uma pesquisa enfocando a contribuição social e as relações desenvolvidas com os demais grupos étnicos presentes no município, especialmente quanto aos imigrantes italianos e seus descendentes. Neste trabalho, que resulta de sua participação no curso de Especialização em História Regional oferecido pela Universidade de Caxias do Sul, afirma que a historiografia regional tem sido direcionada aos estudos deste último grupo, “sendo relegadas ao esquecimento historiográfico, outras etnias que compuseram a região” (p. 15). Sua orientadora, Loraine Slomp Giron, na apresentação do trabalho, afirma que “estudos relativos aos negros na Serra gaúcha eram inexistentes, já que o negro era minoritário na região e na qual os escravos estiveram ausentes por força de lei” (Giron apud Caregnato, p. 12). Entretanto, prossegue a pesquisadora: “O município de Caxias do Sul, desde os primeiros anos após a abolição, recebeu muitos negros”.

Aponta Caregnato (2010, p. 17):

[...] apesar de o trabalho escravo não ter feito parte da dinâmica econômica de Caxias do Sul, a presença negra esteve nela inserida desde os primeiros movimentos da organização colonial, seja pelos tropeiros que aqui passavam para abastecer com mantimentos a comissão de terras, e, posteriormente, os primeiros colonos, ou os escravos e ex-escravos que fugiam das fazendas dos Campos de Cima da Serra para Caxias do Sul, seja com a inauguração da estrada de ferro, quando negros de várias regiões do estado rumavam para Caxias do Sul, em busca de melhores condições de vida e trabalho. Os negros sempre fizeram parte das realidades social, política, cultural e econômica caxienses

Caxias do Sul foi inicialmente conhecida como Fundos de Nova Palmira. Posteriormente, foi chamada de Colônia Caxias, e, por fim, teve sua designação atual. A colonização pelos imigrantes italianos se deu em meio ao projeto efetivado pelo governo imperial, calcado na perspectiva de desenvolvimento industrial, entendido como elemento central no desenvolvimento da nação – tendo, portanto, uma sólida base econômica⁴². Tal projeto, do mesmo modo, esteve alicerçado em uma clara perspectiva – com o perdão da ironia - de branqueamento da população brasileira⁴³. Foi, nesses termos, também uma ação cultural, atrelada às crenças então vigentes, sustentadas pelas teorias raciais do séc. XIX, largamente arraigadas

⁴² A imigração dos europeus foi motivada, por seu turno, também por razões econômicas, já que a Europa atravessava uma avassaladora crise no sistema capitalista recentemente consolidado após a Revolução Industrial. A grande maioria desses imigrantes, supõe-se, era formada de pobres, muitos deles oriundos de zonas rurais.

⁴³ Sobre as hierarquias raciais e o processo de colonização europeia no Brasil, ver o trabalho de Giralda Seyferth (1996).

no Brasil. Essa feição cultural está intimamente ligada aos perfis biológicos dos humanos e aos valores a eles atribuídos por certos regimes de ideias. Para fechar o círculo, que conecta definitivamente biológico e cultural, tornemos ao aspecto econômico: havia difundida a crença de que os negros eram inaptos ao trabalho intelectual que exigia a atividade industrial, e deviam permanecer desenvolvendo atividades braçais. Nesses termos, justificou-se o projeto de imigração europeia, que veio dar novos matizes ao caldeamento que constrói a população brasileira.

Para, Thales de Azevedo (1982, p. 52-53), a fixação dos imigrantes na região correspondia a um projeto de divisão regional do trabalho e de ocupação e especialização econômica de vasta área até então praticamente despovoada, embasadas no intuito do progresso, atravessado por concepções de superioridade dos brancos de origem europeia em relação a negros e mestiços que predominavam no Brasil. E refere-se ao que chama de “teóricos do arianismo nativo”, intelectuais que celebravam tais iniciativas e afirmavam que a “massa branca” presente no Rio Grande do Sul conduziria o Estado a uma alta posição no contexto brasileiro. Assim,

O governo imperial responsabiliza-se por abrir uma brecha na estrutura paternalista e escravocrata da nascente sociedade brasileira, com a criação de colônias povoadas exclusivamente por homens livres, brancos, não apenas portugueses, explorando, com a agricultura de subsistência, a pequena propriedade. (Azevedo, 1982, p. 93).

A colônia Caxias foi alavancada com a chegada de milhares de imigrantes, em sua ampla maioria italianos, mas, como mostra Caregnato (2010), também de outras diversas origens, tais quais, poloneses, austríacos, alemães, entre outros. Fundamentada na divisão de lotes que variavam entre 25 e 35 hectares, a partir de 1875, a região desenvolveu-se no sistema de pequenas propriedades familiares baseado na produção agrícola. O comércio do excedente da produção agrícola, bem como das próprias terras, permitiu, já nas primeiras décadas do séc. XX, um grande desenvolvimento industrial, necessariamente atrelado ao desenvolvimento urbano, que prossegue até hoje e situa Caxias como um grande polo industrial, com destaque para o setor metal-mecânico.

De fato, a priorização do desenvolvimento econômico e a perspectiva de industrialização da nação brasileira, preconizada pelo governo imperial, parece ter se efetivado. Nesses termos, Caxias do Sul é vista, como afirmado anteriormente, como uma cidade que “deu certo”. Em uma nota de rodapé, Caregnato (2010, p. 49) nos apresenta:

A Lei Provincial 83, de 18 de outubro de 1850, foi a que isolou imigrantes e negros. Em seu art. 1º, determinava que, a partir de então, era “proibida a introdução de escravos no território marcado para as colônias existentes, e para as que no futuro se formarem na província.

A perspectiva de novas colônias baseadas no estabelecimento de imigrantes europeus, através do sistema de concessão de pequenas propriedades rurais familiares, apartada do regime escravocrata que só se encerrou no Brasil mais de uma década após a chegada dos primeiros imigrantes italianos, configura-se como um quadro interessantíssimo para a análise das relações interétnicas, e compreender Caxias hoje passa por entender esses processos.

Em função de Caxias do Sul, e as demais cidades gaúchas (destinadas à imigração), não terem autorização legal para desenvolver trabalho escravo, o número de afrodescendentes nos municípios, nas últimas décadas do século XIX, foi pequeno. As possibilidades de emprego e liberdade que a cidade supostamente poderia oferecer serviam de incentivo para que, naquele período, já alguns ex-escravos rumassem para Caxias do Sul. Contudo, quando a estrada de ferro foi inaugurada em 1910, já havia uma presença efetiva de afrodescendentes... (Caregnato, 2010, p. 75).

Novamente retomo Caregnato (2010, p. 27), que afirma: “Apesar de a Colônia Caxias e as demais colônias imigratórias do Rio Grande do Sul não terem desenvolvido trabalho escravo no seu território, os contatos com negros forros, libertos, fugidos ou mulatos não foi menos importante”. O autor aponta alguns circuitos nos quais a presença negra se efetivou na cidade. Entre eles, o trabalho, com destaque para os tropeiros, muitos deles negros e mulatos oriundos dos Campos de Cima da Serra – como é o caso, como vimos, do pais de Mestre Brasil – mas também na agricultura, na indústria, nos serviços urbanos, etc. Os negros sempre estiveram, afirma, em situação de inferioridade social, na medida em que se dá a ascensão de uma elite de imigrantes italianos enriquecidos com a atividade industrial. Mesmo nos primeiros anos do estabelecimento das primeiras fábricas, os negros estavam atrelados a atividades braçais.

Em seu livro “Presença Africana na Serra Gaúcha: Subsídios”, Loraine Slomp Giron (2009) reúne dados relevantes sobre os afrodescendentes em Caxias do Sul. A historiadora do quadro da UCS, que pesquisa a história da região desde os anos 70, tendo orientado muitos trabalhos na área, nos mostra a existência de escravos de origem alemã em cidades como Vacaria, São Francisco de Paula e São Sebastião do Caí, sendo estes dois últimos municípios então limítrofes a Caxias do

Sul, e neles prosperavam fazendas onde havia trabalho escravo. De acordo com suas pesquisas em cartas de alforria, Giron afirma que os escravos eram pretos, em sua maioria, mas muitos eram classificados como pardos ou mulatos. Fala de quilombos históricos que existiram na região da Serra, um em Criúva, hoje distrito de Caxias do Sul e anteriormente parte do município de São Francisco de Paula.

Após outorgada a Lei Áurea, em 1888, a historiadora fala em uma dispersão dos antigos cativos; nesse processo, alguns se fixaram em Caxias do Sul, em busca de melhores condições de vida, alguns deles vindo de localidades nos arredores, como Criúva, Vila Oliva e Vila Seca. Registra-se no censo de 1890 a presença de 34 negros na cidade, compondo cerca de 0,2% da população (Giron, 2009, p. 105), número que cresce bastante nas décadas seguintes. Muitos desses libertos foram empregados nos serviços braçais, como obras públicas na sede da cidade, na abertura de estradas e da estrada de ferro. Ressalta, ainda, a figura dos tropeiros,



Operários e técnicos na construção da estrada de ferro Caxias-Montenegro.
Acervo AHJSA. 1909.

muitos deles negros e mestiços, que ajudaram aos imigrantes no processo de adaptação ao clima, ao relevo e ao ambiente natural. Além de trabalhos físicos e das atividade tropeira, um foco de chegada de negros na cidade foi a instalação do Tiro de Guerra, no início do séc. XX. A partir dessa presença é que novos espaços de sociabilidade são criados, como os clubes recreativos negros e centros de umbanda.

Em 1895, José Cândido de Campos Jr., mulato e maçom, é nomeado pelo então presidente do Rio Grande do Sul, Júlio de Castilhos, como intendente municipal. Em 1896, é eleito prefeito através do voto direto da população, sendo reeleito em 1900 (Giron, 2009, p. 118-119).



Interior da Metalúrgica Abramo Eberle. Seção de Polição e Esmerilhão de Lâminas. Acervo AHJSA. 1958.

O trabalho foi o grande fator de integração do negro nessa sociedade em formação. Além do trabalho, Caregnato (2010) aponta a religiosidade e o futebol como fatores fundamentais de integração social. Desenvolve, do mesmo modo, apontamentos acerca dos espaços urbanos nos quais esses negros se assentaram, destacando dois, não por coincidência os lugares onde D. Sueli residiu em Caxias do Sul: o vulgo Burgo e a chamada Vila do Cemitério, locais de presença de populações pobres, em grande medida formadas por negros, caracterizados por precárias condições de habitação, pela ausência – ao menos num primeiro momento – de eletricidade, saneamento, água potável, etc. Esses espaços devolutos, conforme o autor, são ocupados já no período de instalação da malha ferroviária da cidade, sendo que se verifica um processo de inchamento a partir do crescimento

econômico da região e, conseqüentemente, do aumento da migração para Caxias do Sul de pessoas oriundas de outras regiões do estado e do país em busca de melhores condições de vida. Houve uma densa leva de migrantes oriundos dos Campos de Cima da Serra, muitos dos quais eram negros.

Prossegue o autor:

[...] as pessoas que compuseram os espaços de sub-habitações, principalmente os negros, no caso do Burgo e da Vila do Cemitério, encontravam-se em posição subordinada, num espaço identitário e étnico, que relegava sua cultura e sua etnia a um plano secundário. Sua localização ilegal, em espaços específicos, que abrigavam pessoas com poucas condições, fez com que a inserção e a participação em espaços de cultura, lazer e esporte tradicionais fosse praticamente nulas. Por isso, criaram-se nesses locais espaços que serviam como instrumentos de sociabilidade e resgate identitário” (2010, p. 52).

Quanto à presença das religiões de matriz africana em Caxias do Sul, Caregnato atesta:

[...] são inúmeros os relatos orais que apontam à existência de *curandeiras*, *feiticeiras* e *batuqueiras*, desde a década de 20 do século passado. Isso demonstra que a existência das religiões matriz africana está presente na dinâmica religiosa da cidade desde longa data, o que desmistifica a onipresença do catolicismo entre os caxienses de diversas etnias (2010, p. 59).

Apesar do preconceito e aversão contra a essas religiões, principalmente por parte do catolicismo hegemônico, em um momento inicial, se deu uma aproximação entre brancos e negros nesses espaços religiosos. Se os terreiros se instalaram, primeiramente, nos espaços de “sub-habitação”, num segundo momento, se dá uma efetiva participação de descendentes não-africanos, tanto que, atualmente, muitos dos pais e mães-de-santo são descendentes de italianos e alemães.

Operando, de forma sintética, com a história de Caxias, a partir da revisão de autores importantes sobre a temática, tais quais Giron e Herédia, Sheila Borba (2003) aponta para a seguinte periodização:

1875 – 1910. Primeiros aglomerados. Linhas ou travessões. Vida social ao redor da capela. “Sociedade isolada, vêneto-lombarda, tradicionalista e católica” (Frosi, apud Fillipon, 2007, p. 49).

1910 – 1950. Estrada de ferro Caxias-Montenegro. Integração e crescimento econômico. Vinho como principal produto.

1950 - 1975. diversificação industrial e desenvolvimento econômico.

1975 (Centenário da imigração) até hoje: integração, novos valores, aniquilamento do tradicional. Mas também revalorização acadêmica.

Aponta Borba que a história de Caxias do Sul - e das colônias italianas na serra - é contada, sobretudo, a partir de um mito do isolamento, ao menos inicial. E reforço: as identidades sempre são forjadas no jogo com os mitos, e se reforçam no presente, intuindo futuros desejados. Mas, como já mostrou Caregnato, trata-se, desde sempre, de um território de múltiplos fluxos e contatos interétnicos, em que se faziam presentes negros, indígenas, alemães (principalmente nas rotas comerciais com São Sebastião do Caí, mas também instalados na própria colônia), suíços, tropeiros, pelos duro dos Campos de Cima da Serra. Questiona-se Borba: a Chegada dos imigrantes está atrelada a que discursos do império? Que ideologias? E aponta, fundamentalmente, para a ideologia do branqueamento. A pesquisadora enfoca o papel que os agentes sociais ligados à industrialização desempenham na transformações territoriais, atreladas às mudanças tecnológicas e organizacionais na esfera da produção.

Afirma a autora (2003, p. 33) que “a urbanização, a formação das redes urbanas e a estruturação interna das cidades, são, pois, processos constitutivos do espaço regional”, rejeitando a oposição entre cidade e região no que tange à escala sobre a qual construiremos nossos estudos. A reestruturação urbana é parte do processo de reestruturação regional. Isso acompanha uma tendência atual das relações entre espaço-sociedade no Brasil, de desconcentração espacial da indústria, do crescimento de cidades médias em áreas não-metropolitanas e do surgimento de áreas conurbadas. A AUNE reúne a segunda maior concentração populacional do Rio Grande do Sul, apenas suplantada por Porto Alegre e a região metropolitana. Caxias do Sul tem um grau de urbanização bastante elevado, de mais de 90%, sendo o maior entre os municípios que compõem a aglomeração urbana. A região tem também um elevado índice de densidade demográfica. Trata-se de uma região rica, cuja pujança se deve, sobretudo às atividades industriais – não devendo-se desconsiderar, entretanto, a produção agrícola (que responde por uma grande parcela da economia de municípios como Flores da Cunha e Garibaldi) - e o setor de serviços. De acordo com Borba, a estruturação do espaço urbano foi impulsionada por agentes do empresariado local, ligados à produção industrial, que buscaram tecer as bases territoriais para suas atividades. Assevera que o processo de

formação da AUNE passa por três fases fundamentais. primeira, que se estende do início da colonização aos anos 20, de formação dos núcleos urbanos interligados (sendo que as vias que os conectam cumprem desde então um aspecto fundamental), a partir da ocupação colonial em pequenos lotes familiares (que conduzia a uma situação relativamente igualitária no acesso à terra) e a economia agrário-comercial, que gerou condições potenciais para o desenvolvimento da indústria, posteriormente (processo já inscrito no próprio projeto de colonização). A segunda fase, dos anos 30 aos anos 70, foi de consolidação da economia industrial, a partir das manufaturas, que se desenvolveram com base nos conhecimentos que alguns colonos traziam em termos de trabalhos urbanos (ferreiros, tanoeiros, sapateiros, etc.) e foram fundamentais no desenvolvimento dos centros das colônias. Afirma Herédia (1997) que a formação do capital comercial foi um condição para o desenvolvimento da industrialização, associado aos fatores culturais do imigrantes, em seu desejo de ascensão social. Essas manufaturas rapidamente evoluem para uma padrão fabril, principalmente nas áreas da vinicultura e das indústrias têxtil e metalúrgica, e conduzem a um forte processo de urbanização. E, por fim, há uma fase recente marcada por transformações pautadas no padrão flexível do capitalismo atual, de um incremento nas exportações e abertura para um mercado global, e profundas mudanças em termos das novas tecnologias (e mesmo da produção dessas tecnologias).

A estruturação da aglomeração urbana, definitivamente efetivada quando do reconhecimento oficial da AUNE, e a consolidação de Caxias do Sul como centro regional se configuram nesse longo processo. Isso se dá a partir da atuação de certos agentes e de seu esforço para implementar estratégias do desenvolvimento da região como um todo. Borba Destaca, fundamentalmente, a busca constante da melhoria da infraestrutura física (rede viária, planos diretores, energia elétrica, etc.), a consolidação oficial do polo metal mecânico (1979), a realização de feiras temáticas que celebram a identidade e centralizam negócios (da qual a Festa da Uva, em Caxias, é a mais expressiva), a implementação de centros tecnológicos para formação de mão de obra e produção de tecnologia (em que se destaca a Universidade de Caxias do Sul e as escolas técnicas vinculadas). A UCS, onde trabalhei entre 2007 e 2010 é, para a autora, parte importante do sistema regional.

A AUNE tem uma estrutura industrial diversificada e não concentrada (nem por gênero, nem por tamanho das empresas, nem por município).

A simultaneidade das transformações de base econômica e da organização espacial indica que a Aglomeração Urbana do Nordeste está se constituindo num espaço contínuo e integrado, que é, ao mesmo tempo, suporte e fator do desenvolvimento regional – desenvolvimento este que está assentado, predominantemente, na indústria. (Borba, 2003, 209).

Segundo Borba que essas peculiaridades, em termos regionais, configuram-se como elementos importantes da construção da identidade regional, na medida em que se reconhece o seu caráter unitário, expresso no reconhecimento oficial da aglomeração – a AUNE é formalmente reconhecida pela Lei n. 10.335 (29/12/1994). Apesar de que, aponta a autora em nota de rodapé, há outras formas de classificar a região, em escalas diferentes, abrangendo outros municípios que não os dez listados, como Veranópolis, Cotiporã, Antônio Prado, e mesmo Gramado e Canela (que são municípios marcados fortemente pela colonização alemã).

Caxias do Sul se consolida como centro da AUNE em função de uma maior diversificação de seu parque industrial, das vinculações político-partidárias de suas lideranças, e, fundamentalmente, em virtude da organização de setores empresariais em entidades de forte apelo público e consciência na definição de estratégias de desenvolvimento. A respeito do reconhecimento da AUNE/RS pela referida lei, ouvi de uma fonte bem relacionada nos meandros da política institucional de Caxias do Sul que atualmente tramita com força nos bastidores desse campo a perspectiva de se buscar o reconhecimento de Caxias do Sul como metrópole e centro de uma região metropolitana, em função das vantagens políticas que isso traria para o município.

Afirma Borba, respaldada em diversos outros pesquisadores da temática tais quais Herédia e Baldisserotto, que, desde o início da colonização, houve na região uma forte tendência à associação entre agentes sociais, através da constituição de entidades de ajuda mútua, assistenciais, culturais, cooperativas e organizações representativas (de classe, categoria social, etc.). As elites regionais se desenvolveram a partir da concentração de capitais nas mãos dos comerciantes, alguns dos quais passaram a investir na indústria. De qualquer modo, a associação entre empresários em instituições que agregam comerciantes e industriais é uma característica que se inicia com a criação da Associação dos Comerciantes de Caixas, que mais tarde se fundiu ao Centro da Indústria Fabril (CIF), com a criação da Câmara da Indústria, Comércio e Serviços de Caxias do Sul (CIC) em 1973.

Essas entidades tiveram papel fundamental na consolidação de recursos que permitiram o desenvolvimento regional, como a melhoria e construção de estradas e ferrovias, a instalação de infraestrutura urbana necessária, o reconhecimento do polo metal-mecânico e o próprio reconhecimento oficial da AUNE. A CIC teve papel importante na gestão integrada do espaço regional, a partir de uma visão estratégica de desenvolvimento em conjunto, na condição de instrumento de implementação do projeto de desenvolvimento regional, posto que representativa dos setores empresariais que foram fundamentais na consolidação da identidade regional. O fato de que essas entidades, sendo a CIC a mais importante entidade política até os dias de hoje, serem sediadas em Caxias do Sul foram fundamentais para que a cidade se consolidasse como centro da AUNE. É importante ressaltar que, se empresariado desde cedo seguiu a tendência à associação em busca da satisfação das necessidades comuns, o mesmo não ocorreu com os trabalhadores, em termos da constituição de entidades sindicais com grande poder de influência política – ao menos não nos períodos iniciais, já que hoje se verifica uma forte presença sindical nos vários ramos de atividade, sendo o mais expressivo o Sindicato dos Trabalhadores Metalúrgicos.

E, do ponto de vista do estudo que desenvolvi, é importante afirmar que essa propensão ao associativismo, presente desde o início da urbanização de Caxias do Sul, acaba por se configurar como um processo de exclusão cultural das pessoas que vêm de fora – e isso é fundamental para essa cidade que é, há décadas, um importante polo de atração de migrantes.

Caxias do Sul instaurou-se numa área anteriormente denominada Fundos de Nova Palmira, e já abrangia mais da metade de toda a extensão das terras destinadas à colonização na Serra do Nordeste. A área total foi dividida em léguas (quadriláteros de 5.500m²), que era divididos em Travessões, a partir dos quais se formavam os lotes. Borba (p. 103) aponta que um aspecto fundamental para o desenvolvimento urbano foi a formação da sede da colônia no ponto mais central de cada uma delas, sempre seguindo o mesmo traçado ortogonal: a partir de uma praça central, onde eram instaladas a Igreja e a Intendência Municipal, a rua principal era construída no sentido Leste-Oeste, e a partir dela se demarcava quadras de 80 metros de lado. É interessante notar que em algumas cidades, a trama ortogonal das ruas se manteve, ordenando o crescimento urbano. Em Caxias do Sul, por exemplo, a região central da cidade mantém o traçado; as áreas mais

periféricas, e mesmo as periferias centrais – como o Burgo - contudo, se desenvolveram a partir de outros fatores, mais “ao sabor” do relevo acidentado da Serra – lembrando a metáfora de Sérgio Buarque de Holanda acerca das diferenças entre o semeador e o ladrilhador de cidades (1956). A partir dos anos 50, constata-se o processo de formação da periferia de Caxias do Sul – em termos espaciais, visto que o Bairro Burgo pode ser considerada uma periferia, no sentido social, apesar de estar espacialmente adjacente ao centro da cidade. Em sentido mais apropriado, um gueto.

De acordo com Borba, um dos elementos que levou Caxias do Sul a ser o centro regional foi o mercado de terras, já que, a partir dos anos 40 as terras passaram a ser procurada como reserva de valor, e nelas eram aplicados os capitais excedentes, tendo a cidade crescido muito em pouco tempo sem diretrizes para o crescimento urbano, ao sabor da especulação imobiliária.

Afirmo que Caxias do Sul é uma cidade em processo de metropolização. Decerto, a questão da definição do que é uma metrópole constitui importante debate em termos políticos e científicos. A Definição de uma região metropolitana implica na viabilização de sistemas de gestão pública e de atuação dos agentes locais, em termos de necessidades e objetivos comuns a grupos de municípios. No Brasil, o IBGE, órgão que centraliza as informações populacionais e econômicas no país, define certos indicadores para as definições das unidades territoriais, porém cada estado da federação estabelece seus critérios para definir suas regiões metropolitanas, o que gera situações bastante diversificadas em estados geograficamente próximos, como nos casos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, os estados mais ao sul do Brasil. Enquanto Santa Catarina define cinco regiões metropolitanas, o Rio Grande do Sul estabelece apenas Porto Alegre como metrópole.

Mas, de modo geral, as Aglomerações Urbanas são áreas formadas pela conurbação inicial, em estágio incipiente, entre municípios - regiões metropolitanas de menor porte, em espaços relativamente pequenos. A aglomeração urbana é uma unidade territorial composta por aglomerados urbanos que se expandem e se interligam. Para Matos (2000), o termo está intimamente associado à ideia de metrópole; a diferença elementar é o fato de esta última como cidade principal que organiza as cidades periféricas próximas. O grau de centralização, portanto, seria a diferença fundamental entre uma região metropolitana e uma aglomeração urbana,

bem como o processo de constituição dessa conexão entre cidades – se dá a partir da expansão de uma cidade central ou a conurbação de diversas cidades em expansão. E considere-se que não há consenso quanto ao tamanho mínimo ou máximo para delimitar tais unidades territoriais. Leve-se em conta que Caxias do Sul é o segundo maior município em termos populacionais no Rio Grande do Sul, sendo o primeiro Porto Alegre e a região metropolitana. Além disso, o desenvolvimento de Caxias do Sul e região parece estar consideravelmente concentrado nesse que é o seu principal centro urbano, ainda mais considerando-se as tendências de crescimento vertiginoso que vive atualmente, em especial quanto à intensa migração que abarca, inclusive de estrangeiros. Essas migrações tendem a ser predominantemente urbano-urbano, e não mais rural-urbano. A região parece afastar-se da característica de um conjunto de cidades médias que atuam em rede. E Caxias do Sul, aos poucos, deve deixar de ser uma “cidade média”.

Quando afirmo que Caxias do Sul é uma cidade em processo de metropolização, refiro-me menos à questão geopolítica das definições oficiais, para fins de administração pública, e mais em termos das dimensões culturais das experiências cotidianas dos habitantes urbanos, em termos da proposta de uma sociologia das formas de Simmel (1973), como exibida no início deste capítulo. Estou aludindo, assim, a uma série de pensadores do campo da sociologia e antropologia urbana, em especial Benjamin e Baudelaire, que discutiam as feições da emergência de uma civilização urbana na Europa da passagem do século XIX para o século XX. E, nessa esteira, dos pensadores da chamada Escola de Chicago, que tomaram a cidade moderna como um grande laboratório onde investigar as experiências sociais desses tempos de efervescência. Aproprio-me da metrópole como arquétipo, que se configura em função da escala dos fenômenos urbanos que aí se experimenta.

Tratando dessa diversidade cultural, territorial e étnica que Caxias do Sul contém em si, apresentei alguns dados -, o bairro Nossa Sra. de Fátima, a atuação em rede de Mestre Brasil e alguns de seus territórios de referência, como o 1º de Maio, a incursão etnográfica ao Burgo. Esse último, como vimos, configura-se em um gueto, zona de habitação de populações negras e empobrecidas, desde o início do século XX. Essas características conduziram ao processo de emergência de um discurso de entender a comunidade como comunidade quilombola. Este processo já ocorre em Porto Alegre há muitos anos, e foi a partir dele que passei a estudar a

temática aprofundada nesta tese. Retornemos, então, no capítulo seguinte, às comunidades quilombolas de Porto Alegre.

CAPÍTULO 3

DOIS QUILOMBOS URBANOS DE PORTO ALEGRE



Sociabilidade de Rua na Av. Luís Guaranha – Porto Alegre.
Acervo pessoal de Sônia Maria Figueiredo Xavier

A Memória é a consciência inserida no tempo.

Fernando Pessoa

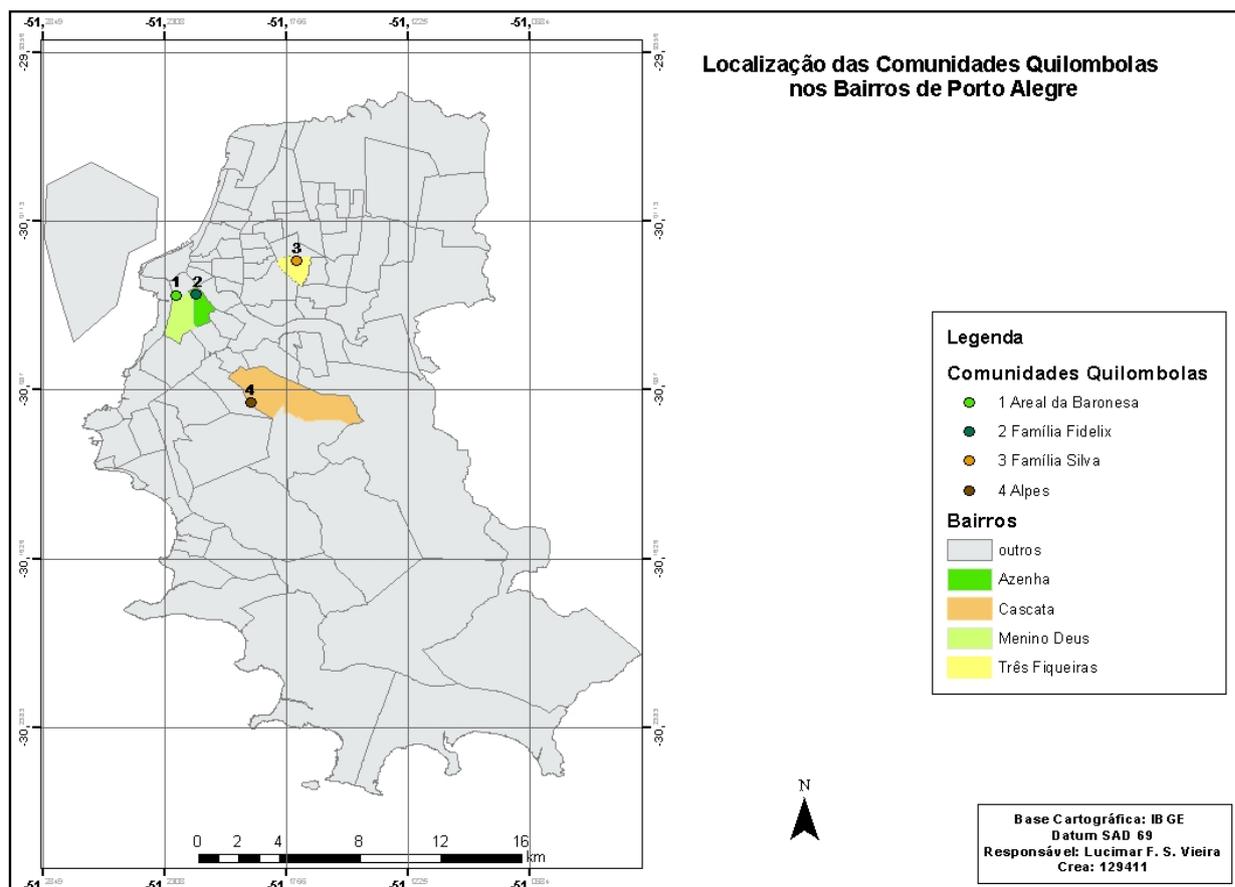
Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, conta com 1.409.351 habitantes, segundo os dados do IBGE resultantes do Censo de 2010, dos quais pouco mais de 20% se autodeclararam pretos ou pardos. Existem, em meio à população urbana, quatro comunidades que se reconhecem como remanescentes de quilombos. Essas comunidades, em conjunto - apesar de, no geral, não mobilizadas coletivamente, mantêm redes de relação e ação constante, especialmente entre suas lideranças envolvidas em seus pleitos políticos – permitem traçar considerações sobre as trajetórias de vida das populações negras na cidade de Porto Alegre. São comunidades envolvidas em processos de exclusão social, desterritorialização, “enobrecimento urbano” ou *gentrification*⁴⁴ dos territórios onde estão situadas. E, fundamentalmente, trata-se de grupos que se encontram em situações de afirmação

⁴⁴ Sobre a discussão em torno de tal conceito, ver o excelente trabalho de Rogério Proença Leite (2004).

e reconfiguração de identidades em face do meio social que os envolve, sendo sempre presente a mobilização de narrativas históricas, trajetórias familiares, imagens, memórias individuais e coletivas que constituem elementos de reconhecimento de uma singularidade que lhes permite a emergência de uma ideia de comunidade.

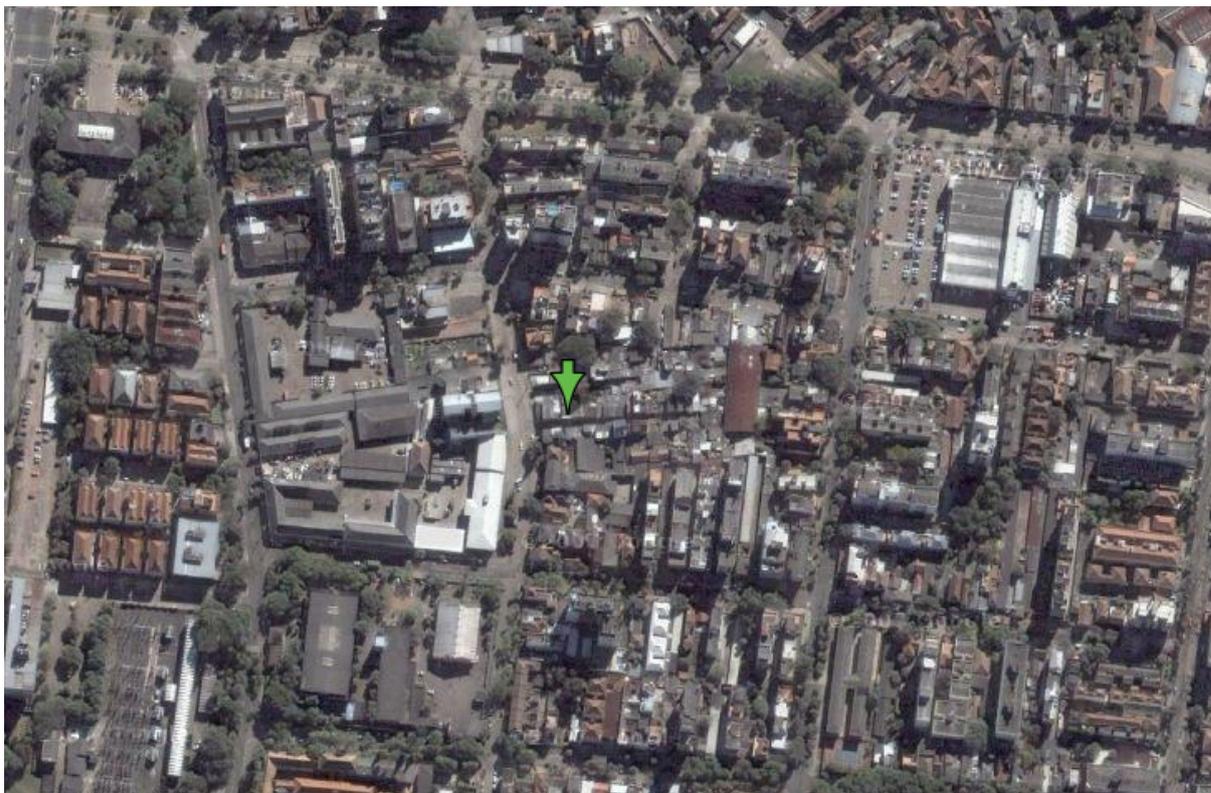
A positivação de identidades antes estigmatizadas revela-se extremamente importante nesse sentido. Os membros desses grupos, em contato com diversos agentes sociais, acionam e recriam seus mitos de origem, afirmando-os como armas na busca do direito ao território que ocupam, pautados na percepção dos mecanismos de exclusão social que incidem sobre si, culminando em despejos, remoções e desapropriações. No jogo com as políticas públicas de construção e efetivação da cidadania no Brasil, suas ações visando à garantia de direitos podem ser lidas como atos enunciativos de distintividade cultural, pautadas em fronteiras étnicas, a um só passo reconstruindo-as e as consolidando. Considerando-se a identidade dos grupos sociais como imagens e representações de si, sempre em contraste com a alteridade, os grupos em questão repassam e reinventam suas formas de vida coletiva e seus caracteres distintivos, em complexos processos identitários.

Realizei uma série de estudos sobre os grupos em questão, em especial sobre as comunidades do Areal e da Família Fidelix, tendo sido o antropólogo responsável pela elaboração dos relatórios de identificação sócio-histórico-antropológico, peça fundamental do processo de regularização fundiária por parte do INCRA (Marques e Mattos, 2007; Marques, Mattos e Santos, 2009). O trabalho desenvolvido para a FASC, apontado no capítulo 1 (Anjos et al, 2008a; 2008b), também foi bastante interessante, posto que nos permitiu abordar as comunidades e suas populações a partir de uma perspectiva de conjunto. Para compreendermos os processos identitários dessas comunidades, realizamos amplas etnografias, observação participante, entrevistas de memória com membros desses grupos – em especial com “os mais velhos” –, buscamos compreender suas formas de associação política, etc. As discussões que seguem buscam resgatar aspectos dessas etnografias, a partir de um olhar de conjunto, tendo como foco os processos de territorialização étnica em nossas cidades contemporâneas.



Fonte: Gehlen et al, 2008, p. 59.

O quilombo do Areal, territorializado na Av. Luís Guaranha, situa-se na fronteira entre os bairros Cidade Baixa, Menino Deus e Azenha, local adjacente ao centro da cidade. Trata-se de uma comunidade que se reconhece como legatária do Areal da Baronesa, antigo território habitado por populações negras em Porto Alegre, constituído no período da abolição, famoso por ser isolado do centro da cidade - pelas águas do Rio Guaíba, por um lado, e pelo Arroio Dilúvio, por outro. As águas constituem, nas narrativas dos antigos moradores, bem como em relatos de cronistas e memorialistas, como fronteira física e simbólica que delimitava um território *sui generis*, marcado pela presença de muitas casas de religião de matriz africana – sendo, inclusive, um dos centros de uma diáspora de linhagens religiosas, que acompanhou a mobilidade populacional ocasionada pelas transformações urbanas que marcaram tal território, como veremos no capítulo 5. Um local também marcado pelo carnaval de rua, por seus músicos populares, pela presença dos brigadianos, um ramo de atividade repleto de negros.

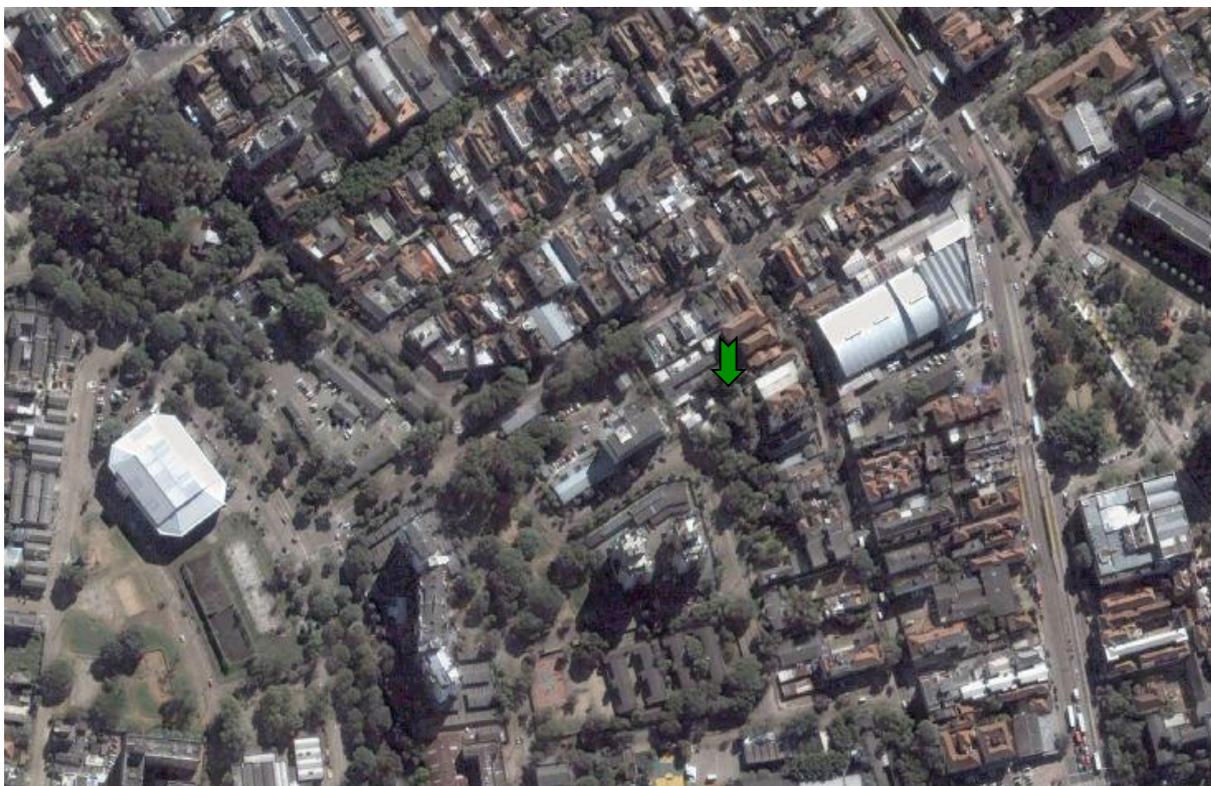


O Tecido da Cidade Baixa e a localização do Quilombo do Areal. Fonte: googlemaps.

Trata-se de um lugar marcado como território negro na memória da população afrodescendente da cidade e que foi se transformando ao longo do século XX, em virtude de processos de gentrificação, bem como em função de grandes reformas urbanas. O grupo ocupa um beco, a que os moradores chamam de avenida - um termo que remete às antigas formas de habitação nesse amplo bairro que foi o Areal da Baronesa, ocupado fundamentalmente durante o período da abolição e pós-abolição. Especialmente, trata-se de uma pequena rua com casas geminadas, originalmente de aluguel, que caracteriza seu modo de vida e é um dos elementos centrais na identidade dessa comunidade. São aproximadamente 80 famílias que vivem em uma das últimas “avenidas” da região, a Luís Guaranha, historicamente ocupada por famílias negras. Realizei minha dissertação de mestrado (MARQUES, 2006), intitulada “Entre a Avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS” sobre esse grupo. Nesse trabalho, discuto amplamente a realidade social da comunidade, a partir de um estudo etnográfico em que imergi na vida dessa rede de vizinhança, enfocando especialmente a dinâmica do cotidiano no espaço da rua e

suas formas de sociabilidade, bem como narrativas de antigos moradores acerca de suas trajetórias e os processos de transformação que acompanharam ao longo de suas vidas.

A Família Fidelix situa-se próxima ao Quilombo do Areal, no Bairro Azenha, em região limítrofe ao Bairro Cidade Baixa. A comunidade é composta de famílias oriundas do interior do Estado, a grande maioria de Santana do Livramento - cidade que faz fronteira com Rivera, no Uruguai - e que ocupam há mais de três décadas terras anteriormente pertencentes à Ilhota, antigo bairro popular, famoso por ser o local onde nasceu Lupicínio Rodrigues, cuja população foi removida pelo poder público municipal em uma grande obra denominada Projeto Renascença, projeto local, efetivado pelo poder público municipal em meio ao Projeto CURA⁴⁵ (Comunidade Urbana de Recuperação Acelerada), iniciado em 1973 pelo Banco Nacional da Habitação, com abrangência nacional. O Projeto Renascença foi efetivado em fins dos anos 70 do século XX, em Porto Alegre. Os fundadores da comunidade, Sérgio Ivan Fidelix, Milton Waldir Teixeira Santana e Hamilton Correa Lemos vieram para Porto Alegre nesta mesma década. Estes homens, que já se



O Tecido da Cidade Baixa e a localização do Qilombo Família Fidelix. Fonte: googlemaps.

⁴⁵ É interessante mencionar que o Bairro Nossa Sra. de Fátima, em Caxias do Sul, abordado no capítulo 1, também foi renovado através do Projeto Cura, em obras de saneamento básico, iluminação, melhorias na estrutura viária, etc. Sobre isso ver Andrade, 2010.

conheciam de sua cidade natal, encontravam-se nos mesmos lugares de lazer e trabalho na capital do Estado, e acabaram ocupando o espaço que, de acordo com seus relatos, era um “mato só”. Ali fundaram um local de recreação e lazer, o Recanto Santanense, que agregou muitos dos seus conterrâneos durante alguns anos.

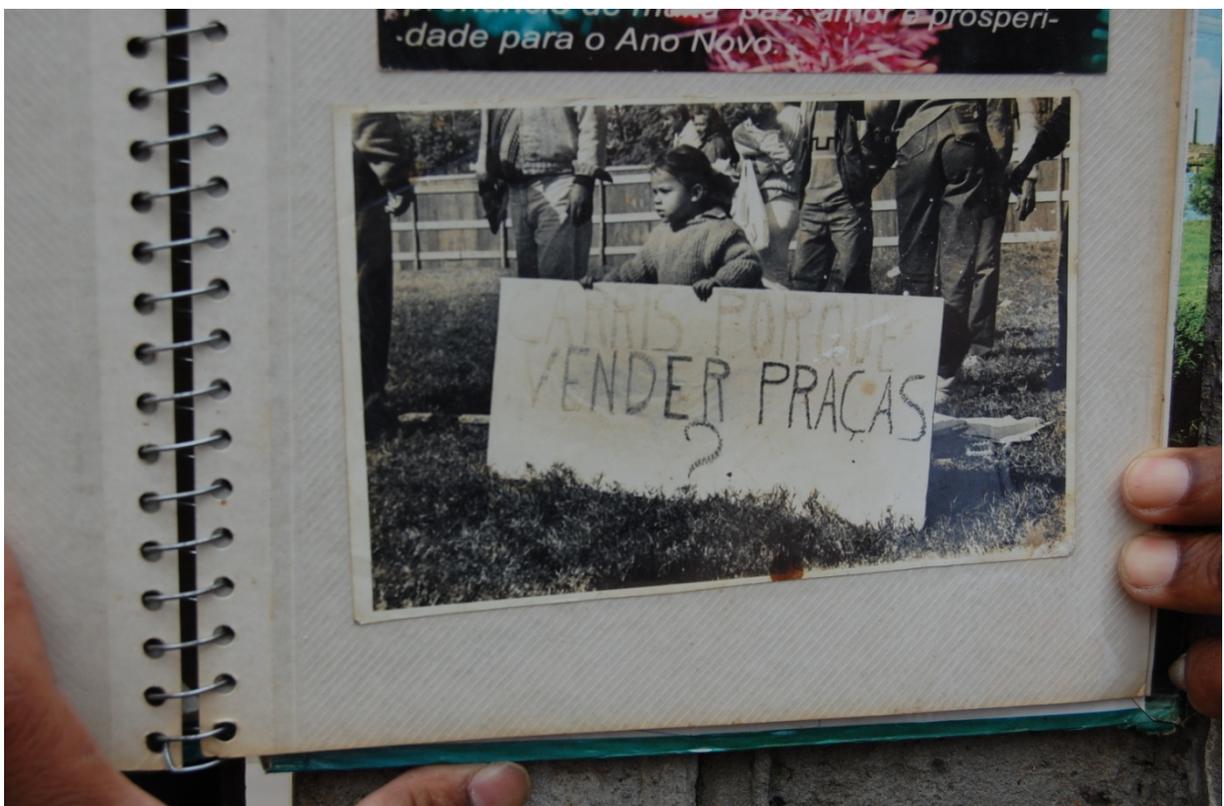
Posteriormente, acionando suas redes de parentesco e compadrio na localidade de origem, Santana do Livramento, foram os responsáveis pela ocupação da área na capital do Estado. É interessante mencionar que, em Santana do Livramento, já se reconheciam como sujeitos com trajetórias específicas, marcado por desterritorializações anteriores, como no caso da Família Fidelix, que tem como passagem fundamental um processo que Jaques Fidelix narra como um “desterro”, quando a família acabou por ser alijada do território então conhecido como Rincão dos Negros, no interior de Livramento. Afirmou: “esse povo todo que vivia aqui foi desterrado”. A pesquisa histórica realizada por Jane Mattos aponta que o resgate das memórias de três matriarcas escravas, Felicidade Marques, Belisaria e Anastácia Brochado, em três troncos familiares do grupo, revela-se como importante marco de pertencimento coletivo (Marques, Mattos e Santos, 2009). Apresento, a seguir, uma narrativa fotográfica resultante da etnografia realizada junto ao grupo⁴⁶.

⁴⁶ Quanto às imagens do Quilombo do Areal, estas já foram exploradas em outros trabalhos, inclusive publicadas, e creio não haver necessidade de apresentá-las aqui novamente.

Personagens e sociabilidades do Quilombo Família Fidelix – Porto Alegre









Viagem a Santana do Livramento com Jakes e Sérgio Fidelix







Quilombo do Areal e Família Fidelix são duas comunidades urbanas, por certo singulares, inseridas em um amplo processo de emergência étnica que se dá no Brasil inteiro. Um levantamento da Fundação Cultural Palmares⁴⁷, do Ministério da Cultura, mapeou 3.524 Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil. De acordo com o estudo, o número total de comunidades pode chegar a cinco mil. Dados obtidos no site da entidade⁴⁸ mostram, em 2010, 1.749 comunidades certificadas pela fundação, 89 delas no Rio Grande do Sul e 4 em Porto Alegre, capital do Estado. Cabe a referência que as certidões de auto-reconhecimento são emitidas a partir do processo de auto-identificação por parte das comunidades, sendo que, em alguns casos, as certidões registram mais de uma comunidade. Voltarei a esse ponto no decorrer desse capítulo.

Outro levantamento⁴⁹, realizado por um grupo de trabalho com integrantes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e do Ministério das Cidades mapeou os quilombos urbanos no Brasil. Pelo estudo, realizado em 2007, estes somavam 44 e estavam assim distribuídos: 16 em Goiás, 1 em Sergipe, dois na Paraíba, 3 em Minas Gerais, 13 no Paraná, 5 no Rio Grande do Sul, 2 em Alagoas e 2 no Rio de Janeiro. As localidades já reconhecidas como quilombos urbanos e com processo de regularização fundiária aberto pelo INCRA no Rio Grande do Sul são: Quilombo dos Alpes, Família Fidelix, Quilombo do Areal, Família Silva e Chácara das Rosas. Os quatro primeiros estão situados em Porto Alegre e o último na cidade de Canoas, na região metropolitana.

Em todas essas comunidades quilombolas, os processos se encontram em andamento. Algumas áreas já estão em processo avançado de regularização, como a Comunidade Família Silva, que recebeu a titulação de parte de seu território em 25/09/2009, cerimonia na qual estiveram presentes muitos dos interlocutores deste trabalho, como veremos nos capítulos seguintes. No caso do Quilombo do Areal e da Família Fidelix, o processo envolve, além dos organismos federais responsáveis

⁴⁷ Disponível em http://www.portaldainigualdade.gov.br/copy_of_acoes?searchterm=quilombos. Acesso em 18/07/2011.

⁴⁸ <http://www.palmares.gov.br/>, acesso em 18/07/2010.

⁴⁹ Dados disponíveis em Observatório Quilombola/Koinonia - <http://www.koinonia.org.br/oq/>, acesso em 18/07/2010.

pelo processo de titulação (especialmente o INCRA, mesmo se tratando de comunidades urbanas), também o poder municipal, uma vez que os territórios ocupados pelas comunidades são de propriedade da prefeitura local.

Na medida em que já abordei este grupos em outros trabalhos, tratando das trajetórias sociais, relações cotidianas e sociabilidades desses grupos, creio não caber aqui o resgate informações já apresentadas e discutidas. Aponto, assim, para elementos comuns, a partir do trabalho de campo realizado em Caxias do Sul. Todas essas comunidades quilombolas em território urbano acionam um idioma étnico para falar sobre sua unidade e singularidade. Assumem-se como comunidades majoritariamente negras – mas não exclusivamente – que possuem elementos que as distinguem no meio social em que se inserem. Podemos notar, entretanto, que há diferentes formas de construção de identidades quilombolas em meio a tais comunidades. Algumas acionam o idioma do parentesco para afirmar essa unidade: são descendentes de um ou alguns troncos familiares, como no caso da Família Silva e da Família Fidelix. Outras, como é o caso do Areal, acionam o seu modo de vida, a sociabilidade de rua, as relações de vizinhança, mas acima de tudo a herança de um antigo território negro e o fato de serem portadores de suas memórias e suas tradições, como elemento de distintividade. Todas, entretanto, estão em processo de afirmação identitária, nos termos de nosso contexto político mais amplo, em meio às políticas afirmativas, em especial as de corte etnicorracial. E tais processos, especialmente, remetem ao nosso texto constitucional.

Promulgada em 1988, a partir de uma intensa efervescência política após décadas de ditadura militar, a nossa atual constituição, alcunhada de “cidadã” em virtude de sua veia democrática e plural, foi construída contando com uma larga participação dos movimentos sociais, que exerciam grande pressão através de seus canais de intervenção na política institucional. Essa veia democrática e plural pode ser verificada no sentido amplo desse texto, que define, abertamente, a sociedade brasileira como uma sociedade pluriétnica e multicultural, sendo um dos deveres dos órgãos de Estado proteger e incentivar as expressões dos grupos étnicos e culturalmente distintos - especialmente as populações afrobrasileiras e indígenas.⁵⁰

Um dos artigos aprovados a partir da participação e pressão exercida pelos Movimentos Negros foi o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

⁵⁰ Sobre isso ver especificamente os artigos 215 e 216 da Constituição Federal.

que afirma: “Aos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos”. Esse amplo artigo, passível de múltiplas interpretações, foi alocado nos ADCT em virtude de um pensamento predominante de que os quilombos, a partir de uma perspectiva baseada no modelo de Palmares, seriam poucos, e tão logo fossem titulados, o artigo se tornaria desnecessário. O processo que se estende até hoje mostra que tal concepção estava equivocada: as comunidades que se auto-reconhecem como etnicamente diferenciadas, historicamente oprimidas e desterritorializadas e, portanto, se identificam como remanescentes e demandam titulação de terras são milhares, ao contrário das projeções iniciais, quando se acreditava no surgimento de um ou outro caso isolado. E o número segue crescendo em todo Brasil. Nesse sentido, o processo se desenrola até o presente momento e seguirá produzindo ecos, no que diz respeito à tão comentada ressemantização do próprio conceito de quilombo, através das ações das comunidades negras.

Para Almeida (2002, p. 46), deve-se, em primeiro lugar, acabar com o passadismo, com este conceito “frigorificado” de quilombo, aprisionado ao passado das comunidades. Para o caso do presente estudo, esse passadismo mostra-se ainda mais desafiado, uma vez que tratamos aqui dos chamados quilombos urbanos.

3.1. A política das identidades

O universo das comunidades remanescentes de quilombos na cidade de Porto Alegre merece algumas considerações. Em primeiro lugar porque a cidade se destaca como pioneira na emergência de comunidades quilombolas em território urbano – primeiramente a comunidade Família Silva, logo após as comunidades do Areal e Alpes, e, mais recentemente, a Família Fidelix. Esse ineditismo é interessante quando temos em vista a imagem de “Europa brasileira” atrelada ao Rio Grande do Sul no imaginário brasileiro, e a invisibilidade da etnia negra em sua formação social e histórica (Oliven, 1996). Invisibilidade esta que se configura como “um dos suportes da ideologia do branqueamento” (Leite, 1996, p. 41). Referindo-se aos estudos de Ellison nos Estados Unidos, Ilka Boaventura Leite afirma que “não é que o negro não seja visto, mas sim que *ele é visto como não existente*” (grifo da autora). Esse dispositivo de negação do outro, que acaba sendo um dos motes

fundamentais para afirmação da branquidade e europeização do Sul do Brasil, é, sem dúvidas, o pano de fundo contra o qual as ações políticas das comunidades étnicas em questão se voltam. Contrariando tal ideologia, vivemos inúmeros processos de emergência de identidade étnica e de vínculos de pertencimento coletivo associados aos aspectos raciais, nos quais são destacados os elementos contrastivos diante do jogo social amplo, mobilizados para a garantia de direitos.

Ainda de acordo com Leite,

[...] a legitimidade e a importância dos diferentes grupos étnicos existentes no Sul passou pelo acesso à terra, pelo reconhecimento de seu território, pela sua inclusão no sistema de direitos sociais. Para os descendentes de africanos, isso ainda não aconteceu (1996, p. 49).

Compartilho a percepção da antropóloga acima referida, para quem o território “aparece como elemento de visibilidade a ser resgatado” (Leite, 1996, p. 50).

Tanto nas áreas rurais como nas periféricas e urbanas, os negros consolidaram sua identidade através da demarcação simbólica expressa por uma fronteira étnica que é construída ao longo de anos de resistência em específicos e diversos contextos: na casa, na vila, no bairro, no clube, na rua, no bar. Esta fronteira étnica, coincidindo em diversos casos com a ocupação de uma terra, configura uma apropriação que é passível de titulação. (Leite, 1966, p. 50).

Mais do que nunca essas comunidades nos desafiam à ressemantização do conceito de quilombo e, conseqüentemente, da expressão “remanescentes de quilombos”. Quem são essas comunidades e o que tem a nos dizer? A que se referem quando se dizem remanescentes? No Quilombo do Areal, busca-se quebrar o olhar estereotipado que os afirma como moradores de uma vila (o termo local para denominar as áreas de habitação popular, tais quais favelas) no centro da cidade; afirmam com todas as letras, ao contrário, que moram em uma avenida, o que é muito diferente, pois remete a uma forma de habitação característica dessa região da cidade no passado. O grupo aciona como elemento identitário essencial o seu modo de vida, pautado pela ocupação intensa do espaço público, habitado por uma densa rede de relações de parentesco, vizinhança e compadrio que se cruzam e se somam para compor um cenário efervescente⁵¹.

As dinâmicas maneiras através das quais os grupos sociais pensam e sentem seu lugar no mundo se tece, certamente, no jogo com os diversos grupos,

⁵¹ Sobre isso, ver minha dissertação de mestrado (MARQUES, 2006), em especial o cap. 3, p. 72-103.

instituições e agentes com os quais se relacionam em meio à sociedade envolvente. E isso se verifica nas disposições políticas – mesmo na política institucional, em nível supranacional – acerca das identidades dos grupos: a premissa se desloca da identidade como essência, que pode ser verificada por especialistas, à identidade como auto-atribuição; é este princípio que abre as portas às políticas afirmativas para tais grupos no Brasil. A auto-identificação é reconhecida como elemento fundamental da identidade étnica. Trata-se, como afirma Barth (1988), de trazer ao centro dos debates o modo como os grupos sociais se percebem/se representam e como são percebidos/representados pelos outros.

Nas palavras do próprio autor, em um texto da década de 1970,

[...] dá-se uma importância fundamental ao fato de que os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores, e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas.

[...] deslocamos o foco da investigação da história e da constituição interna dos grupos distintos para as fronteiras étnicas e a manutenção dessas fronteiras (Barth, 1988, p. 189).

Barth atribui uma importância fundamental aos usos das identidades étnicas pelos grupos sociais em seus processos de interação, como arma para categorizarem a si mesmos e aos outros, compreendendo a etnicidade em um “sentido organizacional” (1988, p. 193). Creio que, antes de tudo, as comunidades remanescentes de quilombos devem ser pensadas como grupos étnicos, em que os critérios raciais – a cor da pele, no caso – emerge, em maior ou menor grau, como elemento de constituição de uma percepção de pertencimento coletivo.

Essas comunidades identificam-se como resistentes a processos de opressão histórica sobre populações afrodescendentes, sem qualquer conexão com grupos de escravos fugidos no período da escravidão, como sugere o termo quilombo em seu sentido corrente mais popular, muito embora o resgate dos legados de ancestrais escravos seja um dos fundamentos de seus processos identitários, em especial quanto às matriarcas escravas, tanto entre membros do Areal como da Família Fidelix. Retornarei a isso adiante. Como afirmei anteriormente, as questões raciais estão profundamente atreladas às questões de classe, em tais contextos, mas não se esgotam nelas.

Os antigos moradores do Quilombo do Areal (Av. Luís Guaranha), apesar de se considerarem hoje bastante distantes do período da escravidão, reconhecem uma importante ascendência africana na formação do Areal da Baronesa, bem como

na sociedade porto-alegrense e gaúcha, de um modo mais amplo. Durante uma reunião da Associação Comunitária e Cultural Quilombo do Areal, em 2005, a então presidente reiterou o fator resistência para a permanência da avenida em uma zona central da cidade. “Tem muitos edifícios apertando a gente aqui. E a maioria dos moradores não são velhos. Vai gente, vem gente e a Guaranha resiste. A gente tem que se unir para não vir o Colarinho Branco e tirar isso aqui da gente”. Beth, outra participante da reunião, prosseguiu:

Todo mundo acha que a gente está tranquilo aqui, mas não estamos. Aqui em volta é só burguês, e dinheiro chama dinheiro. A maioria acha que daqui não saímos. Mas isso antes era cheio de avenidas, e só sobramos nós. E se acontecer alguma coisa, a gente sai porque falta união.

Este grupo alerta para o fato de que muitos dos moradores não se apercebem do risco que a comunidade sofre de ser removida do lugar que ocupa, conforme o que ocorreu com quase todas as outras avenidas que existiam na região, pela força dos setores mais enriquecidos da sociedade porto-alegrense (a que as participantes da referida reunião denominaram “colarinho branco”) como motor da especulação imobiliária que modificou completamente o ambiente ao seu redor. Buscam, assim, o fortalecimento da participação da comunidade nesse processo de busca das origens, a partir de uma demanda política atual, para obtenção da garantia de direito à terra, e assim à sua perpetuação.

A presença de seu modo de vida em uma região central, completamente transformada ao longo dos anos, é matéria de reflexões por parte da comunidade. D. Rosa, senhora negra de 70 anos, durante uma entrevista, afirmou:

Só pobre que morava pra cá. Era só pobre. Aqui não morava gente rica não! Depois é que foi valorizando, claro, né? Mas no tempo em que eu era criança era só gente pobre que morava aqui. A terra valorizou depois de muitos anos que foi valorizar. Quem pode ficar foi isso...

Os antigos moradores, principalmente, que acompanharam durante suas trajetórias de vida a quase completa descaracterização do antigo Areal da Baronesa e o enobrecimento dessa região da cidade, se mostram um tanto perplexos quanto ao fato de terem permanecido ali. Com naturalidade, comentam que foram vendo ao longo do tempo as avenidas sendo destruídas, os vizinhos, parentes e amigos mudando-se dali, a instalação de novos prédios, edifícios, garagens e negócios. “Nós estamos aqui porque conseguimos ficar”, como disse D. Rosa. As avenidas

eram típicas dessa região da cidade. E, como disse D. Sônia⁵²: “Muita, muita, muita avenida tinha. Muita mesmo! E aí, depois, foi terminando...”.

O que se evidencia nessas experiências etnográficas é que há, decerto, questões de classe social e poderio econômico envolvidas nos processos de territorialização e desterritorialização das comunidades em questão. Essas, entretanto, são definitivamente atravessadas por dimensões étnicas e raciais, que se mostram fundamentais quanto às identidades desses grupos. Em suas entrevistas e narrativas, esses moradores reconstroem por suas vivências uma imagem do Areal da Baronesa como um lugar de forte presença negra, com profundas raízes africanas; equiparando as falas individuais sobre as marcas do antigo Areal, destaca-se uma memória que se unifica em torno da presença da “negrada”, “negadinha”, das “negras mina”. Aliás, a presença dessas “negras mina”, em referência à nação Mina, é extremamente recorrente nas falas dos antigos moradores, vários dos quais reconstroem as histórias de suas avós que, se não nasceram, viveram boa parte de sua vida no Areal da Baronesa, muitas das quais são descritas como negras mina. Como afirmou D. Sônia: “Minha avó era uma negra mina. Não nasceu aqui, mas morreu aqui.”

Entretanto, não são apenas os referenciais familiares que são mobilizados para a construção de uma identidade negra de ascendência africana na comunidade. Fala-se, de forma bastante marcada, do fato de que a Av. Luís Guaranha teve origem nas senzalas da chácara da Baronesa de Gravataí, chácara esta loteada no período da abolição da escravatura, em fins do século XIX. São as histórias contadas pelos antigos que dão substância a uma origem do lugar atrelado à escravidão. Podemos identificar nessa forte imagem o mito de origem da avenida. Por mais que seus moradores não se reconheçam como descendentes dos escravos que habitaram as senzalas da baronesa, se reconhecem hoje como pertencentes a este lugar, que tem, conforme a memória do grupo, em seu surgimento um estreito elo com a escravidão. Podemos verificar que o bairro se formou a partir da expulsão dos ex-escravos e dos recém-libertos do centro da cidade, em que habitavam no geral cortiços e porões, acolhendo também migrantes oriundos de outras cidades no pós-abolição. Quando loteado, o bairro foi ocupado em larga medida pelas avenidas e seus “correiros” de pequenas casas de madeira

⁵² Entrevista com Sônia Maria Figueiredo Xavier, realizada em 02/06/2006, por Olavo Ramalho Marques e Jane Rocha de Mattos.

para aluguel, atraindo as populações pobres e desfavorecidas, que ali se instalaram, criaram suas raízes, apesar da instabilidade de seu modo de vida, essa espécie de nomadismo urbano entre regiões de população de baixa renda, regrada por laços de parentesco e compadrio.

Oficialmente o Areal da Baronesa não existe mais. Entretanto, dura nas memórias dos antigos, e nessa comunidade que restou. Nesse sentido, não estamos falando apenas de negros, mas do Areal e das Avenidas como espaços de intenso contato interétnico, de grande ascendência africana. E, com o passar do tempo, foi sofrendo um processo de gentrificação. Sobre isso, escrevemos, no relatório de identificação para o INCRA:

A questão da intensa ocupação do espaço público como lugar de sociabilidade calorosa e trocas íntimas, por parte das populações pobres e negras, parece colidir com um ideário higienista que habita o mito do progresso, este que orienta em larga medida a chamada evolução urbana de nossas cidades. Essas feições pitorescas, expressas nos encontros e churrascos nas calçadas, nas aglomerações populares que invadem as ruas em datas festivas como os carnavais, nos sonoros batuques das festas de religião afro e suas *obrigações* oferecidas aos Orixás em certas áreas da cidade, tudo isto parece soar desconexo com uma região central onde deve imperar o fluxo rápido de veículos e pedestres, um não envolvimento do passante com a paisagem da cidade, a racionalidade das trocas comerciais. Não se trata, portanto, de um mero processo econômico de valorização do solo urbano nessa área, antes marginal, hoje central. A questão mais profunda aqui está alicerçada nas práticas cotidianas e no próprio *ethos* destas populações que parecem se encontrar cada vez mais “fora ordem” ou “fora de lugar” numa região central. E a Avenida Luís Guaranha hoje aparece como um lugar que se situa como extraordinário em meio à configuração urbana que o cerca. Nesse sentido, um lugar que provoca em quem não o conhece uma perturbação temporal, por ser uma sobrevivência de um tempo outro já quase desaparecido nos dias de hoje, que remete a outra configuração espacial e social de Porto Alegre.

As “casas de avenidas”, devemos lembrar, eram quase todas de madeira; tomando a madeira como matéria perecível, a instabilidade da condição do aluguel e a não efetividade da posse da terra, podemos compreender as recorrentes idas e vindas do povo que habita hoje a Luís Guaranha e sua relação com esse território.

(Marques e Mattos, 2007, p. 133).

O termo sobrevivência, aqui, não está remetendo à utilização evolucionista do conceito, como algo que permanece de uma era ultrapassada, mas como sobrevivência física e social de um território com certas características espaciais e culturais, demarcando certa perpetuidade em um tempo demarcada por amplas transformações territoriais. Por certo, essa comunidade se transforma no tempo. E não é menos moderna do que seu entorno, apenas apresenta-se a partir de uma identidade atrelada ao passado do lugar – o Areal da Baronesa como território negro. D. Rosa refletiu sobre o assunto, e sobre sua fala afirmamos:

Isso aqui era coisa de escravo, né? O escravo gostava de cachaça, gostavam de um zuê. Isso sim eu acredito...É, tu vê que ficou só gente pobre e aquele fervo de discutem, brigam, bebem, fazem aquele zuê. Isso sim, talvez, até, seja astral daquela época, né?

D. Rosa

Se as casas da Luís Guaranha não são mais de madeira, todas iguais; se este território não é mais um areão como fora em princípios do século passado; os moradores do tempo do Areal não estão mais lá - morreram ou se mudaram. Assim, não há o que se mostrar para atestar essa descendência, mas há a memória, as imagens do passado, a tradição e o *ethos* da comunidade. Mas mesmo estes elementos que a caracterizam no presente, ainda que referidos ao estigma de sua população hoje, são por vezes tomados como isomórficos em relação às formas de sociabilidade e habitação do passado.

(Marques e Mattos, 2007, p. 120).

Quanto à Família Fidelix, trata-se de uma comunidade que evoca suas raízes na escravidão: por mais que não tenham sido uma comunidade original, as trajetórias das famílias remetem a uma condição/situação comum, que remontam a ancestrais matriarcas escravas, e decorrentes processos de desterritorialização, até que as trajetórias de seus descendentes convirjam - em um primeiro momento em Santana do Livramento e, posteriormente, em Porto Alegre. Na capital, se redescobrem e se reinventam como grupo, fortalecendo seus vínculos e identificando um maior potencial de resistência na força do coletivo. Nesse sentido, alçam sua distintividade racial – são majoritariamente negros - e suas origens comuns - vêm de uma mesma cidade, mas têm um fundo comum anterior, a presença das matriarcas escravas como signos primordiais na luta por sua perpetuação no tempo. São membros de nossa sociedade que se agarram, em suas formas de auto percepção, às memórias das avós e bisavós escravas como elemento fundador de alguns dos principais troncos familiares da comunidade, elemento este que é retomado como mito de origem pelo grupo.

É certo que tais comunidades não podem ser pensadas como totalidades homogêneas. Nessa linha de raciocínio, Leach (1996) vem dizer que as sociedades nunca estão em equilíbrio, a não ser nas mentes fantasiosas de etnólogos que constroem modelos baseados em premissas de harmonia e estabilidade. E isso fica claro quando, ao lidar com as comunidades quilombolas, percebe-se que elas não são, nem de longe, coesas, integradas e harmônicas, mas sim repletas de conflitos, faccionalismos, rivalidades e oposições. Há famílias e grupos que não reconhecem, e mesmo negam e se mostram contrárias a tal afirmação identitária. Assim, em

alguns casos, reúnem-se em outras associações e em outros grupos, como associações comunitárias, ganham notoriedade por outras lutas políticas, como nas instâncias municipais de participação. A premissa de totalidades integradas e coesas não pode ser, de modo algum, verificada; pelo contrário, o que mais se ressaltam são conflitos, arranjos temporários e instáveis, que podem se modificar ou serem mantidos em função de certas conjunturas, do alcance ou não de objetivos e vantagens almejados.

As identidades quilombolas não existiam, nos dois grupos aqui enfocados - e creio que, sem dúvidas, na imensa maioria dos casos -, antes da promulgação do texto constitucional. Por certo existiam identidades étnicas atreladas ao sentimento de pertencimento comum, e estas poderiam estar atreladas ao sentimento de quilombismo, na acepção de Abdias do Nascimento (2002). Mas, em geral, é partir do mecanismo jurídico que os grupos, em contato com militantes e intelectuais dos movimentos negros, políticos e outros atores sociais, passam a verificar a possibilidade de se enquadrarem em tais políticas, por se entenderem como étnica e culturalmente distintos da sociedade envolvente, alvos de contínuos processos de expropriação e desterritorialização, repensando suas identidades urbanas. Nesse sentido, tais identidades não podem ser compreendidas senão em processos, e tais processos são, quase sempre, conflituosos, cheios de avanços e recuos, oposições e contradições, que apontam, por vezes, para certas inconsistências entre as identidades jurídicas e as identidades sociais de tais grupos. Mas são sempre – e isso é o que nos interessa, particularmente – extremamente densos de simbolismo.

Nesses termos, a compreensão das redes de relações entre sujeitos, permeando grupos e instituições, revela-se fundamental para que se compreenda a política das identidades nas comunidades quilombolas urbanas com as quais travei contato. São os elos, contatos e relações que mediam, em larga medida, as possibilidades abertas por esse amplo processo identitário. Nos grupos acima citados, as redes de relações que se mostram fundamentais são travadas entre membros das comunidades, em especial as lideranças políticas (que muitas se fortalecem nessas ações, principalmente quando os resultados são positivamente percebidos pelas comunidades em que se inserem), membros de ONG's e órgãos de governo. Contatos fundamentais também são, sem dúvidas, aqueles delineados com membros de outras comunidades quilombolas. Uma das principais lideranças da Família Fidelix, Sérgio Fidelix, por exemplo, já residiu na Av. Luís Guaranha,

cujos moradores se reconhecem também como Quilombo do Areal, quando veio para Porto Alegre, deixando Santana do Livramento. Depois de já estabelecido onde permanece até hoje, mantendo visitas e contatos frequentes com moradores desta outra comunidade, Sérgio passou a identificar que também em seu novo grupo, características distintivas eram perceptíveis, o que impulsionou o processo de mobilização que culminou no auto-reconhecimento. Entretanto, a percepção fundamental é que, na condição de “remanescentes de quilombo”, são diferentes do Areal e mais próximos à Família Silva, pois nesse grupo o parentesco é um elemento crucial na configuração da identidade coletiva, ao contrário do Areal, que se pauta muito mais pelo modo de vida e pelo legado do Areal da Baronesa.

Do mesmo modo, no nível interno, as redes de relações em meio às comunidades são fundamentais para compreendermos o desenrolar das políticas de identidade – e aí se conjugam vizinhança, parentesco, amizade e compadrio, bem como evitação, rivalidade, oposição declarada. As trocas de informações na rua, nos espaços públicos e privados, revelam-se extremamente importantes. Apesar da existência de pessoas que se mostram fechadas ao contato com os outros, elas mesmas são assunto para conversas entre os demais moradores – o que me leva a identificar as vizinhanças como formadoras de redes de relações de malha estreita (Bott, 1957, p. 77), onde grande parte das pessoas se conhece e interage entre si.

As políticas relativas às comunidades remanescentes de quilombos pautam-se, sobretudo, em ações voltadas à regularização fundiária de comunidades historicamente excluídas do acesso à terra; entretanto, a questão ultrapassa os limites da terra enquanto espaço físico, pois são processos através dos quais essas comunidades buscam preservar seus modos de vida, sendo o território um suporte de identidades coletivas, práticas culturais, memórias e vínculos de pertencimento. Nos casos em questão, tais comunidades evidenciam a heterogeneidade da vida urbana e apontam para uma persistência, e talvez uma explosão, dos sentidos específicos de identidade a partir de maneiras próprias de enraizamento nos territórios da metrópole contemporânea. E, aqui, como afirmei, as densas redes de relações são tramadas a partir de relações de parentesco, vizinhança e sociabilidade.

As políticas quilombolas, agindo na garantia dos direitos desses grupos, impedindo sua desagregação, garantem a persistência dos traços visíveis da desigualdade patente em nosso meio social. São ações que vêm se incluir nas

próprias formas de gestão do espaço da cidade, e na garantia da multiplicidade urbana face à homogeneização de certos nichos e suas características populacionais.

3.2. Os territórios étnicos em meio urbano

Em um contexto urbano, marcado pela proximidade espacial entre populações diversas, torna-se impossível reatualizarmos o mito do isolamento geográfico que caracteriza o termo quilombo em nosso imaginário. Os contornos dessas ideias tão vagas tornam a se delinear quando trazemos ao centro do debate a grande fragmentação de formas sociais, culturais e étnicas em nossas grandes cidades – nas quais a contiguidade espacial nem de longe esconde a heterogeneidade dos grupos urbanos e muito menos suaviza a exclusão e segregação social de certas populações. Essas comunidades remanescentes de quilombos definem-se, sobretudo, como resistência a processos de opressão histórica, exclusão e segregação de populações negras e empobrecidas. Demonstrem, através desse impulso de uma imagem pública, a força de seu enraizamento a territórios urbanos específicos – em geral territórios marcados por processos de enobrecimento populacional, desapropriações, reformas urbanas, etc., que empurram seus habitantes primeiros – negros e pobres – para regiões desvalorizadas e periféricas.

Os territórios negros históricos da cidade de Porto Alegre, como Areal da Baronesa, Colônia Africana e a “Bacia do Mont-Serrat”, eram, em geral, caracterizados pela ausência das mais básicas condições de vida e, em tal condição, “... a partir do final do séc. XIX, eram os alvos preferenciais das campanhas de moralização e higienização do espaço urbano que passaram a ser implementadas” (SILVA, 1993, p. 88). Em especial o Areal da Baronesa, por ficar em uma região de baixada, na antiga Cidade Baixa, sempre à mercê dos alagamentos do Guaíba e do Riachinho (arroio Dilúvio). Josiane Abrunhosa da Silva (1993) identifica um movimento de desterritorialização dessas populações fortalecendo-se nas décadas de 1940 e 1950, em que seus territórios são alvo de políticas de saneamento e urbanização. Em obras como a canalização do antigo Riachinho, o aterro do Guaíba, a abertura de avenidas, etc.

A centralidade aqui está na luta por terras e regularização fundiária em comunidades historicamente excluídas desse direito fundamental. Mas, como vimos,

em suas lutas políticas, essas comunidades falam de memória coletiva, territorialidade, transformações urbanas e relações interétnicas. O que se promove nesse modelo politizado de temporalidade (Clifford, 2002, p. 93) é o resgate dos mitos de origem dessas comunidades, de legados sociais, sobretudo a partir de uma reconfiguração dos significados do passado, de fragmentos e memórias rearranjados nesses diálogos e negociações da realidade.

Deve-se ressaltar novamente que são comunidades que trazem em si a marca da resistência a amplos processos de transformação urbana e segregação social. Falar de remanescentes, então, como a própria palavra indica, implica na dimensão de um processo de transformação mais amplo, diante do qual esses grupos aparecem como a presença de antigas formas de vida social em territórios urbanos específicos. Aqui, portanto, a persistência desses grupos indica a pluralidade temporal do espaço da cidade, onde traços ditos “modernos” convivem lado a lado com alteridades ou antigas feições – modernidades alternativas, como propôs José Carlos dos Anjos (2006).

O fato de ocuparem áreas muitas vezes de maneira irregular, aos olhos dos poderes públicos, em muitos casos, faz com que tenham ocorrido ações de despejo e remoção – como o caso de alguns moradores da Família Fidelix, há pouco mais de cinco anos, e da Família Silva, há cerca de seis anos. No caso do Areal, historicamente a comunidade sofreu repetidas tentativas de remoção. A Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, que recebeu o terreno por doação, em meados dos anos 1950, permutando posteriormente com a prefeitura municipal por outro terreno, indicou que a comunidade deveria ser removida do local, justificando que a área deveria ser ocupada para fins mais próprios a uma região central da cidade. Também escutei de moradores locais a existência de uma proposta de remoção da comunidade, por parte do poder municipal, para a Chácara da Fumaça, região bastante afastada do centro da cidade, no início da década de 80⁵³. Essa ambivalência das ações públicas é fator de insegurança das comunidades.

A incerteza quanto às possibilidades de permanência no território é uma constante. Verifica-se que a mobilidade é um elemento central nas trajetórias familiares e individuais dos membros desses grupos. No Quilombo do Areal, essas

⁵³ Coincidentemente ou não, parte da comunidade da Vila Mirim, estudada por José Carlos dos Anjos na etnografia que resultou no seu livro “No território da Linha Cruzada” (2006) foi removida do bairro nobre onde estava, nas imediações da Av. Nilo Peçanha, para a Chácara da Fumaça, em meados dos anos 2000.

trajetórias, mesmo das famílias mais antigas no local, incluem recorrentemente períodos de residência em outros lugares da cidade, muitas vezes próximos dali, em grande parte dentro do Areal da Baronesa. São frequentes nas narrativas biográficas desses moradores relatos de períodos em que se instalaram em outros locais com modo de vida semelhante ao da Avenida, tais quais cortiços, pensões e outras avenidas nas ruas Barão e Baronesa do Gravataí, Miguel Teixeira, André Belo (antiga Rua Pacífico), Travessa Pesqueiro, etc., bem como em antigos becos do centro da cidade e ruas destruídas através de grandes obras de infraestrutura urbana implementadas na região. O parentesco, a vizinhança e as trajetórias comuns, aí, se constituem como pilares de identidades territorializadas, em que o *ethos* do grupo possui uma íntima relação com seu espaço vital, a última das avenidas que ainda abriga o “povo do Areal”. Destacam-se, aí, formas culturais como o carnaval e religiosidade afro-brasileira como fatores identitários fundamentais (Mattos e Marques, 2007, p. 131)⁵⁴.



Carnavais e religiosidades do Areal da Baronesa – Porto Alegre.

⁵⁴ Existe uma larga produção de pesquisas antropológicas sobre o carnaval em Porto Alegre produzidas junto ao PPGAS, e destaco aqui as pesquisas de Liliane Guterres (1996), Josiane Abrunhosa da Silva (1993) e Ulisses Corrêa (2012).

No caso da família Fidelix, esse processo se distende por múltiplas localidades, desde regiões remotas do interior gaúcho, passando por Santana do Livramento, posteriormente por diversas localidades e regiões da cidade de Porto Alegre, em geral em meio a essa ampla região ao redor da Cidade Baixa. Aqui, a questão das relações entre territorialidade e ancestralidade se complexificam: no trabalho de campo, o grupo nos mostrou como o esgotamento de possibilidades de sustento no território original conduziu a uma busca de melhores condições de vida, dessa vez na capital do Estado. Em Porto Alegre, ao invés de se desagregarem, reconstroem e fortalecem suas relações e forjam novos laços de pertencimento. Assim, enraízam-se em um território que passa a ser um espaço-suporte dessa identidade coletiva: são santanenses, são em sua maioria negros, são parentes e compadres. E, cabe afirmar, que a comunidade se fundou, algumas décadas atrás, na territorialização possível nesse novo território para ela, mas que era já um antigo e ancestral território negro na capital gaúcha, polo de intersecção entre Ilhota, Areal da Baronesa e Cidade Baixa.

Nesse sentido, é possível indicar a existência de uma grande mobilidade entre esta população, sempre sujeita a tais tipos de ações no campo das políticas públicas (remoções, despejos) e alvo das reformas higienistas e que sempre buscam esconder as contradições sociais e mascarar – ou afastar para bem longe – a existência das diferenças. Diferenças essas que, por certo, configuram distintas experiências urbanas.

David Harvey (1989), como vimos, indica a existência de uma geopolítica das populações urbanas, processo em meio ao qual diferentes estratos da população conseguem garantir o domínio sobre os espaços urbanos conforme suas possibilidades de controle de fontes de poder social, tais quais dinheiro e status, na metrópole. Territorializações étnicas mostram-se presentes na capital gaúcha, em certas dimensões fundindo-se com questões de classe, mas certamente não se esgotando nelas. A desigualdade racial que marca nossa estrutura social se manifesta de diversas maneiras, tendo implicações socioeconômicas e relacionando-se diretamente às condições de vida de certos estratos da população. E isso transparece em meio a ações higienistas dos planejadores urbanos. Veja-se, como exemplo maior, a incidência de políticas urbanísticas sobre amplos estratos da população negra e seus territórios - lembrando aqui que ao se reconstruir e remodelar o espaço urbano se desvela hierarquias sociais. Assim, além do difícil

acesso à terra, as populações negras nunca foram alvo específico de políticas de reforma agrária no país, tal qual aquela realizada com os colonos estrangeiros imigrantes, durante o século XIX; quando territorializadas, são alvos de processos constantes de desterritorialização, remoção e despejo, e isso é claro no meio urbano. Em uma investigação que atravessa camadas espessas de tempo, pensando as conexões entre as situações atuais e os processos mais amplos, verificamos que são inúmeras as grandes obras de infraestrutura urbana que incidiram, ao longo do último século, em Porto Alegre, sobre territórios como Ilhota, Areal da Baronesa, Colônia Africana e Centro, locais de grande enraizamento da população negra. Veja-se, entre elas, as sucessivas camadas de aterro do Rio Guaíba, a remoção dos cortiços do centro da cidade, a canalização do Arroio Dilúvio, em meados dos anos 50, a abertura de inúmeras avenidas; a remoção da Ilhota e outras vilas adjacentes (Araquilândia, Cabo Rocha), ações efetuadas na década de 1970 durante o Projeto Renascença, como visto, sendo o destino dessas populações o bairro Restinga.

Tais processos delineiam uma mobilidade, no mais das vezes forçada, que muitas vezes dissolve vínculos de pertencimento coletivo. Entretanto, como no caso do Areal da Baronesa, que até hoje é um território mítico de referência para as identidades das populações negras na capital gaúcha, nem sempre se esgotam os sentidos de enraizamento a territórios, mesmo quando desaparecidos fisicamente, restando sua força simbólica. De outro modo, a Família Fidelix, em suas trajetórias convergentes, consolida-se como comunidade após sucessivos processos de desterritorialização e migração. Essa mobilidade urbana das populações negras, por certo, é repleta de simbolismos, enraizamentos e processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. O que nos demonstram essas comunidades quilombolas é que existem processos alternativos de territorialização, e que as políticas étnicas podem interferir na positivação de identidades e na busca da garantia de direitos. As comunidades quilombolas em área urbana, ainda mais em metrópoles, constroem outras ideias acerca do conceito de quilombo, tendo em vista suas específicas trajetórias sociais e históricas. Relembrando as palavras de Ulf Hannerz, (1997, p. 12), tomando-se a cultura como processo, é por estarem em fluxo e serem sempre recriadas que as formas significativas duram.

3.3 Dos territórios e territorialidades

Quilombo do Areal e Família Fidelix, em Porto Alegre, além do Burgo, em Caxias do Sul, são comunidades que dinamizam suas formas de auto percepção em um contexto político de afirmação de identidades. Buscam seus direitos, principalmente de perpetuar a existência como coletividade. O território, nesses casos, aparece como um suporte da identidade, como condição de ser da comunidade. Especialmente no caso destas duas, em que nos detivemos neste capítulo, trata-se, como vimos, da busca de garantia de uma nova formas de posse da terra, sob a figura de uma titulação coletiva, em nome de uma associação de moradores. Uma forma que contraria as formas hegemônicas de representação e posse da terra, sob a ótica capitalista, pautada no capital. Trata-se, por certo, de territorialidades alternativas, que não aquela da lógica hegemônica, de atribuição de sentidos ao espaço através da ótica do capital e da crueza do valor pecuniário. E nesses processos identitários, como vimos, está sempre envolvido um trabalho de memória coletiva; ou seja, são demarcados por maneiras específicas de equacionar espaço e tempo.

Na sociedade moderna, distintos sentidos de tempo se entrecruzam: os ritmos naturais, os tempos do repouso e da permanência, os movimentos cíclicos (desde as rotinas aos rituais sazonais), o impulso para o progresso (que parecer sempre se dirigir “para a frente e para o alto”). Tudo isto, decerto, está atravessado por um “tempo industrial, que aloca e realoca trabalho para tarefas segundo vigorosos ritmos de mudança tecnológica e locacional forjados pela busca incessante de acumulação de capital”. (Harvey, 2007, p. 188). Prossegue o autor apontando que nas economias monetárias há uma intersecção do domínio sobre dinheiro, tempo e espaço, o que forma um nexos substancial de poder social. Vivemos, assim, a aceleração dos processos econômicos e da vida social. Mas, mesmo em processos hegemônicos como este, sempre emergem movimentos contrários que buscam libertar tempo e espaço de suas acepções vigentes.

[...] movimentos de oposição à destruição do lar, da comunidade, do território e da nação pelo fluxo incessante do capital são legião. Mas também o são os que se opõem às rígidas restrições de uma expressão puramente monetária do valor e da organização sistematizada do espaço e do tempo. (Harvey, 2007, p. 217)

Harvey aponta que, diante do turbilhão volátil que se converteu a sociedade atual, marcado pela insegurança generalizada, a partir dos anos 70 emerge com

força a política fragmentada de grupos regionais e especiais divergentes, como expressão da busca por segurança na identidade coletiva, muitas vezes atreladas a lugares. Entra aí a compreensão da miríade de movimentos sociais cujas vozes emergem nas últimas décadas do séc. XX, a despeito de uma homogeneização de identidade de classe que predominou no período anterior. Fortalece-se o vínculo entre identidade e lugar – diria aqui, território – apoiadas no poder das tradições. Pode-se apontar, portanto, para uma “revolução molecular”, um processo de renovação permanente, em contraposição à ordem social hegemônica que se tece em escala global, pautada pelo capital. O autor centra sua crítica, portanto, às visões homogeneizantes, que apontam a modernização como processo linear, pautadas pelas ideias de avanço e progresso.

Neste trabalho, como visto, parto da análise da cidade como objeto de estudo – trata-se, portanto, de um estudo de antropologia urbana. Mas, para além da análise espacial, no que poderia ser considerada, em sua forma pura, uma “antropologia do espaço”, pretendo tratar do espaço como indissociável de uma outra variável essencial na vida humana: o tempo. Espaço e tempo formam alguns dos quadros essenciais da vida humana. Procuro, assim, analisar a cidade como objeto em contínua construção, a partir da sobreposição de camadas de tempo e de uma miríade de sujeitos e grupos em suas ações e interações cotidianas. Busco seguir as proposições de Eckert e Rocha (2005), que abordam a cidade como objeto temporal, propondo o que definem como uma Etnografia da duração. Ponho relevo à variável tempo, em suas múltiplas escalas e dimensões, porém sempre trazendo definitivamente as configurações espaciais como quadro de existência humana, individual e coletiva. Enfatizo, então, as relações sociais que se desenvolvem no tempo e no espaço: uma etnografia da cidade com recorte espaçotemporal, abarcando tais dimensões em múltiplas escalas.

Estabelecendo o foco no espaço urbano, são diversas as escalas de análise: desde o espaço íntimo da casa (distinguindo, por exemplo, a casa de religião como locus simbólico de territorialização da família-de-santo, tal qual veremos nos próximos capítulos), passando pelo espaço “da comunidade” ou do bairro (decerto com suas regionalizações internas), ao amplo e sempre em curso espaço da cidade, em suas feições voláteis e dinâmicas. Quanto às escalas temporais, pensamos não apenas no tempo linear e homogêneo, sempre em curso, mas na temporalidade

lacunar da memória, com seus constantes deslocamentos e rupturas, no tempo histórico da nação, na temporalidade circular do mito.

Já foi realizada uma extensa produção sobre o espaço na modernidade. Dessas contribuições, aproprio-me da produção de Harvey, geógrafo e antropólogo, como referência central. O geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert produz referências também importantes, tendo, em sua produção, o foco no espaço metropolitano contemporâneo. O autor cita a incursão para diálogo com disciplinas teoricamente aespaciais, incluindo aí a sociologia. Creio, nesse sentido, que o autor não se refira a uma produção sociológica com foco no espaço, presente desde Durkheim, tanto no que se refere à urbanização e à divisão social do trabalho, quanto ao seu lado intelectualista, no que tange ao espaço como “categoria do entendimento”, um dos elementos centrais no que denominou, e já vimos anteriormente, “ossatura da inteligência”, desenvolvido em seu célebre estudo *As formas elementares da vida religiosa*. Não podemos esquecer, do mesmo modo, da obra fundadora de Georg Simmel, referência essencial para o estudo das relações sociais nas cidades modernas, e dos autores da chamada Escola de Chicago, que tomaram a metrópole contemporânea como um grande laboratório social da modernidade. Longe de ser aespacial, a sociologia, em várias vertentes, e ainda mais a antropologia, com seu enfoque microssociológico, vêm tratando o espaço como variável essencial a ser equacionada.

Haesbaert retoma Foucault, em sua discussão do espaço disciplina do panóptico e sua microfísica do poder, bem como Guatarri e sua ampla definição de território, em termos da apropriação e subjetivação do espaço, e ainda de Maffesoli, que situa os territórios tribais como eixo essencial para a formação dos microgrupos. Para o autor, deve-se ter em mente não apenas a abordagem do espaço em sua funcionalidade produtiva, mas também em seu ilimitado potencial de significações sociais. De fato, Haesbaert aponta a modernidade como período de uma ampla movimentação e diversas interações entre velho e novo. Propõe:

[...] a modernidade é um tempo de conflitos entre o “moderno” e o “tradicional”, mas também entre as visões do novo e a imprevisibilidade das transformações, entre as visões proclamadas da mudança e os processos efetivamente vividos. Compreende assim uma com-vivência – a vivência conjunta de múltiplas intensidades entre conflitos e transformações, desordem e organização, compondo uma atmosfera com a qual podemos nos confrontar em diversas escalas e contextos espaciais. [...] Assim, a espacialidade não joga apenas um sentido decisivo na realização de grandes estratégias político-econômicas da modernidade, como pode

também corresponder ao lócus fundamental para a articulação e conformação de territórios alternativos. (Haesbaert, 2012, p. 80-81).

Em meio aos amplos processos de desterritorialização, propalados como predominantes em nossa sociedade, Haesbaert aponta para uma dinâmica micropolítica, onde a reterritorialização é sempre indissociável aos processos de desterritorialização, que, longe de serem simples desespacializações de sujeitos e grupos, sempre implicam na organização de resistências e no fortalecimento de identidades. Afirma o geógrafo: “Muitos espaços, ao mesmo tempo em que se inserem em uma rede centralizada e hegemônica de poder, participam da geração de ‘micropoderes’” (2012, p. 84). A noção de territórios alternativos, proposta por Haesbaert, é extremamente interessante para equacionarmos as comunidades quilombolas urbanas, em suas dinâmicas identitárias e suas distintas apropriações simbólicas dos espaços urbanos, ainda mais em se tratando de grupos em contexto de grandes cidades.

A escala metropolitana é especialmente interessante no sentido da investigação dessas dinâmicas territoriais, por ser, a um só passo, “criação e criadora da modernidade”, onde o espaço se apresenta como um “verdadeiro labirinto tecido de redes complexas de apropriações sucessivas e de significações diversas que nos conduzem, irremediavelmente, ao jogo dinâmico da multiespectral face da modernidade” (Haesbaert, 2012, p. 87-88). Nesses termos, como mostra Strohaecker (2007, p. 50), o conceito de território remete à condição de “espaço vivido”, ou seja, à parcela do espaço geográfico com o qual grupos da sociedade expressam os valores de pertencimento e de identificação com o lugar, ao qual é impressa uma territorialidade.

As comunidades quilombolas urbanas, em especial aquelas por mim estudadas com profundidade (Areal e Família Fidelix), mas também o Burgo, comunidade que pretendo seguir investigando, possuem, certamente, suas especificidades em termos territoriais em meio aos contextos urbanos em que se situam. Estão, de certa forma, guetificados – isso, em especial, no que tange ao Burgo. São grupos que possuem experiências urbanas distintas do contexto em que se inserem. Quanto a isso, aponta Haesbaert (2012, p. 92):

[...] essa contínua diferenciação da malha urbana e as experiências muitas vezes assustadora do desconhecido e do inesperado levam o indivíduo a recriar laços de identidade e enraizamento, fortalecendo grupos e/ou delimitando novos territórios – os guetos, aí, constituindo a expressão

mais incisiva dessas comunidades, que procuram reproduzir-se endogamicamente e criar todo um repertório cultural comum e exclusivo do grupo.

Em seu livro “O mito da desterritorialização”, Haesbaert faz uma ampla varredura sobre os usos do conceito de território, enfocando, como não poderia deixar de ser, os aspectos teóricos e epistemológicos que dizem respeito à geografia, sua área de atuação. Nessa ampla e plena revisão, no entanto, atravessa fronteiras disciplinares e os próprios nichos internos às áreas do conhecimento, discutindo profundamente as diversas abordagens dessa noção profundamente interdisciplinar, em seus aspectos antropológicos – que põem ênfase no caráter simbólico e identitário do território -, nos aspectos políticos – que delineiam os espaços em termos das relações de poder e dominação, bem como em seus aspectos econômicos, filosóficos, etiológicos. Seu argumento central é que as teses pós-modernas, que põem fim ao território decretando um novo mundo pautado pela desterritorialização generalizada, são parciais, e não abarcam um elemento crucial nos processos atrelados ao território, esse último que compõe o trinômio territorialização – desterritorialização – reterritorialização, já que o movimento de destruição de um território é sempre o de sua reconstrução em novas bases. Se um grupo social se desterritorializa, ele necessariamente deve se reterritorializar, transformado. Haesbaert propõe, assim, o conceito de multiterritorialidade.

De fato, aponta o autor, a preocupação com a desterritorialização que impõe a sociedade capitalista às populações já se encontra presente em Marx, e se evidencia e se aprofunda com analistas posteriores como Berman, posto que essa sociedade “joga uma massa enorme de pessoas em circuitos de mobilidade compulsória na luta pela sobrevivência cotidiana” (2010, p. 22). E esse é um fato que atravessa a presente etnografia, presente em muitas das trajetórias sociais estudadas. Não podemos nos furtar, portanto, de discutir o fenômeno do espaço e do território, da mobilidade e do enraizamento, em seus contornos específicos delineados pelo contexto histórico e social amplo que nos enreda. Isso não significa, entretanto, que os processos de desterritorialização sejam definitivos, e muito menos, como temos visto, que a globalização contemporânea venha impondo fim às identidades territoriais, regionais ou a todos os tipos de paroquialismo. Afirma o geógrafo que o que muitos autores definem como desterritorialização é, na verdade,

um fortalecimento da multiterritorialidade, citando aí o exemplo das comunidades diaspóricas.

As des-re-territorializações, muitas vezes pautadas por outras lógicas que não essa hegemônica da terra como capital, estão cotidianamente presentes, configurando-se como elemento central na construção das identidades coletivas em nosso meio social – fenômeno sobre o qual se debruça essa tese. E é o próprio trabalho de campo entre populações urbanas face aos processos de transformação da metrópole, que me conduz ao tema dos territórios étnicos, e não o contrário. E enfatizo aqui, portanto, os aspectos políticos e simbólicos do território, posto que tratam-se de facetas atreladas aos processos identitários das populações negras urbanas.

A etimologia da palavra território revela que o termo latino *territorium* deriva do vocábulo terra, associado ao domínio de uma jurisdição no interior de dadas fronteiras. Em “O retorno do território”, Milton Santos põe ênfase nos aspectos informacionais que hoje configuram-se nas principais formas de articulação dos territórios, e afirma tal conceito como um híbrido, necessariamente histórico e mutável, que deve ser analisado por seus usos.

[...] não se trata nunca, apenas, de um território-zona (uma superfície claramente delimitada) como o dos Estados nações modernos, mas também do que denominaremos aqui território-rede: ‘território, hoje, pode ser formado de lugares contíguos e de lugares em rede’ (Santos apud Haesbaert, 2011, p. 59-60).

Uma das primeiras e fundamentais definições de território é a que vê no termo um dos fundamentos essenciais do Estado, o domínio político sobre uma área ou âmbito espacial, já presente nas formulações de Ratzel. Essa definição jurídico-política, entretanto, não dá conta de fenômenos humanos inescapáveis, como a mobilidade, por exemplo, e os aspectos simbólicos atrelados à construção de laços de pertencimento ao espaço, certamente não restritos ao nacionalismo.

Referindo-se às sociedades indígenas, como exemplo das abordagens idealistas sobre o território, Haesbaert aponta que “os referentes espaciais, aí, também fazem parte da vida dos índios como elementos indissociáveis, na criação e recriação de mitos e símbolos, podendo até mesmo ser responsáveis pela própria definição do grupo enquanto tal”. (2011, p. 69). Haesbaert cita Godelier, Hall e José Luiz García como autores que enfatizam a noção de um território como valor, em termos da apropriação simbólica do espaço e de sua semantização – sendo,

portanto, um dos fundamentos para a construção de identidades. E, como apontam os geógrafos Bonnemaïson e cambrièrezy, “talvez o mais eficaz de todos” (apud Haesbart, 2011, p. 73).

Propondo uma perspectiva integradora, Haesbaert salienta que devemos levar em conta tanto o caráter simbólico-cultural quanto o econômico-político do território. Adoto, assim, no mesmo sentido, uma perspectiva não parcelar sobre o humano, evitando reproduzir os grandes divisores que sustentam os nossos esquemas de pensamento na racionalidade científica. Não posso, a partir de minhas experiências de campo, separar as dimensões políticas (em termos da micropolítica, fundamentalmente, mas levando em conta também os aspectos macrossociais das relações de poder, como a presença das instituições públicas no dia-a-dia das comunidades) dos aspectos simbólicos, em termos das apropriações subjetivas e das ações-interações entre sujeitos - necessariamente mediadas pela linguagem - na construção da realidade social.

Haesbaert propõe a integração de três visões de território: a mais tradicional, que refere-se a uma área de feições e relações de poder mais ou menos homogêneas; a do território como rede, pondo à frente a dimensão do movimento e da conexão; e, por fim, do território como híbrido entre material e ideal, que remonta à divisão entre natureza e cultura, numa visão multiescalar e não exclusiva do conceito. Essa noção do território-rede é particularmente interessante para o presente estudo. Em suas palavras, “não há território sem uma estruturação em rede que conecta diferentes pontos ou áreas” (2011, p. 79). Em Sack, afirma o autor, a territorialidade consiste num recurso estratégico em meio às relações de poder, que pode ser mobilizado pelo grupo dependendo de seu contexto histórico. Enfatizando os aspectos políticos, Sack não deixa de lado seus aspectos simbólicos. A territorialidade envolve uma classificação por área, uma forma de comunicação pelo uso das fronteiras e a tentativa de manter o controle sobre acesso a uma área.

Por isso, toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa, e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais. E vice-versa: todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflito e negociação. (p. 89).

Quanto à questão do gueto, Haesbaert aponta que a exclusão social e espacial, que em muitos casos tende a dissolver os laços territoriais, acaba em vários momentos gerando o efeito contrário, e em circunstâncias de grandes

conflitos territoriais, especialmente aqueles de fundo étnico e religioso, como aqueles com os quais estamos lidando nesta tese, a dimensão simbólica do poder se impõe com muita força. Territorializar-se, desta forma, significa criar mediações espaciais que nos proporcionem efetivo “poder” sobre nossa reprodução enquanto grupos sociais [...], poder este que é sempre multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de “dominação” e “apropriação” ao mesmo tempo. (2011, p. 97).

Apoiado em Deleuze e Guatarri, Haesbaert indica que tudo é política, e a política é, a um só tempo, micro e macropolítica. O território, em seus contornos políticos, deve ser sempre entendido como processo, permanente tornar-se e desfazer-se, passar de uma territorialidade a outra, sendo a desterritorialização um conceito chave em sua abordagem. O desejo vem sempre imerso em uma série de agenciamentos que cria territórios.

Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ela é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (Guatarri e Rolnik apud Haesbaert, 2011, p. 121-122).

No própria compreensão de território estão embutidas as forças de desterritorialização e reterritorialização. A efetivação do sistema capitalista e a cristalização do Estado implicam num grande processo de desterritorialização, pelo qual a terra passa a ser apropriada em termos de propriedade e capital, mirada esta que se sobrepõe aos sentidos precedentes. Trata-se de uma concepção extremamente ampla de território, posto que relativa ao pensamento e ao desejo, e define o próprio corpo como território mínimo. Operemos aqui com a noção de território mais próxima ao que afirmam os autores, em termos dos agenciamentos dos espaços e dos tempos sociais, e em termos do que Haesbaert aponta como uma abordagem simbólica e cultural do território, em termos dos processos de construção e desconstrução das identidades.

Muitos autores, que se conjugam para formar essa massa multiforme a que chamamos pós-modernismo, encaram a pós-modernidade como um amplo processo de desterritorialização, tanto em virtude da emergência das novas tecnologias da informação e comunicação, que volatilizam a ideia de espaço com a efetivação da

virtualidade, como pela leitura de que a globalização passa a imperar e romper com todos os sentidos de fronteiras e fixidez, incluindo aí o Estado Nação e a visão do mundo como um mosaico de estados com suas bordas claras e seus contornos definidos. Passam a enfatizar, em seus estudos, os fluxos, os percursos, as redes, as identidades transnacionais e transfronteiriças, tecendo uma série de oposições binárias que permitem sustentar a ideia de uma passagem de nível, de uma modernidade a uma pós-modernidade. Mas o Próprio Marx já tinha apontado para uma visão semelhante, ainda em meados do séc. XIX, quando afirmou que sob o regime capitalista, “tudo o que é sólido se desmancha no ar” – frase esta que foi assumida e explorada à exaustão por Berman.

A noção de hibridismo também passa a operar com força em meio aos esquemas conceituais contemporâneos, e também opero com ela aqui. Haesbaert (2011, p. 231) afirma que a América Latina é um continente exemplo para pensarmos nas territorialidades híbridas, posto que a sociedade se erigiu no violento cenário colonial, com a interpenetração de culturas indígenas, europeias, africanas – as grandes matrizes étnicas de que fala Darcy Ribeiro. Aponta o autor, em sintonia com o que venho argumentando nessa tese, de que esse hibridismo não impede que grupos sociais com fortes perfis identitários e territoriais se fortaleçam nesses locais.

 Ou seja, mesmo que reconheçamos a colonização como um processo violento e, assim, profundamente desterritorializador, especialmente no que se refere à expropriação das comunidade ameríndias e ao tráfico de escravos, profundamente desterritorializados, ele resultou em determinado tipo de amálgama que, justamente enquanto mescla ou sincretismo, tornou-se um mecanismo eficaz de reterritorialização. (Haesbaert, 2011, p. 232).

As abordagens que enfatizam a mobilidade das populações no contexto mundial atual vem chamando a atenção para os limites da compreensão do território como zona, como domínio sobre áreas claramente identificáveis a partir de suas fronteiras. Mas, reitero, não se pode assumir a dissolução completa desses territórios-zona, e sim a presença cada vez mais forte de outros esquemas territoriais, cuja configuração é essencialmente definida em forma de redes, espacialmente dispersas ou descontínuas, atentando para a fragilidade das fronteiras, a sobreposição de territorialidades e a construção da territorialização no movimento. Os territórios podem, inclusive, de forma híbrida, se constituir de uma rede de territórios-zona. Tais seriam características composições no que tange às

migrações e diásporas. As migrações incluem, geralmente, aspectos econômicos (fundamentalmente tecidas na busca por condições de trabalho e sobrevivência, tal qual no caso dos meus interlocutores, que deslocam-se por entre cidades em busca de melhores condições de sobrevivência, bem como dos inúmeros haitianos que passam a residir em Caxias do Sul nos últimos anos) e políticos. Mas nunca se passam sem amplos processos simbólicos de reconfiguração de identidades e territorialidades.

Haesbaert aponta para o fato de que há questões de classe que devem ser equacionadas nesses questionamentos acerca da desterritorialização generalizada que marcaria a pós-modernidade. São muito distintas as desterritorializações das elites planetárias e das corporações transnacionais e aquelas dos “aglomerados de exclusão”, que podem ser desterritorializadas na imobilidade, pela falta de controle sobre seus territórios. Se a escravidão dos africanos nas Américas se deu, inicialmente, por um violento processo de desterritorialização – a retirada forçada de milhões de pessoas de seus territórios para o trabalho, também forçado, do outro lado do oceano Atlântico – muitos outros processos de territorializações e desterritorializações se sucederam e ainda se sucedem – e aí a figura do gueto vem à tona. Há uma relação estreita entre diáspora (dispersão no espaço) e gueto (reclusão territorial). O Gueto, por um lado, configura uma forma de reterritorialização, em termos da construção da coesão, defesa e proteção de um grupo; de outro, são, quase sempre, espaços de ampla exclusão social a que são compulsoriamente empurrados os excluídos das fontes de poder social, inclusive como forma de controle, atrelada à precarização do território, recurso indispensável à participação na sociedade ampla.

Haesbaert ressalta ainda o processo de etnicização do território, definindo-o como a “delimitação de espaços exclusivos/excludentes onde a identidade étnica é um elemento central na definição do grupo e de seu território (2011, p. 334)”. Tal parece ser o caso das comunidades quilombolas brasileiras, cujos limites se constroem, no mais das vezes, na exclusão. O território passa a ser um recurso almejado, que permite a perpetuação da comunidade.

Se, como nos aponta Castells, vivemos numa “Sociedade em Rede”, em que se perde as noções de estabilidade e fixidez características da modernidade, a rede pode ser compreendida como principal eixo sobre o qual se constroem certas formas de territorialidade – em especial a que Haesbart denomina sob o binômio território-

rede, em o que o território se confunde com a rede, a partir do controle sobre fluxos, conexões e referências. Isso já existia sob outras formas, como no caso das sociedades nômades, que constroem seus territórios a partir da articulação de espaços através do deslocamento. Hoje, na sociedade contemporânea, essa características se alastrou. Como diriam Eckert e Rocha, há territórios constituídos nos itinerários dos grupos sociais – especialmente os urbanos, aos quais as autoras dedicam seus estudos. Sobre a noção de território-rede, define Haesbaert:

A essa concepção zonal ou areal de território, superfície relativamente homogênea e praticamente sem movimento, devemos acrescentar uma outra, mais complexa, em que a rede aparece como um de seus elementos constituintes, “territorializadores”. Neste caso, a rede estaria, ao lado das superfícies ou “zonas”, compondo de forma indissociável o conteúdo territorial. (2011, p. 286).

Essa concepção reticular de território não se apresenta apenas sob a forma de pontos unidos por linhas, mas também uma noção temporal-móvel do território, enfatizando o dinamismo e as formas de conexão. Se, como vimos, a própria cidade pode ser vista como uma “rede total”, ou uma rede de redes, na clássica acepção de Hannerz, essa metáfora, que permite compreender os laços sociais, se torna muito útil para compreender as formas de territorialização dos grupos abordados nesta tese. Mesmo os territórios-zona, ocupados e habitados pelas comunidades, são recheados por redes. A ideia de um território-rede permite lançar luz a esse caráter descontínuo e multiescalar de uma permanente reconstrução espacial e simbólica da cidade. Haesbaert propõe que tais formas coexistem, de modo que temos os territórios-zona tradicionais, como suas áreas e limites, as redes desterritorializadas ou que atravessam territórios, e os territórios-rede, em que a rede efetiva caracteres territorializadores. E, acrescenta,

Existiria mesmo, poderíamos afirmar, um tipo mais “radical” de território-rede que se aproximaria da noção de rede-território, tamanha a importância da rede na formação territorial, neste caso enquanto fluxo que se repete, ou seja, vinculada à ideia de territorialização pela repetição do movimento. (2011, p. 298)⁵⁵.

A ideia central desse geógrafo urbano é a da multiplicidade das formas de territorialidade, abarcando aí a ideia de uma multiescalaridade e multidimensionalidade do território – o que o autor sintetiza sob a forma da multiterritorialidade. Nesse contexto, sugere, em uma abordagem muito próxima ao

⁵⁵ Essa concepção, acredito, se aproxima do que pretendem Eckert e Rocha (2005) com a noção de itinerário.

que proponho nesta tese, a metrópole contemporânea é exemplar para a investigação das múltiplas formas de territorialidade que se cruzam e se sobrepõem nos tempos atuais.

A noção de território-rede é particularmente feliz para enquadrarmos a questão do caso dos imigrantes, pois trata-se de redes que atravessam fronteiras, regiões, países e continentes. A imigração, assim como a diáspora, compõe-se de muitos processos de desterritorialização, reterritorialização, mas que contemplam a cristalização de identidades transnacionais. A referência ao local de origem é uma constante, porém a consolidação de redes de novos territórios em novos contextos tende a ser um recurso valioso para os grupos, em sua mobilidade.

Assumo, portanto, a premissa do território-rede, enfatizando a definição de Hannerz da cidade como rede de redes. Utilizo a noção de espaço não como mera exterioridade objetiva, mas também como simbolicamente apropriados pelos sujeitos em sua relação com o mundo. E essa apropriação simbólica deve ser pensada, também, em sua dimensão afetiva, em termos das experiências vitais. No dizer de Bachelard (1993), há que se por em questão o espaço percebido pela imaginação criadora.

Como vimos neste capítulo, há comunidades urbanas cujas formas de territorialidade estão demarcadas por identidades étnicas, constituídas em experiências de alteridade profundamente perpassadas por experiências sociais de exclusão e risco de desterritorialização constante. O conceito de território é importante na abordagem aqui proposta, pois permite pensar nas formas de construção do espaço atrelado às identidades. E, reafirmo, penso aqui as identidades e territórios como necessariamente atreladas à memória – ou seja, a contínua construção temporal que se processa no ser humano.

CAPÍTULO 4. O MERCADO SAGRADO

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o meu futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,
não direi suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela, não distribuirei entorpecentes ou cartas
de suicidas, não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.
O tempo é minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente.

Carlos Drummond de Andrade





Neste capítulo, busco expor algumas reflexões e resultados da ampla pesquisa que resultou em um livro de fotografias e artigos⁵⁶ e um vídeo etnográfico⁵⁷ dirigido por Ana Luiza Carvalho da Rocha – ambos denominados “A tradição do Bará do mercado público”, em meio ao projeto “Os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre”. Como membro da equipe encarregada da produção do documentário, fui o responsável pelo trabalho de campo junto aos afrorreligiosos, enquadrando os dados etnográficos tendo em vista o campo de estudos de memória coletiva e territorialidade nas sociedades complexas. Como elemento central, a Tradição Bará do Mercado – como denominam os religiosos. Tradição esta que colore de um tom sagrado este que é um dos mais importantes patrimônios edificados da cidade de Porto Alegre, oficialmente tombado em 1979, em nível municipal (Meira, 2006, p. 172). Uma antiga tradição cuja manifestação concreta são os rituais e práticas realizados por vivenciadores das religiões de matriz africana no Mercado Público Central da cidade, em cujo cruzamento central acredita-se estar "assentado" o orixá Bará.

⁵⁶ ORO, Ari Pedro; DOS ANJOS, José Carlos; CUNHA, Mateus. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.

⁵⁷ **A Tradição do Bará do Mercado Público**. Direção de Ana Luiza Carvalho da Rocha. Produção: Ocuspocus Imagens

4.1. O Passeio

A descrição etnográfica do ritual do passeio, a partir da observação participante junto a Pai Nilson de Oxum e alguns de seus filhos de santo, não está completa no prólogo desta tese. Cabe apontar que, após a realização da sequência ritual no Mercado Público, em saudação ao Bará do Mercado, em que, fundamentalmente, atira-se moedas no cruzeiro central, pedindo-lhe que abra os caminhos do afrorreligioso, evidencia-se a conexão com outros lugares de importância fundamental para a memória das populações negras em Porto Alegre. Cabe examinar essas conexões, iniciando com a sequência do ritual. Após realizarmos todo o percurso no interior do Mercado, saímos dele, em direção ao Cais do Porto.

Assim que saímos do mercado, por sua porta norte, cruzamos a Avenida Mauá com dificuldades, entre ônibus e carros, e descemos uma escadaria que leva à movimentada entrada do trem, porém desviamos dele, subimos novamente e descemos outra escadaria, esta vazia, que leva ao cais do porto. Um pequeno túnel e estamos de frente a um dos grandes galpões, ao lado do qual há um braço d'água do Lago Guaíba que avança até quase o muro do cais. Seguimos à direita e Nilson para em frente a um altar na parede de um dos galpões, na qual repousa a imagem de uma santa (Nossa Sra. Dos Navegantes). Alguns funcionários do porto, sentados logo adiante, observam. Nilson toca no altar, murmura algumas palavras e leva a mão semicerrada à boca, beijando-a. Todos o repetem. Mateus me diz que a saudação à Oxum é "le iêu". Seguimos acompanhando o galpão até um braço d'água do Guaíba que avança até quase o muro do cais. Paramos todos à beira, e Pai Nilson inicia uma prece a Oxum: "Mãe, ilumine os caminhos de todos que estão aqui fazendo este passeio...". Em seguida, atira as oito moedas na água, e todos o fazemos também. Nilson, depois de fazer mais pedidos e preces à "Mamãe Oxum", começa a se afastar da água andando "de ré", sem dar as costas à água até estarmos relativamente afastados; novamente todos o repetimos.

Nilson com pressa e apressando a todos nós, dizendo que se não corrêssemos pegaríamos a igreja fechada, pois já se aproximavam as sete horas da noite. Corremos e chegamos à Igreja Nossa Senhora do Rosário, local histórico de

presença negra no centro de Porto Alegre. Na entrada, com a mão esquerda, todos damos dinheiro a um mendigo que se senta esfarrapado ao pé de uma das pesadas colunas que sustentam a imponente construção, escondida numa rua pequena e estreita ocupada por altos edifícios, quadro este que praticamente impede qualquer contemplação. O mendigo agradece, surpreso com o volume da “esmola”. Entramos no enorme salão principal da igreja; ao fundo, sobre o altar, uma imagem de Nossa Sra. sobre um fundo dourado em forma de estrela. O padre reza a missa. Um homem toca um violão elétrico. Eu, que nunca frequento igrejas, a não ser por contemplação artística e estética, imito seus gestos, tocando o recipiente com água benta e fazendo o sinal da cruz, depois me ajoelho numa das últimas bancadas, repetindo a postura de Nilson e dos demais. Algumas pessoas notam a presença do grupo e voltam os olhos para nós. Penso que talvez, sob os olhos dos mais fervorosos cristãos, sejamos uma figura insolente penetrando na “casa do Senhor”. O quadro piora quando Nilson guia o grupo, se levantando, enquanto fala o padre, e dirigindo-se a um dos altares na lateral direita de onde estamos. Ele, e depois os outros, toca o altar e se benze sob a imagem de Santo Antônio – Bará, no sincretismo. Prosseguimos sob olhares que não cansam de nos seguir, que me deixam extremamente embaraçado; não sendo um nativo, me encontro no meio, in between, participando ativamente do grupo de branco que adentra a missa para seguir o ritual de apronte na religião africana. Situação constrangedora. Mas não só para mim. Assim que deixamos um segundo altar, mais próximo ao altar principal, Nilson atravessa a igreja sozinho, seguido por Oscar, justamente entre os fiéis e o padre que prega em seu tom monótono. Não poderia haver um lugar mais chamativo em meio ao ritual católico, agora atravessado pela corte de um ritual do qual eu faço parte. Cristina se detém irredutível. “Não atravesso! Vou esperar acabar!” Um membro daquela igreja, que já tinha notado nossa presença, vem dizer que de modo algum podemos atravessar ali. Paro, junto com Cristina, as outras mulheres e Mateus, sequer ouvindo o que dizia o padre. Momento em que eu me sinto fuzilado pelos olhos dos fiéis ou pelo grande olho do Deus onisciente. Tudo parece silêncio. Logo o padre chama os fiéis para que cheguem próximo ao altar de onde fala, e com a movimentação o grupo em que estou atravessa a o corredor; nesse momento, ouço a voz do padre, que diz algo do tipo: “Quanto, mesmo diante da presença de Deus, em sua casa, se recusam a olhar o senhor...”. Penso: Essa é para nós!

No outro lado da Igreja, passamos por mais dois altares, nos benzemos – desde o início sabia que depois de embarcar no rito não teria como sair, sob pena de prejudicar a confiança que o grupo depositou em mim ao me convidar para participar do passeio. Lembrei-me de Geertz (1989), correndo da polícia junto com os balineses. Eu, como que desafiando a igreja católica junto com os “batuqueiros”, como eles mesmos se denominam, informalmente. Quando passamos pelo último altar, vemos Nilson conversando com o senhor que nos disse há pouco para não atravessarmos em frente ao padre. Nilson termina a breve conversa e seguimos, depois vem em nossa direção e nos guia para fora da Igreja: “Disse a ele que nós somos parte desse ritual”, afirma para mim. Nilson diz que aquela foi a igreja dos negros durante muito tempo, nos primórdios de Porto Alegre. Penso que os muitos séculos em que os negros cultuavam seus deuses e entidades, nas suas línguas, rezando para as imagens católicas, foram realmente decisivos na consolidação das tradições brasileiras. A ligação com a igreja católica ainda é muito forte, apesar de sentir que o respeito não é mútuo, visto que, como na situação que acabamos de passar, a Igreja Católica não aceita a presença dessa religião e de seus seguidores em meio ao seu ritual fundamental, a missa, vendo essa presença como uma expressão de despeito.

Saímos da igreja e o mendigo a quem demos as esmolas diz, enfático, com voz efeminada, apontando para a mulher de Nilson: “Obrigado, gente... Adorei a saia dela!” Todos riem, enquanto nos afastamos. Pergunto a Mateus se acaba ali o passeio. Ele vai perguntar a Nilson, que responde que vamos ainda a Viamão, em sua Casa, “terminar as obrigações”. Vamos ao estacionamento onde Nilson deixou o carro. Um fiat Doblô azul, bem espaçoso; o restante do grupo vai em outro carro. No caminho, ainda paramos em outra igreja, a São Francisco de Assis. Outra vez, passam todos pelo recipiente de água benta, fazem o sinal da cruz e ajoelham para rezar. A igreja menor, um grupo menor de fiéis, nada de altares laterais, tudo muito mais tranquilo. Realmente, ficamos certo tempo, enquanto o padre ergue a taça de vinho em uma mão e a hóstia na outra, falando sobre o significado da carne e do sangue de Cristo sendo simbolicamente consumido pelos cristãos, algo que me lembra de toda a polêmica envolvendo o sangue nas religiões de matriz africana. Um dos mais poderosos símbolos da vida, da energia vital, que mexe com imagens

profundamente arraigadas em nosso imaginário. Todos se curvam em direção ao altar e se benzem antes de sair.

Tomamos novamente os carros e vamos a Viamão, para a casa de Nilson, vizinha ao Campus do Vale, na encosta do Morro Santana. Lá somos saudados pelos dois cães fila que guardam a casa. Descemos e, antes de entrar na casa, Nilson nos guia para uma limpeza em frente à casinha do Bará que guarda a segurança do terreiro. Todos se curvam diante dela, depois passam as mãos sobre braços, pernas, peito, costas e cabeça para deixar ali as impurezas do caminho antes de entrar no quarto dos santos, me explica Nilson. Depois de todos realizarem o gesto de purificação, Nilson indica que eu também faça, afirmando para eu buscar sentir a vibração apenas ao chegar perto dali e me “limpar”. Repito o que os vi fazer, e quando vou me virar para passar as mãos nas costas, Nilson me indica que devo girar para o outro lado, em sentido anti-horário, e completar o círculo. Entramos na casa. Patrícia traz as compras que fez durante o passeio – além das coisas de mercado, frutas que comprou em uma banca em frente à Igreja do Rosário. As sacolas são enfileiradas num banco no grande galpão que reúne sala e cozinha, na entrada da casa, e a “quase-pronta” fica arrumando suas oferendas aos santos em uma bandeja enquanto Nilson nos convida a entrar no quarto para explicar como devemos proceder durante o restante do ritual. Todos descalçam os sapatos, que ficam enfileirados na porta de entrada; as mulheres vestem saias rodadas, algumas por cima de suas calças jeans.

Entramos no quarto dos santos. Nilson pega uma longa toalha branca rendada, alá em sua denominação africana, pedindo que Mateus, Patrícia (futura Mãe Pequena) e Oscar segurem as quatro extremidades, esticando-a na sala e formando uma cobertura defronte a entrada do altar – um pequeno quarto repleto de imagens, oferendas e objetos rituais, separado do resto da peça por uma grande porta de correr ornada por uma imensa fotografia de uma cachoeira, em louvor a Mamãe Oxum, a “dona” da casa. Nilson indica que Cristina passará por debaixo dessa toalha ao trazer suas oferendas aos “pais”, entrando da porta que dá acesso direto à rua, sem passar pela sala da casa. Nilson liga no cd-player, em baixo volume, um disco com rezas e cânticos da religião, que já havia me mostrado outra vez. Enquanto aguardamos, ele explica que Cristina irá bater cabeça primeiro, ficar ao lado do altar e esperar que todos venham bater cabeça para ela também.

Segue-se algum tempo em que novamente me surpreendo com a tranquilidade com que entram e saem do quarto de santo o “povo” da casa. A mulher de Nilson, preocupada com o fato de ele não ter comido nada o dia todo, afirma que ele não se cuida, que começa com suas obrigações e esquece de si; diz a Mateus que ele não está bem, está estranho, que teve problemas nos dentes e não pode comer nada sólido. Nesse meio tempo, fico observando as gravuras nas paredes, que representam cada um dos Orixás, a grande foto de Araci do Odé, a já lendária mãe de santo de Nilson, a casinha do Bará ao lado da porta de entrada que vem da rua. À frente dela, correntes, tridente, foice, fumo de rolo – os símbolos e oferendas ao orixá dono das chaves. Chegam novas pessoas à casa, o ritual demora a iniciar porque estão esperando por alguém que não sei quem. Sou apresentado aos que chegam, claramente os “da casa”, que se movimentam, entrando e saindo do quarto de santo à sala, ao pátio, aos quartos adjacentes, mostrando-se, literalmente, “em casa”. Percebo, pelo contato que tive com esse pessoal em suas casas, que a casa do pai ou mãe de santo é uma casa aberta e acolhedora, que os filhos de santo e seus agregados tornam-se eles também membros da família, e, portanto, “de casa”. Os laços de sangue e os laços espirituais somam-se para compor uma família entre os religiosos. Os filhos de santo têm suas relações próprias com a casa, e cumprem suas obrigações, movimentando-se livremente, sem a presença ou “fiscalização” constante do seu sacerdote. Mais tarde vim aprender que cada um dos aprontados na religião tem o seu Orixá assentado na casa do sacerdote que o aprontou, e nesse sentido encontra-se visceralmente ligado a ela; isso implica em obrigações para com seus orixás, deve-se “cuidar deles”. Constantemente. Somente depois de certa trajetória na religião é que o orixá da pessoa pode ser levado para sua própria casa, e nesse momento, pelo que entendi, ele pode exercer a religião em sua própria casa.

Depois de certo tempo, chega Naor, um homem branco e alto, de barba grisalha. Percebo uma importância desse homem para realização do ritual e pergunto a Mateus quem ele é. É marido de Cristina, um dos mais antigos filhos de santo de Nilson. Mateus diz ainda que Cristina frequenta a casa há bastante tempo, e que sua iniciação estava sendo protelada há anos. Entendo, então, o porquê dessa certa informalidade e liberdade no trato com Nilson; ela já é da casa há longa data. Naor chega com seus dois filhos, um menino de pouco mais de 13 anos, e

uma filha por volta dos 10, pelo que calculei. A menina veste uma saia rodada, o menino entra no quarto; os dois cumprimentam Nilson e o ritual está pronto para ser iniciado. Nilson pergunta a Patrícia se Cristina aprontou suas oferendas para os Orixás; ela sai do quarto e vai verificar, e volta dizendo que está quase pronto. Quando tudo está acertado, cada um toma sua posição: Naor, Mateus, Patrícia e a outra mulher estendem o alá. Os outros ficam em roda ao redor da toalha. Naor vai ao aparelho de som e coloca a faixa indicada para tocar (percebo que ele, como filho antigo, tem conhecimento suficiente para agir por conta própria). Patrícia entra pela porta que vem do pátio, trazendo em suas mãos a cesta com frutas, linguiças, fumo de rolo, etc., oferecidos aos Orixás; ela passa por debaixo da toalha, se ajoelha e cuidadosamente coloca a cesta na mesa em forma de leque (reverência a oxum, orixá de cabeça de Nilson). Então, Nilson começa a tocar uma sineta de som estridente, agudo; ela deita-se de bruços no chão, os braços estendidos, a cabeça em direção ao altar onde está a imagem de Oxum. Nilson se agacha, leva a mão espalmada sobre sua cabeça, pede aos santos que a protejam, faz uma prece, murmurando coisas aos Orixás. Depois disso, ela ergue-se ligeiramente, gira o corpo alguns graus em direção horária e novamente se deita de bruços. Repetem-se os gestos da parte de Nilson, que dessa vez agradece pela nova filha de santo. Depois pergunto a Mateus o porquê de se fazer duas vezes as mesmas coisas, ele me explica que se bate cabeça uma vez para os Orixás e outra para o Babalorixá (pai de santo). Cristina se ergue, e vira-se para todos ao seu redor; Nilson puxa uma salva de palmas, todos comemoram o apronte da mais nova filha da casa, gritando saudações aos orixás em ioruba. Em seguida Nilson mostra como se realizar a dobra da toalha branca. Depois de dobrada, Patrícia se posta à entrada do quarto de santo, do lado direito, e Nilson convida a todos para cumprimentá-la. Um a um os filhos deitam-se para bater cabeça para os santos e para Nilson, depois chegam a Patrícia, beijam-lhe as mãos e a abraçam; eu, tendo observado repetidas vezes, tento fazer o mesmo. Antes disso, pergunto a Mateus o porquê de alguns deitarem-se de bruços uma única vez ao bater cabeça e outros deitarem-se primeiro do lado direito, depois do lado esquerdo, enfim levantando-se e beijando as mãos do pai ou mãe de santo (na casa de Mãe Norinha já havia observado esse fato). Ele me explica que, se o orixá de cabeça da pessoa é masculino, ela se deita de bruços, e, se for feminino, deita-se de um lado depois do outro.

Eu, como não sei qual meu orixá de cabeça, sou orientado a fazer do primeiro modo. Novamente fico apreensivo para não cometer gafes ao repetir os gestos, mas o faço, nervoso. Deito-me e Nilson põe a mão sobre minha nuca; batendo a sineta ao lado do meu ouvido, pede à Mãe Oxum que façamos um bom trabalho, que Bará abra os nossos caminhos, que tudo corra bem e que os resultados sejam os melhores possíveis. Viro-me alguns graus à direita, ele novamente se agacha e pede saúde e felicidade para mim e para minha família. Levanto-me, e quanto estou de joelhos (aliás creio que nunca tinha permanecido por tanto tempo ajoelhado quanto nesse dia, nas igrejas e no quarto de santo) dou as mãos a Nilson, beijo, primeiro a esquerda e depois a direita, ergo-me; ele olha para mim satisfeito, e nos abraçamos; agradeço a ele por ter me convidado a participar do ritual, que foi realmente um privilégio. Ele diz que foi muito bom eu ter podido participar para saber o que é, o que significa; digo que sim e, já me afastando, digo que espero podermos fazer um bom trabalho, poder ajuda-los nessa empreitada; ele responde: “com certeza, com certeza!”. Dirijo-me a Cristina, dou um abraço nela – ela me diz que “um abraço está bom”, ao perceber que não sabia muito bem como agir ritualmente em relação a ela. A ela também digo ter sido um prazer acompanhar o seu apronte. Afasto-me para abrir caminho aos outros que ainda não haviam batido cabeça e cumprimentado Cristina.

Depois de mais alguns participantes realizarem suas saudações, um dos filhos de santo deita-se de bruços para bater cabeça. Quando Nilson aproxima a mão de sua nuca, ele começa a tremer e ergue-se num salto, soltando um ruído gutural, como um pigarro. Naor é o primeiro a gritar uma saudação ao orixá, em língua africana. Todos respondem. Por vezes gritam: Epaô, Epaô Baba ó Pai. Mais tarde venho saber que a primeira é a saudação ao orixá ali presente, a outra saúda Oxalá, o mais poderoso e mais velho orixá. O filho de santo assume uma feição distorcida, a boca em arco com o beijo contraído, os olhos cerrados, o pescoço recolhido, o corpo ligeiramente curvado: ele, o “cavalo”, sendo ocupado pelo “orixá no mundo”. Ele vem dançando, com ritmo forte, passa por nós, e se dirige à porta que leva ao pátio; Naor abre a porta, ele se aproxima e depois retorna, postando-se ao lado do altar. Olha para ele e faz um gesto como que notando a falta de algo e cobrando sua presença. Nilson pede a seus filhos que busquem velas para Odé e Otim, que o orixá deu falta no altar. Patrícia busca e Naor as acende, depois Nilson

as dispõe no quarto de santo. Ele então agradece a presença do “pai” naquela noite, e pede axé a ele. Segue-se uma sequência de ações rituais em que o orixá parece purificar o corpo da pessoa. Esta beija as mãos do santo, que pega-a pelos braços, passa as mãos ao longo deles até passar pelas mãos, como que retirando algum fluido que estivesse grudado nos braços. Em seguida, encosta a cabeça à cabeça da pessoa e assim permanece por alguns segundos. Então, leva sua cabeça à altura do peito da pessoa, descendo depois até o ventre e finalmente às pernas, repetindo os movimentos realizados nos braços, agora indo das coxas até os pés. Então, vira a pessoa de costas para si, passando as mãos ao longo de seu dorso, do verso das pernas e braços. Vira novamente a pessoa, pega suas mãos e leva à sua face, unindo-as primeiramente, depois abrindo-as três vezes e cafungando nelas. Por fim, a pessoa novamente beija suas mãos e sai. Em todo o processo, repete os sons guturais, sem pronunciar nenhuma palavra durante a possessão. Um a um os participantes do ritual vão “tomar o axé” do orixá. Cristina, que estava ao lado dele, vira-se para mim e pergunta: “E tu, Olavo, vai querer pegar um axezinho?” Digo que sim, sem dúvidas, e me submeto ao forte ciclo de benção. Todos, inclusive as crianças, pedem axé ao orixá.

Enquanto isso se segue – cada uma das pessoas permanece alguns minutos recebendo a energização – Nilson permanece sentado em uma larga poltrona azul ao lado do quarto de santo. Seus filhos, filhas e agregados sentam-se no chão ou agacham-se ao seu redor, conversando pacificamente com ele, que responde a perguntas com amabilidade, dá conselhos; juntos, eles riem; os filhos de santo pegam as mãos dele, em um momento terno e familiar. Eu, um outsider em relação ao grupo, consigo controlar minha vontade de estar ao seu lado perguntando coisas, buscando entender o que vivenciamos, e, sabendo que não compartilho com sua familiaridade, permaneço o contemplando a cena, não ousando me aproximar muito. Já ouvira relatos de Nilson dizendo que há alguns de seus filhos que demonstram certa ansiedade por respostas e explicações sobre os rituais, os significados dos objetos e ações, as lendas e histórias dos orixás. Me disse que é preciso paciência e perseverança para compreender certas questões espirituais, que “tudo tem seu tempo”. Compreendendo essa “deixa”, busco não ser excessivo em perguntas, me limitando a ocupar os espaços abertos para mim, observando e tentando aprender.

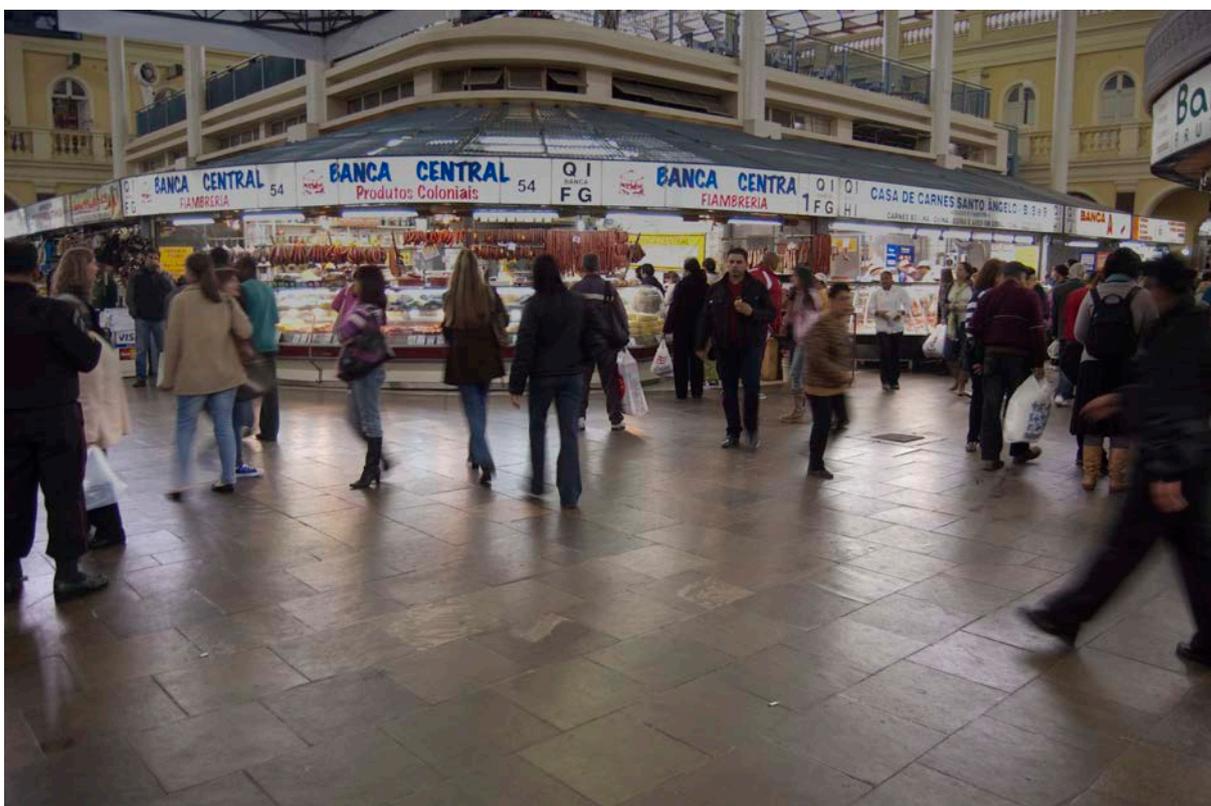
Tornando ao ritual, em presença de um filho de santo “ocupado” por orixá, percebo nos participantes uma atitude respeitosa e festiva em relação à vinda dele

para “confirmar”, como eles diziam, o apronte de Cristina. Mas mesmo aí não há neles o semblante meditativo que eu esperava; eles continuam entrando e saindo do quarto, cumprindo cada qual os papéis designados naquele todo: iam buscar oferendas, saíam ao pátio, voltavam ao quarto, conversavam com Nilson ao pé de sua poltrona. Depois de todos tomarem o axé e de estar findada a celebração ele pede a Naor para ajuda-lo a “fazer subir” o orixá. Eles pegam-no pelas mãos e o fazem sentar na poltrona antes ocupada por Nilson; então cobrem sua cabeça com um pano branco, dando água e alguma comida em sua boca por debaixo dele. Alguns minutos e Nilson o pega, faz com que ele se levante, o abraça e agradece a “confirmação”. Enquanto o abraça, vira-se para mim e faz um sinal estendendo o dedo indicador sobre a boca. Percebo que é para mim, olho para ele e depois para os lados, para que me digam se entendi bem: não posso comentar com a pessoa que ela recebeu o orixá, é preciso manter silêncio, a pessoa não pode saber que incorpora sob pena de “enlouquecer”. Mostro que compreendi com gestos. Termina o abraço, o santo “sobe” e a pessoa volta a si, como se nada tivesse acontecido, comentando algo banal, como se tivesse deitado para bater cabeça e levantado logo em seguida. Todos, eu inclusive, disfarçam e conversam normalmente.

Logo depois, Nilson pede a Patrícia que pegue alguns dos quindins oferecidos a Oxum, corte-os em 4 e ofereça a todos. Mateus sai do quarto para ajuda-la; eles retornam com duas caixas com os quindins cortados. Nilson interfere, como que indignado com eles: “Que é isso Mateus, em duas caixas?!? Até parece que não conhece. Peguem uma bandeja”. Eles percebem o erro e se desculpam, voltando com uma bandeja prateada e dispoendo sobre ela os quindins. Todos comemos, alguns mais outros menos, eles comentando como estavam bons os quindins “moreninhos”. Findado aquela etapa do ritual, alguns começam a sair do quarto e se reunir em grupos pequenos, na sala ou na varanda, bebendo refrigerante e comendo alguma coisa. Nilson me dá alguns mandolates para eu trazer para casa. Naor, ainda dentro do quarto diz: “Vou aproveitar para fazer minha obrigação”. Patrícia, Odete e Oscar vasculham uma grande prateleira, repleta de objetos para os rituais (velas das mais variadas cores, gamelas, vasilhas, potes, bandejas e pratos, entre muitas outras coisas), em busca de uma lanterna, dizendo que vão buscar ervas para as obrigações. Procuram bastante até encontrar uma que tenha pilhas, saem e retornam minutos depois com folhas de mamona, de espada de São Jorge, as que pude identificar em meio a outras.

Já são quase onze horas quando Naor diz que vai embora e vai dar carona para mim e para Mateus. Me despeço de todos, especialmente de Nilson, dizendo ter aprendido muito. No caminho volto cansado e pensando nas muitas coisas que vivi naquele dia, pensando que foi um passo importante para “abrir os caminhos” do nosso trabalho com esse grupo. Vivenciei, assim, algumas das etapas daquela sequência ritual de iniciação de uma afrorreligiosa em Porto Alegre. O passeio, nesse contexto, é marcador do fim do processo iniciático, quando o novato vai pedir ao Bará que lhe abra os caminhos.

4.2. Bará – o senhor do mercado



De acordo com Norton Corrêa, um dos pioneiros no estudo etnográfico das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul – conjunto multifacetado a que chamou “Batuque”,

O aprontamento compreende a consagração do indivíduo no mínimo a seus orixás pessoais, o de cabeça e o do corpo, além do Bará, que sempre o acompanha. [...] corresponde ao estabelecimento oficial do pacto místico entre indivíduo/orixá. (CORRÊA, 2006, p. 95).

Cabe aqui apontar para a existência de “lados” diferentes em meio a esse conjunto polimorfo chamado de batuque - são linhagens, bacias ou nações que perfazem as especificidades das identidades dos batuqueiros e suas famílias de santo. Há diferenças entre "lados" nas religiões de matriz africana, de acordo com as formas rituais e, principalmente, as entidades cultuadas. No Batuque dito "puro", também chamado de nação, "toca-se" para os orixás; na linha cruzada ou quimbanda – este último um termo pouco comum entre meus interlocutores - se toca para exus, o "povo da rua"; na umbanda, toca-se para os "mortos", os eguns - caboclos, ciganas, pretos velhos, caciques, todos espíritos que já estiveram vivos no plano terreno. É muito comum que em uma mesma casa toque-se para entidades diferentes em rituais e circunstâncias específicas.

Nosso foco, nesse caso, são os batuqueiros – a denominação geral para o culto aos orixás no Rio Grande do Sul, forma específica forjada a partir de experiências sociais e históricas dos descendentes dos africanos próprias do sul do Brasil. As diferenças estão presentes nas rezas, nos simbolismos rituais, nas ordens dos cânticos e rezas, e mesmo na presença de orixás diferentes, cultuados em algumas dessas formas e não em outras – como é o caso do próprio Bará, cuja presença como orixá não se verifica em outros estados do país. No entanto, o batuque está no seio do culto aos orixás, em suas linhas gerais e, principalmente, em sua dimensão cosmológica.

Como afirma Bastide (1973), a partir de seus estudos sobre os candomblés da Bahia, há, no Brasil, diferentes heranças africanas, que se desdobraram em muitos aspectos originais e diferentes do que havia na África. Entretanto, aponta, mantém-se, no geral, as estruturas místicas africanas. O ponto nevrálgico, por certo, é a descida do sobrenatural ao natural, em oposição à tradição católica de ascensão ao sobrenatural. Trazida ao Brasil pelos negros, na África a realização dos ritos de iniciação estava implicada na compreensão de que o indivíduo não nasce completo, mas passa por fragmentos e etapas sucessivas, incluindo aí o nascimento e a morte. A ritualística religiosa ingressa nesse processo de conduzir o sujeito pelas etapas da vida. A religião está fundamentada na necessidade constante de aproximar o sujeito dos ancestrais sagrados, os orixás. O célebre antropólogo francês nos mostra que a escravidão no Brasil significou uma completa destribalização das culturas africanas. A política do colonizador envolvia, fundamentalmente, acabar com a solidariedade

étnica. Mas, para Bastide, o candomblé seguia sendo étnico. No período em que realizou seus estudos, os terreiros encontravam-se fora dos centros das cidades, localizando-se nos subúrbios. Esses aspectos alteraram-se, até certo ponto, nos dias de hoje, em meio às dinâmicas territoriais dessas populações, mas ainda tendem a localizar-se em locais pouco visados pela ótica do capital especulativo no meio urbano, especialmente quando atreladas às camadas populares.

As religiões de origem africana, como nos mostra Bastide, mantêm-se como comunidade mística no interior da sociedade brasileira, em que se revela fundamental o contato contínuo do mundo dos homens com o mundo do sagrado. E isso é evidente quando enquadrarmos a presença mística do Bará no Mercado Público de Porto Alegre. Segundo os nossos interlocutores religiosos, o Bará é o primeiro orixá na escala hierárquica, na qual Oxalá é o mais proeminente; Bará é, então, o primeiro a ser reverenciado, responsável pelos caminhos, dono das encruzilhadas e “cruzeiros”; tem como essência a circulação, o movimento, a troca e a comunicação. Consiste no princípio dinâmico da cosmovisão afrorreligiosa. Por isso sua ligação com os mercados.

Nas palavras do sacerdote Babadyba de Yemanjá:

Na tradição, na teologia africana já existe o Bará, que é o Exu Olodjá, que é o senhor do mercado, que é onde tem tudo que a boca come, onde tem axé de fartura, onde se dão as relações sociais. Então o mercado tem essa função, onde tu vai também ganha o “dioni”, que é o dinheiro para a tua sustentação. Então acabou ali, o mercado, sendo o local onde ficavam os sacerdotes e sacerdotisas que ali também trabalhavam durante o dia, pela própria questão da escravidão, onde eles foram também colocando as suas garantias sagradas, as suas seguranças, as suas coisas litúrgicas para garantir um bom movimento, pra garantir um bom retorno nas suas vendas.

A esse respeito, Ari Oro (2007, p. 37), afirma que há dois níveis de significação que atrelam Bará e Mercado: “Um é intrínseco à própria cosmologia afrorreligiosa e outro é específico ao Bará assentado no Mercado Público de Porto Alegre, devido à legitimidade outorgada pela tradição que circula no meio afrorreligioso gaúcho”. Por um lado, o mercado é a morada do orixá Bará, por simbolizar a fartura, o alimento; por outro, essa força é reiterada por ali ter sido “plantado” um Bará.

Não se sabe ao certo qual o Bará do Mercado, em suas diversas modalidades. Também não se sabe exatamente quem foi o responsável pelo

assentamento daquele Bará. Existem duas versões preponderantes: uma que atrela a existência do Bará aos escravos que construíram e trabalhavam no mercado, em seus primórdios, quando ainda tinha apenas um andar e um enorme pátio interno, com árvores e bancos, inclusive. Como afirma Mateus Cunha (2007, p. 12),

Na memória coletiva, o Bará, em Porto Alegre, aparece associado aos africanos escravizados ao Mercado Público. O cruzeiro que se forma nos corredores principais do Mercado teria sido o lugar de um assentamento do Orixá Bará para a proteção dos africanos e seus descendentes. O local, com o passar do tempo, tornou-se ponto de passagem obrigatória para todas as religiões de matriz africana existentes no Rio Grande do Sul no Momento do Passeio.

Outros afirmam que o Bará foi assentado por Príncipe Custódio, um príncipe africano que viveu em Porto Alegre entre fins do séc. XIX e início do séc. XX⁵⁸. Essa dimensão lacunar do mito é, sem dúvidas, interessante, atrelada ao caráter fabulatório da memória e a importância dos sentidos atrelados ao passado para a orientação das ações presentes. Nas palavras de Norton Corrêa (2006, p. 51), “Numa cultura como a batuqueira, é a tradição (o passado) que fornece o modelo para a ação. Frisar estas diversidades (mesmo idealizadas), que remetem para as raízes, é valorizar e dar um significado transcendental para o presente”. Aqui, nesse sentido, não cabe discutir a fundo as tensões atreladas ao mito mas sim evidenciar a força da presença negra – mística, mas também física - no mercado, permanentemente reatualizada pelo ritual do passeio.

No chamado “passeio”, articulam-se, através das práticas rituais de um grupo afroreligioso, diferentes espaços ou domínios de sua cosmovisão: casa de religião/mercado/cidade. Roberto Da Matta (1997), nos propõe uma cisão entre casa e rua como par estrutural cuja oposição gramatical permite compreender a sociedade brasileira: o primeiro, reino da família, das relações pessoais, espaço onde “se pode fazer tudo”, e o segundo reino das leis impessoais, do individualismo e do anonimato. Como indica o autor, esta oposição gramatical entre casa e rua não é estática e absoluta, mas ao contrário, complexa dinâmica e relativa, pois essas esferas se determinam mutuamente, e “[...] há espaços na rua que podem ser fechados e apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua ‘casa’, ou seu ‘ponto’” (1997, p. 55). Nesse caso, esse espaço público – talvez um dos mais dessacralizados, em nosso senso comum - é recoberto de representações

⁵⁸ Sobre isso, ver Oro, 2007. Esse príncipe teria, inclusive, assentado outros barás em outros pontos da cidade, incluindo o Palácio Piratini, sede do Governo do Estado.

religiosas, tornando-se sagrado para os adeptos das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. É a morada do Bará do Mercado.

Existe uma relação tênue e controversa entre as figuras de Exu e Bará. Exus são vistos como intermediários entre o plano dos orixás e o plano terreno, dos homens. São mensageiros, aqueles que dão o movimento necessário à vida. Frequentemente associados à figura do diabo, posto que suas cores (vermelho e preto), seus símbolos (o tridente, o falo, entre outros) e sua posição dúbia de mediador entre mundos, configuram um ponto polêmico sobre as religiões, para a sociedade como um todo. Como afirmaram muitos dos interlocutores, nas religiões de matriz africana o diabo não existe. Numa cosmovisão holista, afirmam que bem e mal encontram-se sempre presentes, em tudo, inclusive dentro de cada um de nós. O que prevalece nessa visão de mundo é a ideia de que o fluxo de energias é constante, e o que é emanado, mais cedo ou mais tarde, retornará a quem emitiu. Ou seja, energia negativa atrai energia negativa: quem praticar "o mal" receberá mal em troca. Como mostra Silva (1996), Exu é o deus da comunicação e dos caminhos, sendo cultuado nas encruzilhadas. Bará, segundo alguns dos religiosos, é uma das formas de nomear essa entidade, na condição de orixá do batuque gaúcho. Afirma Silva: seja qual for o problema para cuja solução se pede ajuda a Exu, seu culto estará sempre localizado - e, diria eu, territorializado - "em lugares de grande comércio e fluxo de gente e dinheiro, como feiras livres, mercados ou até mesmo shopping centers" (1996, p. 113).

Quanto ao ancestral "plantio" de um Bará no Mercado Público de Porto Alegre, trata-se da sacralização de um território teoricamente racional, pautado pelo cálculo e o lucro, contrariando a lógica do desencantamento do mundo. Sim, é um espaço público. Mas um espaço que assume conotações que o particularizam como um "templo" para uma parcela da população urbana. Articulam-se, através das práticas rituais que se desenrolam tendo esse templo como cenário principal, e, a partir dele, outros lugares da cidade, o mercado e as casa-de-religião. A casa de religião é um espaço público-privado, *locus* de territorialização de uma família de santo. O mercado é o território que reúne essa miríade de territórios, como centro por onde "todo batuqueiro deve passar", seja para se aprontar, seja para reforçar seus laços com os orixás. O mercado, assim, configura-se como território que é suporte de representações bem específicas para um determinado grupo social,

grupo para o qual o compartilhamento desses mistérios é demarcador de uma identidade de grupo.

Nesse sentido, o mercado público configura-se como lugar de práticas rituais que configuram um afrorreligioso no Rio Grande do Sul, na medida em que o “passeio” é etapa fundamental nos ritos iniciáticos que o tornam efetivamente “pronto”. É lugar de territorialização de todo batuqueiro. Nos termos de Jaqueline Pólvora (1994), vivifica-se ali uma “sacralização do cotidiano” - no caso, manifesta em um espaço do cálculo e do lucro, supostamente desencantado, como um mercado. Para a autora,

Ao contrário desta concepção racionalista de mundo, os batuqueiros que encontramos neste estudo têm uma explicação e uma experiência religiosa que lhes situa num mundo comum, que são as experiências com as “sacralidades” da vida, as “*hierofanias*” (“algo de sagrado se nos mostra”), como refletiu Eliade. A existência para um batuqueiro pode ser um *continuum* sagrado, no sentido que pode estar envolto pela presença constante, misteriosa e (im)previsível do sagrado.

Tanto no mercado quanto nas casas de religião, essa hierofania se faz evidente. E esse continuum do tempo progressivo está permanentemente sendo remetido ao passado – às tradições, aos fundamentos, à ancestralidade. Roberto Da Matta (1997, p. 60) afirma que há temporalidades diversas no domínio da casa e da rua: enquanto neste último o tempo é linear e cumulativo – histórico –, o tempo da casa, espaço de repouso, calma e calor humano, é cíclico, e se refaz a cada reunião entre amigos, compadres e parentes. No caso das práticas rituais e das representações aqui em questão, o mercado – espaço público – ao contrário de uma temporalidade linear e cumulativa, é envolto em uma temporalidade mítica, circular, em que os sujeitos consagram suas reverências a um orixá e à sua força mística. Isso se reforça ainda mais na medida em que, conforme Norton Corrêa (2006, p. 97-98), o pacto místico entre indivíduo/orixá precisa ser renovado de tempos em tempos. Ou seja, os afrorreligiosos ciclicamente reforçam seu aprontamento.

O Mercado Público, então, é um local referência para os afrorreligiosos, mas, de um modo geral, para a população afrodescendente e para a cultura negra da cidade. Por conta disso, esta tradição vem sendo objeto de estudos de caráter etnográfico visando ao processo de inventariação dessa tradição - o Bará do Mercado Público - como Patrimônio Imaterial da sociedade brasileira. Tradição esta fortemente ancorada a um marco de referência da cidade de Porto Alegre. Território de enraizamento da identidade religiosa e étnica na cidade e no estado – para além

de sua dimensão racial ou hereditária, falamos aqui em pessoas e grupos vinculados às tradições de matriz africana em nossa sociedade fragmentada e complexa. Ressalta-se a questão dos vínculos sagrados que se estabelecem entre os adeptos das religiões afrobrasileiras – para além da hereditariedade ou do parentesco de sangue estabelecem-se relações de “parentesco-de-santo”. O próprio Pai Nilson, branco, afirma sua identidade religiosa enquanto seguidor dos “fundamentos” que aprendeu sua mãe-de-santo, Araci de Odé, filha de escrava com português, uma das mais importantes líderes religiosas de seu tempo e que morreu com 123 anos, sendo 101 deles vividos “na religião”.

Neste sentido, lançando mão da rede de conceitos atreladas às políticas de patrimônio imaterial, a tradição Bará do Mercado configura o mercado público como “lugar” - espaço onde ocorrem práticas e atividades, aqui excepcionais e cotidianas, que constituem referência para a população afroreligiosa⁵⁹. Para além dessa definição patrimonial de lugar, podemos compreender que constroem-se aí os contornos de um território sagrado para as tradições de matriz africana no Rio Grande do Sul - conjunto que se convencionou chamar de “batuque” gaúcho (Corrêa, 2006). Em meio a esse conjunto, como responsáveis por produzir o documentário em vídeo que segue como parte desta tese, nós, da equipe de pesquisa, nos inserimos em uma rede de religiosos e passamos a buscar desvendar suas formas de viver a cidade. Abordei as questões metodológicas centrais na introdução e no primeiro capítulo desta tese. Cabe aqui, entretanto, algumas considerações específicas sobre o processo de realização da pesquisa com essa rede de atores sociais, com quem estabelecemos uma relação mediada pela produção de imagens sobre o grupo.

4.3. Das escolhas metodológicas e da rede dos batuqueiros

Em primeiro lugar, como apontei anteriormente, a demanda da realização da pesquisa partiu dos próprios sujeitos, ao redor de Mãe Norinha de Oxalá e da CEDRAB. De início, em reunião com Mãe Norinha, Mãe Angélica, Babadiba e Pai Nilson, todos ligados à referida entidade, definiu-se que o número de entrevistados para o documentário sugerido pela comunidade seria 7 – o número místico do Orixá Bará, mote fundamental do documentário. Houve casos de evitação, de pessoas

⁵⁹ Sobre a definição de lugar, cf: Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, disponível em www.iphan.gov.br. Acessado em 29/09/2012.

contatadas não quererem falar no assunto, trazê-lo a público – na contramão do que essa rede, na qual nos inserimos, pensava e projetava. Ou seja, não se tratava de um projeto homogêneo entre afroreligiosos. Ao contrário, este é um grupo profundamente demarcado por heterogeneidades internas – clivagens, nações, linhagens, tradições, ascendências que se aproximam em alguns pontos e se afastam em outros. As próprias identidades religiosas são forjadas nessas redes familiares espirituais. Essas redes de filiações espirituais forma uma verdadeira família mística: são filhos, netos, irmãos de religião. É nessa vertente plural e múltipla que reside, creio, sua grande força, no sentido de aglutinar uma grande diversidade na unidade – o fato de aderirem a religiões de matriz africana. Isso demarca o seu veio criativo e descentralizado.

Nós, da equipe de realização do documentário, a partir da coordenação de Ana Luiza, Buscamos pais e mães de santo os mais antigos possíveis, preferencialmente negros (não poderíamos ter apenas afroreligiosos brancos, já que estes talvez pudessem ser maioria junto às instâncias de representação política do grupo), alguns deles filhos de Bará. E, a partir dessas negociações, contando com as indicações e acionamento das redes de relações entre os afroreligiosos, fechamos com os nossos 7 interlocutores fundamentais: Mãe Norinha de Oxalá, Mãe Angélica de Oxum, Mãe Maria de Oxum, Pai Nilson de Oxum, Babadiba de Iyemonja, Mestre Borel, Pai Adãozinho do Bará. Antes das gravações em vídeo, com a equipe do documentário, íamos eu, Mateus Cunha, filho carnal de Pai Nilson (e, portanto, membro da rede, indicado pelo grupo para construir o projeto), e a antropóloga Fernanda Rechemberg, responsável pela pesquisa fotográfica. Nessas conversas buscávamos fundamentalmente conhecer essas pessoas e preparar para as gravações posteriores. Fernanda fotografava os pais, as casas, as comidas, e Mateus e eu conversávamos com esses iaôs e babalaôs.

O processo de gravação do documentário sobre a tradição Bará do Mercado remonta ao ano de 2004, quando cursava o mestrado no PPGAS/UFRGS e fui indicado por minha orientadora, Cornelia Eckert, para uma pesquisa sobre o Quilombo do Areal junto à Equipe do Museu de Porto Alegre (Joaquim José Felizardo). No final do projeto “Quilombo do Areal”, em que desenvolvi pesquisa etnográfica lançando mão de recursos visuais e audiovisuais, Pedro Vargas, então diretor do Museu, solicitou que o auxiliasse na elaboração de um projeto para realizarmos uma pesquisa sobre a Tradição Bará do Mercado. Naquela ocasião,

escrevi um pré-roteiro do documentário, para compor o projeto que foi encaminhado a um edital da Petrobrás. Mãe Norinha de Oxalá veio me dizer, depois, que partiu dos afroreligiosos a iniciativa de desenvolver o projeto, para que a tradição Bará do Mercado fosse reconhecida como patrimônio imaterial do povo negro da cidade de Porto Alegre. Esse processo de investigação já tinha se iniciado em março de 2004, com a realização de levantamento bibliográfico sobre essa tradição, e, posteriormente de um estudo antropológico realizado por Mariana Balen Fernandes nesse mesmo ano.

Nesse estudo bibliográfico, Trutz (2004) faz um levantamento do material de interesse à pesquisa, elencando teses, dissertações, livros sobre Porto Alegre e sobre as religiões afrobrasileiras, principalmente das áreas de história e antropologia. Levanta ainda relatos de cronistas, livros clássicos como os de Pierre Verger e Roger Bastide; além de levantamento de entrevistas e pesquisas prévias realizadas através da Prefeitura Municipal, incluindo os estudos para concepção da reforma do mercado, um dos quais especificamente com pais e mães-de-santo sobre o assentamento do Bará do Mercado, a possível retirada da Banca Central e suas consequências. A autora faz uma breve síntese de cada um dos materiais, o que permite percebermos sua relevância; na condição de historiadora, ressalta a confusão e imprecisão histórica dos depoimentos colhidos. Entre as questões mais interessantes contidas nas falas, a própria multiplicidade de versões sobre o assentamento desse Bará (se foi o Príncipe Custódio ou escravos anteriores a ele quem realizou, o próprio local do assentamento, a existência de outros assentamentos pela cidade): o que vejo como recorrente é a reverência ao orixá como essencial simbolicamente para estas pessoas, atrelado ao mercado como ponto de troca – há um sentido sagrado. Do ponto de vista do que aqui nos interessa, cabe ressaltar que essa memória é lacunar, fragmentada, imprecisa – como sempre é o fenômeno da memória. Os entrevistados ressaltam a importância do mercado como território negro, também pela presença de negras-minas vendendo frutas e mercadorias diversas, negras essas situadas como grandes conhecedoras e praticantes das religiões; falam da presença de escravos na sua construção e comércio em fases preliminares. Mariana Fernandes (2004), resgata informações sobre o assentamento Bará do Mercado em diferentes fontes de pesquisa e entrevistas com pais e mães de santo; acompanha partes abertas do ritual de *apronte* (iniciação) de uma filha de santo, e a entrevista sobre suas partes

fechadas. Afirma, como elemento principal, o ritual de passeio pelo mercado, que acompanha e fotografa. Trata principalmente da caracterização do Bará e da versão de Custódio como responsável pelo assentamento.

Anos depois, em 2007, com diversas mudanças ocorridas, como a troca da prefeitura municipal, o poder tendo passado do PT ao PMDB, recebemos a notícia de que o documentário seria realizado. Ana Luiza Carvalho da Rocha, na condição de diretora, coordenou os trabalhos. Eu fiquei encarregado, enquanto pesquisador, de realizar uma etnografia, traçar contatos entre a rede dos afroreligiosos, selecionar e negociar a realização de entrevistas, fazer visitas prévias aos nossos interlocutores. Rafael Devos ficou responsável pela direção de fotografia, tendo sido também o operador de câmera de vídeo. Viviane Vedana foi encarregada da produção sonora para o documentário. Anelise Guterres fez a produção. De outra parte, para a produção de um livro sobre o assunto, outro produto desse mesmo projeto, ficaram encarregados Mateus Cunha, historiador, filho de Pai Nilson de Oxum, o antropólogo e professores da UFRGS Ari Oro e José Carlos dos Anjos. A produção fotográfica ficou a encargo de Fernanda Rechemberg.

Para a realização da pesquisa, e conseqüentemente do documentário, desde o início nos preocupamos em falar desde o ponto de vista da CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras), então presidida por Mãe Norinha. Era essa rede o nosso ponto de partida para realizar o vídeo, seguindo aquilo que eles queriam contar sobre as religiões afro e a tradição Bará do Mercado. E, cabe mencionar, trata-se de uma rede de pessoas que se manifestam defensores das tradições, que, dizem, devem ser seguidas à risca, com cautela, com conhecimento e propriedade para fazer e falar sobre as coisas da religião. Trata-se de uma preocupação constante em buscar o que chamam de “fundamentos” para demonstrar aqueles, em meio ao campo, que são autorizados a falar sobre um assunto. Dizem esses babalorixás e ialorixás que há um temor muito grande pelo fato de as religiões de matriz africana estarem se tornando “um negócio”, e pessoas “sem fundamento” estarem deturpando as suas bases. Buscamos, assim, privilegiar os velhos, seguir as redes de relações atrás de pessoas reconhecidas, “com fundamento”, na visão dos afroreligiosos. Na linha das pesquisas desenvolvidas no Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV), núcleo de pesquisa de que participei por muitos anos, coordenado por Cornelia Eckert e Ana Luiza C. Da Rocha, enfocamos o tema a partir de uma etnografia da duração (Eckert e Rocha, 2005), trabalhando,

sobretudo, a partir das narrativas biográficas de nossos interlocutores, buscando tratar das trajetórias desses sujeitos e sua vida na cidade, para falar das populações negras urbanas e suas territorialidades. Da rede da CEDRAB, alguns dos babalorixás envolvidos com o projeto de imediato nos foram muito solícitos: além de Mãe Norinha de Oxalá, grande idealizadora da produção, Mãe Angélica de Oxum, Pai Nilson de Oxum e Babadiba de Iemanjá. Além deles, o ilustre Mestre Borel, Mãe Maria de Oxum e Adãozinho do Bará.

Mãe Norinha afirma que para eles, a realização desse trabalho é uma conquista, que foi muito difícil a caminhada até ali. Segundo Norinha, desde a reforma do mercado, em 1996, há uma mobilização nesse sentido, que se intensificou depois da proposta de lei, em 2002, de proibir a sacralização dos animais nos rituais religiosos. Eles então montaram um projeto e tentaram várias estratégias de efetivação, sem sucesso, até que surgiu esse programa de Patrimônio Imaterial. Ela disse que para eles, de religião, eles sentem a força do Orixá, então tem uma “materialidade”. Norinha disse que desde 2003 essa perseguição contra os afroreligiosos, impulsionada pelas igrejas evangélicas, se dá um fortalecimento da luta contra essa depreciação.

Norinha explica que “Nossa religião não discrimina preto, branco, homossexual”. Digo a ela que seria importante selecionarmos como informantes os “mais velhos”, os guardiões dessas memórias, e ela diz que sim, mas que geralmente eles são mais fechados e não concordam com tornar públicos esses saberes. Borel, por exemplo, era inicialmente contrário à demanda de “publicização do segredo” do Bará. Norinha diz que estes antigos sofreram muito preconceito e por isso se fechavam, mas que elas querem impedir que essa tradição se perca.

Em uma das saídas de campo, fui com Jorge, irmão de sangue de Mãe Norinha, visitar alguns pais de santo, buscando interlocutores para a pesquisa. Registrei em diário de campo:

Hoje fui com o Irmão de Mãe Norinha, Pai Jorge, na casa do Tião do Bará para conversar com esse velho religioso. Passei na casa de Jorge no início da tarde. Uma casa simples no bairro Chácara das Pedras, baixa em relação ao nível da rua. Ele esperava na frente com um senhor negro, magrinho, sem os dentes da frente, encostados a uma mureta. Me convidou a entrar, então conversamos por alguns

minutos. Ele falou que mora ali há mais de 40 anos, que tem 73 agora – é um senhor gordo e aparenta muito menos idade. Esse senhor negro que estava com ele lá na frente é o mesmo que Norinha comentou ser filho adotivo de sua mãe, Zeferina de Oxum, famosa Mãe de Santo do Areal da Baronesa, que de lá saiu e se estabeleceu na casa onde mora Jorge atualmente. Logo fomos à casa de Tião, bem próxima dali, do outro lado da Av. Protásio Alves. Estacionamos o carro e Jorge bateu palmas e chamou por Tião, que demorou um pouco mas nos atendeu, dizendo que estava dormindo um pouco. É uma figura marcante, o legítimo “preto velho”... barba branca por fazer, bem negro e magrinho, e ainda por cima usava uma surrada touca vermelha na cabeça. Ele nos convidou a entrar.

Jorge nos apresentou, falou um pouco do trabalho. Tião e ele começaram a conversar sobre pessoas conhecidas, sempre remontando linhagens e orixás para identificar pessoas: -“Ah, fulano da Oxum Pandá, filha de ciclana de tal...”. Fico sempre impressionado na forma como restituem as redes. Quando Jorge falava sobre sua mãe, Tião questionou de que “bacia” ela era, filha de quem “de Oyó”. Tião disse ser filho de Joãozinho do Bará, apontando para um retrato envelhecido de um negro de bigode escovinha sobre a entrada do quarto de santo. É da linha jeje. Disse que Joãozinho era da Bacia do Mont’Serrat, e comentou-se o nome de “Miguilina do Bará”. Em seguida, Tião disse que está na sua casa há mais de 40 anos. Porém, não deu abertura para a participação na pesquisa.

Jorge me levou à casa de outro filho do Bará, outro “nego velho” do batuque, filho de Lodê. Também esse uma “bicha”, conforme suas palavras. Quando chegou para nos atender ao portão, me chamou a atenção um brinco de pedra vermelha em formato de coração que usava na orelha direita. Ele nem nos convidou a entrar, logo se recusando a falar sobre o assunto. Literalmente nos dispensou! Remontou brevemente sua origem, com uma dicção ruim, atestando sua ligação com o Príncipe Custódio... Mas logo se recusou e entrou em casa, deixando-nos falando sozinhos. Jorge comentou: Me enganei, achei que ele ia nos receber...

Norinha diz que a recusa em falar sobre os assuntos da religião, especialmente para um público amplo, decorre do fato que esses antigos sofreram muita perseguição, foram muito discriminados, por isso se recusam a trazer sua identidade a público. Diz, entretanto, que “os tempos são outros”, e que agora cabe

a eles buscarem seus direitos. Fala em ganhar força contra a crescente igreja evangélica, que condena e sataniza as religiões afro. Mas mesmo Norinha, idealizadora e entusiasta do trabalho de pesquisa, a todo momento manifestava a importância de manter o silêncio sobre certas coisas. Chegamos a um consenso de que para a produção do vídeo jogaríamos com as duas faces, por um lado registrar e tornar pública a tradição (como patrimônio imaterial, demanda inédita através do poder municipal) e por outro conservar os segredos da religião.

Babadiba afirmou, a esse respeito:

Eu acho que a gente tem que ter uma flexibilidade. Claro que tu não vai abrir o teu sagrado, expor o teu sagrado, não vai banalizar. Mas eu acho que é o momento mesmo de desvelar algumas coisas, para tirar, espargir assim, essa névoa de mistério que tem em torno da religião de matriz africana, que as pessoas mais mal intencionadas acabam induzindo ao mal. Acabam fazendo, engendrando aquele processo de diabolização ou endemonização que fazem daí. Eu acho que é o momento, mas é muito mais importante ainda, não só para isso, mas para a memória mesmo. Para registro; porque isso com certeza, o que tá acontecendo aqui, esse documentário, esse projeto, isso nunca vai ser apagado. Eu acho que as pessoas vão me esquecer, mas de vez em quando vão ter que lembrar de mim. É importante; eu acho que vocês estão entrando para história também.

Diante da ideia inicial de gravar o passeio, acompanhar alguém sendo aprontado, entrevista-lo sobre o processo, as respostas geralmente eram evasivas. Percebo que isso não seria bem aceito por Mãe Norinha e por Mãe Angélica. Pai Nilson e Babadiba nos convidaram a partilhar da porção pública do ritual, no centro de Porto Alegre. Digo a Norinha que não queríamos gravar os rituais, essa parte fechada, mas apenas o passeio; gravar, de repente, as comidas e festas sendo preparadas... Norinha diz que não gostaria que gravássemos sua “casa”, mas fica pensativa quanto a gravar essa preparação. Norinha e Angélica dizem que cada um procede da maneira como acha certo e como aprendeu, na realização do apronte, mas elas não “abririam” como fizeram alguns pais de santo para pesquisas anteriores. Fico pensando que o apronte é uma fase crucial na vida religiosa das pessoas, e que tê-lo acompanhado por uma equipe de gravação, torna-lo público poderia ter sido extremamente antiético: lembro-me imediatamente da foto-reportagem da revista *Cruzeiro*, intitulada “As Noivas dos Deuses Sanguinários”, sobre o candomblé em Salvador, contendo imagens de José Medeiros, inclusive da sacralização de animais e os rituais mais secretos vieram a público para o Brasil todo. Fernando de Tacca estuda esse caso, especialmente em suas repercussões posteriores à publicação, (De Tacca, 2005) mostrando que, mais tarde, essa mãe e

essas filhas-de-santo foram perseguidas e expulsas da religião. Não era isso que queríamos, definitivamente.

Fala-se recorrentemente sobre o problema da religião como negócio, da Igreja Universal tirando proveito de sua religião para lucrar. Falam que hoje muita gente deturpa as tradições, que saem com suas proteções e suas roupas sagradas (axós) no sol, coisa proibida segundo os mais antigos, para quem essas indumentárias devem ser usadas apenas dentro de casa. Norinha e Angélica, por exemplo, dizem que têm roupas brancas especialmente para usarem em ocasiões públicas, usam colares normais e nunca suas proteções. Durante a realização da pesquisa que resultou no documentário, Norinha sempre dizia que o próximo passo, depois desse trabalho em que estávamos envolvidos, seria a construção de um monumento ao Bará no cruzamento central do Mercado. Segundo Norinha, as autoridades diziam que um monumento ali seria ruim para os deficientes visuais; uma das propostas, então, é a de instalação de um cofre ao nível do chão, com um monumento sobre um chão de vidro⁶⁰. Assim, ao invés do dinheiro dado ao Bará ser recolhido por quem passa, poderia ser doado a instituições de caridade.

A realização do documentário em vídeo sobre a temática levanta um aspecto interessante nas relações com a produção de imagens da prática das religiões de matriz africana: uma questão polêmica, cujos contornos são bastante diferenciados, dependendo da linhagem, da nação e das tradições seguidas pelos religiosos. No Batuque do Rio Grande do Sul, não se permite o registro fotográfico de pessoas “ocupadas”. Os orixás em geral não se exibem em público, quando trazem sua presença ao mundo, mas somente no espaço semipúblico do terreiro, quando invocados – a não ser que haja alguma situação excepcional, como disseram meus interlocutores. Em reunião na casa de Mãe Norinha, Mãe Angélica nos mostra um monte de fotografias que trazia uma imagem de um grande grupo de pessoas vestidas de vermelho e preto, incorporando exus, mostrando como eles não olham para a câmera, se escondem. Trata-se de um dado interessante: orixás não podem ser fotografados ou registrados “no mundo”, sob pena de seus intermediários “ocupados” ficarem loucos, na lógica simbólica do batuque, mas os exus podem, sem maiores consequências. Entretanto, esses babalorixás e ialorixás são pessoas públicas, e suas imagens são frequentemente veiculadas nos meios de

⁶⁰ Tratarei sobre os desdobramentos desse processo no último capítulo da tese.

comunicação. Em tudo o que fazemos, temos a presença dos fotógrafos e jornalistas de periódicos de recorte afrorreligioso – e isso durante todo o processo de pesquisa em Porto Alegre, bem como em Caxias do Sul. Na cidade serrana, aliás, Pai Ademir coordena um jornal, intitulado “Nossa Cultura”.

Em festa de exus na casa de Pai Ademir, em Caxias do Sul, o Exu incorporado vira-se para mim e diz que, se eu quiser, posso fazer a “faisqueira”, referindo-se ao *flash* da câmera fotográfica, permitindo o registro fotográfico da sua figura no mundo e dos outros exus que se faziam presentes através de seus “cavalos”. Mãe Maria de Oxum, em ocasião de uma celebração a Oxum, realizou uma grande festa em seu terreiro. No fim da tarde, ela e os filhos da casa, paramentados, deslocaram-se para a praia do Gasômetro para entregar uma oferenda à orixá das águas doces. Mãe Maria permitiu a gravação das imagens para compor o documentário Bará do Mercado, e alguns dos registros estão incorporados à trama do vídeo. Mãe Maria recebe sua Oxum em público, na praia, a cabeça ornada com um turbante de ondem pendem fios que lhe cobrem os olhos. Mãe Maria é de candomblé, aprontou-se com Mãe Menininha do Gantois⁶¹. No candomblé, diferentemente do batuque gaúcho, o orixá no mundo se deixa fotografar.

Durante a realização da pesquisa, queríamos muito poder registrar uma festa de batuque. Babadiba nos convidou para gravar uma festa em sua casa, em homenagem à Iansã do terreiro. Ele disse não haver problema em gravarmos o início da festa, a preparação, e que só teríamos que “segurar”, e assim que o primeiro orixá se manifestasse nós deveríamos guardar todo o equipamento, mas que nós poderíamos ficar para o restante da festa. Disse a ele que nossa ideia era a de mostrarmos a chegada das pessoas na casa, a preparação da festa, para indicar que ali também é um lugar de axé – o terreiro - e assim anunciando que “vai se desenrolar um ritual”. Ele concordou, disse que isso é importante. Então, afirmou que seria bom, porque se trata do Bará, o primeiro orixá a ser reverenciado, então poderíamos gravar o ponto (reza) para ele e o toque do tambor, até que a entidade se manifestasse. Combinamos que, assim que percebêssemos que isso acontecesse, desligaríamos o equipamento; ele ficou de nos avisar no momento de recolhermos as câmeras, mas que a filha da casa que é de Bará, recebe (incorpora)

⁶¹ Tratarei das trajetórias desses religiosos no capítulo seguinte.

quando cantam o ponto do Bará Agelu, o último dos Barás – o orixá criança. Então poderíamos registrar esse início todo. Obafemi, parceiro de Babadiba e filho de santo, interveio perguntando: Mas e se outro se manifestar antes? Babadyba respondeu que não existia essa possibilidade, porque o Bará é o primeiro e ninguém se manifesta antes dele. A outra filha de Bará, segundo ele, é bem mais velha, e seu Bará só se manifesta no final da cerimônia.

Além da gravação de longas entrevistas de memória com os nossos interlocutores, tentamos conduzi-los ao mercado, agarrando a imagem dos sujeitos ao lugar. Uma das manifestações sugeridas pelos próprios Babalorixás foi a gravação de uma celebração ao Bará do Mercado Público, reunindo muitos afrorreligiosos no local, mostrando sua força e sua união. O evento foi programado durante muitos dias, meses talvez. Mãe Norinha foi figura essencial na mobilização para o encontro, que se tornou um evento de grandes proporções. Brinquei com Ana Luiza que, quando gravamos com Mãe Norinha no Mercado, sua simples presença em conjunto com Babadiba e sua trupe com tambores, todos paramentados com suas roupas coloridas enunciando sua identidade religiosa, logo transformou-se em um micro-evento, e que uma câmera do alto poderia registrar seu início, seu desenvolvimento, sua dissolução. Isso me pareceu impressionante. Uma reunião espontânea em pleno cruzamento central do mercado. Foi só os tambores começarem a rufar, Norinha começar a realizar reverências simbólicas em gestos de louvor a uma entidade imaginária, ali presente, que aos poucos se compôs uma roda, à qual pessoas se agregavam e desagregavam qual partículas de metal líquido sob leve movimento, o tempo de evento interferindo no tempo da dinâmica cotidiana do mercado. As pessoas interpelavam Mãe Norinha, Mãe Angélica e Babadiba, pedindo bênçãos, palavras de conforto, sussurrando angústias, e recebiam em retorno carinhosos toques na cabeça, no corpo. Formaram-se filas para esse atendimento ali em público, em pleno cruzeiro central do mercado. Mãe Norinha depois comenta comigo: “nosso povo é muito carente!”

Interessante pensar que nossa própria presença, enquanto equipe de pesquisadores que atuavam na interação com os babalorixás, foi um dos elementos essenciais na formação desses eventos. Em uma terça-feira à tarde, data marcada para o grande encontro, a coisa seria ainda mais marcante.

Vivemos um verdadeiro megaevento no mercado, dada a proporção das chamadas e notícias pela rede de relações dos afroreligiosos. Foram eles que sugeriram o evento, para demonstrar a força do Bará do Mercado. Viriam ônibus do interior pessoas de muitas casas e linhagens religiosas. Os batuqueiros chegavam - alguns paramentados, outros carregando volumosas sacolas - e se cumprimentavam no centro do mercado, beijando-se as mãos. Os baborixás e ialorixás traziam seu povo, suas famílias, e logo reconhecíamos algumas delas. Ali, estávamos dentro dessa rede. Os próximos a Pai Nilson, Mãe Norinha, Babadiba, Mãe Maria, principalmente, eram todos nossos conhecidos. Pai Nilson trouxe um de seus filhos de santo, negro, alto, magro e careca, trajado de Bará. Correntes enroladas no torso nu, ostentando somente uma calça vermelha; os pés descalços, uma foice e uma enorme chave nas mãos. Ele grita um urro, a força de um orixá. Ao redor desse personagem, escolhido pelos próprios babalorixás e encaminhado por Pai Nilson, que ali personificava a imaterialidade do Bará, uma roda vai se formando, um conjunto de pessoas paramentadas, multicoloridas, grandes, imensas, com tecidos brilhantes, babados, turbantes e colares de contas. Converso com os conhecidos, nossos personagens-interlocutores que se reúnem todos naquela cerimônia-festa-espetáculo.

Com a roda se enchendo cada vez mais, vejo chegar Borel, acompanhado de seu filho que o acompanha[va] sempre, o Pingo. Ele passa por mim, eu o cumprimento e logo o vejo dizer ao filho - “Quero ver se são mesmo de religião... se eles começarem a fazer bobagem eu vou embora! Eles sabem que eu sou assim...” Pergunta por Babadiba, e aponto sua direção. Borel vai até ele, que passa instruções aos alabês. A mobilização continua, e logo dezenas de batuqueiros começam a gingar sob o som dos tambores dos jovens alabês do ilê de Babadiba.

Logo no princípio, é Borel quem quebra o protocolo ao qual já estávamos nos habituando, em virtude das gravações anteriores no mercado. Ele vai ao centro da roda e puxa uma reza - pela expressão de Babadiba uma reza pouco conhecida. Ele solta a voz a ponto de desafinar às vezes, e o coro lhe responde palavras africanas que não identificamos - apesar de estarmos habituados a algumas das rezas. Uma cena emocionante que se estende por alguns minutos ao longo de rezas a Bará. No intervalo entre rezas, Borel fala na importância das pessoas saberem que estão fazendo ali, da importância da ancestralidade, etc. Mãe Norinha chega a Borel

e eles parecem se atritar quanto a essa “tomada a frente” desse mestre, griot, alabê. Borel depois se retira, e Babadiba puxa as rezas, o coro respondendo alto, uníssono. Borel senta-se para tocar tambor junto com o meninos de Diba. Nós nos movemos como podemos na borda interna dessa roda – o “povo do azeite”⁶² no centro, paramentados de vermelho, vermelho e branco, verde, lilás. Norinha, Angélica e Babadiba ao pé do Bará do Mercado, que segue os movimentos combinados com Nilson – gestos de abrir com suas chaves, empunhando com força sua foice, etc. Mais do que o prédio, o corpo, o território, o próprio corpo aí é um templo. A religião em ato ritual no centro do mercado público celebra o passado e dá vida às tradições. O mito, renovado, personificado, narra o que se passou no tempo antigo.

Penso nesse ato todo como uma exibição pública de sua presença e de sua força. Como de costume, uma roda de interessados, curiosos e simpatizantes se aglomera ao redor do povo de santo, as estrelas da cerimônia – isso já entrando no nosso protocolo disso que sentenciei que pode se tornar uma tradição em Porto Alegre. Muitas câmeras se aglomeram para fotografá-los e filma-los. Tentamos a todo custo garantir a primazia das nossas imagens, dando liberdade de movimento o Rafael e Viviane em meio à multidão. Como sempre, era grande a presença dos fotógrafos de jornais ligados à temática afroreligiosa.

A roda se dissolve. Todos são conduzidos em marcha atrás dos tambores ao andar de cima do Mercado, onde nova roda se forma, dando sequência às rezas dos orixás, um após o outro. Um dos pátios superiores do mercado ganha contornos de terreiro quando uma imensa roda se forma e a festa de batuque prossegue. Mais tarde, essa roda também se dissolve e a cerimônia pública se inicia, com a presença de Sergius Gonzaga (então Secretário da Cultura de Porto Alegre), Miriam Avrusch (então coordenadora de Memória Cultural), além de um representante da Petrobrás.

Essa apropriação simbólica demarca uma forma de territorialidade, sagrada e ancestral, ali manifesta concretamente. Relembrando os escritos de Bastide, em especial na sua presença física, “o ritmo disciplina os músculos, suscita os gestos, dirige os passos [...] até que o corpo todo se transforme em ritmo.” (1973, p. 283).

⁶² Filhos dos Orixás mais velhos, “a corte”, como dizem os religiosos.

Como descreveu José Carlos dos Anjos, “o espaço sagrado na encruzilhada central monumentalizou-se por corpos em festa” (2007, p. 53). Prossegue o autor:

O corpo ornamentado de um jovem negro sobre um estrado na encruzilhada central do Mercado Público mais do que representa o Bará. Quando uma roda de maioria de ialorixás e babalorixás forma-se, é o cruzamento de desejos que ecoa nos quatro cantos do grande mercado. Uma intensidade não é uma representação, é uma força em ato, uma região para o percurso do desejo, desejo que é corpo e forma-social. Para os religiosos afro-brasileiros, a permanente presença do orixá naquela encruzilhada trona-se mais sensível na visível emolduração-bará, que se faz um jovem negro.

Para o autor, aquela intensidade remonta a um mercado demarcado pela presença das negras-mina, de tempos imemoriais, e “talvez a geometria variável do presente tenha ganho em extensão na medida da intensidade das presenças convocadas pelo ritual”. Conclui no seguinte sentido: o ritual, mais do que evocar essa presença, reitera um “sempre aí”, uma repetição dessa presença negra no centro da cidade. E o processo que aí se instaura é o de busca de reconhecimento dessa presença, dessa territorialidade. Por meio de uma pesquisa que envolveu decisivamente, a partir de uma demanda do próprio grupo, a produção de imagens.

4.4. As identidades, o patrimônio e a memória coletiva

O amplo projeto que propiciou esta pesquisa de campo, anteriormente referido, é resultado do esforço da CEDRAB, buscando o reconhecimento dessa ampla tradição - difundida por toda a comunidade afroreligiosa em Porto Alegre, mas na região sul como um todo, e mesmo em países do Prata - de suas tradições como Patrimônio Imaterial, pois através delas constroem seu enraizamento ao Mercado Público. Nesse sentido, este grupo encontra-se em situação de resgate de aspectos de sua memória coletiva, de suas tradições, saberes e práticas religiosas para a afirmação de sua identidade religiosa e étnica, tornando visíveis seus laços de pertencimento e sua vinculação cosmológica a um patrimônio da cidade de Porto Alegre – o Mercado Público - produzindo visibilidade social e visando a garantia direitos através das políticas de proteção à diversidade cultural no Brasil – no caso, aqui, a dimensão imaterial do patrimônio cultural.

Buscam mostrar sua existência, publicizam uma imagem, mas a um só passo buscam inexoravelmente a manutenção de seus “segredos de religião”, ou melhor, de seus mistérios. Na realização de contatos para delinear nossa rede de

interlocutores, uma antiga Mãe de Santo negou-se a participar da pesquisa, dizendo não ter muito que falar sobre o assunto. Falamos com Mãe Norinha a respeito dessa negativa; minutos depois, Norinha me telefona e diz que essa antiga Mãe de Santo realmente não quis participar, respondendo com uma frase: “Olha, eu sei que tem um ‘axé’ ali, aprendi a fazer o passeio, mas acho que não se deve estar falando sobre isso!”. Mãe Norinha, uma das protagonistas de todo o processo, afirmou, em certa ocasião: “Se minha mãe [*carnal, também ialorixá*] estivesse viva eu não estaria fazendo isso!” Mãe Norinha diz que estes antigos sofreram muito preconceito e por isso se fechavam, mas o que hoje se faz necessário é impedir que essa tradição se perca; afirma: “se não falarmos, tiram nossos direitos”. E fala em um elemento fundamental: a busca de ganhar força contra religiões que condenam e satanizam as religiões afro-brasileiras. A veiculação dessa imagem pública mostra-se uma forma de posituação de uma identidade em muitos sentidos estigmatizada. Apesar disso, a todo o momento manifesta-se a importância de manter o silêncio sobre certas coisas. Trata-se, certamente, de um campo crivado por conflitos, disputas e debates em torno dos mais legítimos, das tradições arraigadas, e mesmo dos atores políticos e das instituições por que passou o projeto – em especial, a Secretária Municipal da Cultura.

Torna-se evidente, o resgate dos mitos de origem dessas comunidades, de suas memórias coletivas, de um legado social, a partir de uma reconstrução dos significados do passado e dos sentidos que configuram as memórias coletivas desse grupo tão fragmentado. Memórias estas que não se restringem ao registro do passado, mas, ao contrário, pressupõem uma contínua invenção temporal, como afirmam Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2005). Os membros deste grupo vivificam e tornam públicas certas imagens e memórias, veiculando-as como sinais que constroem sua singularidade cultural, de modo que a dimensão étnica é preponderante enquanto sinal diacrítico: são religiões afrobrasileiras.

O trabalho com narrativas biográficas e trajetórias sociais de membros desta comunidade desvela identidades em processo, pautadas nas linhagens que remontam aos ancestrais, às imagens e memórias que lhes transmitiram os “antigos”. Nesse sentido, o conceito de memória revela-se indispensável para a interpretação de processos identitários atrelados às políticas culturais, uma vez que não refere-se somente à preservação do passado, mas à dimensão de um futuro em aberto, em que é iminente a possibilidade de esquecimento. São grupos que

buscam construir uma imagem de si, enraizando-se em certos territórios da cidade que são animados por certas formas de sociabilidade, nos quais ecoam e se amplificam as memórias de que são portadores.

Aciona-se, assim, a memória que se “agarra” a determinados territórios urbanos, enquanto nichos de sentido ou províncias de significado simbolicamente constituídos no devir humano nesse espaço em constante mutação que é a cidade (Rocha e Eckert, 2005, p. 86), alavancando imagens que constituem identidades coletivas ao status de bem público ou patrimônio cultural, através de políticas de construção da cidadania no Brasil.

Segundo as definições da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003⁶³),

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Entendendo a cultura como redes de significados (Geertz, 1989), ou como a atividade simbólica através da qual o homem dota o mundo e a si mesmo de sentidos (Da Matta, 1986), cabe refletir sobre a forma de operar com um tal conceito no campo das ações patrimoniais. O reconhecimento público, oficial, de um patrimônio, implica numa ação de construção de uma nova temporalidade que, no mais das vezes, “mumifica” ou museifica determinados bens culturais. Como não essencializar os traços culturais ao agir no prisma do tombamento? Como isso se processa junto às populações com que vimos estudando? Ainda mais quando consideramos que se trata de uma forma cultural eminentemente oral e fragmentária, repleta de linhagens com concepções e práticas distintas, que algumas vezes se confrontam. Tendo em vista que, conforme Rocha e Eckert (2005) discutem, em termos da dialética da duração no Brasil, verifica-se um processo de adesão ao devir temporal, de modo a sacrificar-se a materialidade da cidade e da vida social em prol do presente ou do futuro, enquanto comportamento estético da população urbana no Brasil.

Creio que uma das possíveis respostas às questões levantadas está em se considerar fenômeno da memória no plano da cultura, que vimos tratando até agora. E, ao tratarmos o tema da memória, não nos referimos estreitamente à ação de

⁶³ Disponível em www.iphan.gov.br. Acessado em 29/09/2007.

registro subjetivo de um tempo linear e objetivo que se oferece a posteriores revisitas⁶⁴, mas à própria atividade simbólica de composição dos tempos vividos e dos tempos pensados no plano da cultura. Quando tratamos o fenômeno da memória, segundo as autoras, para fugir de uma abordagem simplista e redutora, necessariamente devemos estar abertos à dimensão da imaginação criadora. Tudo se constrói no plano de um imaginário, incluindo então, para além da exterioridade objetiva dos bens, toda uma subjetividade. Porque mesmo quando abordado em seu caráter mais material e concreto – prédios e edificações – falar em patrimônio cultural da humanidade, significa falar em tempo. A matéria do patrimônio é o tempo.

E, pensando em tais políticas a partir do pensamento de Gilbert Durand (1997, p. 179), as ações patrimoniais mostram-se revestidas de um simbolismo ascensional em que se busca retirar certos elementos do fluxo temporal, do devir, e protegê-los da ação corrosiva do tempo. É essencial aqui função de verticalização, na qual o simbolismo da escada está referido à passagem de um nível a outro, ou seja, um processo de ascensão que se desenrola como uma escalada contra o tempo e a morte, onde o ser torna-se imortal e eterno. O reconhecimento público, oficial de um patrimônio, implica numa ação de construção de uma nova temporalidade ao redor de determinados bens. E quando o bem a ser tombado não é um bem concreto, material, e sim um bem simbólico, destituído de exterioridade concreta, um bem intangível? Como afirmou Mãe Norinha: “Sabe que a energia ali, a força é tão grande, que a gente sente o axé do Bará, ele nos toca muito, a gente sente até hoje. E não sou só eu, todos os pai de santo dizem a mesma coisa”.

Trata-se, sem dúvidas, de um fenômeno de difícil investigação: entretanto, a imaterialidade das formas de vida esteve sempre na pauta dos estudos no campo da antropologia simbólica. A cultura, sistema dinâmico de símbolos em processo contínuo de reatualização, em perpétua construção, pode ser enquadrada numa categoria patrimonial que busca retirar os objetos da ação corrosiva do tempo – e, portanto de seu fluxo?

Mesmo quando lidamos com os patrimônios imateriais, ou com as referências culturais, bens intangíveis, abstratos, simbólicos, mas suportes de identidades de grupos, temos a tendência de substancializar ou essencializar essas formas culturais, resgatando-as do fluxo do tempo, e, portanto, da própria dinâmica cultural

⁶⁴ Como nas análises bergsonianas, conforme destacam ROCHA e ECKERT, 2005, p. 145

que lhe é constitutiva. Nesse sentido, os impactos materiais das ações patrimoniais sobre uma comunidade são os efeitos de uma lógica que se mantém atrelada às evidências concretas e literalmente coisifica a cultura. Nesse sentido, o conceito de referências culturais parece ser mais apropriado, por operar com a lógica dos grupos sociais, em termos de pontuar o que considera como fundamental em seu modo de vida.

Mais um problema emerge: como definir quais as manifestações culturais que merecem ser salvaguardadas do fluxo do tempo – e, portanto, da morte? Isso, de fato, envolve relações de poder. Entretanto, podemos verificar que, por hora no Brasil, vêm-se ressaltados elementos desse arcabouço sincrético a que chamamos cultura popular e busca-se valorizar as referências materiais e imateriais das populações afrobrasileiras. E isso, por certo, carrega seus vínculos com os estudos do folclore, numa valorização dos saberes tradicionais. Entretanto, como os casos aqui estudados demonstram, as comunidades organizadas buscam cada vez mais participar ativamente desses processos de reconhecimento oficial da importância de determinadas manifestações culturais.

No Rio Grande do Sul, estado fortemente marcado pela invisibilidade dos negros, fortalecem-se os movimentos de busca do reconhecimento e valorização da cultura negra nesse contexto, sendo tais formas culturais mobilizadas como elemento de distintividade. Esses são movimentos temporais: mobilizar e restituir tradições, afirmando sua importância cultural no seio de uma sociedade complexa. Elementos profundamente simbólicos e desencarnados, não-materiais. Assim, retomando Michael Fischer (1991, p. 271-272), esse processo de assunção de uma identidade étnica surge como uma percepção orientada para o futuro, pressupondo uma insistência no pluralismo, no aspecto multidimensional de um eu multifacetado. Assim, o etnicismo não é algo que se possa aprender ou ensinar, e ultrapassa as gerações, mas é dinamismo puro, no qual se reinventa um passado abstrato. Marshall Sahlins (2001), opondo-se à noção de cultura estática, homogênea, coerente e sistemática dos antigos intelectuais, propõe que ela surge como mito manipulável ideologicamente, sendo as tradições estrategicamente adaptáveis às situações pragmáticas. Para o autor, elaboram-se retóricas da tradição a partir dos jogos de poder e dominação.

A ideia é pensar na vida humana como necessariamente presa às distensões do tempo. Para além da escolha entre diacronia e sincronia, cabe abordar o modo

como, parafraseando Bachelard (1993), nosso passado inteiro vela por detrás do nosso presente. O tempo que se distende no presente reatualiza, através da dimensão da memória, fenômeno que inerente ao pensamento simbólico no homem, o passado que nos trouxe até aqui. Nesse sentido, não apenas a função lembrança, operação essencial nas ações patrimoniais, mas também a função esquecimento opera na construção do que somos no presente eternamente transcorrendo e se tornando passado. E não apenas preservar o passado, do mesmo modo, mas também projetá-lo para o futuro, garantindo sua presença. Mesmo um patrimônio imaterial, um bem intangível, ou ainda uma referência cultural, é eternizada no plano da linguagem, na escrita dos inventários, nas imagens produzidas e reunidas na pesquisa de campo, nesse caso específico, do documentário e do livro produzidos, bem como dessa tese, enfim nos produtos resultantes das ações que constituem o processo de investigação de uma tradição ou comunidade. É certo que o papel político do antropólogo como mediador de universos simbólicos, nos termos de seu posicionamento ético diante do processo de reconhecimento e seleção dos bens dignos de tombamento, deve ser ressaltado. Mas ele, necessariamente, também dependendo de sua experiência temporal de trabalho de campo e relação dialógica, para efetuar tal ação.

Sobre a força da tradição em questão, afirmou Babadiba:

Então o mercado público, além de ter a presença da ancestralidade ali, porque foram nossos ancestrais que construíram, foram nossos ancestrais que trabalharam ali e deram suor por muitos anos e que mantiveram toda aquela movimentação, toda aquela dinâmica do mercado; ainda foi feito ali um assentamento de Bará, foi feito um fundamento naquela terra, aquela terra vai ser sempre sagrada.

Ali vai ser sempre mercado. Por mais que tentem, eles não vão conseguir modificar; é assim, a ancestralidade faz o que fez comigo, me colocou aqui para ser o sacerdote do Ilê-Iemanjá. Então a ancestralidade vai dar conta. Agora nós estamos conseguindo o tombamento imaterial, conseguindo documentário, conseguindo recompor essa memória. Com certeza vamos conseguir colocar lá um monumento que nos guarneça, que nos marque, que as pessoas saibam que é ali, que é um espaço sagrado, que está pisando numa terra sagrada, pelo menos para comunidade negra, para a comunidade afro-gaúcha. Que hoje a gente não pode dizer que a religião de matriz africana só acolhe negros porque o estado do Rio Grande do Sul é o estado mais populoso em religião afro e que tem um grande número de pessoas brancas na religião afro. Iniciadas e se manifestando no Orixá, inclusive. Então, acho que a territorialidade do mercado, ela é sagrada também, e, está para nascer quem vai modificar isso.

Nessa perspectiva, afirma mãe Angélica de Oxum: “É um ponto de partida. O Bará é o Senhor dos caminhos, então ali já é um caminho de encontro e de despedida, onde ficam as concentrações ali. O mercado é um ponto de partida. É

um caminho”. A ialorixá nos conduz a uma compreensão do espaço própria desse grupo social. Mais do que um espaço fixo, o Mercado agrega as características do orixá que assenta: O Bará é o senhor dos caminhos. O Mercado, nesse sentido, é um caminho. Por ali se passa, se percorre em busca de energias, em busca das chaves que abrem os caminhos, em busca da fartura que permite a continuidade do percurso.

Sobre o Bará do Mercado, afirma Pai Nilson de Oxum:

Falando sobre o que me foi passado sobre o Bará do Mercado, com Mãe Araci de Ode – que depois eu vou falar sobre ela – já se tinha algum conhecimento a respeito, principalmente quando houve uma escavação que estavam querendo mexer e futricar e encontrar alguma coisa, aí a Mãe Araci disse assim: “Vocês não vão encontrar nada ali porque o fundamento não é ali, é lá em baixo onde tem galerias”. Isto foi quando o Príncipe Custódio veio aqui em Porto Alegre, que andou fazendo outras situações religiosas, ele foi direto ao Bará do Mercado. Então, disseram que foi ele quem sentou. Eu tenho a versão diferente. Que ele veio exatamente fazer um cumprimento ao Bará do Mercado porque já existia esse Bará, que era um fundamento muito respeitado pelo negro em si porque ali é um axé da fartura. E ao mesmo tempo, o negro em si, os escravos precisavam garantir o seu papa e o Mercado era fonte de riqueza, de fartura, de alimento. Por esta razão é que o príncipe foi lá. Isso é o que me foi passado pela mãe Araci. Não que tenha sido ele quem sentou o Bará do Mercado. Não, não foi. O Mercado foi anos e anos atrás antes da visita, da chegada do príncipe Custódio e o Mercado foi feito e lá, no momento da obra do Mercado é que foi sento esse Bará.

Nesta mesma linha de raciocínio, aponta Mãe Norinha:

Vem uns que dizem assim “foi os negros escravos que fizeram”, nós dizemos “foi o príncipe Custódio”, então, ninguém pode afirmar nada. O fato pra nós é que existe, e que passou por tudo, essas adversidades todas essas que mandam contra, que até tiraram ali o centro, que era a banca central. Mas o orixá resiste a tudo, porque é uma tradição, os filhos sabem... Muitos nem sabem por que vão fazer o passeio ali, o que eu acho que todo pai de santo, mãe de santo tem que explicar que que é o passeio, e porquê, o que que significa aquele marco, maior marco religioso que nós temos dentro de Porto Alegre é o Mercado Público, é o centro.

[...] Foi escravo, foi o Príncipe Custódio, o interessante que existe até hoje, e que ninguém duvida que tenha do povo religioso, que tenha uma coisa! Que o negro trabalha na calada da noite, nós fizemos nossas coisas muito fechado, muito sozinho, que importa que tenha sido um escravo ou o Príncipe Custódio quem e fez? Mas que foi uma coisa muito bem feita, que ultrapassou todos esses anos, agora está mostrando sua força!

Norinha reafirma sobre a força da presença do Bará no Mercado, esse território sagrado. Diz que os religiosos, quando se concentram, tiram seus calçados e caminham descalços pelo centro do mercado, sentem a força do orixá. Aqui, a ideia êmica de ancestralidade se mostra em todo o seu viço. Esse orixá, plantado pelos ancestrais – não importa se por Príncipe Custódio ou pelos escravos que construíram ou habitavam o Mercado – existe, e emana força, energia vital, axé de

movimento e fartura. Os pés dos religiosos, em contato com o chão do centro da cidade – e a própria terra representa Exu, como afirma Babadiba – remetem a uma memória ancestral, cujos contornos confundem o mítico e o histórico em um amálgama que demarca a cosmologia do grupo, como memória coletiva.

Não se trata de uma memória, aqui, no plano meramente intelectual, ainda menos como registro do passado, no sentido bergsoniano. Mas uma memória corporal, sensorial, sensitiva, tátil, na relação do corpo com o mundo. Os pés descalços, afirmam os religiosos, permitem-lhe sentir a força do Bará. Trata-se de uma narrativa de fluxo energético, de contato e absorção de uma energia plantada pelos ancestrais. Uma memória que assume uma forma em que não se pode separar intelectual e corporal – resgatando aqui as premissas de Thomas Csordas (1990) e seu paradigma da corporeidade. A cultura, enquanto mediação simbólica, está inculcada, incorporada, introjetada na construção social do corpo. Sobre isso, afirma Babadiba, “Quando a gente vai pro mercado fazer o ritual, parece que a gente volta 100, 200, 300 anos atrás”. O ritual do passeio, portanto, põe, através da memória coletiva, esses religiosos em contato com uma temporalidade extensa comprimida naquele espaço. Espaço esse que ganha uma dimensão profunda de territorialidade, posto que enraíza o grupo em sua identidade – no mercado, na ancestralidade, na cidade.

O que o trabalho com o conceito de memória permite é operar com as formas de vida social que configuram esse mosaico que é nossa sociedade complexa, múltipla e plural, crivada por ampla heterogeneidade de sentidos. Mas é preciso trabalhar com essas formas de vida social em sua abertura para o futuro. Como assinala Maffesoli (1998, p. 10), presenciamos em meio às comunidades um vitalismo que luta contra a angústia da morte. Em outros termos, podemos questionar: quais os vínculos que fazem uma comunidade querer durar no tempo? O risco iminente de desagregação, desaparecimento, esquecimento e morte é que evoca a necessidade de a sociedade se reconstruir eternamente. A resposta a tal questão para o intelectual francês, no plano da vida societal, é a ética da estética: o que forma um grupo é o seu modo de estar junto, de se construir como ser coletivo intenso, ainda que efêmero, de vivenciar ou sentir em comum.

Os espaços e territórios (físicos e simbólicos), nesse sentido, mostram-se como depositários de imagens. A pesquisa com os grupos afroreligiosos sobre todo o simbolismo construído ao redor, no interior e mesmo nos fundamentos de um

patrimônio porto alegre que é o mercado público central, nos mostra como, na dimensão simbólica do um ser grupal, há lugares que têm a força de evocar o passado, a transcendência, vinculando-se a mitos de origem e sendo suporte de enraizamento de populações urbanas. Lugares estes que se constroem como território-mito, imagens que se depositam, se multiplicam e se sobrepõem através dessa atividade simbólica de atribuir sentidos ao mundo por parte dos grupos humanos. Compartilhar essas imagens, por parte desses grupos, acaba por constituir sua identidade e seu pertencimento ao coletivo.

Entretanto, o que salta aos olhos através das experiências etnográficas é a busca, por parte dessas comunidades, é uma busca de ancoramento dessas imagens e símbolos mobilizados em processos de afirmação de identidades, enquanto imagem de si em oposição a imagem do outro, em territórios ou bens tangíveis: prédios, espaços, territórios. Lugares onde vibram as memórias dessas comunidades, onde elas encontram ecos e sentidos, no fluxo de nossos territórios urbanos. Destruídos e reconstruídos continuamente, nossos espaços vitais guardam alguns traços de antigas experiências urbanas, de socialidades arcaicas, recantos onde podem repousar imagens de tradições (Rocha e Eckert, 2005).

O tom étnico dessas memórias - uma memória negra - é também mobilizado por pessoas brancas. Dessubstancializar a noção de patrimônio cultural é perceber que os jogos identitários ultrapassam o fenótipo e vêm afirmar pertencimentos, enraizamentos e territorialidades por parte de comunidades que se deslocam no tempo. Resgato, então, José Carlos Gomes do Anjos, para quem a religiosidade afrobrasileira constrói outro patrimônio que não o da mestiçagem que funde todas as culturas em uma única e homogênea: “O terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados” (2006, p.23). Então, se, como afirma a UNESCO, “O patrimônio cultural é de fundamental importância para a memória, a identidade e a criatividade dos povos e a riqueza das culturas” e deve-se “promover e proteger a memória e as manifestações culturais representadas”, também em seus aspectos não físicos, devemos pensar nesse patrimônio enquanto algo perpetuamente recriado coletivamente. Que sentido tem um bem patrimonial se não reconstruirmos sua importância simbólica para uma comunidade?

Nesse caso, comunidades afroreligiosas que ressaltam seu ancoramento em experiências étnicas na cidade de Porto Alegre, destacando seus vínculos

profundos de enraizamento – e aqui a metáfora da raiz que nos liga organicamente à terra, nutrindo-se dela, parece, simbolicamente, ainda mais densamente carregada no caso dos orixás (Bará) e seu “assentamento” - com determinados territórios da cidade. Nesse sentido, José Carlos Dos Anjos (2007) afirma que vivemos um processo de reafricanização do patrimônio negro, e o mercado assume o estatuto de metáfora da saída dos negros da região central - desterritorialização efetivada por políticas higienistas e racistas - e sua posterior volta - reterritorialização. O autor, em um estudo que vincula o patrimônio afrobrasileiro, as religiões afro e multiplicidade étnica, busca discutir os cruzamentos entre as representações políticas e religiosas, em suas etnografias (2006, p. 15). Afirma que, para os afroreligiosos, “abrir os caminhos” significa aliviar os percursos de interferências negativas. (p. 19). Quando um religioso realiza o seu “passeio” no mercado público, pede ao Bará boa sorte em suas caminhadas. Não é à toa que é justamente esta a tradição escolhida para sustentar a identidade afroreligiosa como patrimônio cultural que deve ser reconhecido e valorizado. O movimento social que busca a patrimonialização de algumas referências culturais afrobrasileiras, nesse caso, evoca uma presença surda da matriz africana na construção da identidade gaúcha.

Para finalizar, talvez a saída para tal contexto seja considerar a cosmovisão afroreligiosa acerca dessa mesma metáfora espacial: a encruzilhada como “[...] ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem como unidade, mas como pluralidade” (Anjos, 2006, p. 21). Nesse sentido, creio que não seria frutífero criar políticas que solidificam e materializam algo tão dessubstancializado quanto uma tradição como esta. Assim, como sugere Dos Anjos, “[...] vejo no nomadismo das formas afro-brasileiras a possibilidade de organização política sem os riscos da asfixia burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo”. Memória, no caso, é um processo territorializante, de modo que “só é possível falar de território se houver memória enraizada no corpo social” (2006, p. 45), evidenciando diferentes cosmopolíticas que reclamam um direito à cidade.

Tal síntese desde o ponto de vista da memória, passa necessariamente pela fabulação, fabricação. O patrimônio legisla sobre estes temas, muitas vezes endurecendo-os, congelando-os, mumificando-os. Pelo tema de um patrimônio imaterial, devemos também desmaterializar nossas visões sobre as culturas dos grupos humanos, chamando a atenção ao papel da imaginação no homem em seus processos de territorialização: os grupos sociais compartilham imagens e

representações acerca da realidade que os cerca; tais imagens se enraízam em territórios. Nesse sentido, amalgama-se à cidade, em sua dinâmica e atrelam-se aos lugares animados por formas de vida social em que vibram essas memórias.

CAPÍTULO 5.

RELIGIÕES E TERRITORIALIDADES: AS TRAJETÓRIAS DOS RELIGIOSOS

Não sejas o de hoje.
 Não suspires por ontens...
 não queiras ser o de amanhã.
 Faze-te sem limites no tempo.
 Vê a tua vida em todas as origens.
 Em todas as existências.
 Em todas as mortes.
 E sabes que serás assim para sempre.
 Não queiras marcar a tua passagem.
 Ela prossegue:
 É a passagem que se continua.
 É a tua eternidade.
 És tu.

Cecília Meireles.

No presente capítulo, enquadro as trajetórias dos afroreligiosos ligados ao projeto "Os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre: A tradição Bará do Mercado", entrevistados pela equipe de produção do documentário etnográfico. É a partir de tais trajetórias, tecidas através de suas narrativas, que busco discutir suas biografias, através de um enfoque etnobiográfico, apresentando e refletindo sobre identidades, percursos, formas de ação social, territorialidades e experiências urbanas. Novamente, esses sujeitos são pensados em suas redes de relações, na medida em que todos são - ou eram, na época de realização da pesquisa - ligados ao CEDRAB. Todos são atrelados ao complexo e heterogêneo conjunto que chamamos de "batuque" do Rio Grande do Sul, apesar de alguns desses sacerdotes aderirem a outras formas religiosas, como a linha cruzada, no culto aos exus, e a umbanda, no culto aos eguns - espíritos de pessoas que já estiveram na terra⁶⁵.

⁶⁵ Essa adesão, por certo, não se faz sem ressalvas e sem discussões na rede dos religiosos, repleta de fofocas e embates - fofoca aqui não em uma contorção pejorativa, mas no sentido de um mecanismo de controle social, como aponta Cláudia Fonseca (2004). Em uma das entrevistas realizadas, por exemplo, um sacerdote sutilmente critica outro por fazer em seu terreiro festas de exu,

Aprofundo aqui a apresentação e discussão sobre algumas dessas trajetórias, destacando, em especial, Mãe Norinha de Oxum, Babadiba de Yemonja, Pai Nilson de Oxum e Mãe Maria de Oxum. Algumas contribuições de Mãe Angélica de Oxum e Pai Adãozinho do Bará também são acionadas, bem como a já apresentada trajetória de Mestre Borel. Escolho aqueles que, em suas entrevistas, mais falam sobre suas trajetórias, como complemento ao que está apresentado no documentário, que segue como parte desta tese. São dois homens e duas mulheres, o que permite evitar uma visão unilateral em termos das relações de gênero.

Sobre o processo de realização da pesquisa, afirmou Babadiba:

Bom, é, eu acho que isso, o CEDRAB, teve uma mobilização maior, uma força maior, num momento de discussão, num momento político, né? Num momento de resistência importante para a religião africana do Rio Grande do Sul, quando começou realmente a fazer uma luta sistemática contra a intolerância religiosa. E o CEDRAB foi quem acabou assumindo essa luta. E nesse momento a gente reavivou essa discussão que é a questão do Bará do Mercado, como patrimônio mesmo, patrimônio da comunidade negra, do batuque de Porto Alegre, porque ninguém faz um ritual de iniciação, ninguém faz nada sem o Bará do Mercado.

E a gente precisava dar um olharzinho pra aquele local, que é um local sagrado, é um local muito visitado e que as pessoas simplesmente não dão importância. E muitas pessoas que já estavam na luta há algum tempo, afirmaram: “olha vocês não vão conseguir, vocês não vão conseguir! Porque quando fala em cultura afro, já existe uma resistência natural, o preconceito está aí, o preconceito está aí.

[..] É claro que pra comunidade negra, pra religião de matriz Africana, as conquistas vêm paulatinamente e são muito demoradas. Mas a gente ganha pela resistência! Acho que resistência é a nossa palavra e o nosso lema. E na resistência nós conseguimos esse projeto, vamos tentar conseguir um reconhecimento dele como patrimônio imaterial, como patrimônio da humanidade também.

[...] Eu digo isso sem medo de ser feliz, que todo dia a gente se depara com uma situação de discriminação: é na religião africana, é na capoeira, é no movimento negro, é no Hip-hop; em todos os setores da cultura negra. A resistência é em cima da cultura negra.

Pai Nilson de Oxum, comentando sobre a realização desse amplo movimento político-cultural, apontou:

Vamos falar então sobre o Bará do Mercado. Esse projeto é uma obra-prima, e eu acredito que sejam os méritos todos da Mãe Norinha de Oxalá. Ela que merece os aplausos por essa grande conquista! Isso foi um trabalho de muita dedicação dela, de insistência. Outras pessoas disseram que isso não ia se criar, até julgaram mal e quiseram menospreza-la algum tempo atrás. Essas pessoas já subiram e ela está aí. Então, eu acredito que é ela que merece todo brilho em relação a toda a história do Bará do Mercado.

ao que o outro responde dizendo fazer após ter consultado os seus orixás, através do jogo de búzios, e eles terem permitido.

Pelos próprios membros da rede da CEDRAB, Norinha de Oxalá quem idealizou o projeto e buscou, a todo custo, sua realização. Norinha mostra que em sua trajetória construiu seu perfil de lutadora pelos direitos da religião. Passemos então às trajetórias desses afroreligiosos, iniciando por essa mãe de santo que idealizou e efetivou a realização da pesquisa.

5.1. Trajetórias religiosas

5.1.1. Mãe Norinha de Oxalá - os territórios da religião em Porto Alegre e a defesa política da religiosidade

Em seus depoimentos, Mãe Norinha fala reiteradamente sobre a perseguição aos religiosos, o racismo e a perseguição aos negros, tanto nos tempos antigos quanto nos dias de hoje, assim justificando a sua atuação política em defesa das religiões de matriz africana e dos negros no Rio Grande do Sul.

Mãe Norinha atualmente residente no Bairro Cavahada, na zona sul de Porto Alegre, mas nasceu e se criou no Areal da Baronesa, esse amplo território de referência para a população do batuque em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul, famoso por suas muitas casas de batuque e importantes sacerdotes presentes na memória coletiva dos batuqueiros. Norinha diz que ali havia muitas casas de Oyó, sua linhagem religiosa, herdada de sua mãe, sendo uma das "bacias" de diáspora religiosa em Porto Alegre, especialmente dessa nação. Norinha é filha de Mãe Zeferina de Oxum, uma importante Mãe de Santo do antigo Areal da Baronesa, que cultivava as tradições da Nação Oyó.

Em seu sítio na internet⁶⁶, Mãe Norinha apresenta sua biografia:

Mãe Norinha de Oxalá é filha, neta e bisneta de **lalorixás** da **Nação de Oyó**.

Nascida e criada no **Areal da Baronesa**, atual Cidade Baixa.

Teve sua iniciação pelas mãos de Mãe Xina de Aganjú (Maria Miguelina Silveira), moradora da Rua Arlindo, atual Av. Érico Veríssimo.

Com o falecimento de Mãe Xina, sua mãe carnal, Mãe Zeferina de Oxum, levou-a para a casa de Mãe Joaquina de Iansã (Maria Joaquina Machado).

Tanto Mãe Joaquina, quanto Mãe Xina eram filhas de santo de Mãe Emília Afonso Araújo, conhecida como Mãe Emília de Oyá.

Mãe Xina era filha carnal de Mãe Tinância de Oxalá, que faleceu com mais de 100 anos de idade, também moradora da região da Rua Arlindo.

Os ancestrais de Mãe Tinância de Oxalá vieram das terras de Oyó, atual Nigéria, trazendo os fundamentos da Nação de Oyó.

⁶⁶ Disponível em <http://maenorinhadeoxala.com/biografia-de-mae-norinha-de-oxala/>. Consultado em 11/03/2013. Grifo da autora.

Hoje Mãe Norinha reside no bairro Cavalhada, onde, em 2010, completou 60 anos de sua feitura, comemorados em seu ilê com seus filhos e sua família religiosa.

Norinha ressaltou, em conversa informal, a importância do Areal como território repleto de casas da nação de Oyó, aliás um ponto de diáspora desse culto na cidade de Porto Alegre. Morava na esquina entre as ruas Barão do Gravataí e Baronesa do Gravataí, bem próximo à Av. Luís Guaranha - apresentada no capítulo 3 desta tese como Comunidade que se autorreconhece como Comunidade Remanescente de Quilombo. Conteí a ela sobre meu trabalho de pesquisa com a comunidade. Ela, demonstrando estar inteirada do assunto, diz é um pleito justo e legítimo, mas acrescenta que “quilombo ‘mesmo’ era a Avenida do Fausto. Ali eram só negros, de um lado e de outro da avenida, as casinhas todas de madeira”.

Mãe Norinha era presidente da CEDRAB quando do início da realização do Projeto Bará do Mercado, sendo sucedida por Mãe Angélica, e configurando-se como elemento fundamental não só na idealização e efetivação do projeto, mas também na tessitura da rede de sacerdotes que participaria do documentário. Tem como marca essa atuação militante, em defesa das religiões afrogaúchas. Questionada sobre sua atuação política, especialmente sobre a fundação da CEDRAB, remeteu à sua trajetória familiar.

Eu fiz isso porque minha mãe foi uma das fundadoras da AfroBras, faziam reunião na casa dela. Mas ela não teve nenhum cargo, a não ser que ela era conselheira, primeira conselheira de todas as nações, porque ela era analfabeta. A nossa origem é de negro né? Então, o negro não tinha muita instrução naquela época. Até é de admirar minha mãe ter vindo de São Francisco de Paula. Minha avó veio pra cá na condição de lavadeira, de uma família. E existe até hoje, que esses dia eu ouvi na televisão falar nessa família, família Treff, de São Francisco de Paula. E minha avó se criou nas fazendas deles. E é muito ruim pros negro, eles são alemães né.

A Família de Norinha veio de São Francisco de Paula, cidade serrana que, atualmente, faz limite com Caxias do Sul, e que antigamente englobava o território dessa última cidade⁶⁷. A avó morou no centro de Porto Alegre, depois a mãe conseguiu se instalar em uma casa no Areal da Baronesa, na esquina entre as ruas Barão do Gravataí e Baronesa do Gravataí. Mãe Zeferina, referida como uma das grandes mães de santo do antigo Areal, era, segundo sua filha, uma grande acolhedora dos necessitados, ajudando sempre a todos que podia. Demonstrando

⁶⁷ Pai Ademir de Oxum, que lidera o ritual de lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul, ritual cuja discussão que retomarei no capítulo seguinte, é nascido da mesma cidade.

grande consciência política sobre o papel das religiões de matriz africana nos duros tempos antigos, Mãe Norinha afirma:

As Casas de Religião naquele tempo também eram quilombos. A casa da minha mãe, olha, tinha cinco quartos na casa que a mãe morava, cinquenta metros de terreno pros fundos, e as vezes a gente não tinha onde dormir os três filhos legítimos. Nunca tinha menos que vinte pessoas pra comer. Tava desempregado, tava aqui, tava ali, ai pra casa da minha mãe. [...] Então, era muito difícil a situação. E depois, a minha mãe morreu em 1990, 85, 86, já a coisa não tava mais fácil, existia muito bandido, ladrão, né. E quando a mãe tinha um, botava pra dentro de casa, a gente dizia, meu irmão me ligava, “Norinha, vem vê que já tem outro adotado”. E a gente tinha que ver, da onde é que saiu, quem é que era. Quando ela faleceu, ela tinha dois adotados dentro de casa, uma enfermeira e um morador de rua, Seu Paulinho, que até hoje mora com meu irmão.

Mãe Zeferina saiu do Areal da Baronesa para residir no bairro Chácara das Pedras, na casa onde seu filho Sérgio, irmão carnal de Mãe Norinha, reside até hoje. Norinha diz que as avenidas, forma de ocupação típica do antigo Areal, foram se acabando, e que ao final do processo, “tiraram nosso território!” Diz que fazia suas obrigações religiosas na esquina entre as ruas Barão do Gravataí e Praia de Belas, onde havia mato à beira do rio, e que ali tudo transcorria perfeitamente. A água, afirma, é elemento central na visão religiosa, e por isso o Areal era um espaço privilegiado. Como as pessoas foram aos poucos retiradas dali, o espaço mudou muito, e hoje precisam colocar essas oferendas em outros lugares. Em função disso, muitas vezes são acusados de poluírem a cidade e as beiras d’água. É interessante notar que o depoimento reitera a visão de que o Areal da Baronesa era um território até certo ponto fechado, onde os negros tinham certa liberdade para viverem de acordo com suas perspectivas de vida, apesar da falta de estrutura a que estavam sujeitos. Mãe Norinha afirmou a dimensão da desterritorialização desta população afroreligiosa ao ser assertiva sobre sua importância pela proximidade da água, como território demarcado, circundado pelas águas do Guaíba, por um lado, e pelo então tortuoso Arroio Dilúvio, de outro, e nesse território fechado podiam fazer suas obrigações sem serem importunados e sem incomodar ninguém. Como ela afirmou “foram tirando nossos territórios, hoje não temos onde fazer as obrigações”. O Areal, aliás, segundo ela, foi local de “assentamento” de orixás que perpassam as casas de religião individualmente, e são cultuados em um passeio pelos “lugares de axé” da cidade, como uma etapa da série de rituais iniciáticos pelos quais passam aqueles que se iniciam na religião através do ritual chamado pelos religiosos de “apronte”.

Diz que em um lugar específico, próximo à Av. Praia de Belas, existe um segredo religioso muito grande.

Para além das casas de religião, depois de falar do Quilombo do Areal, entrando também na questão do processo de titulação vivido pelo Quilombo Família Silva, que acompanhou de perto, diz:

Tinha diversos quilombos. Era mais moradores negros, pobres. Porque sim, o centro era Borges de Medeiros, Rua da Praia, Andradas, Rua do Arvoredo, por ali. Tinha os becos, Beco do Conde, Fernando Machado... e foram tirando, tirando...

Norinha traz em sua narrativa, a partir de sua trajetória de vida, a convicção da realidade de exclusão contínua das populações negras empobrecidas, em termos da ocupação dos espaços urbanos. Trata-se, sem dúvidas, de uma posição que é fruto de reflexões a partir de suas experiências vividas de contínuas desterritorializações das populações referidas. Num primeiro momento, os negros que habitavam o centro, na época da sua avó como lavadeira; posteriormente, a dissolução progressiva do Areal da Baronesa; agora, em períodos mais recentes, a vinculação com a luta das comunidades quilombolas urbanas de Porto Alegre.

5.1.2 Pai Nilson de Oxum - os contornos étnicos da identidade religiosa

Pai Nilson é branco, introjetando a etnicidade atrelada à religião de matriz africana e passando a ser um defensor dessa causa. Afirma ter seus fundamentos assentados no legado de Mãe Araci de Odé, figura de imensa importância em sua vida e personagem de referência na comunidade batuqueira de Porto Alegre. Seu terreiro é uma casa situada em um belo terreno na fronteira entre Porto Alegre e a cidade de Viamão, que faz divisa com o Câmpus do Vale, da UFRGS, no Morro Santana. Em sua narrativa, fala sobre a mística dos orixás e sobre o axé atrelado ao jogo de búzios.

Mateus Cunha, filho de Pai Nilson, foi figura importante no trabalho de campo do projeto Bará do Mercado, na condição de intelectual orgânico do grupo, por ser historiador e escritor. Foi autor de um dos capítulos do livro lançado em conjunto com o documentário que produzimos. Mateus foi importante na condução do processo de tessitura da rede que efetivamos com a pesquisa. Foi com ele que visitei pela primeira vez a casa de seu pai. Assim descrevi, em diário de campo.

Após uma reunião que realizamos na UFRGS, Mateus me convida para conhecer a casa de seu pai. Fomos de carro, tendo que sair do campus, voltar à Bento Gonçalves e percorrer um longo caminho, apesar da proximidade física com o Câmpus do Vale. A universidade encontra-se segregada do bairro vizinho. Chegamos à casa de Nilson; a área, no pé do Morro Santana, é densamente arborizada, a encosta do morro é coberta pela densa vegetação da mata atlântica. Estacionamos no amplo pátio entre as casas, uma dela de material e a outra um grande galpão rústico, de madeira. Descemos do carro e Nilson, um senhor baixo, nem gordo nem magro, de cabelos grisalhos, vêm nos receber. Logo surgem dois cães fila, mansos, juntos ao dono; outros cachorros menores também circulam. Mateus me apresenta a seu pai como antropólogo que iria fazer parte da pesquisa sobre o Bará. Me apresento, digo que achei muito bonito o lugar onde ele mora, e Mateus me leva para conhecer o Galpão ainda sendo finalizado, enquanto Nilson continua seus afazeres – alimenta os bichos, arruma madeiras. No caminho do galpão, passamos por um viveiro no qual vivem um pavão e um faisão. O terreno no pé do morro é acidentado, e em frente ao galpão, depois de um pequeno e íngreme desnível, encontra-se uma corredeira com uma pequena cachoeira e um poço. Logo vejo, saltitantes, pendurados nas árvores que descem o morro e debruçam-se sobre o galpão, muitos pequenos macacos. Nilson se junta a nós, e pergunto sobre os animais: são macacos-prego nativos, que moram na mata e se acostumaram a descer sua até a casa e comer o que lhes oferece no horário próximo ao meio-dia, há mais de vinte anos. Ele me dá algumas bananas e eu as ofereço aos macacos, que vêm descendo até os galhos mais próximos das árvores mais baixas e pegam as bananas da minha mão.

Nilson sobe até onde se encontram dois gansos e os assusta; eles passam em revoada sobre nossas cabeças e vão boiar nas águas do poço. Ele diz que montou o poço, aproveitando-se da declividade do terreno e da vertente que desce o morro, em homenagem a Oxum, sua orixá de cabeça, a rainha das águas doces. Explica que “sua” Oxum é justamente a das cachoeiras, ao contrário de outras duas, a das águas profundas e da beira d’água. Ele me mostra o rústico galpão, sob o qual há um galinheiro, onde cria as galinhas para a sacralização nos rituais. Explica que hoje em dia quase tudo para as cerimônias tem de ser comprado, e é muito comum que as galinhas à venda estejam fracas e doentes, afirmando que a sacralização de

animais nessas condições pode soar como ofensa aos orixás. Por isso prefere compra-las e cria-las saudáveis para oferecer às entidades.

Nilson nos convida para almoçar. Aceitamos. Ele diz a Mateus que irão assar uma costela. Nos dirigimos à casa onde moram, de material, à entrada do terreno. Nilson encarrega Mateus de assar a carne na churrasqueira no pátio, enquanto me leva para conhecer a casa. Passamos pela grande sala-cozinha e ele abre uma porta para me mostrar o quarto-de-santo. Ele pede que eu tire os sapatos e faz o mesmo, entramos. Nas paredes, belos quadros coloridos representando cada uma das entidades e seus símbolos característicos: iemanjá, Oxossi ou Odé, Oxalá, Oxum, Ogum, Xangô, etc. Há pequenos altares nos cantos, e alguns objetos-símbolos que os identificam: em um dos cantos, um altar a Bará; Nilson diz que são três os Barás: um é o que protege a entrada, representado pelas casinhas vermelhas à entrada das casas de religião (Bará Lodê); o outro protege o quarto-de-santo (Bará Lanã) da entrada de entidades indesejadas – nesse caso, exus e eguns (espíritos de mortos) – nas festas dos Orixás; o outro é o Bará Agelu, orixá criança, mensageiro dos deuses.

Em um dos cantos, um grande pôster com a fotografia de uma velha senhora, para quem ele aponta e diz: a minha mãe-de-santo, Araci de Odé, que morreu com 123 anos e teve 101 de religião. Era filha de escrava com português e foi uma das mais importantes líderes religiosas de seu tempo. Teve poucos filhos-de-santo, apesar de muitos anos de prática, como era comum tradicionalmente, de acordo com Nilson. Ele, o filho mais novo, o “caçula”; apenas dois de seus “irmãos” estão vivos, os outros já se foram. Digo a ele que trabalho com memória coletiva e cidade, que conheço muito pouco sobre a religião, mas que sempre tive muito interesse e respeito, e que estou ali para aprender com eles. Pergunto a ele o que significa “nação”, e ele explica que sua religião é a Nação de Oyó, advinda do reino de Oyó, atual Benin, antigo Daomé. É a religião dos orixás. Batuque, segundo ele, é interpretado erroneamente como o nome da religião afro característica do sul do Brasil: o nome é justamente Nação Oyó, pois batuque é o nome que se atribui a qualquer festa onde se toque tambor para as entidades (em minha cabeça, faço analogia com o pagode, que de denominação de festas passou a identificar um certo gênero musical). Explica que há outras nações, muita mistura entre as diferentes práticas e linhagens, mas que ele é um dos únicos que mantém a tradição Oyó que aprendeu com sua mãe Araci. Há um profundo laço entre pais, filhos, irmãos e netos

de santo. Como a própria denominação indica, trata-se de uma ligação familiar, de cunho religioso, em termos de uma filiação espiritual. A questão das linhagens é fundamental na construção da identidade religiosa de cada um desses atores.

Nilson se dirige a um dos cantos, onde há uma grande porta decorada com um grande painel de uma cachoeira: o altar a Oxum (das cachoeiras), sua orixá de cabeça. Sua cor é azul, a despeito do que todos pensam, que Oxum é sempre amarela. Ele abre a porta de correr, e mostra um pequeno quarto repleto de imagens, estátuas, iconografias, oferendas, dispostos em estantes nas paredes. Ele me mostra espadas, um tambor, um chocalho e uma imagem de um santo que pertenceram a sua Mãe Araci, além de outros objetos. No centro do quarto, uma mesa em forma de leque, onde estão dispostas as oferendas a Oxum: especialmente quindins e frutas.

Falando sobre sua identidade religiosa, afirma que sofre preconceito por ser branco. E diz que isso ocorre por parte de pessoas que não são tão negras assim, algumas mestiças, outras meio índias. Entramos nessa delicada questão: ele diz que sua religião é de matriz africana, e que ele é um africanista, apesar de branco. A tradição que segue advém do que aprendeu com sua Mãe, e por isso se considera bastante legítimo em termos do que pratica. Diz que hoje há muitos pais-de-santo que levam 20 ou mais filhos de santo "para o chão"⁶⁸ juntos para serem aprontados, o que é um absurdo. Assim, como se trata de uma tradição oral, que se aprende ouvindo e vendo, acompanhando o que faz o pai ou mãe de santo, o conhecimento cada vez se perde mais. Diz que sabe muito mais, tem muito mais fundamentos do que outras pessoas que se acham mais legítimos na religião apenas por ser negros.

Entendo que as religiões de matriz africana compõem uma importante esfera de manutenção de uma memória atrelada ao africanismo, em termos de línguas, símbolos, identidades, cosmovisões, relação homem-natureza, etc. Trata-se, sem dúvidas, de uma forma de estabelecimento de etnicidade, em termos dos sinais diacríticos que compõem as identidades entre grupos. Como mostram Oro (1993) e Silva (1996), há muito essas religiões não são exclusivas dos negros, mas são religiões multiétnicas. Hoje, a presença maciça dos brancos na religiões de matriz africana não deixa de criar certo desconforto. Mas há pais de santo como

⁶⁸ Em alusão ao conjunto de ritos iniciáticos do batuque.

Nilson que se declaram guardiões de uma autêntica memória africana, a despeito de sua cor de pele. Como aponta Norton Corrêa (2006, p. 252), havia, nos dados oriundo de seu trabalho de campo, uma crença de que o "santo dos negros é mais forte", ou que suas possessões mais próximas daquilo que as representações coletivas do grupo entendem como "modelo mítico de comportamento dos deuses". Aponta também para o fato que de alguns dos santos encarnados em brancos eram muito respeitados, afirmando entender esses sujeitos como brancos que se "negrizaram" culturalmente. Como aponta Jaqueline Pólvora (1994), diante da imensa mistura étnica dos terreiros, que a religião transcende o aspecto étnico, devendo-se pensar pela via de um *ethos* comum a um grupo - a partir da visão de Geertz, para quem o *ethos* remete aos aspectos éticos, estéticos e morais, ligados aos valores do grupo, em seu modo de vida. Entretanto, a conversa com Pai Nilson me conduz ao questionamento: brancos não podem aderir, em termos de uma filiação espiritual, à esses códigos simbólicos e assim construir uma etnicidade negra?

Sobre a tradição Bará, como vimos, ele diz que sua mãe lhe contava que foram escravos mina que assentaram o Bará no mercado, talvez antes mesmo de sua construção; Príncipe Custódio, sabendo disso, realizou uma reverência à entidade, o que fez com que pessoas acreditassem que fosse ele o responsável pelo assentamento. Pai Nilson, como dito, credita os fundamentos da religião que pratica à sua Mãe de Santo, que era filha de escrava, viveu até os 123 anos de idade, tendo vindo a Porto Alegre de Pelotas, com sua mãe. Sobre Araci, disse:

Então, era uma pessoa que tinha bastante cultura, né, porque a mãe era negra escrava e o pai era um português. Então, era uma pessoa que tinha bastante conhecimento de fatos religiosos. Era a pessoa mais antiga que sobreviveu aqui em Porto Alegre – que nós somos da nação de Oyó. Já que está rolando o assunto vamos aproveitar... e sou neto da Vó Emília de Oialajá – quem teria trazido a nação do Oyó pra Porto Alegre, os fundamentos religiosos de Oyó. E também me foi confiado através da Mãe Araci um fundamento muito, muito delicado e rigoroso que é um Bará que ninguém tem por aí. Que é o Bará Ode. Que não tem aqui no Estado... eu não conheço ninguém que tenha esse Bará. Isso é um fundamento exclusivo de Oyó. E é uma pessoa só que tem, não é mais de um e me foi confiada esta missão. Inclusive, o Obé – a faca – que é a faca da obrigação dela, esta faca já acompanhando até da Vó Emília; desta pessoa que veio de Rio Grande, Pelotas, que veio pra Porto Alegre. Imagina quantos anos tem esse Obé. Talvez, trezentos, quatrocentos anos, né?

5.1.3 Babadiba de Iyemonja: a atuação social e a reafrikanização

Babadiba, em seu sítio na internet⁶⁹, conta a história de seu terreiro:

Em 1880, nasce no interior do Rio Grande do Sul Dona Julia Lara de Vasconcellos. Mestiça de brancos, negros e índios. Após seu segundo casamento e já com dois filhos, veio para Porto Alegre e se instalou com sua família no Areal da Baronesa por volta de 1930, onde foi iniciada como filha de Iyemonja pelo Babalorisá Alfredo Sarará de Sangó, um grande líder religioso com quem Dona Júlia teve o primeiro contato com a Matriz Africana e pode conhecer, cultivar e preservar sua ancestralidade, da qual falava com orgulho aos netos e bisnetos. Naquele mesmo tempo, Dona Júlia interessou-se pelo culto da Umbanda, que se organizava no Brasil e que valorizava a ancestralidade indígena principalmente, onde Ela incorporava a Cabocla Lara. Na Umbanda se cultuava caboclos, caboclas e pretos velhos. Quando Baba Alfredo Sarará retorna para casa (morre), Dona Júlia passa aos cuidados de Pai Alcebiades de Sangó, com quem conclui seus assentamentos e após alguns anos torna-se Iyalorisa e abre seu terreiro no Areal da Baronesa mesmo. Sua única filha mulher, Maria Erotildes Lara de Vasconcellos era de Iansã e cedo, com 14 anos manifestou seu Orisá, porém ela nunca se sentiu atraída pela Umbanda. Uma das características históricas do Rio Grande do Sul, é que os Pobres e negros cada vez são expulsos para mais longe dos grandes centros, e o Areal da Baronesa tornou-se um destes grandes centros sendo atingido pela especulação Imobiliária, este fato, fez com que Iyá Júlia e sua família saíssem de lá e mudasse para o Bairro Gloria, Bairro também conhecido como reduto de famílias negras, mais precisamente na Rua Barão do Amazonas. Sua filha, Maria Erotildes de Iansã casou-se e teve quatro filhos, que foram criados na companhia da Avó que os incentivava e ensinava a Religião dos Orixás e da Umbanda no convívio do Terreiro, onde as manifestações faziam parte do cotidiano e eram comuns na família. Em 1942, Vovô Castelhana, como era conhecido o marido de Iyá Júlia, adquire a propriedade na Rua Condor, cujo trecho onde se localiza o Ile, mais tarde passa a ser Rua Nunes Costa na Vila São José no Bairro Partenon, outra Colonia Africana da Cidade e de muitos religiosos do Batuque, característico como zona rural, onde se criavam bovinos, eqüinos e suínos, comercializando leite e derivados. A este endereço, se avizinhava o Babalorisá Jose Airton Vasconcellos, Zé da Saia do Sobo, como era conhecido, filho de santo de Joaõzinho do Bará Esú Biyi da Nação Jeje. Seu José criou proximidade com a Família de Dona Julia e Dona Mana e após a passagem de Baba Alcebiades, ele é escolhido para a ser o Zelador de Orisa de ambas.

O espaço na Rua Condor, foi agregando famílias, netos foram crescendo e casando-se e se aglomerando em seu entorno, configurando-se como quilombo, roça ou terreiro. Começam a nascer os bisnetos ainda sob proteção da matriarca. Em outubro de 1963, Iyá Júlia faz sua passagem, acometida de um infarto, desencadeando um novo ciclo na comunidade religiosa e familiar.

Então, Iyá Mana de Iansã, com seu aô, herda a ancestralidade de Iyá Júlia e assume o Terreiro, porém apenas o culto do Batuque não dando continuidade ao culto da Umbanda. Viúva ainda jovem, Iyá Mana dedicou sua vida aos quatro filhos, todos iniciados e ao seu Papel de Iyalorisa. Era muito respeitada, séria e apaziguadora da família e da comunidade. Iyá Mana tinha muito respeito à ancestralidade, ao Babalorixá e aos filhos e netos carnaís. Com o tempo, as filhas foram crescendo, casaram-se e cada uma pegou seu rumo. Em 1974, sua filha mais nova Dona Helena, separa-se do marido e retorna para a Vila São José com nove de seus onze filhos para morar com Dona Mana. Como o Terreiro era pequeno, não cabiam

⁶⁹ Disponível em <http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>. Consultado em 12/03/2013

todos, Dona Helena Colocou Dois filhos e uma filha em um colégio interno, e se estabeleceu ali com cinco filhas e com o filho mais moço Diba, que na época tinha 10 anos de idade, este em seguida foi morar com Dona Edília de Sango que residia em Viamão, sua tia que mais adiante acaba tornando-se sua Iyalorixá.

Em 17 de agosto de 1980, morre Iyá Mana de Iansã e Iansã, deixa sua filha mais velha Dona Edília – Iyá Otília de Sango, como sua guardiã. Iyá Otília leva Iansão para seu Terreiro na Cidade de Viamão. Dona Helena de Osun, única filha a não ter sua casa própria fica morando no terreiro com suas filhas. Alguns meses depois em Outubro de 1980 Diba, o filho mais moço então com 16 anos, volta para morar com a mãe. Em Dezembro de 1980 Diba inicia-se nas mãos de Iyá Otília de Sango - Obá Oluajé e seu Ori é de Iyemonjá como de sua Bisavó. Em 1982 faz o Borí e em 1983, no dia 16 de julho faz os assentamento de Iyemonjá e demais Orixás. Em 1985 em sonho, Iyemonjá pede a Ele que a traga para o Terreiro, onde ele terá um papel importante na continuidade da comunidade religiosa deixada pela sua Bisa e Sua Avó. Iyá Otília resiste, pois Diba tinha somente 21 anos de idade e 5 anos de iniciado, mas o oráculo confirma e ela acaba cedendo.

Em 04 de dezembro de 1985, Iyemonjá e demais Orumalés de Diba são levados para o Terreiro, momento em que ele assume a continuidade herdada, inicialmente com Batuque. Em 1992, após ser coroado na Umbanda pela Cacique Erondina de Ogum Supremo da Montanha abre os trabalhos e as portas do Terreiro também para Umbanda completando-se o ciclo. A pessoa jurídica Comunidade Terreiro Ilê Asé Iyemonjá Omi Olodô e Centro Espiritualista de Umbanda Cacique Tupinambá liderada pelo Babalorixá Diba de Iyemonjá é constituída em 1997.

Babadiba é um sujeito de muitas filiações. Em nosso processo de pesquisa, destacou-se por prestar muito suporte a Mestre Borel nos últimos anos de sua vida, mostrando-se ávido para registrar as memórias e legados desse filho de Xangô, que, como disse, dava indícios de que partiria logo. Babadiba é adepto de um movimento pela reafirmação da religião, a despeito do propalado sincretismo religioso que demarca as religiões afrobrasileiras, em especial no que tange ao catolicismo. Destaca, em sua prática religiosa, a atuação social junto ao terreiro que comanda, na figura do sacerdote. É uma liderança religiosa, um grande defensor político da religião no espaço público. Viaja, interage com políticos (vereadores, deputados, assessores) em defesa das questões atreladas à religião. Em novembro de 2006, por exemplo, contou-me que esteve durante três dias em Brasília, para lutar pela religião, fazendo contatos com o deputado relator do projeto de lei que contraria as práticas afroreligiosas e o sacrifício ritual de animais – sacralização, segundo o termo politicamente correto. Nos conta que tem orgulho de trabalhar em um "terreiro de morro", atendendo a uma comunidade muito carente, em termos econômicos, sociais, psicológicos, etc., destacando assim sua ampla atuação em projetos sociais. Um deles, que Babadiba sempre apontava em nossas conversas, é o projeto Ori Inu Ere, que trabalha a questão da identidade afro-brasileira com as crianças. E afirma:

o projeto...

[...] trabalha a identidade da criança afrodescendente a partir dos valores civilizatórios de matriz Africana. Então, as crianças chegam no projeto, elas recebem um nome africano. É um processo inverso do colonizador, que tirou lá nossos ancestrais de África, sequestrou, aí trouxe para o Brasil, fez um batizado compulsório, obrigou as pessoas a aceitarem o nome judaico-cristão João, José, tudo nome assim de santo, e no sentido mesmo de descaracterizar de desmanchar aquela força mítica que sempre morou, sempre habitou o corpo, o Ori, cabeça do Nagô, mas que é uma aberração, uma contradição, porque não, a identidade negra é muito forte, tanto que não se perdeu ao longo de todos esses anos. E aí os terreiros como primeiro espaço de resistência, como recriação desse mundo africano, uma das coisas que fez foi isso. Bom, nós vamos iniciar então os nossos seguidores e vamos devolver o nome africano que foi tirado. Por exemplo: eu que sou de lemanjá, então meu nome africano é Idiba, ficou Diba, caiu lá na lei da abreviatura do brasileiro, então ficou Diba, mas é Idiba. lemanjá multiplica suas forças por duzentos. O meu Orixá define qual a localidade que eu vim da África, que meus ancestrais vieram.

Seus filhos de Santo recebem nomes africanos quando se aprontam. Um de seus filhos de santo e coordenador do Africanamente é Obafemi, professor de capoeira. Babadiba é um nome africano. Baba significa Pai, e o Diba, tendo significado africano que fala da força do orixá, também remete a um apelido de infância.

Babadiba coordena a ONG Africanamente, que atua nas questões relacionadas às populações negras em Porto Alegre. Lá se faz eventos atrelados à temática, ministra-se aulas e ocorrem rodas de capoeira. Além disso é lá que Babadiba desenvolve seu ofício de contador - e, nos confidencia, tem sido cada vez mais difícil congregar sua atuação profissional com as obrigações religiosas. Esse babalorixá é um verdadeiro filósofo, desenvolvendo amplas teorizações, a partir de sua prática, sobre o lugar, o papel e a cosmologia atrelada às religiões de matriz africana, e sobre a própria noção de uma personalidade múltipla que habita em cada dum dos afrorrelianos.

É a complexidade da religião africana. O mundo foi criado em duas partes: aiê e orum. Orum é o mundo onde habitam os orixás e para onde vamos no momento da passagem. Nós chamamos de passagem, "morte" é um termo judaico-cristão muito pesado e que parece que soa como "o fim", né? Nós não vemos como um fim, mas como uma passagem, nós passamos de um estágio a outro. Em Orum habitam os orixás, habitam os eguns, que é um espírito nosso, e não é ruim como soa às vezes... E o aiê, que é a terra que a gente habita. Quando Olodumaré criou os homens, determinou que existisse um duplo no Orum, então existe um Diba qui e um Diba lá no Orum. O duplo de o Diba de Orum foi gerado no ventre, e eu nasci. E existe a minha lemanjá, seu o duplo lá do Orum, e eu teria que ter o duplo dela, a materialização dela aqui na terra, assim funciona o assentamento; assim o Bará, assim o Ogum, assim a lansã, e todo panteão africano. Isso a gente chama de assentamento. Quando ocorre a

passagem, o meu corpo, que é feito de barro, vai retornar à terra, porque da terra ele veio, para que outros corpos possam ser gerados, o meu espírito retorna para Orum, para o seu duplo, e o orixá volta ao panteão. Quando acontece a morte, a passagem, é isso. O assentamento é isso, é o duplo, tudo o que a gente tem no Orum, deve ter aqui.

Babadiba nos afirmou, na condição de filho de Iemanjá, dona das águas salgadas: “não sou filho da água, eu sou a própria água”, refletindo sobre seu temperamento, ao mesmo tempo maternal e paternal. Contou também, ao passarmos por áreas de chácaras na Lomba do Pinheiro, em ocasião em que nos dirigíamos para a casa de Mestre Borel, na Restinga, que certa vez se decidira a mudar-se do terreiro na vila para um sítio, para ficar mais perto da natureza, etc. Seria bom para ele, para os filhos, para a sua mulher, e também para os orixás, que ficariam mais perto da natureza. Disse que talvez então poderia viver apenas para seu sacerdócio e abandonar a contabilidade. Pediu a Mãe Otília, sua mãe de santo, que consultasse o oráculo - o jogo de búzios - para certificar-se de que seria bem sucedido, sem revelar a ela o assunto específico. Ela na primeira jogada exclamou: “Tu tá pensando em te mudar! Tá louco!” Todos rimos com a história, e ele constatou em seguida que, na verdade, muita gente depende dele, e ele também tem que responder à vontade dos orixás em suas decisões. O que me impressionou em sua conversa mansa era uma vontade de manter ali um ambiente descontraído, talvez com o temperamento agregador que um pai de santo deve ter. Com pai Nilson, também essa forma de reunir pessoas em torno de si revelou-se com muita força. São verdadeiros pais, com muitos e muitos filhos, por quem sentem-se responsáveis e a quem tratam com carinho e acolhimento, mas de quem cobram muito comprometimento e com quem brigam e afastam-se, em outros casos.

Então nós temos um trabalho de assistência pra essa pessoa, não só psicológica, mas judiciária [...] de segurança alimentar, de saúde por que eu também faço parte da rede de religião, afro-saúde, uma rede nacional, que também tão trabalhando a problemática de saúde da população negra, então dentro desse terreiro acontece tudo isso e que não pode ficar na invisibilidade, a minha ideia ainda é transformar esse terreiro numa fundação, quero que tenha uma escola aqui de formação de educadores sociais...

5.1.4 Mãe Maria de Oxum – as múltiplas desterritorializações na religião

Mãe Maria é Catarinense, uma senhora idosa, negra, de pele muito escura. Seu Avô era escravo. Em sua narrativa biográfica, destaca em sua vida as conjunturas que constroem uma trajetória religiosa singular - e que compõem sua

identidade. Conta que recebeu de uma orixá encarnada, no mundo, a missão de ir à Bahia, ao famoso terreiro de Gantois, para se aprontar nas mãos da lendária Mãe Menininha do Gantois. A trajetória de Mãe Maria é atravessada por muitas desterritorializações e reterritorializações - a saída de Santa Catarina, o fato de ter sido católica, "filha de Maria", para depois converter-se em sacerdotiza da "raiz africana", a ida para a Bahia para seu apronte, retornando como mãe de santo de Candomblé, diante de um cenário religioso em que prevalece a tradição do Batuque do Rio Grande do Sul. Some-se a todas essas desterritorializações o fato de que seu terreiro é ameaçado pela ampliação de uma avenida nas imediações do bairro Teresópolis, na fronteira com o bairro Medianeira. Sendo de candomblé, apresenta uma visão religiosa diferente em relação ao batuque gaúcho.

Assim retratei a primeira visita que fiz a Mãe Maria:

Fui de carro com Mateus até a casa de Mãe Maria, na Avenida Moab Caldas, situada na chamada Vila dos Comerciantes, aos pés do Morro Teresópolis, entre os bairros Medianeira e Santa Tereza, ao final da Av. Carlos Barbosa, à direita, em uma ampla avenida que sobre o Morro Santa Tereza, formando uma complexa trama de ruas, avenidas e travessas, longe de qualquer sentido ortogonal. Sua casa fica ao lado de uma das sedes regionais do Conselho Tutelar, com seus enormes muro de concreto. É uma casa simples, com um pequeno pátio protegido por uma grade amarela, sobre a qual ergue-se uma placa: "Mãe Maria de Oxum, Centro de Umbanda e Africanismo". Abaixo, frases em língua africana, provavelmente ioruba, falam sobre o ilê. Estacionamos o carro. Em frente à casa, no portão, Mateus aponta Mãe Maria, uma senhora negra, vestida em roupas simples, com o cabelo preso em trancinhas rentes à cabeça que se soltavam sobre os ombros à altura da nuca; ela estava com uma mulher, apoiada no portão, segurando uma garrafa de refrigerante. Ao lado da casa de Mãe Maria, alguns jovens sentavam-se à calçada na entrada de um estreito corredor que leva a um amontoado de toscas casas de madeira e alvenaria, em um pequeno núcleo de habitações que, sem hesitações, podemos chamar de uma "vilinha" ao pé do morro.

Descemos do carro e fomos conversar com Mãe Maria. Mateus a cumprimenta e a apresenta para mim, perguntando se ela se lembrava do nosso encontro, que haviam combinado. Ela disse que sim, mas com uma expressão de pesar afirmou não ter nem almoçado ainda, por estar "atendendo" (seus clientes) a

manhã toda. “Sabe como é vida de batuqueiro, né meu filho?” Ela falava em si mesma na terceira pessoa, “Mãe Maria correu a manhã toda hoje!” Ficamos sem saber o que fazer, então eu disse a ela que nós podíamos deixa-la almoçar tranquilamente e voltaríamos depois de uma hora, sem problema algum. Ela concordou e ficamos de retornar às 15:30.

Na hora combinada retornamos e batemos à porta de Mãe Maria. Ela vem nos receber, agora vestida à caráter, paramentada, com um pano enrolado sobre a cabeça, um largo vestido amarelo e colares de contas pendendo no pescoço. Compreendi que ela pediu um tempo a nós também para se apresentar como mãe de santo, em sua luxuosa indumentária. Ela nos recebe, Mateus beija suas mãos, no gesto típico dos batuqueiros, e eu, meio sem jeito, a cumprimento normalmente. Na entrada do pátio, logo depois do portão, há duas casinhas, e não uma como é comum em outras casas que visitei. Em uma delas, onde estão pendurados uma chave e outros elementos associadas ao Bará Lodê, o Bará da rua, sendo a outra a casa do "povo da rua", os exus. Entramos na sala da casa, simples, não muito grande, onde há símbolos e imagens pendurados nas paredes e pilares. O altar dos santos não está situado em um quarto separado como nas outras casas de religião, mas em uma das paredes da sala, em um canto. A imagem central é a de Oxum, bem como a cor predominante, o amarelo.

Mãe Maria entra em direção à cozinha e nos deixa a sós, por um instante, e Mateus comenta comigo se tinha notado um quarto à direita do altar, um pouco adiante, onde há uma bandeira do Brasil pendendo sobre uma porta cobre apenas metade do batente; só então percebo os objetos pendurados em cabides: chapéus, casacos, perucas, lenços e outros ornamentos, tudo vermelho e preto. Eram as vestes dos exus. Mãe Maria retorna e nos convida a entrar em uma salinha à esquerda do altar, que Mateus me disse ser um “congar”, e não como nas outras casas, dos pais de santo do batuque, que têm em seu terreiro um quarto de santo, separado do salão. Uma diferença na forma religiosa. O quarto onde Maria nos recebe é pequeno, só há espaço para uma mesa e algumas cadeiras. Sobre a mesinha, uma toalha branca, e, bem ao centro, colares coloridos formam um círculo, onde Mãe Maria joga seus búzios e atende seu povo. Entre os objetos de decoração, muitas fotografias.

Mateus, que conhece Maria, começa a conversa, dizendo que estamos fazendo a visita para saber da sua disponibilidade para participar desse

documentário que nós estávamos fazendo e do livro, ela respondendo que sabia do projeto e tinha algum conhecimento por ser conselheira do CEDRAB. Ela diz, entretanto, deixar esse tipo de coisa para Mãe Norinha, que entende e sabe lidar com essas questões, mas que está disposta a ajudar no que precisarmos e no que estiver ao seu alcance. Digo a ela que sabemos ser uma tradição muito importante para eles, e que é uma luta que vem de bastante tempo. Ela diz que sim e confirma que também faz esse passeio, que o mercado é um lugar de muita força para quem é de religião. Mas digo a ela que o que queremos é saber das histórias que eles têm a nos contar, da importância dessa tradição para ela. Pergunto há quanto tempo ela tem aquela casa, ela responde que há mais ou menos 35 anos. Ela diz que não tem muito conhecimento, em termos de estudos, mas que o que ela sabe e procura passar é o conhecimento que chega a ela através da religião.

Ela nos mostra um pequeno monte de fotografias muito bem tiradas por um fotógrafo do jornal religioso “Bom Axé”. Retratos de uma festa na casa de Mãe Maria, com seus filhos e filhas. Em uma das fotos, ela comenta: “aqui a Mamãe Oxum”, onde está retratada ela, Maria, com um belo vestido amarelo com saia rodada, um grande chapéu de onde pendem fios que escondem seu rosto, mas permitem sabermos que é ela incorporando Oxum.

Entre os objetos sobre a mesa, um catálogo de fotografias sobre Mãe Menininha do Gantois. Ela me mostra, e logo pergunto: a senhora conheceu Mãe Menininha? Ela responde que sim, que frequentou muito a casa e frequenta até hoje, apesar de fazer mais de dois anos que não vai para lá. “Ah, então a senhora andou pela Bahia” – pergunto. Ela diz que sim. “Mas não é de lá?”. Ela diz que não, que na verdade é “barriga verde”, em alusão à alcunha dos nascidos em Santa Catarina, no linguajar dos gaúchos, e conta que era católica quando veio de Santa Catarina para o Porto Alegre, mas foi se envolvendo com a religião afro até que um dia Oxum veio e disse que ela devia ir ao Reino de Mãe Menininha, na Bahia, e que retornaria depois para dizer quando. Tempos depois, Oxum retorna e diz que ela devia passar o natal aqui (no Rio Grande do Sul) com seus quatro filhos e o ano novo na casa de Mãe Menininha. Ela se desespera, por não ter dinheiro, nem onde deixar seus filhos, mas consegue juntar o que tinha, com auxílio de pessoas ligadas a ela, e vai para a Bahia de ônibus.

Lá chegando, instala-se na casa de uma conhecida, indo de táxi até a casa de Mãe Menininha. Conversa com algumas de suas filhas de santo, que cuidavam da

casa, dizendo ter certeza que está ali por uma missão, que foi Oxum quem a mandou. Entra no quarto para falar com Mãe Menininha, e a encontra deitada na cama, com personalidades públicas ao seu redor. Chega, toma suas mãos e conta sua história. Mãe Menininha a acolhe, mandando-a buscar suas coisas onde estava hospedada e se instalar ali imediatamente. Então, logo que chegou na Bahia conseguiu cumprir sua missão e ficar dentro da casa do Gantois. Disse que esperava ficar por lá apenas alguns dias, mas acabou ficando mais de um mês – e depois retornando frequentemente para prosseguir sua feitura. Voltou a Porto Alegre, para ficar com seus filhos, tendo alguns anos mais tarde aberto sua casa. Diz então que continua indo com frequência à casa na Bahia, mas que ultimamente está devendo a visita. Termina de contar a história e diz ter sofrido durante muitos anos com as pessoas que não acreditavam no que ela contava sobre Mãe Menininha. Ela nos mostra então um jornal de salvador, com uma foto onde ela e Mãe Carmen, sucessora de Menininha, aparecem lado a lado dando bênçãos ao público em uma festa.

Sáímos do quanto de santo e ela nos leva a um dos cantos escuros da sala, onde há uma série de fotografias, comentando-as. Muitas delas referidas ao famoso terreiro de Gantois. Nos despedimos dela, agradeço por ter nos atendido, que foi um prazer conhecê-la e que estou aprendendo muito sobre a religião, uma vez que sou leigo no assunto. Ela diz que é ótimo que nós possamos trocar, pois ao tipo de conhecimento que nós produzimos eles pouco têm acesso, e que para eles é muito bom também. Ela nos conduz até o portão; Mateus beija-lhe as mãos, eu vou fazer o mesmo e ela diz: “Nós vamos colocar ele na religião, ele vai sair batuqueiro!”, rindo bastante.

Na entrevista gravada em vídeo, meses depois, Mãe Maria nos conta:

Eu não sou gaúcha, eu sou catarinense, não é? Mas na minha raiz eu sempre procurei, assim, ter uma luz... eu fui católica, eu fui filha de Maria, né? Então, eu não tinha essa noção da nossa raiz africana, talvez eu já tinha trazido... eu já tinha trazido, essa raiz africana já veio comigo dos meus antepassados, né? Sobre meus avós, sobre meu avô que foi escravo, então eu acredito que isso aí pra mim... Quando o papai do céu me trouxe, já me trouxe uma luz para que eu pudesse trazer... como se diz?! ...Essa missão da nossa grande raiz.

Olha, quando eu vim de Santa Catarina, eu vim em [19]54, o ano que o Getúlio morreu, foi 54, não é! 54 quando eu vim para cá, para Porto Alegre, e depois eu tive o meu trabalho forte, eu fui costureira, eu trabalhei em trabalho doméstico, e trabalhei em fabrica, não é? E tive 4 filhos, portanto

eu tenho 3, e um Deus levou, eu tenho 5 netos, 5 netos maravilhosos e tenho 3 bisnetinhos.

Mas eu sou de Santa Catarina, eu nasci num lugar que chamava Morro Bonito. E esse Morro Bonito tinha muita mata, muita mata, e meu pai trabalhava... Nós éramos agricultores, trabalhavam na lavoura, como eu também, né! Era uma hora da madrugada e, nós tava de pé, pra poder dar conta da tarefa durante o dia, e aonde eu morava tinha uma chácara, uma mata, ali tinha aquelas planta de fruta, pé de jaboticaba, muita pedra, muita mata. E dali o meu pai nos deu muita ajuda, muita luta, ele era muito enérgico, viu! E mais, ele fez os filhos, se não fosse aquela energia que eles nos desse, hoje eu não estaria aqui. Então às vezes eu digo, tudo que você luta quando é pequeno, se tiver que ser pra nós é pra nós.

E depois, daí, e com determinação de tempo, com 23 anos eu vim pra Porto Alegre, depois de Porto Alegre é que comecei a ter essa missão, né! E dentro lá de Santa Catarina, eu já era filha de Maria, e depois que eu vim pra cá é que eu conheci o que era a religião, a nossa raiz africana. Mas eu tenho certeza que eu já trouxe meu avô, pai do meu pai! Tinha dia que eu chegava na minha mãe e dizia assim: Mãe porque o meu avô não fala direito? Porque eu sei que que nós temos ainda uma língua dele, mistura né? Ele não falava. Ele falava o loruba, mas como a gente não sabia, né...

Ele não andava de calçado, eu nunca vi o meu avô de calçado. Ele tinha uns tamancos, e muitas vezes os tamancos estavam no canto e muitas vezes ele tava de pezinho descalço. Ele e a minha vó. A minha vó era branca e meu avó era negro africano. E de manhã - agora vou passar mais uma volta - de manhã quando eu me levantava, a minha vó fazia o café, o café que ela fazia, o fogão dela era daquele que tinha as estacas de madeira e ali ela pendurava aquela chaleira e fazia um café, aquele café que botava o pó dentro da vasilha, e as vezes quando tava demorando muito aquele pó baixa, ela batia assim e eu ficava sentadinha ao lado daquele fogo, ali, sabe... Porque a minha vó assava inhame - a senhora sabe o que é inhame? - ela assava aquelas batatas de inhame naquela fogueira, eu já ficava sentada, eu tinha o meu banquinho, eu tinha o meu pratinho que era uma gamela, uma gamelinha, esperando eu ela fervesse o leite, e aquele leite pra depois amassar aquela inhame e ela me dava o pratinho, eu comia sentadinha naquele banco e os tamanco do meu pai nos pés [risos] aí eu comia aquele pratinho, né! E tchau Otá! Eu chamava ela de Otá, e saia batendo aqueles tamancos, né! E ia pra casa da minha mãe. Todo o dia de manhã, o meu café era com essa vó, né! Já tinha o banquinho, né? Então isso foi muito interessante. Muitas vezes eu me lembro: puxa vida se eu soubesse que um dia eu ia ser mãe, herdeira da nossa raiz africana... Porque eu herdei deles, né! Só que a gente naquela época, eu era pequena, mas eu não esqueço o que eles passaram pra mim, né! E agradeço por ter esses avós que me deixaram essas sementes, essa raiz pra mim, não é!

Cada um tem a sua raiz, da onde veio aquela raiz, eu tenho certeza que a minha raiz é Nigéria, conforme me lembro o que o meu avô falava

Mãe Maria, em sua trajetória, aponta para muitas desterritorializações. Veio de Santa Catarina, sendo o avô um ex-escravo casado com uma branca. Instalou-se em Porto Alegre. Como missão religiosa, Oxum mandou que se aprontasse na Bahia, com Mãe Menininha do Gantois. Ela cumpriu sua missão. Voltou a Porto Alegre e, anos mais tarde, instalou seu terreiro, há mais quarenta anos⁷⁰. Sua

⁷⁰ Já que a entrevista foi gravada em 2006, e na ocasião Mãe Maria afirma que instalou sua casa há 35 anos, o terreiro tem hoje mais de quarenta anos.

trajetória permite falar de especificidades do batuque no Rio Grande do Sul, em comparação ao candomblé. Hoje, o terreiro se encontra ameaçado em virtude de uma obra de alargamento da via onde está situado. Babadiba lidera um pleito contrário à demolição, pautado na valorização da territorialidade negra pelas autoridades políticas, municipais nesse caso, valendo-se de casos de contorno de igrejas quando da construção de obras públicas: “não contornaram a igreja lá na Carlos Gomes? Pois vão ter que contornar o terreiro da Mãe Maria”.

5.1.5 Mestre Borel - a ida para a Restinga



Como vimos no primeiro capítulo desta tese, a trajetória de Mestre Borel é exemplar entre os afrodescendentes do Rio Grande do Sul. Também tem sua origem atrelada a Rio Grande e Pelotas, esta primeira uma cidade portuária e a segunda um dos centros de produção de charque, onde se utilizava largamente a mão de obra escrava. Morava, mais especificamente, em Santa Vitória do Palmar, cidade muito próxima ao Chuí, na divisa com o Uruguai. Ainda bebê, com pouco mais de um ano de idade, foi levado por sua mãe a Porto Alegre, onde se instalaram no Areal da Baronesa - "terra de negão", "terra de crioulo", de onde só se saía com "salvo conduto", em sua expressão. Sua avó era africana, ex-escrava, falava ioruba, tendo morrido com 122 anos em 1930, quando ele tinha seis anos. Borel conhecia Mãe Norinha desde criança, dos tempos do Areal - diz a mãe de santo que, na época, ele não era conhecido por Borel, mas como Diguinho. Aponta Borel:

Quando a gente é criança, e que convive com esse núcleo, de filhos, e que era uma necessidade se aglomera negros com negros especificamente porque era muito carrancudo, era muito carrancudo o período que se vivia! O carrancudo que eu me refiro era, era muito zaro, muito brabo, era um período que o negro tinha pouca valorização em relação à sua liberdade.

Borel fala muito sobre o processo de dissolução do Areal da Baronesa, como vimos no capítulo 4, e diz: "Somos quilombistas, hoje, em Porto Alegre!" Um fato interessante, que exploro brevemente agora, foi a sua mudança e instalação definitiva, até a sua morte, no bairro Restinga, em Porto Alegre. E, sobre as questões raciais, afirma:

Tudo mudou, veja que não é todo mundo igual, é todo mundo igual mas não é igual! São iguais mas é diferente, é tudo, é a mesma coisa porém, não são iguais. Preto, branco, encarnado, não sei, eu sou diferente, a senhora é diferente, mas nós somos iguais! Na concepção do nosso desenvolvimento somos iguais. Não tem o cara mais escurinho, o cara mais branquinho, o negão mais escuro do que o outro, é... em quatro gerações já acabou o papo!

O guardião das memórias nos diz que teve pouco estudo formal, escolar, e que passou a se dedicar às suas raízes africanas, onde aprendeu tudo o que sabia – sendo extremamente reconhecido por isso. Tomou gosto pela religião. Aprendeu a desenvolver o ioruba que conheceu com a avó. E passou a estudar o tambor - os tipos e formas dos tambores, as batidas, as rezas, os toques de cada nação ou linhagem, as palavras que devem ser faladas para louvar os orixás. Fala de sua atuação como alabê (tamboreiro), e diz que hoje está tudo muito deturpado. Diz que hoje os guris tocam muito rápido, com virtuosismo, mas não se apercebem de que aquilo é uma mensagem. Borel foi muitas vezes premiado e agraciado com títulos de

reconhecimento ao seu papel como mestre, griot, guardião das memórias. Foi reconhecido nacional e internacionalmente por sua atuação como alabê, mencionando passagens suas junto a religiosos de Uruguai, Cuba, Argentina, entre outros países.

Em entrevista para a realização do documentário sobre sua trajetória, passou horas tocando e nos mostrando as sutilezas dos toques, dos ritmos, da entonação das palavras para cada "lado" do batuque - cada linhagem ou nação. Diz que seu lado é Ijexá com Oyó, mas que aprendeu a tocar para todos os lados, e completa: "bom alabê, alabê, em qualquer nação, é alabê". E critica duramente as novas gerações, que se afastam dos fundamentos, imitando sarcasticamente o toque acelerado, em ritmo alucinante, e dizendo: os caras dando porrada no tambor e as "nêga" pulando e suando "que nem égua". Diz que isso é falta de fundamento, é deturpação do sentido original da religião - transparecendo frustração e uma dose de resignação com o rumo que as coisas da religião vinham tomando. Afirmava que é falta de busca das verdadeiras raízes. Disse que uma coisa é gostar de carnaval - e ele gostava muito, tendo escrito inúmeros sambas - mas disse que isso não deve interferir no aspecto sagrado da religião.

Borel teve muitos filhos, vários deles já mortos. Dos que ainda estão vivos, destacou Pingo, que o acompanhava nos últimos anos, e a quem conseguiu ensinar um pouco do que aprendeu. Outro, o Jaburu, é mestre de capoeira - prática que ele dizia ser bonita, de raiz africana, mas não como a liturgia.

Nas entrevistas que realizamos com Borel, ele sempre discutia aberta e profundamente, com conhecimento de causa, as questões ligadas ao interesse da antropologia nos fatos religiosos. Por vezes, criticava duramente a falta de conhecimento desses antropólogos e a divulgação de coisas erradas, sem fundamento. Por outras, dizia ser importante esse processo de se buscar conhecer o que não se conhece, e, a partir daí, levar esse conhecimento a um público mais amplo. Falou, por exemplo, a Ana Luiza:

Quem sabe a senhora acha que eu estou lhe transmitindo alguma coisa? Agora é uma coisa muito boa o que a senhora tá fazendo comigo também nesse exato momento, fazendo eu botar pra fora, está fazendo eu me sentir isto, compreende? Porque se não, eu não tenho nem como lhe transmitir o porquê que aconteceu o "lana e o lanã".



A questão do Lana e Lanã refere-se ao que nos exemplificou quando criticou o fato de "faltar fundamento" a muitos dos religiosos de hoje em dia, e isso os leva a incorrer em uma série de equívocos litúrgicos. Conhecedor de ioruba, disse que hoje se canta "Exu Lana...", quando na verdade deveria-se dizer "Exu Lanã", que é o nome desse Bará - Exu, em língua ioruba. Lana, segundo ele, significa pelo público, pentelho... Deve-se, portanto, pronunciar seu nome corretamente, sob pena de se deturpar completamente o sentido das "palavras sagradas". Nesse sentido, como disse Babadiba no início da pesquisa sobre o Bará do Mercado, em 2006, Borel vinha lhe chamando constantemente para "lhe passar algumas coisas", sinalizando que sua hora de partir chegava. Reitero que foi grande sua emoção quando do lançamento do documentário sobre sua trajetória. Chorando copiosamente, ele agradeceu: Muito obrigado! Muito obrigado!



Borel também vivenciou muitas desterritorializações e reterritorializações ao longo de sua vida. A última, ao que me parece, foi a sua chegada e permanência na Restinga, quando voltou do Rio de Janeiro. Sobre isso, comentou, traçando seus processos vitais a partir da experiência religiosa:

Eu por exemplo... tu sabe quantos anos o meu pai [Xangô] fez de vasilha? 67 anos. Pô, é velho pra caramba! No entanto, o meu Bará, sabe quantos anos ele tem? Eu vim pra cá... foi em 81 que eu sentei o meu Bará, da rua, Lodê. O que é que eu quero com um Lodê se eu não tenho uma casa certo, não tenho um barraco meu? Pra eu andar com ele pra lá e pra cá? Bará não se muda!

Quando você sentou ele, se você mudou de casa, acaba e arruma outro. Não é isso? Como é que eu vou sair com o Lodê daqui pra... e eles fazem esse tipo de coisa. Então eles fazem uma casinha de madeira no ar e me sentam lá. E a fundamentação daquele Lodê? Então não se senta. Primeiro se arruma e depois fazer chão, pra depois que o senhor se mudar, aquilo tem que ficar ali. O senhor pode ir, mas aquilo ali que ficou lá. Vai desenterrar pra levar de novo? São coisas assim, né?

Destaca-se, nas narrativas desses sacerdotes e alabês, alguns aspectos importantes das religiões de matriz africana, no seu sentido de construção cultural: a grande fragmentação de suas tradições, formas ritualísticas e práticas litúrgicas; a centralidade da oralidade - portanto das relações pessoais, presenciais, na formação dos religiosos e na transmissão dos fundamentos, a partir da memória - e isso, insisto, configura uma manifestação religiosa que privilegia a formação de redes de relações; a importância das nações, e, mais especificamente, das linhagens e ascendências como demarcadores de identidade religiosa - e, portanto, de um contínuo trabalho de memória.

Os afrorreligiosos sempre comentam uns sobre os outros fazendo referência aos seus parentescos espirituais: “lembra o Fulano, filho de Cicrana de Xapanã Sapatá?” Eu passei a percorrer essas redes, valendo-me desses princípios para localizar aqueles a quem eu conheci em outras localidades. Com Pai Ademir, de Caxias do Sul, falei sobre a pesquisa acerca do Bará do Mercado e perguntei se ele conhecia, por exemplo, Pai Nilson de Oxum. Ele respondeu que não, e questionou: ele é filho de quem? Mencionei Mãe Araci de Odé, a quem ele prontamente reconheceu. Especialmente esses antigos, troncos principais das linhagens religiosas, são sempre mapeados pelos religiosos, em suas redes de relações e parentescos espirituais.

Na condição de pesquisador que, pela primeira vez, me aproximava das religiões afrobrasileiras, me interessava sobremaneira o fato de um orixá ser ao mesmo tempo uno e múltiplo. Oxalá, por exemplo, na cosmologia afrorreligiosa, é o “pai de todos os orixás”, tem seu simbolismo próprio. Mas é, a um só tempo, diverso: moço (Oxalá Dacum)⁷¹, e velho (Orumiláia, o mais velho, cego, dono da visão que permite ler o oráculo), além de outras muitas variações. E, ao mesmo tempo, os Orixás que se manifestam nos rituais parecem bastante individualizados. Fala-se, por exemplo, no “Xangô da fulana”. Isso certamente permite tecer considerações sobre a questão da noção de pessoa no batuque, bem como sobre a dimensão múltipla da temporalidade nessa cosmologia. Temporalidade mítica circular que se manifesta na co-presença de vários tempos em um mesmo orixá, que simultaneamente existe como velho e novo. Ele é um e vários a um só tempo, uno e múltiplo, da mesma forma que o filho de santo que recebe o orixá é um – o homem no mundo –, mas é outro – o orixá no mundo. Ainda mais quando se “toca para mais de um lado” – quando o religioso participa de cultos diferentes, voltados a diferentes tipos de entidades. É comum que as casas tenham festas para os orixás e os cultuem fortemente, mas também toquem para – ou cultuem – exus e pombas-gira em determinados dias da semana, e façam sessões de umbanda, voltada aos espíritos dos mortos – os chamados eguns. Um mesmo sujeito pode “receber” seu orixá de cabeça, exus e eguns. Aqui se potencializam as manifestações de representações de personalidades múltiplas, ou de múltiplos “eus” que ocupam sucessivamente um corpo. O sujeito, assim como um orixá, é um, mas é muitos; é Xangô que fulano incorpora, mas “O xangô maravilhoso do fulano, que quando baixa, dança no salão que nem uma cobra, porque uma das representações de Xangô é a cobra”. Os deuses se personificam nos adeptos da religião.

5.2. A casa de religião: Os orixás, os rituais, a família de santo

A casa de religião, ilê ou terreiro é o centro territorial das religiões de Matriz africana. Incorporam “em sua lógica de divisão do espaço físico inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério ou ao segredo e, principalmente, ao poder religioso” (Silva, 1996, p. 99). Também o

⁷¹ Tendo em vista que se trata de religiões eminentemente orais, existem muitas formas diferentes de grafar o nome dos orixás; não sou profundo conhecedor do assunto, apenas apresento os nomes a título de ilustração.

terreiro, assim como alguns objetos sagrados, é considerado como coisa viva, *locus* do axé, e que, portanto, deve ser constantemente zelado através de práticas rituais. É a partir do terreiro que a religião abre-se para o espaço da cidade. Nas palavras de Silva (1996, p. 103):

O templo é o "centro do mundo", referência a partir da qual o "caos" do espaço homogêneo e sem referências torna-se o cosmo sagrado, nas palavras de Eliade (s/d:43). Inserido na cidade, o terreiro abre-se para ela, procurando consagrá-la a sua imagem, habitando-a com deuses cujo culto, originariamente vindo das antigas aldeias africanas, traz como dimensão religiosa característica a sacralização dos elementos naturais, como montanhas, rios, mar, árvores e florestas.

Acompanhando a descentralização e heterogeneidade dessas formas religiosas, esses ilês encontram-se dispersos pelo tecido das cidade. É certo, entretanto, que verifica-se uma maior concentração em algumas áreas da cidade, em especial aquelas mais afastadas do centro e mais populares. Com o processo de crescimento da cidade e gentrificação de suas áreas centrais, essas casas tendem a se realocar em espaços mais distantes e mais propícios aos cultos. Há também casos de ascensão social de babalorixás e ialorixás, o que lhes permite a construção de luxuosos terreiros, onde atendem a um grande público, muitas vezes de camadas médias e elites.

Nossos interlocutores insistem na importância de se ter uma casa de religião, onde haja condições de manter suas práticas litúrgicas, em que o contato com a terra, as plantas, a águas é fundamental. Apesar do que aponta Wagner Gonçalves da Silva, em seus estudos sobre o candomblé em São Paulo (1996), nossos interlocutores parecem insistir na manutenção de algumas dessas tradições ligadas à manutenção de práticas litúrgicas em determinados espaços, afirmando que não tem sentido se estabelecer um terreiro em um apartamento.

Os terreiros são, além de centros de culto religioso, no geral, também a casa de moradia dos sacerdotes. Em todos os casos de nossos interlocutores nessa tese, isso se confirma. Trata-se, de um espaço privado, porém aberto a duas famílias: a de sangue, do sacerdote, bem como de sua rede de relações de compadrio, e também da família de santo, e suas formas específicas de laços de parentesco espiritual. O sacerdote, em geral, também abre sua casa para "atendimento" ao público em geral, para conversas, consulta ao oráculo (jogo de búzios), trabalhos religiosos como limpezas e "obrigações". Grande parte desse público externo é também cativo e frequentemente presente no terreiro. Há espaços na casa

destinados a esses frequentadores eventuais - o sacerdote tem, em geral, uma sala ou quarto pequeno onde atende seus clientes. Há muitos momentos de rituais que envolvem a participação da família de santo e alguns desses frequentadores mais próximos. Algumas vezes no ano, no entanto, se faz grandes festas, em geral nas datas referentes aos orixás do terreiro. Na casa de Babadiba, por exemplo, estivemos presentes em uma grande festa em homenagem à Iansã da casa, que era o orixá da avó carnal do babalorixá. Nessas grandes festas, convida-se outros sacerdotes, que se fazem presentes com parte de suas respectivas famílias religiosas. A preparação da festa, a sequência ritual, os comês e bebês oferecidos, a qualidade dos tamboreiros, os axós (indumentárias), tudo é matéria de comentários por parte desses convidados, nos dias que seguem o ritual.

A casa de religião é, portanto, um espaço privado, porém aberto para uma gama de pessoas ligadas por parentesco, carnal ou espiritual, ao sacerdote, bem como à sua rede de compadrio e de prestação de serviços religiosos. Muitas vezes, porém, abre-se como um espaço semiprivado ou quase-público - a uma rede de relações, é certo, em momentos específicos. Alguns espaços e alguns rituais, contudo, são acessíveis apenas a iniciados que conhecem e podem acessar alguns dos segredos religiosos. Quanto aos preparativos para os grandes rituais, eles em geral, envolvem toda a família de santo. Os filhos de santo, em vários procedimentos, precisam permanecer no ilê por dias, como no caso dos rituais de apronte ou de reforço dos laços com os orixás. A preparação dos alimentos demanda grande participação desses parentes, que comparecem e permanecem em grande número, dividindo-se nas tarefas. Ocorre por exemplo, em dias em sequência, a imolação (sacrifício ou sacralização dos animais), a limpeza da área e, períodos de descanso, o movimento constante de chegada e saída para a preparação das comidas, parte destinada aos orixás e parte destinada aos presentes no ritual. Fala-se reiteradamente que a festa de batuque é sempre "uma comilança só". Aponta Jaqueline Pólvora (1994, p. 180) que "a comensalidade é forte ponte de interação batuqueira. Desde os rituais religiosos, a comida é motivo de agregação e de estar junto". Vai-se nos batuques também para comer, como para prestar homenagem ao sacerdote da casa, retribuir visitas, no modelo de dom o contra dom (Mauss, 2003), reencontrar pessoas, etc. Alguns pratos demandam um cuidado todo especial em sua preparação, como a massa do acarajé, feita de feijão

branco e cujo “ponto” é difícil de ser acertado⁷². São momentos extremamente importantes nas sociabilidades da rede que compõem o povo do terreiro, como mostra Pólvora. A autora enfatiza, em sua pesquisa de campo junto no terreiro de Mãe Laudelina do Bará, os modelos de sociabilidade construídos no batuque, enquanto religião que fornece valores e domínios de vida social diversos daqueles da sociedade ampla.

Enquanto conversávamos com os sacerdotes em seus terreiros, filhos de santo sempre se faziam presentes, incumbindo-se das tarefas de zelo aos orixás - o babalorixá é, como dizem, um "zelador dos orixás" e não propriamente um "pai de santo", conforme a expressão que se popularizou. Por vezes, os filhos de santo desempenhavam suas complexas atividades - que envolvem formas específicas de preparo conforme o orixá e suas cores, números e preferências - com total independência, quando formados há tempos e conhecedores dos segredos da religião. Frequentemente, porém, interrompiam nossas conversas levando questões para o esclarecimento dos sacerdotes, que os instruíam nesses detalhes tão fundamentais da liturgia religiosa. E afirmavam com frequência: é no dia a dia do terreiro que se aprende a fazer. Como disse Pai Nilson: “não adianta colocar em livro e ler, porque depois não vão saber o que fazer”. É preciso olhar e ouvir para aprender, destacando a dimensão da oralidade na transmissão dos fundamentos religiosos. Reiteradas vezes, esses sacerdotes afirmaram que é preciso ter, no mínimo, 21 anos de cultura religiosa para se tornar um babalorixá ou ialorixá⁷³.

Descrevendo sinteticamente a dinâmica de uma grande festa, aberta a um público mais amplo, pode-se assim destacar a sequência ritual. As pessoas entram na casa, reverenciando o Bará na entrada, repetindo o gesto de se agachar, tocar o chão e levar a mão à boca, beijando-a, e se “limpam” em frente à casinha, diante do protetor do ilê (passando a mão pelos braços, pernas, peito, costas e cabeça). Quando vão entrar no salão, em especial no quarto de santo, tiram seus calçados, deixando-os ao lado da porta, e entram descalças no salão. Dentro das salas ou salões, chama sempre a atenção a estética do terreiro, sua decoração, os muitos objetos rituais espalhados pelas paredes e estantes, representando os orixás e

⁷² Interessante notar que o acarajé é sempre referido como comida típica da Bahia, tendo sido inclusive tombado como patrimônio imaterial da sociedade brasileira pelo IPHAN. Parece, no sentido geral, algo muito distante do Rio Grande do Sul. Entretanto, nas casas de religião, está sempre presente nas festas, como comida ritual oferecida a Iansã.

⁷³ Apesar de que, em certos casos, os orixás demandam que seus filhos se tornem sacerdotes antes do tempo prescrito.

entidades cultuadas na casa. As pessoas chegam e pedem a bênção ao sacerdote da casa, beijando-lhe suas mãos, e sendo beijadas em retribuição, em um gesto de reverência ao orixá da pessoa. O gesto de bater cabeça em cumprimento aos orixás, deitando-se à entrada do quarto de santo, ao som da sineta, faz parte do cerimonial de chegada. Os alabês ficam fixos em um local do salão; as pessoas formam uma roda e dançam nela, no sentido anti-horário. Os toques sucedem-se na sequência hierárquica dos orixás (de Bará a Oxalá), as rezas passando por cada um desses orixás (dos Barás aos Oxalás). No momento em que são invocados, os orixás que são os donos das cabeças dos filhos de santo (Oxum Pandá, por exemplo) se manifestam, ocupando-lhes os corpos. Reverenciam o sacerdote, reverenciam o quarto de santo, dirigem-se à porta de entrada da casa e retornam à roda, dançando e seu interior. É diferente o toque e a reza para cada orixá, variando conforme as nações, bem como a forma como se dança para cada um deles, estando os gestos coreográficos sempre ligados ao mitos que compõem a complexidade de cada entidade. Para Bará, por exemplo, se dança torcendo uma das mãos, sinalizando a reverência ao senhor das chaves e dos caminhos. Durante um intervalo na roda, os orixás no mundo dão axé aos presentes na casa, que formam filas para receber sua energia. Serve-se alimentos, em abundância. Não se pode, entretanto, comer com talheres. Tudo deve ser consumido com as mãos - como regra, afirmam não se fura comida de orixá! Não se corta, não se espeta. O consumo de algumas dessas comidas sem talheres, entretanto, requer sofisticadas técnicas corporais, como no caso do amalá, preparado à base de pirão de farinha com carne de peito e folhas de mostarda, nas festas em que estive presente. Comer essa papa com as mão não é tarefa simples! Ao final da festa, os participantes são presenteados com “o mercado”, uma bandeja de papelão, geralmente, repleta das comidas rituais destinadas a cada um dos orixás – acarajés, coxas de frango, farofa de amendoim, frutas, etc.

Festa de Iansã no Ilê de Babadiba de Iyemonja







5.3 A ancestralidade e a busca dos “fundamentos”: A religião e as territorialidades

Como vimos, a expressão máxima da territorialidade batuqueira está contida na expressão “plantar um axé”. Plantando simbolicamente um orixá, em diversas formas materiais possíveis – uma pedra, quartinhas com oferendas, metal ou outros – delimita-se um território sagrado. Como nos mostrou Borel, um Bará não se muda! É preciso desfazê-lo e plantá-lo novamente, no caso de mudanças de casa. Babadiba nos mostra que em seu terreiro, existem fundamentos plantados por

peças falecidas há muitas décadas, como sua avó carnal. Essas entidades se enraízam na casa, território por onde passam muitos vivos. A casa, entretanto, é deles. Por isso, afirma Babadiba, “Nós discutimos a territorialidade negra com o governo”. Do terreiro, a territorialidade abre-se para o bairro e para a cidade. Como apontou Mãe Norinha, o Areal da Baronesa, por exemplo, era um território propício para a efetivação das obrigações religiosas. Este território, entretanto, foi fisicamente desagregado. Sua referência simbólica, entretanto, permanece, como “lugar de batuqueiro forte”, assim como o Mont’Serrat (Pólvora, 1994), ainda mais evidentemente gentrificado, na comparação com o Areal. Da mesma forma, há, na cidade, os territórios de referência, de plantio de axés – o Mercado, o Palácio Piratini, alguns lugares do antigo Areal da Baronesa. Os territórios de referência para as experiências urbanas dos batuqueiros articulam-se em escalas: a casa, o bairro, a cidade. Sua trajetórias apontam para muitas desterritorializações e reterritorializações, sempre atreladas a estas escalas de experiência *sui generis* do espaço urbano. E essa visão é sempre pautada pela lógica da ancestralidade. Sobre isso, aponta Babadiba:

E é muito interessante até o fato de eu estar aqui, de eu hoje ser o sacerdote da comunidade terreiro Ilê Asé Iyemonjá Omi Olodô, porque a Dona Mana de Iansã tinha quatro filhos e trinta netos... o que eu estou fazendo aqui? Porque eu estou aqui? Então, eu acabei vindo morar aqui com a minha mãe, aí aos quinze anos eu resolvi sair do terreiro da Mãe Otilia, não saí do terreiro, mas eu resolvi que tinha que morar com a minha mãe. Coincidentemente, em 1980, a minha vó havia falecido em agosto. Em outubro eu fiquei com aquela insatisfação, com aquela inquietude, eu tenho que ir embora e vim morar com a minha mãe, que acabou herdando a casa da minha avó “de boca”, porque era a única filha que não tinha onde morar, afinal de contas, era a que tinha sempre muitas dificuldades. Ela veio morar aqui. Mas aí, a Mana faleceu, tiraram algumas coisas sagradas que podiam tirar e o que ficava plantado no pátio não tem como tirar. E aí não seria por causa de religião, porque a mãe não era sacerdotisa, ela tinha os assentamentos, ainda, com o Babalorixá dela, era muito mais voltada pra questão da Umbanda, na época tinha a religião africana, mas era mais voltada pra Umbanda. E eu fui concluir o aprontamento três anos depois, mas eu estava aqui. [...]

E aí, isso me obrigou na época, já com os meus dezoito anos, a procurar o histórico aqui do terreiro, ver onde é que estava a documentação, porque eu teria que garantir que a vontade da minha avó se cumprisse, que era a dona da casa, assim como o Orixá dela, Iansã, que era um dos donos da casa.

Quer dizer, a ancestralidade coloca tudo na hora certa no seu lugar. [...]

O mercado seria a mesma coisa. Nós temos hoje, assentamentos aqui no terreiro que são feitos no território, que são feitos no chão, e que nunca vão sair daqui. Que é a ancestralidade mesmo! Hoje eu tenho o Balé, que é onde a gente faz o culto aos ancestrais, que tem 60 anos. Aquilo vai sempre ter que ser um terreiro. Por isso que a gente discute hoje, com o governo, a questão da territorialidade negra. Por isso que gente está em embate com o plano diretor, que querem tirar o terreiro da Mãe Maria para passar uma rua. O terreiro da Mãe Maria não tem que ser tirado, é uma questão de

territorialidade, é uma questão cultural, que tem que ser compreendida, que tem que ser debatida. “Ahh mas é lei!” Mas a lei pode ser modificada, nós estamos aqui para modificar leis. Na verdade, a lei ela vem para garantir o teu direito, se o teu direito não está garantido ela tem que ser modificada. Então o terreiro da Mãe Maria existe há trinta anos ali e agora tem que passar uma rua no terreiro... não! Quando foi uma igreja lá na Carlos Gomes, eles contornaram a igreja. Então, vão ter que contornar o terreiro da Mãe Maria. E a igreja não tem essa questão de territorialidade, não existe isso.

CAPÍTULO 6. AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM CAXIAS DO SUL



No presente capítulo, retomarei algumas questões apontadas no prólogo, introdução e capítulos 1 e 2 desta tese, aprofundando dados etnográficos e, a partir daí, discutindo conceitualmente a questão da forte presença das religiões de matriz africana em Caxias do Sul. Existem na cidade, segundo meus interlocutores, mais de seiscentas casas de religião, a maior parte delas de umbanda, existindo também as casas de linha cruzada e batuque - sendo que, em várias delas, "toca-se para mais de um lado". Pai Ademir, nosso principal interlocutor da religião na cidade serrana, fala que é extremamente difícil fazer um recenseamento dessas casas, posto que estão espalhadas pela cidade e muitos dos sacerdotes preferem permanecer no anonimato, mas afirma que são, sem dúvidas, mais de mil, tendo uma vez chegado a falar em duas mil casas na cidade. Trata-se de uma presença bastante antiga, como mostram relatos de historiadores, que veremos a seguir. Sobre isso, afirma Ademir:

Tem muito terreiro em Caxias. Tem mais de mil! Nós estamos fazendo o censo, mas é muito difícil. É muito difícil! E precisa recurso, e eu não tenho.

Gosto de trabalhar sempre em projetos! Caxias é uma terra que, eu te diria assim, é abençoada pelos orixás. Tem muito religioso africano aqui dentro. Muito, muito, muito! Muitos antigos, e o surgimento dos jovens é muito grande. E a despreparação é muito grande, porque a religião cresce desenfreadamente no Brasil inteiro. As associações ou federações não tem voz ativa...

O babalorixá afirma com convicção que Caxias do Sul é uma terra abençoada pelos orixás, fundamentalmente por ser uma terra "de prosperidade". Afirma, no decorrer de sua narrativa, que Caxias é regida por Ogum - o senhor da metalurgia. Fala de uma presença antiga das religiões africanas na cidade, e, acompanhando o ritmo de intenso crescimento movido pelos migrantes que recebe. Mas critica profundamente a falta de preparo - como vimos no capítulo anterior entre os sacerdotes de Porto Alegre, que falam frequentemente da "falta de fundamentos" religiosos. E, ainda mais, como vimos na descrição do evento que culminou com a lavagem das escadarias, a falta de união. Novamente aqui, devemos pensar na presença das religiões de matriz africana na cidade a partir da configuração de redes de relações. Em Caxias do Sul, aparece reiteradamente o problema da desunião dos religiosos – talvez aqui as relações de evitação, ciúme e disputa simbólica sejam algumas das principais que demarcam as formas de relação nessa rede. Esse é um problema geral, como apontam os próprios religiosos, e como presenciamos na rede dos batuqueiros atrelados ao projeto "Bará do Mercado". Em Caxias do Sul, porém, esse cenário parece estar bastante acirrado, como veremos. Isso não diminui a importância da presença afroreligiosa na cidade serrana, mas decerto diminui sua capacidade de articulação em prol de objetivos – sobretudo os objetivos políticos - comuns.

Pai Ademir é, sem dúvidas, uma das principais lideranças na busca pela visibilidade dessas manifestações religiosas nessa terra que carrega a marca da imigração italiana. Retornaremos, em um primeiro momento, à sequência ritual que conduz à lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul. Idealizado e efetivado sob a liderança de Pai Ademir, apresentado no prólogo e no capítulo 1 desta tese, o ritual de lavagem das escadarias é um evento de grande importância para esta pesquisa, em termos da temática das identidades, da emergência de novas discursividades em meio aos processos de reconfiguração das fronteiras simbólicas entre os grupos étnicos. Por isso dei grande relevo ao evento.

6.1. A lavagem das escadarias da Catedral

Chego pouco depois das 10 horas da manhã de 15 de novembro de 2012, bastante ansioso pelos desdobramentos das atividades do dia, em especial quanto à lavagem das escadarias pelo povo de religião de Caxias do Sul. Em 2011, primeiro ano de realização do ritual, não me encontrava em Caxias do Sul na data, o que me impediu de etnografar o evento. Em 2012, me programei para acompanhar de perto a lavagem, incluindo a sua preparação. Entrevistei Pai Ademir, o grande responsável pela realização. Dias antes do evento, liguei para ele, para confirmar e verificar qual seria a programação para poder, eu também, me programar. O Pai de Santo confirma o evento, diz estar em uma grande expectativa pelo sucesso, confiante na presença de maior público do que no ano anterior. Porém, confia estar cansado, realmente esgotado por ter organizado tudo sozinho. Reclama de forma veemente da falta de união do povo da religião, e diz que esse é um problema sério para todos, pois a fraca capacidade de organização e mobilização os prejudica muito. Diz que, além de conseguir a autorização para a lavagem das escadarias, organizou sonorização, convites, o concurso Alabê de Ouro, a presença da imprensa, e ainda teve que ligar para muita gente convidando para prestigiar o ritual – veja-se aí a importância das redes de relações na construção de um evento de demarcação de territorialidade negra em Caxias.

Na metade da manhã do feriado de proclamação da república, data bastante simbólica escolhida para a realização do ritual de lavagem das escadarias, chego munido de equipamento de vídeo, no intuito de registrar o evento, e logo passo a gravar. O povo já estava se reunindo na praça Dante Alighieri, defronte à catedral, do outro lado da Avenida Sinimbu, uma das principais vias do centro de Caxias do Sul. A praça demarca o ponto central a partir do qual se estabeleceu a malha ortogonal do tecido urbano do centro de Caxias.

Muitos afrorreligiosos, vários deles paramentados, com suas chamativas roupas coloridas e brilhantes, seus lenços, bandanas e quepes na cabeça, conversam em pequenos grupos, nos bancos da praça ou sob a ampla armação de lona branca erguida para o evento - em virtude da chuva do ano anterior, que prejudicou bastante a realização e a presença de público. Pais, mães e filhos de santo se encontram e se cumprimentam, beijando-se as mãos. Alguns sacam suas

câmeras fotográficas e posam para fotografias ao lado de seus companheiros de religião.

Sob a tenda, uma mesa comprida, com uma toalha amarela, sobre a qual estão dispostos microfones e troféus, que aguardam pelos participantes do concurso Alabê de Ouro, presumo. Uma religiosa dispõe cuidadosamente um buquê de flores brancas e um vaso sobre a mesa. Em um dos cantos da tenda, instala-se uma banca que vende axós, vestes religiosas e camisetas retratando os orixás. O som dos tambores invade a praça, tocados por um homem negro, com calça e bata branca, menino de pouco mais de 10 anos que o acompanhava no ritmo, com propriedade, preparando-se para o evento que logo iniciaria. Um homem negro, robusto, testava com sua voz grave o equipamento de som instalado sob a estrutura de lona. Curiosos também se aglomeravam, observando de longe a movimentação do “povo de santo”.

Pai Ademir, vestido com sua indumentária amarela finamente bordada, visivelmente agitado com os últimos preparativos para a sequência de atividades do dia, me apresenta alguns de seus conhecidos que vieram participar. Com um deles, em especial, paro para conversar, por indicação de Ademir, que me apresenta como antropólogo que está estudando a religião em Caxias. Pai Jairzinho do Bará, a quem Ademir chama de Pai e dedica grande respeito, mesmo não sendo seu primeiro pai de santo, mas em função de sua idade e seu status de detentor dos fundamentos religiosos, é um homem de mais de 60 anos, branco, com cabelos grisalhos, porte seguro e autoconfiante, sempre com um amplo sorriso no rosto. Ele me conta que é um grande parceiro de Pai Ademir e tem 53 anos de religião, sendo um dos coordenadores da União das Religiões Afroumbandistas (UAR), importante congregação religiosa do Rio Grande do Sul, com sede em Porto Alegre. Afirma, solenemente, ser neto de religião do Príncipe Custódio. Falo brevemente sobre minhas pesquisas em Porto Alegre e Caxias do Sul. Ele diz que se criou no Areal da Baronesa, que acompanhou algumas das atividades que resultaram no documentário “A tradição do Bará do Mercado”. Para Jairzinho, foi seu avô de religião que assentou o Bará do Mercado. Diz que, anos atrás, tentaram barrar o povo de religião na realização do passeio, ao que definiu como um absurdo, pois ali é um “fundamento do povo negro em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul”. Afirma que hoje é o mais velho sacerdote filho de Bará Lodê em Porto Alegre, após a morte de Tião do Bará. Esses nomes eu conheço, penso. São pessoas que estiveram na

pauta para as nossas entrevistas durante a produção do vídeo sobre o Bará do Mercado. Trata-se, sem dúvida, de uma verdadeira ponte entre esses dois núcleos de minhas etnografias sobre as territorialidades religiosas em Porto Alegre e em Caxias do Sul. Pai Jairzinho e eu falamos de Mãe Norinha de Oxalá, da Morte de Mestre Borel e de outras pessoas conhecidas em comum. Além do Bará do Mercado, diz, há outros Barás sentos por Príncipe Custódio em Porto Alegre. Um deles está no Palácio Piratini, sede do Governo do Estado, escondido em uma das paredes do prédio; quando Alceu Colares, ex-governador, achou, conta, caiu doente, até que uma mãe de santo mandou fechar o assentamento e mantê-lo como estava. Ficamos de conversar novamente, já que Jairzinho era requisitado por muitos dos religiosos que chegavam, cumprimentando-se efusivamente. Autoridades, Pais e Mães de Santo se faziam presentes, e alguns eram apresentados a mim. Havia muitas pessoas de fora, especialmente de Porto Alegre e região metropolitana, Novo Hamburgo, Viamão, Canoas. Poucas pessoas de Caxias se faziam presentes. Entre as autoridades, Mestre Brasil e o vice-prefeito eleito, ex-secretário da cultura, Antônio Feldmann. Havia muitos filhos e netos de santo de Jairzinho do Bará, que acionou sua família de santo para prestigiar e dar força ao evento organizado por Pai Ademir, representante da UAR na Serra.

O evento começa, as autoridades se apresentam, falando ao microfone por alguns instantes. Mestre Brasil, em sua fala, discorre sobre o Grupo Conquistador da Liberdade, suas ações em defesa dos afrodescentes, em certa altura de seu discurso, agradece a mim, na condição de parceiro, citando o NEABI e o IFRS. Pai Ademir me convida a falar. Falo do ponto de vista de minha filiação institucional e da importância das políticas afirmativas em nosso contexto social. Os pais e mães de santo, especialmente, criticam a desunião do povo de religião e da vergonha de se assumir como afroreligiosos. Passo a acompanhar o evento, observando e registrando através do olho interpretativo lente da câmera de vídeo.

No final da manhã, uma mulher branca e seu filho adolescente se apresentam a mim, interessados em minha pesquisa, após ouvir minha breve fala ao microfone. Ela conta de um trabalho que seu filho desenvolveu sobre a umbanda, mesmo estudando em uma escola confessional. Diz que ela e o filho são médiuns em um centro de umbanda no bairro Panazzolo, que fica ao lado do Exposição, bairro onde resido. Diz que se trata da casa de umbanda mais antiga da cidade, e seu Pai de Santo é de “umbanda pura”, tem 88 anos e trabalha com pretos velhos, sendo um

dos mais respeitados de Caxias do Sul, inclusive sendo procurado por outros babalaôs e laôs, em busca de limpeza espiritual. Me convida para participar de uma sessão na casa, e afirma existirem registros no Arquivo Histórico de Caxias do Sul sobre a casa e o Pai.

Antes de se iniciar o evento, pergunto a Pai Ademir sobre a expectativa e a importância do evento. Ele diz que a expectativa é, principalmente, para a parte da tarde, já que o povo afroumbandista tem o costume de dormir até tarde. Diz, sob o ponto de vista da umbanda, já que o evento marcava também as comemorações quanto ao Dia Nacional da Umbanda:

A expectativa é que na parte da tarde tenha muita gente aqui na praça. E para mim é um orgulho estar abrindo a Semana da Consciência Negra, em uma parceria com a Coordenadoria da Igualdade Racial. A importância do evento é mostrar à sociedade que as nossas religiões de matriz africana não são essa freia de pessoas desocupadas, de pessoas que fazem o mal. Não! Muito pelo contrário. As religiões de matriz africana já estão sendo reconhecidas como um único hospital que promove a saúde. Porque dentro dos terreiros, as pessoas encontram a saúde, encontram a paz espiritual, encontram as respostas para seus caminhos, para suas vidas. Então no terreiro de umbanda hoje é a maior promoção da saúde, principalmente para povos leigos, povos fracos, que não têm dinheiro, eles recorrem principalmente aos terreiros de umbanda. No chá, nas ervas, na receita do Caboclo, na receita do Preto Velho. Isso aí para nós é muito importante, esse reconhecimento público, tendo em vista que hoje comemoramos 104 anos da existência da umbanda no Brasil. Pra mostrar a presença das religiões aqui em Caxias. Mostrar para o caxiense a importância da religião afroumbandista... Então a importância de um evento desse, o que me motiva a um evento desse é mostrar à sociedade que a umbanda é uma religião que está aí de portas abertas e que recebe todas as outras religiões dentro de suas casas, sem preconceito nenhum. Esse é o nosso trabalho!

Um locutor de rádio, simpatizante da causa, foi chamado para coordenar os trabalhos, assumindo a condução evento diante do microfone. Ele inicia resgatando o evento do ano anterior, a importância de sua realização, as melhorias na organização, condenando a perseguição e repressão às religiões afroumbandistas. Declara aberto o ato, que comemora, além da abertura da 12ª Semana da Consciência Negra de Caxias do Sul, o Dia Nacional da Umbanda.

Das autoridades presentes, destaca-se o Padre Roque Grazziotin, que recebeu em 2011 o título de cidadão caxiense, tendo grande influência política na cidade, inclusive lançando-se como candidato a prefeito pelo Partido dos Trabalhadores no ano de 1988 e tendo sido deputado estadual pelo mesmo partido, entre 1999 e 2003. Padre Roque Grazziotin é chamado ao microfone, e profere, sob aplausos:

Hoje é um dia diferente, um dia onde a alegria da fé, das convicções de cada um está presente. Porque todos nós sabemos da importância de um ser superior, de um deus, que se manifesta quando se faz o bem. Se a gente faz o bem, não existe distinção, porque o importante é a construção da justiça, da paz, cada um com as suas crenças, seus rituais. Por isso parabenizamos a todos os que estão aqui, e de um modo especial à organização, que se dedicaram a levar em frente esta ideia e marcar a sua presença significativa também aqui no nosso município. Por isso a nossa saudação a todos. Um bom dia!

Veja-se que a questão da visibilidade pública é consensual entre os presentes ao evento, inclusive para esta padre progressista, que foi ator fundamental na viabilização da realização do evento.

A atriz e cantora negra Carla Vanez, com vestes à africana, é convidada a cantar os hinos brasileiro e gaúcho à capela. Pai Antônio Carlos de Xangô e Pai Jairzinho do Bará, são chamados ao microfone, abraçam-se carinhosamente e com suas graves e potentes vozes entoam o hino da umbanda. Após, cantam o hino a Ogum, saudando: Ongunhê! E pedindo aos tamboreiros: Jeje. Cantam a Ogum, a Iansã, a Oiá e outros orixás.

Antoninho Feldmann saúda a toda a família umbandista de Caxias do Sul. Saúda ao Pai Ademir e parabeniza pela organização do evento.

Estou aqui para saudar e fazer o reconhecimento do poder público quanto à grande contribuição que a umbanda tem prestado a nossa cidade de Caxias do Sul. Contribuição que vai muito além da questão econômica, mas a contribuição da umbanda para o desenvolvimento humano, social e religioso da nossa comunidade de Caxias do Sul. Em nome do Prefeito Sartori. Isso também sinaliza, Pai Ademir, que a nossa administração do Alceu prefeito e eu de vice, vai estar não apenas valorizando a diversidade e valorizando todas as expressões e a liberdade de culto, nós vamos estar presentes também no dia-a-dia da para que nós possamos, com essa presença, crescermos como pessoas humanas.

Termina com um Viva à umbanda de Caxias e do Brasil. Os pais e mães de santo que são convidados a falar se dirigem especialmente a Pai Ademir, e falam da importância da agregação dos religiosos e do reconhecimento público das religiões afro.

Sérgio Ubirajara, representante do Comune (Conselho Municipal da Comunidade Negra de Caxias do Sul) afirma:

Meu saravá a todos e a todas. Desejo que vocês, que não são de Caxias, sejam muito bem acolhidos em nossa cidade. E saibam que a há toda uma movimentação umbandista que reina nessa cidade. Dizer para o povo que é do Bará que nós estamos em cima de um Kalunga indígena, Segundo alguns historiadores o nosso centro da cidade aqui era um cemitério indígena. Então estamos bem acompanhados. Se puderem, visitem a nossa imagem de Ogum que temos na nossa cidade. Sempre

fomos bem acolhidos pelo poder público, as administrações que antecederam, algumas nos dando espaço para oferendas. Temos a grata satisfação de a bandeira da umbanda ter saído aqui da Câmara de Vereadores de Caxias, né? Hoje já é aderida a nível nacional. O selo da umbanda, do centenário da umbanda. Então, tivemos grandes avanços aqui, por ter pessoas aqui que nem Pai Ademir, o grande empreendedor que consegue unir a nós na abertura da Semana da Consciência Negra. Dizer pra vocês que é um orgulho pertencer a uma religião que une, que prega a solidariedade, uma religião que, de norte a sul, consegue colocar como líder religioso pessoas que em outras religiões não seriam aceitas. Um bom dia a todos!

Mestre Brasil, na condição de coordenador do Grupo de Capoeira Conquistador da Liberdade, inicia cumprimentado a todos.

Em nome do Pai Ademir, que tem sido nosso parceiro há bastante tempo! Desde que eu conheci o Pai Ademir, ele nos trouxe alegria, só foi nosso parceiro. Então em nome dele eu quero cumprimentar a todas as autoridades religiosas... Em Caxias, há muito tempo se pratica religião afro, se abre espaço para outros segmentos que também são parentes da religião. Como capoeira é parente da religião, veio depois, mas é parente. Enfrentou também o sofrimento durante o período de escravidão e as perseguições pós-escravidão... Eu quero finalizar dizendo assim: Caxias do Sul vem crescendo muito, graças a pessoas que fazem a diferença. Graças a pessoas que vêm, na questão dos afrodescendentes em Caxias, sendo movimentos de vanguarda, como é o Movimento Negro. Chegando no período eleitoral, nós tendo os nossos representantes ali. E eu quero aqui deixar de público meu reconhecimento ao meu amigo, meu irmão Serginho, que junto comigo concorreremos e defendemos as propostas pros afrodescendentes. Que ele fez um belo trabalho, soube nos representar bem. E é dessas pessoas que nós precisamos. Porque sempre que nós tivermos pessoas que carreguem nossa bandeira, a bandeira dos afrodescendentes, sendo de religião ou não. E poucas pessoas tem a coragem de dizer, e o Serginho teve, ele não escondeu que ele era da religião, ele não escondeu que ele estava lá defendendo os afrodescendentes, e a gente sabe que é difícil! Muitas vezes se perde voto por causa disso. E a gente defendeu, tivemos a coragem, viemos de lá plantando essa semente para fazer o agente multiplicador! Meus parabéns e um bom evento.

Jorge Gilberto Leite, senhor de mais de 70 anos, branco, presidente da Associação dos Aposentados e Pensionistas de Caxias do Sul é convidado a falar e surpreende em seu discurso, que é extremamente representativo para a pesquisa que realizo.

Bom dia a todos e a todas. Essa salva de palmas que vocês deram, eu gostaria de chamar aqui o Pai Ademir, que vocês dessem uma salva de palmas para o Pai Ademir pela capacidade e a coragem que esse pai de santo tem de fazer um evento aqui no centro de Caxias. Vocês que vieram de outras cidades, aqui a gente tem uma cultura aqui de pessoas católicas. Mas todo católico que eu conheço aqui em Caxias do Sul, eles vão e fazem parte de centro de umbanda ou batuque. Só que, infelizmente, as pessoas parecem que têm vergonha de dizer que "eu sou umbandista, eu sou batuqueiro! Enfim". [Voltando-se a Pai Ademir, diz] inclusive, se tu me permitir, até vou contar uma história. Eu sou presidente da Associação dos Aposentados e Pensionistas de Caxias, inclusive recentemente foi feita uma

diretoria, inclusive foi feita uma brincadeira lá dentro. Essa diretoria que assumiu a associação é uma diretoria de peso, porque nós temos pastores na diretoria, nós temos o Padre Roque e aí eu disse: e nós temos um Pai de Santo! Aí eles queriam saber quem é o Pai de Santo... O Pai de Santo da Associação é o presidente da Associação. Eu não tenho vergonha de me identificar e dizer que eu sou umbandista de berço! Eu vou roubar um pouquinho mais do tempo de vocês pra contar a história do meu pai de sangue. O meu pai era analfabeto, não sabia escrever nem ler. Quando ele dava uma consulta incorporado, ele dava uma receita por escrito com uma pomba. Por escrito! Então tem alguma dúvida, senhores? Não tem dúvida nenhuma! Então nós temos que levar a nossa religião e mostrar pro povo que a umbanda é uma religião igual às outras. Se nós formos ler e olhar os livros da umbanda, é uma das religiões mais lindas que existem na face da terra! Então eu queria deixar, assim, pra vocês, o nosso abraço, aqui de Caxias! Axé pra todo mundo! Saravá pra todo mundo!

Jorge foi aplaudidíssimo pelo público presente.

Por último, falou pai Ademir.

A benção para quem é da benção, axé para quem é de axé, É difícil chegar aqui nessa hora e falar bonito, né? Eu não sei falar bonito, infelizmente. Mas que quero agradecer a todos os pais de santo e mães de santo que aqui estão, de Caxias e de Porto Alegre. Essa amizade que a gente vai construindo, passo a passo, grãozinho a grãozinho de areia, no dia a dia, né? A gente vai construindo uma amizade, um elo de ligação, e é essa a minha filosofia de vida. É ter amizade. Eu acho que eu tendo amizade, eu tenho dinheiro. Agradecer a presença de todos do Dia Nacional da Umbanda. No dia que a umbanda completa 104 anos no Brasil. É nova! É uma criança ainda. Há um comentário da desunião, mas nós não temos um bispado, um papado, que rege, que dê aula, que dê a doutrina. Todos nós precisamos viver, precisamos comer, trabalhamos da manhã à noite e à noite na sexta-feira, vamos cumprir nossas obrigações, nossos rituais. E isso é dificultoso! Mas é bom que se saiba e é bom que se saliente, que a umbanda é um grande hospital, promotor de saúde, enquanto os outros são da enfermidade... Isso motiva-me a fazer esse evento aqui no centro, aqui nessa praça. É mostrar à sociedade que nós, umbandistas, temos nossos espaços e devemos ocupar nossos espaços. E mostrar à sociedade que nós não somos uma freia que estamos lá só matando animais e fazendo feitiço! O criador não é isso, o criador é bondade e nos ensina: não jogais pedras sobre os seus irmão que estarás jogando sobre vós mesmos. Então eu acho que o nosso caminhar é pregar a união, pregar o bem, caminhar sempre olhando para o seu próximo como um irmão, criatura do próprio criador...

Mostra uma pilha de papéis em leque na mão esquerda e prossegue:

Isso aqui muitas vezes não é mostrado. Isso aqui são tudo ofícios que eu tive que fazer à prefeitura, às secretarias! A caminhada que a gente tem que ter para fazer um evento dessa natureza! Tem uma grande corrida! Todos os órgão têm que ser oficializados. E tem que ter a autorização. Então para vocês terem uma ideia do tamanho da campanha política que eu fiz em nome da umbanda. Então a gente que está na organização, chega num momento desses a gente já está cansado... Um grande axé, de luz, de força a todos!

Finalizando as falas das autoridades presentes, religiosas e das instituições políticas, Pai Ademir pede para que todos se preparem, porque no dia 23 de abril será realizada uma grande procissão para Ogum. “Vocês podem ter certeza, que

vem grande procissão pra Ogum que nós vamos realizar aqui na praça! Com cavalaria e com tudo o que tem direito, coisa que Caxias do sul não viu ainda!”

Carla Vanes canta duas músicas que exaltam a questão negro no Brasil e dos Orixás. Segue-se uma apresentação de capoeira pelo Grupo Conquistador da Liberdade. Mestre Sapó toma a dianteira, agradecendo a todos os religiosos, em especial os alabês que vieram de outras cidades para prestigiar o evento que Caxias está proporcionando para o povo afrodescendente, anuncia que a capoeira é da cidade, com descendência do Mercado Modelo, na Bahia. Ao som dos seus berimbaus, pandeiros e atabaques, dois representantes do grupo traçam saltos mortais em meio à roda de expectadores e passam a jogar capoeira, gingando os corpos, improvisando chutes elásticos, giratórias e ágeis esquivas. A música ao fundo saúda Mestre Índio (mestre de capoeira de Mestre Brasil), a Bahia e o Mercado Modelo. Os participantes sucedem-se na roda, batendo as mãos ao entrar e virando estrelas para iniciar o jogo. Primeiro, são adultos. Mas poucos minutos aos o início da roda, duas meninas em processo de aprendizagem, de não mais do que 7 anos, tomam o centro da roda e gingham, tímidas. Um menino franzino, extremamente ágil, entra na roda e arranca entusiasmados aplausos do público que o assiste girar, fazer paradas de mãos, jogar em grande velocidade com um adulto, rodopiando pelo ar.

Mestre Brasil entre na roda, sendo muito saudado por seus companheiros de arte. Os alunos mais velhos chamam Pai Ademir para o centro da roda, fazendo chutes ao ar, muito próximos a sua cabeça. Após a bela apresentação do Grupo Conquistador da Liberdade, Mestre Brasil pede a palavra e, após apresentar o grupo e sua trajetória, parabeniza novamente ao Pai Ademir pela realização do evento e pela capacidade de marcar “um novo tempo para a Cidade”, e faz um apelo aos religiosos para que capoeira e religião se unam, como vertentes que devem defender os afrodescendentes, principalmente quanto às políticas de promoção da igualdade racial. Diz: “Essa cidade já foi muito racista, mas nós estamos trabalhando pela união. E nós somos parte dessa história. Nós não vamos fazer a história, nós somos a história! E quando é que ela ocorre? Agora!”

Segue-se o concurso Alabê de ouro. Os jurados, 6 dos mais antigos pais e mães de santo do evento, sentam-se à mesa para ouvir e julgar a execução dos alabês. Pai Antônio Carlos de Xangô é chamado novamente para impor sua grave e forte voz e conduzir os cânticos em louvor aos orixás que abriria o Concurso Alabê

de ouro. Muitos alabês com seus tambores – ao menos 10 - tocam para que ele entoe as rezas de abertura do concurso. Alerta Pai Ademir que não é uma competição, mas uma celebração. Cada grupo de alabês, em equipes, deveria tocar por 10 minutos, entoando toda a sequência ritual, as rezas “de Bará a Oxalá”. Tocam, por primeiro, os Alabês Felipe e Maicon, dois rapazes brancos e jovens, da Casa São João, de Porto Alegre. Felipe apresenta-se como alabê da nação de Cabinda, e diz que, antes de saber tocar, o Alabê tem que ter raiz, e, por isso, eles vêm representando essa nação. Se não me engano, os alabês são filhos de santo de Pai Adãozinho do Bará, por nós entrevistado na pesquisa sobre o Bará do Mercado. Não pude, entretanto, confirmar essa informação. Tocam, depois, dois alabês de Caxias do Sul, e, em seguida, um menino negro, com seus 10 anos, visivelmente nervoso por tocar em público, contando com o incentivo do público para seguir sua apresentação e o apoio dos outros participantes na execução das músicas. Os alunos de capoeira de Mestre Brasil tocam como Grupo Conquistador da Liberdade. Segundo Pai Ademir me contou anteriormente, os rapazes são excelentes, e ganharam o concurso do ano de 2011. Mestre Tocha inicia com uma explicação ao público. “Todos nós aqui temos bacia, temos nosso axé, nossas obrigações, só que nós somos de bacias diferentes. Então nós viemos representando a raiz africana de capoeira, que não deixa de ser algo que tem a ver com a raiz africana”, associando-a com o candomblé, com o samba. Prossegue: “Então a gente vem representando essa raiz”. Os rapazes tocam, sendo dois tambores, um agogô e um agê. Iniciam tocando para exus e pombas gira, e depois passa a cantar aos orixás.

Interessante ressaltar que fica evidente na realização dos eventos que precedem o ritual de lavagem das escadarias, que a questão das redes de relações em meio às religiões de matriz africana são essenciais na condução de suas atividades e seus projetos. No evento, fizeram-se presentes Pai Jairzinho e muitos de seus filhos de santo, também babalorixás e ialorixás, em geral espalhados pela região metropolitana de Porto Alegre, que traziam membros de suas respectivas famílias de santo. O babalorixá mais velho é presidente da UAR – o que evidencia o fato de que as organizações dos religiosos - federações, associações e congregações – desempenham um papel fundamental, como rede de ajuda mútua e defesa dos interesses comuns. No trabalho em torno da demarcação da Tradição

Bará do Mercado como patrimônio imaterial, quem tomou a frente e idealizou o projeto foi a CEBRAB, ao redor da figura de Mãe Norinha de Oxalá.

Os membros da comissão avaliadora reúnem-se, enquanto Pai Ademir chama um a um dos participantes para entregar certificados de participação. Quem ganha o concurso são os alabês Felipe e Maicon. Em segundo lugar, os rapazes do Grupo Conquistador da Liberdade, campeões do ano anterior.

Após toda essa movimentação ao longo de um dia inteiro é que se dá o ritual de lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul, descrito no prólogo desta tese. A lavagem das escadarias, propriamente dita, é rápida, durando poucos minutos. A preparação do ritual, que se estendeu desde a metade da manhã, tomou muito mais tempo. Refletindo sobre o porquê dessa rapidez, em contraste com as longas horas de duração do evento modelo, realizado em Salvador, na Bahia, acredito que a justificativa resida, justamente, no ineditismo do ritual. A demarcação de presença é simbólica. O fato de realizarem o evento, de permanecerem e se mostrarem em praça pública contraria os discursos hegemônicos na cidade em termos das identidades étnicas e religiosas – em que predominam os descendentes de imigrantes italianos, afiliados à Igreja Católica. O ritual desafia pilares discursivos estabelecidos, marca a presença. No entanto, o desafio a essas instituições largamente enraizadas e detentoras de poder político, não pode ser uma afronta. Por isso, creio, é rápido. Com o passar dos anos, poderemos verificar se ocorrerá um enraizamento do ritual, com seu conseqüente prolongamento. Segue uma narrativa de imagens retratando a Lavagem das Escadarias da Catedral em 15/11/2012.







6.2 Fincar Raízes: a demarcação de presença

A lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul é um ritual novo. Podemos dizer, sem dúvidas, que se trata de uma tradição em invenção. Ela, contudo, não surgiu ao acaso, nem espontaneamente. Resulta das ações de sujeitos e suas redes de relações – no caso, Pai Ademir de Oxum e seus contatos. Primeiramente entre os afroreligiosos, sem os quais o ritual não se desenrola e não tem sentido. Mas também quanto às redes de sujeitos em instituições políticas. As governamentais, como aquelas ligadas à prefeitura; as religiosas, ligadas à Igreja Católica, instituição tradicional, com grande força na cidade; e as não governamentais e não religiosas, mas que atuam no mesmo sentido, em termos de um recorte identitário etnicorracial.

O modelo do ritual, do mesmo modo, não surge do vazio. Segue o modelo baiano, da consagrada Lavagem das Escadarias do Bomfim (Igreja do Nosso Senhor do Bomfim, principal festa religiosa da Bahia, que se repete desde fins do século XVII. Essas festas, como afirma Rita de Cássia Amaral (1996, p. 260), são momento importantes de integração e reatualização da coesão do grupo. Em suas palavras, "a festa é ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo. Ela reaviva as velhas tradições, reforça os laços de origem, mas também incorpora novos elementos e anseios", citando as muitas festas que demarcar as identidades dos imigrantes em São Paulo⁷⁴. A festa, segundo a autora, consolida relações e laços sociais, consistindo ainda como uma espécie de vitrine que leva a público a identidade do grupo.

A lavagem das escadarias do Bomfim, é um excelente exemplo de festa religiosa. O ritual, que antes abrangia o interior da igreja (e conta-se que a lavagem era originalmente feita pelos escravos dentro e fora da igreja, na preparação dos ritos católicos), foi proibido pelo Arcebispo de Salvador em 1889. E, talvez por isso, reduziu-se às escadarias do átrio da Igreja. A celebração voltou a ser realizada nos anos 50 do séc. XX, congregando o povo do candomblé, mas permaneceu restrita à parte externa. Contrastando com o ritual baiano, a lavagem em Caxias do Sul foi rápida. Há uma ampla polêmica em torno das origens africanas ou lusitanas do ritual

⁷⁴ Cabe referência ao fato de que o termo batuque designava, originalmente, as festas religiosas, quaisquer que fossem suas causas e as entidades que nelas se louvasse. Por extensão, a religião como um todo, mesmo poliorfa e fragmentada, acabou sendo chamada pelo nome popular dado ao ritual, à festa. O mesmo ocorre com os termos candomblé e macumba como mostra Amaral (1996), referindo-se a Nina Rodrigues, Arthur Ramos e os primeiros estudiosos dessas práticas.

baiano, reunindo nomes de peso nos estudos sobre cultura popular no Brasil, como Pierre Verger, Câmara Cascudo e Roger Bastide. Apesar de atentar-se à raiz africana da lavagem, em homenagem a Oxalá, Bastide aponta que se trata, sobretudo, de uma prática comum em Portugal.

Cascudo afirma que o que houve no Brasil foi uma síntese entre as matrizes africanas e europeias no ritual, em uma visão sintética à qual tendo a concordar, mesmo desconhecendo as origens profundas da prática baiana. De fato, é incontestável que houve – e há – reconhecimento por parte de distintos grupos religiosos na festividade. E há demarcação de pertencimento. A cerimônia do Bomfim contém uma parte sacra, ligada à liturgia católica em torno da figura de Nosso Sr. do Bomfim, à qual conecta-se uma parte popular, de cunho afroreligioso, motivada pela associação sincrética do santo ao orixá Oxalá.

Para Érica Mendes (2007, p. 3),

A capela do Senhor do Bomfim começou a ser construída em 1745 e sua inauguração ocorreu em 1745. Originalmente era um ato singelo controlado pela igreja. A igreja era lavada por escravos. Aos poucos o ato da lavagem se popularizou e se transformou numa festa, mobilizando milhares de pessoas. O culto ao Senhor do Bomfim começa a assumir extraordinária importância em Salvador.

A contrário do que ocorre no ritual baiano, após muitas transformações ao longo do tempo, não foram as mulheres que tomaram a frente do ritual, mas dois dos pais de santo mais velhos e mais importantes na sua realização. Para Mendes, o ritual envolve definitivamente tradição, lembrança, memória e identidade. Se, na tradição baiana essa é uma tradição imemorial, esses contornos de práticas que se repetem a perder de vista, no plano das memórias, na cidade gaúcha trata-se de algo novo. Mas isso não é diferente em muitas cidades de grande presença negra do Brasil. Lavagens como essa ocorrem em outras cidades. Tome-se como exemplo Olinda, cidade de mais de 400 anos, onde os religiosos realizam a lavagem do (seu) Bomfim há 30 anos. Sim, 30, e não 300. Campinas, uma grande metrópole paulista, próxima a São Paulo, a realiza há pouco menos tempo – desde 1985. Em Campinas, como em Caxias do Sul, a pretensão fundamental dos idealizadores do ritual é levar a religião para a rua (Previtali, 2007).

Alguns elementos da sequência ritual descrita merecem ser recapitulados. Em primeiro lugar, a evidência da importância das redes de relações. No caso, as densas relações políticas tecidas por Ademir para a realização do evento, no contato

com instituições públicas e privadas, laicas ou religiosas. Em segundo lugar, as redes de relações internas, dos religiosos em nível municipal. Havia poucos religiosos caxienses presentes - o que denota a propalada falta de união do povo de religião na cidade. E aí, fortalecendo a realização do evento, a presença maciça dos filhos e compadres de Pai Jairzinho do Bará, quase todos os associados à federação que ele preside. Como vimos no caso do Bará do Mercado, esse associativismo entre religiosos cumpre um papel central na busca de satisfação de interesses comuns, no alcance de objetivos propostos, na defesa de suas causas e na busca de visibilidade e posituação das identidades.

Salta aos olhos também a presença dos capoeiristas - mestres e professores - que participam do grupo Conquistador da Liberdade, liderado por Mestre Brasil - liderança simbólica, posto que ele fala apenas como "fundador", e não como coordenador ou dirigente do grupo. Esses sujeitos, desfazendo uma confusão gerada entre os presentes no evento, apresentaram-se primeiramente como grupo de capoeira, exibindo a roda de capoeira e interagindo com o público. Posteriormente, alguns deles participaram do concurso alabê de ouro, na condição de tamboreiros de religião, tocando a metade do tempo para os exus e a outra metade para os orixás. Disseram, como vimos, que são todos religiosos, prontos, "todos temos vasilha", sendo de bacias diferentes. Mestre Brasil não é afrorreligioso, é espírita. Mas alguns de seus discípulos aliam a capoeira à religião de matriz africana, transitando pelos dois universos. Como veremos a seguir, esses rapazes, meses antes, foram contratados por Pai Ademir para tocar em uma festa promovida em sua casa.

É importante salientar, retornando ao ritual de lavagem das escadarias, a ampla cobertura da imprensa local sobre o evento. Como dito, houve grande presença de fotógrafos, jornalistas e cinegrafistas de rádios, jornais e canais de televisão para registrar e divulgar a realização. Nos mostra Silva (1996, p. 117) que o candomblé - o batuque e a umbanda, no caso deste estudo,

[...] está no espaço da cidade e em tudo aquilo que a retrata. E como conquistar a cidade é conquistar principalmente as representações que se faz sobre ela, o candomblé se fará presente também nos meios de comunicação, instância privilegia dessa representação de duas mãos: o candomblé está na mídia porque conquistou a cidade. E, através da mídia, conquista cada dia mais.

6.3 Pai Ademir de Oxum e sua trajetória

Pai Ademir é sacerdote do Templo Africano Ogum e Oxum Reino dos Orixás, onde reside com sua mulher e seu filho pequeno, e onde atende seus clientes e habitués de seu terreiro. Diz não ter filhos de santo, por não confiar no engajamento das novas gerações no mergulho que demanda a aprendizagem das tradições religiosas. Afirma que é necessário ter muita força de vontade, determinação e seriedade para dar prosseguimento na formação religiosa. Afirma que é constantemente chamado a "aprontar" novos religiosos, como seus filhos de santo, mas que até hoje não encontrou pessoas que demonstrassem verdadeiro interesse em aprender as coisas que ele aprendeu ao longo de sua formação religiosa. Seu terreiro fica no bairro Pioneiro, na zona norte de Caxias do Sul. Um bairro popular, onde existem muitos terreiros de "religião afro", próximo à Rota do Sol, estrada que liga Caxias do Sul ao litoral, passando por porções de povoação antiga dos serranos. Pai Ademir é, também ele, um serrano. Nasceu e se criou no interior de São Francisco de Paula - da mesma forma que os ancestrais de Mãe Norinha de Oxalá. Conta que veio a Caxias atrás de um Pai de Santo com quem se iniciar na religião. A partir de nossos contatos iniciais, realizei visitas a Pai Ademir, fui convidado por ele a participar de uma festa de Exus em sua casa, bem como de outros eventos por ele promovidos, como a escolha da Miss Beleza Africana de Caxias do Sul. Apresento, a seguir, a descrição da festa para a qual me convidou, em sua casa.

Em uma sexta-feira à tarde, no trabalho, recebo uma ligação de Pai Ademir, convidando-me para uma festa que promoveria em sua casa no dia seguinte, sábado. Tratava-se de um batismo de umbanda, que seria promovido para alguns dos frequentadores de seu terreiro, e eu estava convidado a assistir e registrar em foto ou vídeo. Disse a ele que infelizmente não poderia, lastimando por ter compromissos inadiáveis agendados há tempo. O babalorixá então me diz que no sábado seguinte haveria outro ritual, esse muito especial, incomum e autêntico. Diz que eu poderia até ficar surpreso, e me convidava por ter percebido que sou sério, estudioso, interessado, e por ter visto que eu vou ter “muito sucesso em minha profissão”. Diz que quando me vê se lembra da pesquisa de Norton Corrêa, mais de uma década atrás, e da importância que ela teve. Conta, rapidamente, que este antropólogo viveu situações curiosas, como a de se sentir mal durante certo ritual, e

não poder sair antes que a celebração terminasse. Sobre a festa para a qual me convidava, especifica:

- Vai ser um pacto com Exu. Mas não é um pacto de alma, é um pacto de prosperidade, saúde e riqueza! Na verdade nem é um pacto, é um acordo. É um ritual que só pode ser feito de nove em nove anos, é muito bonito! Muito bonito! Pouca gente conhece, pouca gente faz. É um ritual sem corte. O rapaz vai pedir o apoio de Exu e fica de oferecer pelo menos nove festas para ele.

Ademir afirma que posso gravar e fotografar sem problemas, só a parte do ritual em si que não, porque o Exu poderia não permitir ou os participantes poderiam ficar constrangidos. Respondo que não há necessidade de registrar em vídeo ou fotografia, ainda mais quando existe algum tipo de impeditivo, qualquer que ele seja.

Apreensivo, aceito o convite. Lamentando não poder ir ao batismo do dia seguinte – principalmente por ser um rito que se alinha com a perspectiva dos rituais iniciáticos, como o apronte no batuque em Porto Alegre, que envolve decisivamente Bará do Mercado – digo que estarei lá no sábado seguinte, para a festa de Exu. Pai Ademir me tranquiliza quanto ao batismo e diz que logo mais, ainda em outubro, haverá outro batismo, e me convidará novamente. Essa circunstância, entretanto, não se efetivou.

Não poderia perder a oportunidade de acompanhar o ritual, mesmo não sendo o foco específico de minha pesquisa – que envolve, sobretudo, a questão da territorialidade e da veiculação pública das identidades étnicas – ao menos por dois motivos: toda a relação etnográfica dialógica se constitui a partir de laços de confiança, e o convite para um ritual como esse soa certamente como especial para a afirmação desses laços; da mesma forma, é importante conhecer as redes de relações desse sujeito chave em minha pesquisa, e minha curiosidade era saber quem eram os frequentadores da casa de Pai Ademir. Há, ainda, a curiosidade acerca da própria liturgia, apesar de não ser a ênfase dessa pesquisa. E o fato de eu encarar o meu próprio preconceito em relação à figura de Exu, pautado, em larga medida inconscientemente, por representações distorcidas e etnocêntricas que vinculam a entidade ao diabo. Busco trazer isso à consciência, lembrando do que disse Babadiba, que não existe inferno ou diabo na cosmologia africana, e que Exu é o movimento que permite a vida.

Seria a minha primeira festa para Exus. Sábado, dia 06/10/2012, sigo para a festa no horário combinado, chegando por volta das 19:30. Pai Ademir diz que suas

festas ocorrem cedo da noite, e que não há motivo para iniciar tarde da noite e tocar até de manhã. Havia alguns poucos carros estacionados na frente da casa. Fui um dos primeiros a chegar. No pátio em frente à casa, duas mulheres paramentadas, vestidas com saias rodadas de armação, saia preta e blusa vermelha, nas cores de Exu. Até então, eram apenas os “da casa”. Pai Ademir, vestido de preto, com camisa preta, boina preta bordada em dourado, me recebe, apresentando-me aos que não conhecia, e me conduz até a garagem, ao fundo da qual fica o quintal onde se localiza o terreiro. Um homem de cerca de 40 anos brincava com seu neto, seria o responsável pelo galeto que seria oferecido aos participantes, ao fim do ritual. Convidando-me para sentar, Pai Ademir pede a uma de suas filhas de santo que me servisse um café e me diz que estavam à espera dos tamboreiros, que logo chegariam. Segundo ele, “os melhores de Caxias!” Um pequeno aparelho som portátil ao qual está conectado um pen-drive ressoa um toque para Exu: “encontrei o Capa-Preta no meio da madrugada...”.

Conversamos sobre o ritual. Ademir me diz que é uma festa de quimbanda. Me diz que também faz rituais “de Nação” e de umbanda. Aí também toca-se para Exu, na forma Quimbanda/Linha Cruzada, atravessando as porosas fronteiras das religiões de matriz africana. Na mesma casa, em dias e ocasiões distintos, cultua-se entidades de diferentes naturezas e distintas ordens – todas elas, em maior ou menor grau, atreladas à matriz africana. Em minha compreensão, os orixás são como deuses, na analogia com as religiões politeístas como a mitologia grega, encarnações das forças da natureza. Refere-se a eles como “ancestrais divinizados”, em alusão a suas lendas. Pai Ademir fala em mais de 200 túmulos de orixás guardados pelos zeladores na África. Os Exus são entidades que realizam o movimento entre Orixás e o mundo dos vivos – sendo, por isso, o princípio dinâmico, nas palavras de Babadiba. E os pretos velhos são eguns – espíritos de pessoas que já estiveram vivas

Os convidados chegam aos poucos. Homens e mulheres vestidos de preto e vermelho, em vestes típicas das religiões de matriz africana. Alguns negros, outros brancos. Um número considerável, entre eles, é formado de pais e mães de santo - ao menos cinco, com suas respectivas famílias e frequentadores da sua casa – o que denota a importância do ritual. Uma senhora negra, idosa, magra; um homem negro, porte avantajado, com um lustroso sapato envernizado de duas cores, vermelho e branco; outro, negro com vestes simples, carrega um chapéu preto nas

mãos; mulheres com seus largos vestidos rodados, pretos e vermelhos. Chega também o rapaz encarregado do jornal “A voz do Afroumbandista” que esteve na casa quando entrevistei Pai Ademir, que me dá alguns exemplares do jornal em que foi publicada uma pequena nota sobre a minha pesquisa. Há um corre-corre entre os “de casa”, que fazem os últimos preparativos para o ritual. Pai Ademir os encarrega das tarefas: conferir as bebidas, as velas, um pote de álcool, o carvão em brasa para a defumação. Os tamboreiros ligam a Pai Ademir e avisam que um deles bateu o carro, então atrasariam um pouco.

Ademir comenta com os presentes sobre assuntos relacionados à religião. Diz que pretende manter a casa na cidade, mas instalar seu terreiro em um sítio mais afastado, onde possa fazer todas as obrigações com tranquilidade, com um bom quarto de santo, um altar caprichado. Diz que no ano que vem vai trazer uma pessoa para ministrar um curso de loruba, e que isso é muito importante, pois muita gente não sabe o que canta quando entoa os pontos e rezas para as entidades do panteão africano. Entre uma fala e outra, ouço o babalorixá conversando com alguém, referindo-se ao tamboreiro principal como Tocha. Pergunto a ele se trata-se do Mestre Tocha, aluno de Mestre Brasil, também capoeirista, e Pai Ademir confirma. - É um dos melhores de Caxias! É tudo do povo do Brasil, referindo-se ao mestre de capoeira, figura central das redes que compõem essa tese. Todos do Burgo, 1º de Maio, daquela região, gente que se criou na religião. Quase todos babalaôs. Mestre Tocha ganhou o concurso Alabê do ano em 2011, na atividade promovida por Ademir e que culminou com o ritual de lavagem das escadarias da catedral daquele ano [e, como vimos, participou do concurso de 2012].

Dirigimos-nos ao salão do terreiro, a convite do dono da casa. Uma sala com cerca de 5x5m, que está com a decoração alterada em relação à última vez que estive lá. Agora, predominam elementos atrelados a Exu, panos pretos e vermelhos, uma carranca, garrafas de bebida, velas e copos. Minutos de silêncio. Salta a rolha de uma garrafa de espumante, da qual uma filha de santo tirou o lacre, com o barulho característico - “puhp”. Pai Ademir brinca: - Olha o povo chegando! Os presentes se dispõem em roda quando duas filhas de santo começam a fazer ecoar o estridente som dos sinos de metal que anunciam o início do ritual. Logo chegam os três alabês, um com um tambor nas mãos e dois com os agês - xiquexiques. Eles rapidamente cumprimentam os presentes e sentam-se em cadeiras dispostas

especialmente para eles, ao lado das quais está uma cadeira que Pai Ademir destina para mim.

Os alabês conversam rapidamente com Pai Ademir, que lhes explica a sequência ritual. Pai Ademir toma a palavra e afirma o que vai ser o ritual, reiterando o que já havia me dito anteriormente. Diz que se trata de um momento de prosperidade, de busca de fartura e riqueza, nesse nosso mundo tão complicado. Diz que é um ritual muito importante, e muito perigoso. Que o rapaz a partir dali nasceria novamente, para uma vida de prosperidade. Agradece a presença de todos, e fala especialmente de mim, antropólogo que estava ali pesquisando a religião. Dá o sinal e os alabês começam a tocar. Logo, o som intenso e grave do tambor, preenchido pelo farfalhar dos ages, passa a ritmar o quarto escuro. Os presentes se movem, saudando as entidades, e a intensidade do ritual se instaura.

O Exu Capa Preta, figura central do ritual, se apropria de seu cavalo, que se retorçe em um resmungo gutural. Ele rodopia lentamente até a porta, movendo-se no compasso do batuque. Saúda os tamboreiros, o altar. Uma das filhas pega de um cabide a capa e a cartola da entidade, que se veste e cumprimenta os presentes. Dão-lhe um grande charuto e um copo com Whisky. Os toques seguem-se, os ritmos da batida alterando-se. As rezas são em português quase todas, algumas contêm elementos de línguas africanas, e falam de Exus e seus poderes, de encruzilhadas e espaços da cidade e da natureza. Alguns dos presentes incorporam faces de exus e pombas-gira, com suas alcunhas características: meia-noite, tranca-rua, Maria Padilha e outras. Encarnam figuras arquetípicas. Um com ares de malandro dança de forma extrovertida e suingada. Giras chegam com suas gargalhadas estridentes e rodopiam esvoaçando os cabelos. Algumas das entidades falam com os presentes e conversam entre si, em um léxico e uma pronúncia incomuns, como que de uma pessoa de um tempo-espaço outro, que não o presente. Uma das entidades me diz que eu posso “fazer aquela faisqueira”, aludindo à câmera fotográfica, que mantenho guardada. O rapaz do jornal tira fotografias em profusão, utilizando flash.

O ritual segue, até que o homem que fará o acordo com Exu é chamado por ele. Sela-se o pacto, o homem comprometendo-se a oferecer nove festas para Exu, nos termos da primeira festa, que deveria ocorrer assim que a entidade solicitasse.

Como afirmei anteriormente, Pai Ademir de Oxum é um homem público. É um defensor das religiões de matriz africana em Caxias do Sul, buscando sempre a agregação dos religiosos em torno de suas causas comuns - o que considera uma missão muito difícil. Ademir é um promotor de eventos, que busca levar à comunidade ampla a presença das religiões na cidade serrana.

Hoje, Olavo, eu posso me considerar, entre os pais de santo do Rio Grande do Sul, o promotor de eventos, porque eu já fiz muito evento! Não tem pai de santo, ou não existe uma federação ou associação em todo o Estado que fizesse tanto evento quanto eu já fiz.

Pai Ademir foi Delegado do Conselho Estadual da Umbanda, tendo participado de comissões e congressos ligados à temática na Assembleia Legislativa do Estado (Alergs). Comentando sobre sua atuação e suas redes de relações, disse ter trabalhado, na época, em conjunto com o renomado Adalberto Pernambuco Nogueira, conhecido como Pernambuco, já falecido, e que foi referido por outros interlocutores como Mestre Borel e Mãe Norinha como figura importante na militância política em prol dos afrodescendentes, em especial no que tange às religiões afro. Ademir promoveu durante muitos anos, em Caxias do Sul, um seminário sobre a temática religiosa, com participação de pessoas do Estado e mesmo do Brasil, tendo havido inclusive pais de santo de fora do país - mencionando a grata presença de um nigeriano, certa vez. Se mudou para Curitiba, no início dos anos 2000, retornando no final da década. Durante esse período, diz, a mobilização coletiva se arrefeceu.

[...] acabou-se seminário, acabou-se união, acabou-se tudo em Caxias. Hoje, aqui em Caxias, a religião é uma desunião só! Ninguém se entende com ninguém! Todo mundo individual! Formaram seus grupos de casa, seus filhos do terreiro, não visitam um, não visitam o outro.... Não vão em palestra, em nada, não vão! E sendo que religião, tu sabe, é religar, o verbo! É união! Mas em Caxias acabou... E aqui tinha uma união que, se um pai de santo dissesse que ia fazer alguma coisa, iam todos.

Pai Ademir enfatiza, em sua atuação em prol da religião, o trabalho com meio ambiente, visando suprir uma falta de espaços naturais onde possam ser efetivadas algumas práticas atreladas ao culto aos orixás. Teve participação importante na implementação projeto do Santuário dos Orixás, no bairro Cruzeiro. Sobre esse espaço, desabafou, decidido, que hoje que "não dá pra frequentar", tamanha a quantidade de animais mortos que os religiosos têm deixado do local. Conta que recebeu uma visita de um importante religioso de fora do Estado e gostaria de lhe

levar na cachoeira, mas visitou antes, sabendo das condições do local, e se assustou com o que viu. Disse que zelava muito por esse e por outros espaços da cidade. Quando saiu para Curitiba, diz, as cachoeiras eram todas floridas. Comenta que, quando retornou, reiniciou sua prática de conscientização e união dos religiosos, passando presencialmente por todas as casas, dizendo para os pais de santo não "largarem seus axés em qualquer lugar", e sim em locais afastados, dizendo que essa prática é, inclusive, criminosa, posto que considerada depósito de lixo em local inadequado. É interessante mencionar que Pai Nilson também tem uma atuação militante muito parecida com a de Pai Ademir. Ambos enfatizam que as religiões de matriz africana lidam fundamentalmente com a natureza, já que os orixás são encarnações dos elementos e forças da natureza - água doce, água salgada, terra, matas, raios, etc. Se o que se cultua nas religiões afro é a natureza, todo afrorreligioso é um naturalista, posto que tais são religiões ordinariamente fitolátricas (Silva, 1996, p. 96). Pai Nilson, como vimos, faz campanha dizendo aos religiosos: orixá não come plástico, orixá não come vidro! Prega que se deixe para as entidades apenas aquilo que elas comem, e não o lixo. Mestre Borel também se mostrava profundamente incomodado com o rumo que as coisas vêm tomando no campo religioso. Disse que esse espalhamento de "fetiches" pelas esquinas da cidade só demonstra uma profunda falta de fundamentos religiosos pelas novas gerações. É consenso entre esses religiosos, que deve-se buscar, constantemente, os laços com a ancestralidade. Sobre isso, Ademir falou remetendo à sua trajetória e sua identidade religiosa e étnica:

A religião afro, na sua forma de educação religiosa, ela prega a ancestralidade. Tem que estudar, tem que buscar conhecer a sua ancestralidade, até mesmo para saber o porquê a gente vem com essa chamada paranormalidade mediúnica, essa faculdade mediúnica que depois ela é trabalhada através de um babalaô, para o desenvolvimento e a gente chegar ao grau de sacerdote africano.

E é engraçado que as minhas origens de família, tudo são açorianos, né? Eu sou de origem açoriana. Tanto por lado de vô como por lado de vó, todos somos açorianos, sobrenomes Brito e Neves, as duas partes. O falecido meu pai era descendente direto dos açorianos.

O nome de religião, de quarto de santo, o nome de Roncó, que as duas coisas são a mesma coisa, só que é em ioruba... Ali é onde que é dado o teu nome de nascimento. Quando você entra pra desenvolver, entra para os cultos afro, você deixa de ser cristão, você não é mais cristão, você não pertence mais à religião católica, você pertence à religião africana, uma religião normal como o catolicismo. Quando você inicia as feitura de santo, você já recebe esse nome. Só que você só vai poder revelar esse nome 21 anos depois que você entra pro sacerdócio. Só com 21 anos é que você ganha a liberdade como babalaô, babalaxé, babalorixá, é quando você está pronto. São 21 anos de preparação, na verdade! Meu nome africano é Pai Olobomi de Oxum. Aquele que vai pregar a vida e distribuir o amor. Oxum é

a dona do ouro, a dona da prata, a mãe sentimental, a dona do coração do ser humano... Sendo o coração, ela é a água doce, a água que corre. É a deusa da fertilidade. Tudo o que verte, tudo o que brota pertence a Oxum.

Pai Ademir afirma, como também afirmaram outros dos nossos interlocutores, que "nada ocorre ao acaso". Ele acredita que tinha essa missão de se tornar um sacerdote de religião africana, que percorreu os caminhos que lhe trouxeram a isto. É branco, descendente de açorianos, proveniente de uma região de serranos, cheia de "pelos duros" - essa categoria de mistura racial do rio Grande do Sul. Assim como Pai Nilson, atesta aderir a essa identidade afrodescendente em virtude de sua vinculação com o universo sagrado de matriz africana. Em Caxias do Sul, a presença de brancos nessas religiões é expressiva, ainda mais fortemente do que em Porto Alegre. Como já mencionei, a partir da perspectiva de Ari Oro (1996), trata-se de religiões multiétnicas, transclassistas e transnacionais.

Pai Ademir conta que é necessário estar sempre em busca do contato com a ancestralidade, do resgate de seus princípios, para o desenvolvimento religioso, inclusive buscando na ancestralidade as causas da faculdade mediúcnica de que alguns dispõem. Através disso, do contato com a ancestralidade é que a pessoa é preparada, renascida no seio religioso, ganhando um novo nome e uma nova identidade. Sobre sua missão específica, na condição de filho de Oxum, esse arquétipo que remete ao coração, os sentimentos e a fertilidade, afirma:

Venho para trazer a união, essa é a minha função. O sacerdote africano é um tudo, é tudo num só. Você veja um pai de santo... na verdade pai de santo é uma palavra mais carinhosa, uma tradição do gaúcho, você é um zelador do santo, zelador do orixá, aquele que zela pelo habitat de cada orixá, né? Zela, por exemplo, pelo orixá Bará. Quem é o Bará? Bará é o orixá de todos nós. É o princípio de tudo e o fim de tudo. Senhor das chaves, das encruzilhadas, dos caminhos... porque ele é o cérebro do mundo. Ele é o dono das sete chaves e dono dos sete segredos do mundo.

Pai Ademir crê ser essa sua missão: a união. Seu destino já estava traçado e o conduziu a isto. E complementa:

Temos uma história muito bonita na religião.
Antes de nós virmos para essa vida, nós já viemos com o destino traçado. Nós já viemos com alguma coisa marcada nessa vida, nós já chegamos na terra com o destino marcado por Deus. Eu já vi muitas pessoas correrem, e muitas pessoas partirem porque correram, pra Orum, o céu. Pra nós existe a reencarnação. Nunca existiu a morte para o africano. Não existe a morte, existe a passagem de vida. E segundo nossos próprios estudos, Olavo, nossa própria paranormalidade mediúcnica, o nosso trabalho, o que leva a nós a ser um sacerdote africano, é coisas de vidas passadas. Não é um dom, nós recebemos um castigo de Deus nessa vida, de conduzir o povo dele por erros de vidas passadas, ainda, que nós

cometemos e viemos num resgate, viemos resgatar esses erros, essas faltas cometidas em vidas anteriores.

Em termos de sua linhagem religiosa, Ademir diz que sua nação é jeje-ijexá. Afirma que, na verdade, o jeje é uma batida de tambor, oriunda dos povos jeje. O Ijexá, diz, é uma coisa criada, porque a tradução do termo jexá quer dizer outra coisa, traduzindo como sujeira. O sacerdote diz ser um estudioso do ioruba, essa língua "morta" mas que segue viva no meio religioso - e muito deturpada. Diz, assim, que Ijexá é uma palavra americana, criada na América. Afirma: "Minha nação é o jeje, a gente cultua o vodu, que é o orixá que teve vida, veio pra terra e se transformou. Mãe Oxum se transformou na água doce... habitam lá em cima, mas habitam aqui embaixo também". Prossegue:

A nossa vida é a natureza, então a gente preserva a natureza. É uma nação antiquíssima. A nação foi trazida para o Rio Grande do Sul pelo Príncipe Custódio, acho que você sabe. Eu sou a quarta geração do Príncipe Custódio. Meu pai é a terceira geração. Foi neto de santo, de feitura, do Príncipe. Meu pai é uma enciclopédia, o conhecimento dele é fora do comum. Pai Jairzinho do Bará Lodê lá de Porto Alegre. 53 anos de feitura de santo. É um homem que tem uma disposição fora do comum. Tu vê as coisas que ele fez, as curas que ele fez, tu não acredita! A gente vendo, tu te recusa a acreditar naquilo que tu vê. Porque é um mistério tão grande, tão profundo, que não entra na cabeça da gente!

Ademir menciona inexplicáveis situações de cura efetivadas por seu pai de santo, de trazer de volta à vida saudável pessoas "desenganadas" pelos médicos. Na linha do que afirmou Babadiba, diz que o terreiro é um manancial de saúde, e que os sacerdotes dificilmente ficam doentes, comentando para que eu presente atenção para a quantidade de pessoas com idade muito avançada na religião, passando dos cem anos - e, de fato, como vimos, isso é frequente. Ademir tem em Pai Jairzinho do Bará Lodê o seu pai de santo atual. Diz que é um babalorixá há muitos anos, mas que "como mexe como muita coisa", acaba atraindo a inveja e a antipatia de muita gente. Por isso, fazem muito feitiço contra ele, que precisa de apoio para desfazê-los, porque não consegue resolver tudo isso sozinho, especialmente os mais fortes. Ademir foi para "as mãos" de Jairzinho depois de passar por sua primeira mãe de santo, que faleceu, e um segundo, já em Caxias do Sul, que lhe "levou para o buraco".

Ademir, sobre sua ligação com Caxias do Sul, remonta à sua trajetória, tratando especialmente das questões religiosas.

Eu me considero caxiense, mas eu sou de São Francisco de Paula. Eu nasci ali perto da Chapada, é um distrito hoje de Jaquirana. Num lugar chamado Rincão Seco, onde tinha duas cachoeiras, um lugar muito grande. O falecido meu pai tinha fazendas ali, então nasci numa fazenda, né? Mas eu me iniciei muito novo dentro da religião. Muito novo, muito novo. Porque a família da minha mãe era toda espírita. Do falecido pai, não. Ele foi criado por alemães, de tradição católica. E eu fui criado no kardecismo, até sete, oito anos de idade. Com sete anos eu vim conhecer terreiros de umbanda. De umbanda, não de batuque, que o batuque, as nações africanas, é uma coisa bem diferente. A umbanda pega o cristianismo, pega o espiritismo, o orientalismo, a umbanda engloba cinco segmentos religiosos... Eu vim conhecer terreiros de umbanda com sete, oito anos de idade, e frequentei até os meus catorze, quinze anos. Aí, com 20 anos, eu vim me aprontar, começar as minhas obrigações de santo, de orixás, as obrigações africanas. E comecei. Toda a minha vida foi muito prematura dentro da religião. Desde criança, eu aprendi muita coisa. Todas as coisas que eu não aprendi nas salas de aula, não aprendi com pai e mãe, eu aprendi com o pai de santo, com o zelador do orixá, que estava fazendo o meu orixá.

Ademir nasceu em São Francisco de Paula, em uma comunidade do interior. Seu interesse pela religião é familiar. Credita essa vinculação à família de sua mãe, que era espírita, de linha kardecista. A partir dessa vinculação, passou a frequentar terreiros de umbanda, que mais tarde o conduziram à "nação". O que não conseguiu desenvolver na educação formal, posto que deixou a escola cedo, conseguiu desenvolver na sua educação religiosa. Veio para Caxias, aliás, em busca de uma formação religiosa no batuque.

Eu vim pra Caxias novo ainda. Com 14 anos de idade, eu saí do interior e eu vim morar primeiramente na cidade de Gramado, que é onde morava todos os meus familiares. Em Gramado eu me iniciei na religião, lá eu conheci minha primeira Mãe de Santo, chamava-se Mariazinha do Xapanã Sapatá. Ela era de Porto Alegre, lá do bairro Santo Agostinho. Ela nasceu, na verdade, dentro de uma senzala. Ela era filha da Mãe Castorina do Xapanã Sapatá Obitaio. Mãe Castorina era uma mãe de santo que veio da África, veio de Angola pro Rio Grande do Sul, veio nas últimas embarcações. Já faz mais de 30 anos que ela é falecida, a Mãe Castorina. Ela veio na embarcação que veio o Pai Joãozinho do Bará Agelu Ubi, lá do Mont'Serrat, eles vieram tudo para o Mont'Serrat. E a Mãe Castorina, que era minha avó de santo, ela faleceu com 120 anos de idade, né? 120 anos de idade!





Ademir, ao desenhar sua linhagem religiosa, remonta a Porto Alegre - especificamente à Bacia do Mont'Serrat. Sua primeira mãe de santo, como vimos, nasceu em Porto Alegre, mas se estabeleceu em Gramado, onde veio a falecer. E ela é filha de uma antiga ialorixá de referência nas memórias dos batuqueiros de Porto Alegre. É interessante refletir sobre a recorrência das referências a essas ancestrais. São mulheres negras, que em geral viveram muitos anos, passando dos 110 em três das trajetórias que estudamos - Mãe Araci de Odé (mãe de santo de Pai Nilson de Oxum), Mãe Castorina do Xapanã (Avó de santo de Pai Ademir de Oxum) e a avó de Mestre Borel. São mulheres sempre referidas como pessoas de muito conhecimento na religião, "de fundamento", que têm laços com a África - ou vieram, ou são filhas de pessoas que de lá saíram.

Nossos interlocutores demarcam, em suas narrativas biográficas, a vinculação com essas origens, especialmente a conexão com raízes religiosas profundas, com a África e com a escravidão no Brasil. Como afirmei em trabalhos anteriores (Marques, 2006), trata-se de um tempo que, do ponto de vista do período de vida de um sujeito - e que, como afirma Bauman (2001), é o tempo de referência em tempos de individualismo exacerbado - pode parecer longínquo. Entretanto, essa forma cultural que estamos discutindo demonstra a convivência com noções distintas de temporalidade, ao valorizarem a ancestralidade, as raízes, a mistura de tempos presentes e passados em uma perspectiva não cronológica, diacrônica. Esse intervalo de duas ou três gerações, tanto em termos da cultura do grupo como em termos históricos, é mínimo - ainda mais em uma cultura em que no geral, desconhecemos nossos ancestrais, especialmente aqueles com quem não convivemos em vida. Quantos de nós sabe os nomes de todo os seus bisavós? Essas ancestrais negras, que morreram muito velhas, configuram-se em personagens de referência, ancestrais espirituais mitificados, troncos a partir dos quais se tecem as linhagens religiosas, atravessando e compondo "bacias" como a de Pelotas-Rio Grande, Porto Alegre e suas "sub-bacias" como Mont'Serrat e Areal da Baronesa, e daí espalhando-se para o estado, principalmente a partir de seus herdeiros religiosos.

E a minha primeira mãe de santo, foi uma coisa engraçada, porque eu era da umbanda, e eu me afastei da umbanda, fui pra cidade pra procurar um sacerdote africano. Eu estudava em colégio primário lá na Chapada, e o meu tinha ido daqui de Caxias pra lá, pra ser professor. E trabalhava, tinha centro de umbanda, trabalhava com Ogum das Matas. Aí ele disse pra mim,

chegou uma idade minha que eu acho que eu comecei a incorporar com orixás, ou sei lá com quem, que ele não entendia a língua, porque tem santo que chega e fala uma língua que tu não entende. Fala em ioruba perfeitamente. E eu acho que baixou um desses santos em mim, terminou a sessão ele disse pra mim: Olha, guri, tu não nasceu pra ser da umbanda, tu nasceu pra ser das religiões africanas, e tu tem que ir pra cidade pra procurar um pai de santo africano.

Foi o fato de passar a receber uma entidade diferente daquelas que compõem o culto da umbanda que levou um líder espiritual de sua cidade natal a incentivá-lo a procurar a "nação", ou "um pai de santo africano". Prossegue narrando sua história.

Na minha ideia de colono, pensei: onde é que eu vou achar um africano dentro do Brasil? Aqui nessas cidades... Mas onde é que tem? Ele diz: Caxias tem! E eu vim pra Gramado. Eu vim em Caxias. Vim e procurei Caxias inteiro, a pé, na época, procurando pai de santo africano. Aí não achei. Daí eu voltei pra Gramado. E lá eu fiquei louco, louco mesmo, eu via espírito, fantasma, caía pela rua, me rasgava todo. Eu fiquei louco, fiquei fora de mim. Aí uma velhinha me disse: Ô Guri, por que tu não vai no Armando Licks? Era vereador na cidade de Canela e trabalhava na umbanda com Preto Velho.... E eu não quis. Mas a força ancestral minha queria que eu desenvolvesse, eu tinha esse destino, tava traçado isso aí pra mim. E aí vira o lado negativo. Teu pensamento não funciona mais e tu desacredita de todos e de tudo. Fui lá, perdi serviço, perdi tudo.

Cheguei lá nesse Armando Licks, era uma casa muito grande... E ele atendia embaixo, no porão. Uma fila! Eu olhei aquela fila e pensei duas coisas: primeiro, esse povo tá aqui tudo pra pedir coisa porque ele é vereador, não é pela fé. Segunda coisa, eu fiquei na dúvida entre a fé e o pedir. E quando eu entrei, era um porão de chão, um porão grande com um quartinho, e tinha uma velhinha, uma moreninha, bem preta! Pensa numa negrinha baixinha bem pretinha, com um lencinho amarrado na cabeça, escolhendo um feijão lá. E aquela baita daquela fila ali, e aquela velhinha me olhava... Olhava a fila e baixava a cabeça. Demorou uns minutos ela fez um sinal com o dedo. Me chamou: vem cá, meu filho. Pensei: deve ser empregada da casa, essa "veia" louca. Fui lá. Fui lá falar com ela. Ela diz: meu filho, sai dessa fila! Esse aí eu preparei, botei um preto velho nele, ele não vai ter poder pra mexer contigo, tu não é pra ele. Tu tá assim, assim, assim, assado tua vida né? Diz ela: tu tem que fazer uma obrigação! Pra ontem! Disse tu vai lá em tal lugar, de tarde, leva uma toalha de banho, eu vou fazer uma obrigação pra ti, meu filho! Tu não sabe mais onde é que tu tá pisando, vou fazer uma obrigação pra ti, iniciar tuas obrigação de santo. Sou mãe de santo! E deu risada.

Novamente, nessa passagem, Ademir afirma que sua "força ancestral" queria que ele se desenvolvesse nas religiões africanas. O não desenvolvimento da mediunidade, segundo essas convicções religiosas, pode acarretar graves problemas de saúde psíquica - como apontam muitos pesquisadores da temática, entre eles Monteiro (1985). O umbandista de São Francisco de Paula indicou a ele que buscasse um sacerdote africano em Caxias do Sul - ele seguiu as recomendações, mas não encontrou. Retornou a Gramado e encontrou sua primeira

mãe de santo na cidade vizinha, Canela. Ela que, apenas olhando para ele, percebeu o que lhe afligia e indicou que iniciasse sua "obrigação de santo".

Eu cheguei lá de tarde, como ela mandou, nessa casa que é de uma outra filha de santo dela, que tinha um aviário lá em Canela. Eu cheguei lá. Ela tava com tudo preparado pra me fazer o tal do chão. E que que é o chão? É a obrigação religiosa, obrigação do santo, obrigação litúrgica. Afastar todos os lodus negativos da pessoa, trazer a pessoa pro mundo, de volta. Cheguei lá ela tava com cabrito, com galo, galinha, pombo, com tudo. E fiz minha obrigação, dois dias eu fiquei lá na casa. Quando eu me levantei, no outro dia, eu senti que eu não era mais a mesma pessoa! Eu tinha mudado. Mas mudado completamente! Nossa! E ela disse: de hoje em diante tu vai ser assim, assim, assim, assado. Me deu a estrada. E naquilo as coisas boas começaram a vir. Dinheiro, então... era o que mais entrava no meu bolso, era dinheiro. Mas entrou muito! Até 1985.

Como afirma Pai Ademir, a sua iniciação religiosa permitiu que se recuperasse imediatamente dos surtos que o estavam acometendo. Quando ele finalizou essa iniciação, disse ter sentido que "tinha mudado completamente", que já não era mais a mesma pessoa. Essa sua mãe de santo, segundo sua expressão, "lhe deu a estrada", lhe indicou o caminho a seguir, pondo-lhe "no rumo" certo. E ele ganhou muito dinheiro, atuando como representante comercial, e, principalmente, como revendedor de veículos em Caxias do Sul. Foi sua mãe de santo que lhe indicou a saída de Gramado e a vinda para Caxias do Sul, onde se estabeleceu bem, financeiramente, e onde veio morar no bairro Pioneiro, local em que reside até hoje.

Eu fiquei dois anos só e Gramado. Aí quando eu iniciei o santo, minha própria mãe de santo disse: meu filho, não é pra ti, Gramado. Aí eu vim embora. Vou pra Caxias. Tinha uma irmã que morava aqui. Vim pra cá, comecei a trabalhar aqui. Trabalhei na Agralle, dois anos e meio, fiz curso na Brigada Militar, passei! Em 79 eu estava fazendo [curso no] SENAC, de vendas, relação humana. Comecei a vender carro lá dentro da Agrale. Vim pro Mário de Boni. Durante 10 anos fui vendedor lá, representante, gerente de vendas... Eu tinha um escritório... vendia bem pra caramba, vendia muito bem! E sempre na religião. Vinha gente consultar, conversar comigo. Morando sempre Aqui no Pioneiro! Sempre no bairro Pioneiro. Eu acho que eu não sei viver em Caxias se não for no Bairro Pioneiro. Mais de 30 anos que eu moro nesse bairro aqui. Já sou uma referência aqui. Todo mundo me conhece!

Porém, a morte de sua mãe de santo lhe deixou sem rumo, novamente.

1985 foi o fim dela, e daí eu não estava preparado pro fim dela. Eu não sabia, aí tornei a me quebrar de novo. Ela foi, e eu caí na mão dos picaretas. E eu tinha muito dinheiro, e não queria saber de ser pai de santo. A década de 80 inteira eu não queria, me desenganaram em 89. Aí era muita gente: porque o senhor vai ser meu pai de santo! Pela força do axé, das coisas que fazia e respondia. E aí eu segui a vida.

Quando fui pra outro pai de santo, aqui em Caxias, ele inverteu meu santo, e aí eu me perdi. Eu tinha vários apartamentos aqui dentro da cidade, tinha casa de praia em Sombrio, tinha chácara. Perdi tudo! Eu tinha 3

empresas. Fali tudo! Santo errado! Eu era filho de Oxum, cheguei nesse pai de santo e ele disse: Guri, tu vai virar viado, porque não pode ser filho de um orixá mulher! Pai de santo lá de Porto Alegre. Em cinco anos na casa, eu perdi tudo o que eu tinha! Fiquei doente, os médicos não achavam nada, caí de cama, fiquei meio cego. Gastei tudo com o tratamento de saúde. Hoje eu não tenho nada! Mas tenho muita amizade! Eu me encontrei de novo na mão de outro pai de santo. Tô com ele! Minha vida voltou ao normal de novo. Por isso no meu jogo eu cuido, porque se tu dá o santo errado, já era!

Tendo perdido o rumo com a morte de sua mãe de santo, Ademir buscou outra mão para dar prosseguimento a sua formação religiosa. Caiu nas mãos de um "picareta", que lhe "trocou o santo" e, segundo suas formas de dar sentido a sua vida, lhe conduziu novamente a um período em que ficou desnordeado, doente e desamparado. O culto ao orixá errado, segundo ele, pode fazer levar à morte do religioso. Como mostrei, a descoberta de quem é o orixá que é dono da cabeça de cada um deve ser feito através do jogo de búzios, oráculo que permite a um orixá específico - Oxalá Orunmilá, o mais velho de todos, cego, que concede a visão mística para a prática divinatória. Pai Ademir diz que esse pai de santo que lhe desenganou sabia o que estava fazendo, e foi deliberadamente "picareta", o que fez não foi em função da falta de conhecimento. Ele perdeu tudo o que tinha ganho, ficou sem nada. Até que, depois de cinco anos, deixou esse pai de santo e foi para as mãos de Pai Jairzinho do Bará, neto de religião de Príncipe Custódio.

Aí em 96, os orixás vieram e disseram que eu tinha que cuidar exclusivamente da religião. Só da religião. De 85 a 92 eu perdi tudo. Aí em 92 eu fiz meus santos tudo de novo. Não cheguei ao primeiro ciclo, de sete anos, na mão da minha primeira mãe de santo. Esse intermediário que me quebrou, fiquei só cinco anos lá. Daí, em 92, passei para o Pai Mucio. Ele morreu em 97. Mas ele me deu governo, pra eu me governar sozinho, mas eu não tenho como me governar sozinho, eu mexo com muita coisa e atraio muito negativismo. A inveja dos que não são bem prontos, bem preparados, que não fazem o que eu faço, me atacam: feitiço daqui, feitiço dali. Que eu mesmo não posso me desfazer. E aí eu fui pra mão do Pai Jair. E ele tem uma mão muito forte, muito poderosa. Uma energia e uma luz muito grande. E é muito respeitado, também!

Foi esse o processo que o conduziu à posição de zelador dos orixás, cultuando principalmente nação, mas também tocando para exus e para eguns. Como dito anteriormente, pai Ademir ficou em Curitiba por quase dez anos. Durante a entrevista que gravei com ele, me mostrou muitos recortes de jornal da capital paranaense que trazem notícias de atrocidades realizadas por pessoas, atribuídas a pessoas da religião, tal qual o assassinato de bebês e adultos, roubos e estupros. E diz: isso "não é religião, é fruto de pessoas despreparadas que desconhecem os

fundamentos!" E afirma: "São coisas assim que me trouxeram de volta!" Essas experiências fora de Caxias do Sul e do Rio Grande do Sul lhe trouxeram uma bagagem interessante em termos das formas religiosas de matriz africana presentes no Brasil.

Eu sou acostumado a dizer pra muito pai de santo de Caxias: você quer ser pai de santo, sai de dentro de Caxias. Olha você de lá de fora pra dentro. Muita gente fala do candomblé como o verdadeiro. Mas você olha, quantos estados tem o Brasil? Nós só temos as nações de batuque dentro do Rio Grande do Sul. O resto tudo é candomblé. O Candomblé impera no Brasil! Você sai das divisas do Rio Grande do Sul, é só candomblé. Em Curitiba, o batuque não pega. Eles têm uma mentalidade que eles tem que raspar, senão eles não vão ser pais de santo. Nossa nação de batuque não pega fora do Rio Grande do Sul. O nosso orixá africano, de nações africanas de batuque, ele não sai de dentro do Rio Grande do Sul. Ele não é aceito. E são culturas diferenciadas.

Pai Ademir menciona diferenças em relação aos rituais, aos simbolismos religiosos, à própria iniciação de um religioso. Diz que no candomblé se introduz uma semente na cabeça do religioso, a partir de uma pequena incisão, o que não é praticado no batuque gaúcho. Diz que, se no Rio Grande do Sul a comida oferecida para Ogum é o churrasco, no resto do Brasil, onde impera o candomblé, é a feijoada. Cita as nações do candomblé e algumas de suas ramificações, o culto a orixás que não se cultua no Rio Grande, etc. Esse olhar de fora para dentro lhe permitiu ver que essas diferenças são significativas, e que, mesmo nos outros dois estados do sul do Brasil, não se aceita facilmente o batuque, mas somente o candomblé. Isso não o impediu de assumir certo protagonismo quando à prática religiosa na em Curitiba. Disse ter ajudado a realizar as primeiras das hoje tradicionais procissões em homenagem a Ogum, bem como na criação de um santuário dos orixás, um parque muito bonito com mata e cachoeiras, como o que existe em Caxias do Sul. E acredita que Caxias do Sul, como vimos, é uma terra abençoada pelos orixás, um lugar muito bom para desenvolver sua prática religiosa, cumprindo sua missão de buscar agregação e união dos religiosos.

6.4. O ritual de lavagem das escadarias: da religião no espaço público

Sobre a Lavagem das escadarias, afirmou Pai Ademir:

Olha, foi uma das coisas mais bem abençoadas, mais gratificantes foi ter feito essa lavagem das escadarias da catedral. Isso aí, na verdade, a gente lava, e se você pesquisar, você vai ver que na Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, onde há a lavagem da escadaria de uma igreja, é usado dois tipos de água de cheiro só: água de flor de laranjeira e água de alfazema. São as duas águas de cheiro usadas. Foi usado nas rampas de Brasília, do

Senado, pelas mãos de santo de Brasília, quando deu todas aquelas confusão lá. Alfazema e flor da laranjeira. Flor da laranjeira é a flor de Ogum, o orixá da guerra, que ensina a guerra, ensina a guerrear, ensina a trabalhar e ensina a cultivar. A guerra dele é pelo bem, não é pelo mal. É a que acalma tudo, é pra acalmar, baixar aqueles travamentos de guerra, tudo! E a alfazema é da Mãe Oxum, que é a dona do coração. É pra suavizar o sentimento daquelas pessoas que estão ali. Acalmar aquelas pessoas que estão ali, também. São as duas águas de cheiro usadas, e são as duas que eu usei aqui em Caxias também. Esse ano vai acontecer de novo.

Pai Ademir comenta que a realização da lavagem foi algo abençoado e extremamente gratificante. Que as águas de cheiro utilizadas no rito foram para Ogum, o orixá da guerra, no sentido de apaziguar o contexto conflituoso de Caxias do Sul, e de Oxum, para suavizar os sentimentos. Disse que enfrentou muitas pessoas para levar a termo o ritual.

Houve um questionamento muito grande. O que tu puder imaginar que eu enfrentei, até a hora da lavagem, tu imagine! Que até pro bispo ligaram dizendo que eu ia fazer despacho lá na porta da catedral, que não era pro bispo deixar acontecer isso, porque eu ia levar cabrito pra matar e ia fazer o horror! Pessoas da própria religião! Que se dizem da religião, porque pessoas da religião não fariam isso... Houve um embate muito grande pra mim fazer a lavagem, lá!

Houve o fator imprensa. Eles estavam todos lá na hora e viram que nada disso ia ser feito! A ideia qual é? Porque a religião africana, a umbanda e a religião católica, elas andam juntas, elas se assemelham nas doutrinas. Algumas coisas são diferentes, mas são muito semelhantes. Porque nós não condenamos ninguém, nós não discriminamos ninguém. Por cor, por sexo, por nada. A gente orienta, é o nosso compromisso. E ali foi uma passagem de nossas ancestralidades!

O primeiro contato deles foi com o padre. Está certo que foram mortos, foram sacrificados, foram considerados bruxos, pela inquisição. Mas trilharam o caminho das escadarias das igrejas. E a igreja, pra nós, ela é representada na Bahia por Nosso Senhor do Bomfim, e aqui no sul do Brasil, por Oxalá. É governada por Oxalá. Claro que pro católico é por Jesus Cristo, mas pra nós é por Oxalá. O filho de Deus, o filho do criador. Então onde foi uma passagem de nossos escravos, com certeza a lavagem das escadarias, ia trazer benefício pra religião, pros nossos ancestrais, ia trazer a liberdade de espíritos ancestrais que por ali vagam nas portas de igreja ainda. Agradar a eles, mostrar que tem alguém que representa eles hoje.

Ademir afirma que o ritual foi realizado não apenas para apaziguar e suavizar o mundo dos vivos, mas também os antepassados, os espíritos daquele que conviveram com períodos de perseguição e escravização dos negros. Temos, aqui uma diferença clara entre a orientação de Pai Ademir e de Babadiba, que é exemplo de sacerdote orientado à reafirmação e dessincretização das religiões de matriz africana. Trata-se de diferentes perspectivas e orientações. Pai Ademir diz que quando você se inicia e entra para a religião afro, você não é mais católico, você deixa de pertencer a esse universo. Porém, afirma ser necessário produzir essa

aproximação entre catolicismo e religião afro. São religiões diferentes, mas têm coisas em comum. Creio que esse movimento de aproximação, de exaltação das semelhanças - são religiões, e, por serem religiões, têm traços fundamentais comuns - deve-se à busca de aceitação das religiões de matriz africana na cidade como um todo. Caxias do Sul é lugar que onde essas formas identitárias encontram-se em emergência. É uma presença forte e antiga, porém velada. Frequentam-se terreiros, mas isso não é aceito publicamente. Além disso, o fato de muitos dos frequentadores do terreiros, e portanto participantes dos rituais religiosos, serem católicos conduz a tal aproximação inevitável.

E eu vou te dizer, eu saí de lá, eu disse quando terminou a lavagem: eu estou de alma lavada! Eu senti uma paz que fazia muitos anos que eu não sentia. Quando eu desci o último degrau da igreja, eu senti, parecia que eu estava pisando nas nuvens. Leve, descarregado, com a consciência bem tranquila. Aquilo foi uma coisa maravilhosa que eu vou repetir todos os anos, dia 15 de novembro. E esse ano [2012] a programação vai ser muito maior. Aquilo fez com que aquele povo todo da consciência negra, mudasse a semana da consciência negra, iniciasse dia 15 e concluísse dia 20. E é o que vai acontecer esse ano. Foi a primeira vez que eu tentei, e deu tudo certo!

Diz que os mais velhos queriam "lhe surrar" quando ele propôs a procissão para Ogum, iniciada por ele, porque ia levar a imagem pra rua, porque iam ser mal falados. "Botei Ogum na rua! Os pais de santo mais antigos tudo queriam me bater! Mas depois vieram me pedir para participar". E o evento "virou parte do calendário de Caxias", sendo que, posteriormente, foi reconhecida como cidade de Ogum. Fala também de outros eventos, em especial um que realizou em homenagem a antigas mães de santo de Caxias, em culto à sua memória e ancestralidade.

Foi chamado de louco quando propôs a lavagem das escadarias, e prevê que os mesmos que lhe chamaram de louco, devem estar lá nesse ano. Disse que depois muitos lhe ligaram, pedindo desculpas. E ele respondeu dizendo:

Você não deve estar pedindo desculpas pra mim, mas pro seu orixá, pro seu caboclo! Eu fiz em prol da religião. Em comunhão à religião. Agora se vocês não são pais pra se unir, pra enfrentar a imprensa, têm medo de falar, é porque vocês não conhecem a religião! Eu fui duro e grosso, porque eu acho que nessas horas, você tem que ser real.

Por fim, refletiu:

A presença da religião de matriz africana em Caxias do Sul é muito forte! Ela é muito forte! Eu te digo uma coisa: eu arrisco a te dizer, sem medo de errar, que o político de Caxias que não se agarrar com a religião africana, ele não ganha eleição dentro de Caxias!

O sacerdote predisse que Barbosa Velho seria prefeito, "porque está na graça dos pais de santo e da religião. Com certeza será eleito!" Em agosto de 2012, três meses antes da entrevista que gravamos, demarcou o resultado das eleições municipais, que veio a se concretizar. Por fim, apontou que ainda há muito o que se fazer nesse pleito político de alavancar a visibilidade e aceitação das religiões de matriz africanas na cidade. E não são poucos os perigos desse caminho, salientando que, nesses caminhos, ele é um mero instrumento nas mãos das intenções dos orixás.

Nós temos um trabalho muito longo pela frente. E muito perigoso! Fico feliz, até, de gravar, porque a gente enfrenta o perigo no dia a dia. Quem trabalha sério, quem trabalha honesto, está sempre enfrentando perigos... Feitiço ali na porta que deixam todo dia pra mim. Não dá certo! Mas podem vir um dia e me atacar com bala! O certo só cabe aos orixás, a gente é só um instrumento.

Como mostra Wagner Gonçalves da Silva (1996), em seus estudos sobre o candomblé e o uso religioso da cidade na capital paulista, já que se pode observar a presença do sagrado afrobrasileiro como parte do cotidiano de uma cidade como São Paulo, e ele está no centro da cidade, isso é sinal de uma aceitação dessas religiões no espaço público. Poucas décadas atrás, entretanto, os adeptos dessas formas religiosas sofriam forte discriminação. Tal parece ser o caso do que se efetiva em Caxias do Sul, no presente momento, e, há mais tempo, em Porto Alegre, tendo em vista sua fragmentação territorial. Se, por exemplo, no Areal da Baronesa e no Mont'Serrat essa presença era visível e aceita, até certo ponto, o mesmo não se pode dizer quanto ao centro da cidade. Discutindo a apropriação religiosa do espaço urbano, o autor mostra como as migrações para a capital paulista, inclusive de adeptos do batuque gaúcho, desempenham papel importante no crescimento dessas religiões. As apropriações do espaço urbano, afirma, relacionam-se à "negociação e luta dos diferentes grupos sociais pela hegemonia e pelo controle das formas que possibilitam sua apropriação material e ideológica" (1996, p. 95). Trata-se, como mostra, de um processo em que essas religiões vêm demarcando e conquistando espaços, conseguindo assim "conquistar a cidade". São práticas religiosas afrobrasileiras eminentemente urbanas, apesar de oriundas de uma realidade de aldeias africanas, presentes há muito tempo nas cidades brasileiras - gaúchas, no caso deste estudo, e que agora visam levar a público suas raízes, seus axés e suas significações sagradas atreladas aos espaços da cidade.

CAPÍTULO 7.
AS IDENTIDADES E O CAMPO POLÍTICO: NAÇÃO, ETNICIDADE E CIDADANIA

INCENSO FOSSE MÚSICA

isso de querer ser
exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além

Paulo Leminski



Homenagem a Mãe Norinha de Oxalá na Câmara de Vereadores de Porto Alegre.
Novembro de 2007

Falar em política no campo das ciências sociais significa, necessariamente, abordar as relações de poder nas sociedades humanas. Sob a ótica da antropologia, em um sentido geral, o estudo da política se desloca dos grandes atores políticos e seus cenários de disputa apartados da vida do homem comum (de maneira genérica, o foco da ciência política), para o cotidiano de pessoas e grupos que compõem uma sociedade - seja ela uma comunidade local, um Estado-Nacional ou mesmo uma sociedade transnacional crivada de fluxos globais de populações, bens, imagens e identidades. Sob tal perspectiva, interessam as lógicas culturais que permeiam as relações de poder, os códigos que constituem as formas de comunicação inerentes à vida social, e as interações entre atores sociais. Atores estes que se inserem em tais lógicas, mobilizam e manipulam seus códigos, os atualizam e transformam, em sua ação. A demarcação de presença das religiões de matriz africana no contexto do Rio Grande do Sul se faz evidente, como na realização da Marcha pela Liberdade Religiosa, realizada em 2007, concomitantemente com a Marcha de Abertura do V Fórum Social Mundial, realizada em Porto Alegre, que acompanhei tomando Mestre Borel como personagem central.

Marcha pela Liberdade Religiosa – Porto Alegre, janeiro de 2010















Certamente o assunto aqui abordado envolve necessariamente a temática da cidadania – e, portanto, a discussão a respeito da própria ideia de nação e dos sujeitos que a constituem como portadores de direitos e deveres. Em “Cidadania Para Todos”, Paul Singer (2008) aborda o tema, afirmando que, no curso histórico da formação das nações modernas, primeiramente asseguram-se aos cidadãos direitos civis (como, por exemplo, o direito à vida e a não ser alvo de violência); posteriormente, são garantidos os direitos políticos (poder votar, escolher representantes que compõem os núcleos de tomada de decisão política – no caso brasileiro, também um dever -, e mais tarde, o direito do cidadão de candidatar-se aos cargos políticos e, portanto, de ser votado). Afirma José Murilo de Carvalho (1995) que o desenvolvimento da cidadania na América Latina não se deu nos mesmos moldes da sociedade europeia, já que o trabalho escravo, reinventado nas colônias após séculos de inexistência na Europa – ou de uma existência bastante restrita - e que no Brasil se arrastou até as portas do séc. XX, impediu o alargamento dos direitos civis e políticos. Para Carvalho, (1992) mesmo em período bem mais recente da história, os direitos civis são constantemente desrespeitados no Brasil, a partir de uma divisão dos sujeitos em classes de cidadãos, hierarquia em que pobres e negros estão alijados, de alguns dos direitos mais fundamentais – entre eles igualdade, liberdade, propriedade.

Em meados do séc. XX, especialmente no período pós-2ª Guerra Mundial, quase todas as nações do mundo voltam-se à busca do chamado Estado de bem-estar social, emergem decisivamente os direitos sociais (que remontam à busca por direitos trabalhistas ainda no séc. XIX), cuja preocupação estava referida à distribuição dos benefícios da sociedade industrial a todos os cidadãos, sob responsabilidade do Estado (Saúde, Educação, Habitação, Previdência, Pleno Emprego, etc.). Atualmente, afirmam os autores, grupos e movimentos sociais, contrariando a tendência ao individualismo e à homogeneização cultural, buscam o direito à diferença (Pacheco, 2003, p. 56). Trata-se, sobretudo, de reivindicações de minorias sociais: homossexuais, mulheres, negros, religiosos, em meio as quais o cidadão quer ser respeitado em sua singularidade⁷⁵. Para definir esse novo sujeito

⁷⁵ Essas minorias são definidas em termos do acesso às fontes de poder social, e não em termos do volume populacional. No Brasil, os negros são hoje maioria da população, porém podem ser

de direitos, Marshal Sahlins (1997) menciona o termo *Citizen plus* – um cidadão como os outros, porém com certos aspectos identitários específicos que o tornam um sujeito diferenciado. Entre as ações delineadas nesse contexto estão políticas afirmativas oriundas da percepção das desvantagens estruturais ligadas à raça no Brasil e atreladas a desigualdades socioeconômicas.

Arruti (2008), realiza uma reconstituição dos meandros da ressemantização do conceito de quilombo ao longo da história política e intelectual do país; define o autor que este é um conceito aberto, em curso, em processo; se, num primeiro momento, abarcava um sentido de fuga e subversão escrava ao sistema colonial vigente, passa progressivamente, com o marxismo em voga nos círculos intelectuais do país em meados do séc. XX, a ser sinônimo de resistência popular às injustiças sociais do país – especialmente quanto ao nascente sistema capitalista. É num terceiro momento que, conforme Arruti, o movimento negro passa a revestir o termo de um sentido mais cultural ou racial do que de classe. Nesse ínterim, momento de afirmação das lutas dos movimentos negros no país – principalmente quanto à disputa em torno da valorização oficial de símbolos, datas e personagens negros – Abdias do Nascimento publica, em 1980, o livro “O quilombismo”,

[...] onde buscava dar forma de tese “histórico-humanista” ao quilombo, tomando-o como movimento social de resistência física e cultural da população negra, que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também, em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas, etc. (Arruti, 2008, p. 320).

É na decorrência dessa ressemantização que o termo quilombo é inserido na pauta das reivindicações do movimento negro e acaba por figurar no ADCT/CF, no já referido artigo 68, aprovado a partir da participação e pressão exercida pelos Movimentos. Esse amplo artigo, passível de múltiplas interpretações, é lido por Arruti (2008, p. 232, grifo do autor) como “símbolo ou metáfora tanto da 'resistência negra' – razão de *afirmação* - quanto do desrespeito histórico infligido a esta população – razão de *reparação*”. Conclui Arruti:

Percebe-se, então, a complexidade das categorias operadas em torno do tema quilombo. Ela identifica e dá estatuto analítico a uma categoria histórica que é ressemantizada pelo movimento social e uma série de formulações teóricas e políticas (2008, p. 341).

Após amplo debate, a partir do artigo que pouco tem de específico e pragmático, o termo quilombo passou a ser instrumento de busca de garantia de direitos por parte dos referidos grupos; trata-se de um mecanismo de acesso à terra, e que inaugura uma modalidade inédita de posse de terras no Brasil: as terras coletivas, cujo título é emitido a uma associação coletiva de moradores, que põe em xeque a visão hegemônica da terra como valor de mercado, passando a aludir à perpetuação das comunidades em detrimento à volatilidade dos jogos de mercado, em que se impõe a lógica da circulação do capital. Em quase todos os casos, há, como elemento fundamental, a busca de regularização das terras ocupadas por parte das comunidades. Trata-se dos mesmos pleitos, de processos identitários semelhantes, mas que abarca extrema diversidade de histórias e configurações coletivas. A existência de mais de 3500 comunidades remanescentes de quilombos autorreconhecidas no Brasil deve ser lida como uma manifestação explícita do problema fundiário atrelado às populações negras no país. E envolve, simbolicamente, o repensar de raízes e ancestralidade.

São muitos os pensadores que refletem sobre tema da nação em sua dinâmica contemporânea. Tambiah (1997) propõe uma contraposição à tendência generalizada de que tal entidade deve ser pensada em quadros exclusivamente europeus ou ocidentais, como se toda forma que fuja dos moldes clássicos de funcionamento e imaginação da nação fosse deturpação de um modelo original e acabado, em virtude de uma incompletude, irracionalidade, atraso ou lapso evolutivo que impedisse que sociedades não ocidentais de desenvolver um Estado democrático. Tambiah traça uma contundente crítica a Thompson, para quem a base do Estado seria uma economia moral que elimina diferenças étnicas, linguísticas, culturais e etc. Também critica a ideia de comunidade imaginada desenvolvida por Anderson (1989) por esquecer que também a diversidade étnica teve papel fundamental na criação do estado europeu. O Estado-nação, nesse sentido, não deve ser condicionado à supressão das diferenças. Se nos estados ocidentais a cidadania, em princípio, suprime a origem étnica e a religião, em outros estados, e tal parece ser uma tendência generalizada, essa comunidade imaginada é pensada nas diferenças. O autor identifica o problema de emergência dos movimentos étnicos, frequentemente associados a rituais de violência coletiva em meio aos estados que entende como etnonacionalistas, não como um fenômeno isolado ou regional, mas sim algo em escala global. Em suas palavras, assinala:

“Hoje, uma questão crucial é a transição de uma política de Estado-Nação para uma política de pluralismo étnico” (1997, p. 14) , sendo a politização da etnicidade a mola propulsora. A partir da independência de Estados até então dependentes, verifica-se a emergência dessas coletividades que questionam a pertinência da unidade nacional.

O marxista Benedict Anderson é referência nos estudos sobre os Estados nacionais – embora, geralmente, seja duramente criticado. A força central de sua argumentação está na ideia de “comunidade imaginada” (1989), por certo uma metáfora poderosa, que designa um grupo que se vê como pertencente a um todo mais amplo a partir de uma identificação horizontal. É ao seu modelo de Estado-Nação, pautado pelas ideias de homogeneidade, identidade e unidade, que reagem os autores inseridos na perspectiva pós-colonial.

Akil Gupta (2007) e Homi Bhabha (1998) produzem argumentação que vão na mesma direção: para os dois, a temporalidade da nação, ao contrário do que propõe Anderson, não é homogênea e linear, mas múltipla e heterogênea. Para ambos, a dimensão fundamental é desconstruir as ficções que se forjaram em torno da nação. Para Bhabha, existe uma narrativa homogênea e hegemônica, a que ele denomina pedagógica, que narra o Estado a partir de uma história linear e progressista. Comenta o autor que o tempo da nação tal qual concebida por Anderson é um tempo homogêneo e vazio – tempo do relógio e do calendário, das datas comemorativas de celebração dos mitos. Há, entretanto, outros movimentos, outros grupos sociais, com outras temporalidades, que, ao agir, constituem outras narrativas - às quais o autor denomina performáticas - que possuem como objetivo inscrever nas narrativas pedagógicas outras histórias. Esses discursos das etnicidades emergentes, propôs Bhabha, configuram-se como um espaço suplementar de significação cultural, um discurso minoritário que antagoniza generalizações e homogeneidades na história da nação. Nesse sentido, para Bhabha, a nação é algo disjuntivo: os afrodescendentes, nos EUA, lutaram para serem inseridos na narrativa dominante, de modo que um branco se reconheça em um negro, estabelecendo aí algum tipo de narcisismo, sendo esse “reconhecer-se no outro” o laço fundante do social. O que inscreve esses outros na nação é a performance, a agência, o conflito, e não o seu apagamento. Assim, existe um processo contínuo de inscrição das narrativas nacionais. A grande crítica a Anderson se assenta no fato de que, ao propor o conceito de comunidade

imaginada, ele foi por demais eurocêntrico, tolhendo a possibilidade de imaginar outras formas de nação que não a ocidental, que teve berço na Europa. Afirma Bhabha que, nos tempos do pós-colonialismo, vivemos o retorno do diaspórico, a reunião de imigrantes e minorias nas cidades. Os movimentos étnicos, no Brasil, podem ser pensados, assim, como uma emergente temporalidade disjuntiva nos discursos da unidade nacional como mestiça. Na medida em que as identidades culturais e políticas são sempre construídas na alteridade, a contra-modernidade pós-colonial vem trazer à tona outras subjetividades, forjadas a partir de experiências históricas e lugares de significação diversos, de outras subjetividades sustentadas por outros signos. De fato, não creio ser possível afirmar que o Brasil é um Estado pós-colonial, como alguns Estados asiáticos ou africanos, cuja descolonização se processou há menos tempo que o Brasil – entre eles, Índia, Paquistão, Sri-Lanka, e outros tantos. O Brasil, enquanto unidade política, possui uma trajetória histórica própria, abarcando passagens singulares como a vinda da Família Real Portuguesa em 1808 e a transferência da corte para a colônia. Mas, por certo, é uma nação que se constitui através da convergência de, ao menos, três matrizes étnicas fundamentais, como evidenciada por pioneiros na análise histórica do país na constituição de uma intelectualidade própria – entre eles, Caio Prado Jr., Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e, mais recentemente, Darcy Ribeiro.

Como vimos, há muito as nações já não podem ser consideradas entidades unas e homogêneas. Os processos de integração global intensificam tal percepção, pois rompem fronteiras nacionais, integrando e conectando culturas. Segundo Inda e Rosaldo (2002) é aí que reside a principal contribuição da antropologia, na crítica a uma perspectiva substancialista de comunidade, ao mesmo tempo em que permite conhecer como essas mudanças globais assumem feições distintas em diferentes contextos, no nível das práticas e significados. De fato, as culturas passam a ser cada vez mais desterritorializadas e reterritorializadas.

Gupta e Ferguson (2002) exploram a tensão presente na própria antropologia, tão marcada pelo trabalho de campo como rito de passagem, quanto às novas formas de percepção do espaço. Se antes, o paradigma predominante era o da descontinuidade natural entre as sociedades, a partir de uma divisão espacial e da concepção de mundo como uma coleção de países, hoje a ficção da cultura como dado objetivo cai por terra, na medida em que as culturas são crescentemente híbridas, cosmopolitas e em permanente transformação. Os autores nos mostram

como há a quebra da ilusão de uma conexão natural e essencial entre lugar e cultura, recorrendo à ideia de que as nações não podem ser vistas como lugares demarcados, mas “estados de ser” imaginados, de modo que as culturas e povos não podem mais ser plausivelmente localizados no mapa. Recorrendo a uma ideia que já discutimos, proposta por Anderson, dizem os autores que, se construirmos nosso pertencimento a nações e culturas a partir da consolidação de comunidades imaginadas, também os espaços aos quais se ligam são imaginados, e não dados objetivos. Afirmam, então, que devemos atentar às dimensões políticas dos fenômenos de construção dos espaços como lugares habitados e territórios de enraizamento – ou seja, estar atentos à politização da imaginação acerca dos lugares e pertencimentos, às relações de poder que aí se inserem, tendo em vista, por exemplo, as políticas imigratórias, a autodeterminação dos povos – algo que nos interessa particularmente, no presente estudo - e assim por diante. A essas formas de imaginação do espaço e de forjamento das territorialidades intimamente atreladas às identidades, nos detivemos ao longo da reconstituição das experiências etnográficas, ao longo desta tese.

Como vimos, as relações de poder perpassam a experiência humana seja qual for a escala de análise - desde um microcosmo em que as interações podem ser exploradas minuciosamente, passando pelos processos políticos de construção de nações como unidades de sentimento, pertencimento e ação, até as culturas híbridas e desterritorializadas em níveis transnacionais e globais. O que nos salta aos olhos é que a dimensão política não deve ser negligenciada nos estudos antropológicos, na medida em que, no nível dos sentidos e significados, dos códigos e sua mobilização e manipulação por parte dos grupos sociais, a ação social envolve necessariamente os equilíbrios mais ou menos estáveis do poder – quer se trate da honra, do prestígio, da riqueza material, das grandes narrativas, das políticas institucionais ou da política das identidades e dos territórios urbanos.

Se verificamos a intensificação das mobilidades populacionais no que alguns autores concebem como a pós-modernidade, esses fluxos, entretanto, se dão há muito tempo. Veja-se o caso da diáspora africana, em que levas enormes de populações atravessaram as fronteiras entre estados, cruzaram oceanos e vieram a compor outras sociedades nacionais, como a brasileira, na condição de elemento crucial, ao menos em nível simbólico, a partir de processos históricos de independências e lutas por direitos civis. Clifford (1999) examina essas populações

que, fora de sua terra natal, vivenciam experiências de deslocamento e reinserção em novos contextos sociais e culturais, afirmando que tais práticas diaspóricas não podem ser reduzidas a epifenômenos do Estado-nação moderno, uma vez que ocorrem há milênios. As velhas e novas diásporas, somadas, oferecem material interessante para a análise do que denomina os pós-colonialismos emergentes (p. 229). Afirma o autor que há experiências claras de diáspora, como no caso dos africanos e judeus, bem como na recente experiência dos chineses em dispersão pelo mundo, e outras situações de populações transnacionais que cruzam fronteiras, as quais se caracterizariam como mais ou menos diaspóricas. Esses fluxos, argumenta, são regidos pelas normas dos Estados Nacionais, suas políticas de fronteiras, sua recusa ou sua facilitação à entrada de imigrantes - veja-se, no caso do Brasil e da América como um todo, dois processos que interessam particularmente em função da etnografia em Caxias do Sul e em Porto Alegre: a imensa massa de escravos africanos trazidos para o outro lado do Atlântico como núcleo fundamental das vantagens econômicas na administração colonial (a que Clifford chega a definir como um dos elementos da pré-história do pós-colonialismo), e, da mesma forma, as políticas imigracionistas que ofereciam terras aos imigrantes europeus em fins do séc. XIX. Estão, assim, situadas no corpo do Estado nacional, envolvidas em regimes de dominação política e desigualdade econômica. E, seguindo as ideias de Clifford, no que tange às identidades nacionais e ao pertencimento étnico, o Estado nacional como projeto homogêneo, cujas articulações simbólicas pautam-se na ideia de um território normativo e uma temporalidade mítica e histórica única, vê-se claramente ameaçado pelas diásporas. Os discursos diaspóricos, para o autor, estão entre os principais idiomas das novas formações pós-coloniais, incorporados à emergência de novas comunidades e novos futuros imaginados, pautados por outras concepções, que não as ocidentais, sobre cosmopolitismo, etnicidade e nacionalismo.

A questão das fronteiras entre sociedades e culturas, Estados nacionais e etnias, e mesmo entre natureza e cultura, devem receber a nossa atenção como estudiosos da vida social. Se é cada vez mais complexo definir unidades de pertencimento, a nação continua sendo uma das instâncias cruciais de nossas vidas – ao menos em termos políticos. Enquanto unidade política, engloba as ações quanto à sociedade certamente heterogênea que a compõe, em termos culturais, étnicos, regionais, etc., traçando políticas patrimoniais quanto às classes sociais e à

diversidade étnica – temos no Brasil, vale reafirmar, a diversidade cultural e as populações indígenas e afrodescendentes como objeto de proteção do Estado, e também como símbolos de identidade nacional. Cabe, portanto discutir o tema da raça, em suas dimensões atuais na sociedade brasileira e em seu processo no tempo, pautando suas necessárias implicações políticas em meio aos discursos e ações de indivíduos e grupos sociais, bem como as fronteiras entre tal conceito e a ideia de relações interétnicas.

As questões atreladas às relações raciais e as identidades étnicas estão em ebulição do Brasil, tanto em meio à efervescência da sociedade civil quanto no campo da produção acadêmica, bem como em suas relações com a análise e a formulação de ações políticas no seio dos Estados nacionais e nos debates internacionais. Distintas noções acerca da raça, como elemento importante nas sociedades humanas, foram tecidas ao longo de séculos de debate, em que ciências sociais e ciências naturais estiveram em contato – tanto para a importação de princípios, passando pelo estabelecimento de certos consensos, até a formulação de divergências absolutas. Esse próprio contato nos mostra que a raça pode ser entendida como um híbrido entre natureza e cultura⁷⁶. Para Latour (2004) os híbridos podem ser vistos como resultado da busca de purificação de ideias, que nos conduzem, insistentemente, à tradução. Quanto mais tentamos afastar os híbridos, mais eles surgem. Assim, afirma (p. 9):

Nos mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem que o desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer que estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede.

Nessa seara de híbridos e redes - esta última uma noção central, que articula a tessitura dessa tese - este tema nos remete, como dito, às relações, oposições e complementaridades entre natureza e cultura. A noção de natureza, conceito clássico da antropologia (em especial no tocante às fronteiras entre natureza e cultura e aos usos e classificações do meio natural e seus recursos por parte das diferentes culturas) retorna à pauta a partir de um amplo escopo de reflexões. Diante delas, afirma Latour (2004): a divisão natureza–cultura, tal qual formulada pelo

⁷⁶ As discussões com o prof. Bernardo Lewgoy, durante a disciplina Antropologia Contemporânea, por mim cursada durante o doutorado no PPGAS, no segundo semestre de 2010, foram fundamentais para o desenvolvimento dessa ideia e das discussões aqui traçadas. Foi o professor Bernardo quem definiu a raça como um híbrido entre natureza e cultura, em nossas discussões sobre a teoria de Bruno Latour.

pensamento ocidental moderno, não é absoluta – longe disso! A própria ideia de modernidade é questionável.

O problema aqui levantado é um mote central nos debates contemporâneos, situando-se no cerne de agendas políticas e estimulando intensas polêmicas; e remete, necessariamente, à desigualdade social que constitui a nação brasileira: muito se aponta para o fato de que essa desigualdade possui nítidas implicações raciais, oriunda da história do país, que surge em meio à colonização do novo mundo pelas monarquias europeias. Nesse processo, se reinventa o sistema escravocrata, há muitos séculos – desde a antiguidade clássica - não dominante nas metrópoles, e movimenta-se imenso contingente populacional através de continentes para estabelecer formas produtivas lucrativas – a diáspora⁷⁷. Nesse sentido, é necessário contextualizar discursos e perceber como as ideias de raça e etnia estão atreladas ao debate em torno da noção de cidadania.

Segundo teóricos, o Brasil só pode ser considerado uma nação, no sentido moderno do termo, a partir do estabelecimento da igualdade civil entre os cidadãos, e isso só se efetiva com a abolição da escravatura. O Brasil é, aliás, o último país independente das Américas a abolir o sistema escravocrata, mesmo depois de mais de seis décadas de sua declaração de independência. Em um processo histórico aí atrelado, e que nos interessa bastante por configurar uma das marcas identitárias de Caxias do Sul, no período anterior à abolição, o governo imperial adota uma política clara de branqueamento, ao incentivar a vinda de imigrantes europeus (pobres, em geral, em situação desfavorável) como política de Estado, inclusive tecendo para tais populações políticas de reforma agrária e estabelecimento de pequenas unidades de agricultura familiar, como aponta Thales de Azevedo (1975). Eram políticas afirmativas? Eram políticas de cotas? Por certo, tínhamos aí um recorte da concessão de benefícios políticos a partir da origem dos sujeitos – e, portanto, étnicos. E - por que não dizer? - raciais! Trata-se de um modelo, pautado em pequenas propriedades familiares, ao invés do latifúndio e da monocultura que tanto caracterizaram a história do Brasil - já que ali se implementou um processo de reforma agrária, porém em terras consideradas devolutas – e que rendeu frutos interessantes. O sucesso econômico da região pode ser lido como um elemento

⁷⁷ Estima-se a vinda de mais de 5 milhões de africanos durante o período colonial, sendo extremamente complexo precisar este valor, em função da falta de documentos históricos e da ampla prática do tráfico ilegal que caracterizou o processo.

favorável, nesse sentido, como nos mostra Borba (2003). O mesmo tipo de ação não ocorreu com os descendentes de escravos, em situações igualmente desfavoráveis no período pós-abolição⁷⁸.

7.1. Natureza e cultura: os interstícios da raça

Verifica-se uma centralidade da categoria corpo nas análises contemporâneas, que tendem a compreender este que é o princípio mais básico da vida do humano - enquanto indivíduo biológico, membro de uma espécie -, como elemento central na experiência humana. Na medida em que a cultura só é construída corporalmente (os sistemas simbólicos não flutuam no espaço e mesmo uma imagem ou um texto, objetivamente tecido no espaço, só se completa com a interpretação de um sujeito através da mediação de seus códigos e suas formas de percepção do mundo), também o corpo é culturalmente construído⁷⁹. Para Descola e Palsson (1996), a percepção do corpo como elemento essencial na compreensão da vida social mostra a impossibilidade de separar de maneira absoluta os domínios da natureza e da cultura.

Descola (2005) entende que práticas e comportamentos observáveis exibem regularidades que, frequentemente, são atribuídas, pelos indivíduos que pertencem à sociedade, aos sistemas de regras instituídas. Assim, há tempos confundem-se os repertórios de normas instituídas pela educação e os gabaritos cognitivos e corporais do *ethos*; cabe, portanto, apreender os modelos de ação objetivados em proibições e prescrições e o que chama de esquemas de práticas. Descola pretende, assim, resgatar da antropologia estrutural a premissa de estabelecer regularidades estruturais e organizar modelos a partir da combinação de traços relacionais, realizando uma tipologia das relações entre sujeito e mundo, humanos e não-humanos, sem, entretanto, perder a densidade das experiências dos sujeitos em seus contextos vitais, reforçando a importância das etnografias.

Descola, em minha leitura, afirma que abstrair as estruturas a partir dos comportamentos observáveis não é o fim da linha em sua antropologia; cabe retornar o olhar à forma como essas estruturas são reatualizadas na prática em um trajeto constante entre geral e particular. A proposta, nesse sentido, aponta para a

⁷⁸ Essas ideias são inspiradas nos diálogos com o prof. José Carlos Gomes dos Anjos, em diversas circunstâncias, incluindo uma palestra por ele proferida em 2008 na UCS, promovida pelo grupo de estudos sobre Relações Interétnicas.

⁷⁹ Sobre isso ver Csordas (1990).

identificação de princípios operatórios sem que se caia em uma codificação ostensiva, situando-se mais ao nível das práticas, atitudes, interações, corporalidades, usos do espaço, de modo que se possa compreender a esquematização das experiências operadas por membros de uma coletividade. Os esquemas de práticas seriam a interface concreta entre ação e estrutura, a um só passo incorporados nos indivíduos e revelados nas práticas, de modo que os dispositivos formais construídos pelo analista poderiam então revelar aspectos subjacentes e não conscientes do sistema social. Um dos componentes essenciais desses esquemas de práticas é natureza das formas de relação, que remete aos modos de organização das interações entre humanos e não humanos e humanos entre si, traçadas a partir de práticas observáveis e sempre fundadas em julgamentos prévios de inferência e atribuição de identidades, nunca sendo um sistema de relação independente de seus termos.

Nesse sentido, em uma perspectiva abrangente, que busca compreender sistemas estruturais, mas não se afasta de uma análise interacionista, que entende que a sociedade só se estrutura ao passar por cada sujeito que a compõe (mais evidente ainda quando pensamos a sociedade não como unidade delimitada, mas como rede de redes), vive-se cotidianamente a experiência da diferença cultural – e aí se ressalta a importância do fenótipo. A raça, em um sentido social, tem a ver com os traços físicos, a cor da pele - já mencionada por Lévi-Strauss (1993) como elemento inescapável das relações humanas. Mas mais do que mera exterioridade, a raça hoje se torna mote de um debate intenso acerca da existência do racismo, da desigualdade de oportunidades a partir de uma questão racial, da legitimidade ou não das políticas de cunho racial.

Para Todorov,

A palavra 'racismo', em sua acepção corrente, designa dois domínios muito diferentes da realidade: trata-se, de um lado, de um *comportamento*, feito, no mais das vezes, de ódio e desprezo com respeito a pessoas com características físicas bem definidas e diferentes das nossas; e, por outro lado, de uma *ideologia*, de uma doutrina referentes às raças humanas. (1993, p. 107).

Nesses termos, racismo refere-se a comportamentos, e racialismo a doutrinas, movimento de ideias nascidas na Europa, com forte presença no cenário mundial entre meados do séc. XVIII ao séc. XX. Todorov sustenta a tese biológica da unidade humana enquanto espécie, na medida em que não há variação evidente

como entre raças de cachorros, por exemplo. Entretanto, socialmente, as características físicas das populações são acionadas como elementos significativos para o estabelecimento de fronteiras raciais. Indo além, afirma que as características físicas são relacionadas, nas doutrinas racialistas, a aspectos morais e comportamentais atrelados aos grupos humanos. Os racialistas, acima de tudo, manifestam uma distinção maniqueísta entre raças, especialmente entre negros e brancos. A existência de uma pluralidade de raças em um mesmo Estado, afirma, torna-se um problema grave quando atrelada a uma estratificação social real – e tal é o caso do Brasil. E, afirma Todorov, a existência de cruzamento entre raças – tal qual na ideologia da mestiçagem brasileira - não afasta a noção de raça, pois “o mestiço é identificado precisamente porque se pode reconhecer os representantes típicos de cada raça” (p. 109). Trata-se, como afirmei, com base em Latour, de um híbrido entre natureza e cultura.

Em Lévi-Strauss, a oposição natureza e cultura consiste em uma distinção com valor metodológico – trata-se de uma hipótese teórica que permite compreender o parentesco como instituição propriamente humana, em que o parentesco é pensado como linguagem (Descola, 2009). Lévi-Strauss enfatizou em toda a sua produção, a capacidade humana de apropriação simbólica do mundo como o diferencial em relação aos demais animais; sua obsessão era a compreensão das estruturas elementares do funcionamento da mente humana. O célebre antropólogo francês, entretanto, jamais negou a animalidade do humano – e, afirma Descola, combinava um dualismo metodológico (posto que seu pensamento está calcado em oposições binárias) com um monismo acerca das leis que tecem o mundo (a existência da cultura está em nossa natureza). Para ele, a natureza do homem é social, e a cultura remete à existência das regras que moldam a vida coletiva, sendo a proibição do incesto o ponto de passagem entre a universalidade da natureza e o caráter normativo da cultura, que sublima as pulsões naturais, funda a exogamia, uma vez que a troca é lei imanente ao humano.

Se Lévi-Strauss, em sua teoria geral, anula ou abstrai o tempo para a análise das estruturas de funcionamento da mente humana, as abordagens atuais vêm pondo relevo na temporalidade e insistindo nas conexões entre abordagens micro e macrossociológicas. É justamente nesse sentido que teço minhas considerações – sem, de modo algum, pretender desmerecer a irretocável produção de Lévi-Strauss.

Em um célebre ensaio, *Raça e História*, que pauta justamente o tema aqui abordado, o autor afirma, já nos anos 50 do séc. passado:

[...] nada, no estado atual da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação à outra, mesmo [...] parecendo demonstrar que os grandes grupos étnicos que compõem a humanidade deram, *enquanto tais*, contribuições específicas ao patrimônio comum. (1993, p. 232, grifo do autor).

Para ele, não se pode caracterizar raças biológicas e propriedades psicológicas particulares, mesmo quando classificação é positiva: assim agindo, conclui, afastamo-nos da verdade científica. Situando o Conde Gobineau como pai das teorias racistas, condena a generalização posterior da crença nas desigualdades humanas como padrões raciais qualitativos, em que uma das marcas centrais era a tara da degenerescência, o horror ao fenômeno da mestiçagem (mixofobia). Para Lévi-Strauss, há um larga confusão entre noções biológicas e dimensões sociais e psicológicas. Mesmo sendo a espécie o limiar de classificação, para ele, entretanto, falar em raça remete sempre a origens próprias, histórias específicas e processos de distribuição no espaço. Creio que em Lévi-Strauss, a raça está muito mais remetida à cultura, fenômeno descontínuo e variado que compõe a riqueza da humanidade, do que à natureza contínua de nossa espécie. Entretanto, apesar de inexistir no plano biológico, a raça existe como fenômeno social.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) situam a raça como termo que emerge atrelado ao chamado “darwinismo social”, ligado a um tipo hereditário comum e que consiste em um fator histórico fundamental, já que no humano o processo de seleção, mesmo que análogo ao proposto por Darwin na análise da natureza, seria mais social do que natural. As raças, de acordo com tal doutrina, estariam ligadas a características morfológicas e psicológicas das populações.

Seria a raça um objeto de identificação, nos moldes propostos por Descola (2005), que imputa ao outro uma fisicalidade diferente (definida fundamentalmente pela variável cor da pele), bem como diferentes interioridades – em termos de atributos morais e comportamentais? Creio que não se atinja tais extremos, ao menos em nosso contexto social; talvez quanto às teorias racialistas, que viam nas distintas raças, diferentes propriedades físicas, morais, intelectuais. Retornarei a isso nas páginas seguintes. Hoje, após abandonadas as teorias racialistas, medidas de combate ao racismo são acusadas de reificar suas bases, os fenômenos que

visam combater. Cabe, assim, um questionamento: pela intervenção política, abrem-se novos códigos de percepção da realidade? Sim, acredito. Mas, do mesmo modo, entendo que as identidades não surgem do vazio, mas estão permanentemente em fluxo. Creio, portanto, na emergência de novas percepções sobre temas antes não explorados.

Creio também ser fundamental entendermos a raça em termos de estigma, como propôs Goffman (1968); na forma de atributo depreciativo, a cor da pele existe como marca na interação entre atores sociais, e, portanto, na rotulação dos grupos sociais. Ou, tal qual propõem Elias e Scotson (2000), as relações raciais devem ser, necessariamente, vistas como um tipo que obedece ao padrão geral estabelecidos *x outsiders*, sendo os *established* grupos ou indivíduos em situação de prestígio e poder, e as identidades fundadas a partir de elementos como tradição, autoridade e influência. Para os dois sociólogos, a chave do problema consiste em observar a natureza da interdependência entre os grupos, e a forma como se tecem suas relações em termos de um equilíbrio instável de poder – como exemplo, apresentam as relações entre brancos e escravos africanos na América, nas quais a prática consiste em afixar rótulo de valor humano inferior ao outro, como modo de manutenção da superioridade social. E, prosseguem, este estigma pode adentrar na autoimagem do grupo social menos poderoso e enfraquecê-lo, permanecendo o carisma do grupo estabelecido, atribuído a si, e desonra grupal imputada aos *outsiders*; tabu este que pode permanecer por gerações, impedindo o contato entre os grupos. Discutindo o racismo nos EUA, afirmam:

[...] a legislação estadual e federal dos Estado Unidos vem reduzindo cada vez mais a incapacidade jurídica do grupo antes escravizado e estabelecendo sua equiparação institucional ao grupo de seus antigos senhores, como concidadãos de uma mesma nação. No entanto, o “preconceito social”, as barreiras emocionais erguidas pelo sentimento de sua virtude superior, especialmente por parte dos descendentes dos senhores de escravos, e o sentimento de um valor humano inferior, de uma desonra grupal dos descendentes de escravos, não tem acompanhados o ritmo dos ajustes jurídicos. Daí tornar-se visivelmente mais forte a onda de contra-estigmatização em uma batalha de poder na qual o equilíbrio entre os diferenciais de poder vai se reduzindo aos poucos. (Elias e Scotson, 2000, p. 25).

Para Elias e Scotson, as relações raciais são relações estabelecidos-*outsiders* de um tipo particular, em que sinais externos são um reforço à caracterização, discordando, portanto, da noção preconceito racial, pois a relação é de mesmo tipo quando as características físicas são visíveis e quando não são – aversão,

desprezo, ódio, medo de contaminação. O emprego de denominação “racial” ou “étnica” apenas chamaria atenção para um aspecto periférico da relação, quando o central é uma divisão desigual de poder: “a sociodinâmica da relação entre grupos interligados na condição estabelecidos e *outsiders* é determinada por sua forma de vinculação e não por quaisquer características que os grupos tenham, independentemente dela” (p. 32). No caso da raça, ainda para Elias e Scotson, a função objetificadora da depreciação consiste em se atribuir a inferioridade de um grupo a um dado natural como a cor da pele, em um esquema *pars pro toto*. Creio, entretanto, que não se trata de uma inferiorização absoluta, na medida em que, como veremos adiante, no Brasil há forte presença de elementos de origem afrodescendente entre os símbolos de identidade nacional - entre eles a própria pele mulata, que pode ser considerada como imagem que celebra o híbrido. Mas, certamente, na interação social tal inferiorização se efetiva, e o racismo vem se reproduzindo ao longo da história do país.

Prosseguem os autores: o equilíbrio de poder não é absolutamente estável, é mutável, a relação não é estática, havendo uma verdadeira polifonia do movimento de ascensão e declínio dos grupos ao longo do tempo, contínuas tensões, lutas para modificar o equilíbrio de poder. Um dos exemplos que podemos levantar é o da contra-estigmatização, em que os negros passam a saudar a negritude, nos movimentos de afirmação “negro é lindo” ou “*black is beautiful*”. Por certo, no Brasil, como discutimos há pouco, as identidades negras emergentes podem ser enquadradas como movimento que parte de um estigma depreciativo à elemento visibilidade política e elemento de identificação.

Peter Fry, antropólogo britânico radicado no Brasil, vem se dedicando com afinco ao tema das relações raciais, comparando o país com outros contextos nacionais. Mencionando os avanços nos estudos sobre o genoma humano, afirma:

Sabemos agora que somos todos descendentes de uma mesma antepassada africana e que a aparência (fenótipo) é um péssimo indicador do nosso conteúdo genético (genótipo) (Parra, Amado *et al.*, 2003). Mas, mesmo assim, a crença em raças não sucumbiu aos argumentos científicos; continua como um mito social poderoso. Continuamos associando especificidades morais e intelectuais a pessoas consideradas de uma “raça” ou outra, como se a cultura se transmitisse geneticamente (2005, p. 15).

O autor, assim, atesta a persistência da raça como mito que pauta relações sociais e – sua maior crítica - políticas governamentais. Entendo, entretanto, que tal persistência não implica necessariamente na crença na cultura – especificidades

morais e intelectuais, nas palavras do autor - como fator geneticamente transmitido – pensamento no qual repousa, aliás, boa parte de sua crítica dirigida a Gilberto Freyre, realizada em meados dos anos 70, em seu célebre artigo “Feijoada e *soul food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais”⁸⁰. Vindo de estudos em contextos coloniais africanos, Fry afirma que encontrou no Brasil um racismo que “grassava debaixo dos panos lindos da democracia racial” e que no Brasil “as gradações de cor acompanhavam as gradações de riqueza e pobreza” (p. 26-27). Reconhecendo as desigualdades sociais, fica perplexo com a presença de símbolos africanos no cerne da identidade nacional. No referido ensaio, se questiona sobre a maneira através da qual as expressões culturais produzidas por grupos dominados – notadamente a feijoada, o candomblé e o samba – são escolhidos como símbolos de identidade nacional no Brasil, diferentemente de outras sociedades nacionais, também ex-colônias escravocratas, como os EUA.

Em 2001, Fry publica um comentário acerca de seu texto original⁸¹, reconhecendo lacunas e contextualizando suas reflexões e conclusões, bem como a própria maneira de formular as questões de que decorrem; 25 anos depois, verifica o que também considerou como uma tendência por demais maniqueísta, a de opor decisivamente uma população negra subjugada e uma elite branca empoderada que “maquiavelicamente” toma as expressões referidas como símbolos de brasilidade com vistas a mascarar a situação de dominação. De fato, Fry reconhece que formulou sua análise ao unir sua formação estrutural-funcionalista britânica ao marxismo dominante entre cientistas sociais brasileiros nos anos 70 – considerando as expressões culturais como decorrentes de uma estrutura de poder mais básica que lhes antecede.

Fry finaliza seu artigo de 1976 afirmando que

a conversão dos símbolos étnicos em símbolos nacionais não só oculta a situação de dominação racial, mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem em símbolos de “fronteiras” étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo “limpo”, “seguro” e “domesticado”. (2005, p. 156).

A frase final de seu ensaio não pode ser mais conclusiva: “não existe *soul food* no Brasil” - bem ao sabor da linha de raciocínio que pauta os discursos dos que advogam políticas afirmativas no Brasil contemporâneo, como do antropólogo

80 Artigo republicado em sua coletânea de artigos, referida acima (FRY, 2005).

81 Também republicado na coletânea acima citada.

congolês Kabengele Munanga (1999). Tal qual Fry, é um radicado no Brasil, e assim define: a ambiguidade raça/classe e a mestiçagem são mecanismos de aniquilação da identidade negra e afro-brasileira, entendendo o discurso oficial que nega a raça como um obstáculo à consciência e percepção das desigualdades raciais, que, portanto, impede uma efetiva mobilização contra tal situação. Em seu comentário posterior, Fry, além de reconhecer a tautologia em sua argumentação, manifesta a transformação – completa? - de sua visão sobre a sociedade brasileira. Ele entende hoje que o Brasil vive uma tensão entre os ideais não-racistas da miscigenação e a permanência de velhas hierarquias raciais.

O que vivenciamos atualmente no Brasil, nas palavras do autor, é uma verdadeira racialização das relações sociais, um reconhecimento da raça como fator de classificação social, alavancado pelo reconhecimento da raça como identidade jurídica. O argumento central de Fry é “que quando a crença generalizada em raças adquire a força da lei, ela se torna cada vez mais difícil de erradicar” (2005, p. 15). A inversão dos sentidos atribuídos à raça como critério social, visando combatê-la, pauta as políticas afirmativas. Na busca de combater o racismo, acabaria-se reificando argumentos e critérios raciais - e pior, fortalecendo-os. Seria esse, em outros termos, o processo de institucionalização do racismo. O antropólogo inglês, mesmo reconhecendo a universalidade da discriminação de cor (2005, p. 176), salienta que existem muitos modos através dos quais se estabelecem as clivagens e discriminações raciais, e entende, na linha de outros pensadores brasileiros como Antônio Risério, que não devemos, de modo algum, importar modelos, valores e princípios políticos de outras realidades sociais, principalmente o modelo hiper-racializado dos EUA e sua política de afirmação de identidades. Fry entende que a ortodoxia contra a democracia racial, mito contra o qual ele também se opôs em seu artigo de 1976, é cega. Se o mito não é efetivo e mascara as desigualdades raciais no Brasil, deve permanecer como objetivo a ser atingido, um ideal almejado.

Até certo ponto, concordo com o autor. Não acredito, entretanto, na sobrevalorização da unicidade da cidadania diante da desigualdade que existe de fato e tendo a achar um absurdo empobrecimento da vasta diversidade cultural brasileira a homogeneização que institui uma identidade mestiça (deixando claro que este argumento não é definido por Fry, mas uma consequência ampla da saudação à mestiçagem e o não reconhecimento de formas étnicas ou específicas em termos de identidade). Se, de fato, é empobrecer a incrível nuance de

identidades raciais e étnicas brasileiras a redução do enorme montante de atribuições de cor aos sujeitos a três raças – índio, negro e branco -, talvez a restrição a uma suposta unidade mestiça seja ainda mais achatante. É certo, tal como pude verificar em minha etnografia, que, por exemplo, o fato de um sujeito ter a pele branca não o impede de assumir a identidade de babalorixá ou de quilombola, valorizando e lutando pela causa das populações negras às quais se sente efetivamente pertencente. Do mesmo modo, o fato de ter a pele negra não significa que o sujeito seja mais respeitado ou mais “naturalmente” ligado a tal cultura ou expressão cultural. Nessa linha de argumentação, expressou um babalorixá que se percebe como negro e é um dos mais ativos politicamente no cenário porto-alegrense e gaúcho, mas afirmou ter sofrido discriminação por parte de outros sacerdotes negros que o viam como branco: se está provado que todos somos descendentes de uma mesma ancestral africana, somos então filhos da África, é certo que os orixás se manifestam em todos. Creio, portanto, que essa situação de convivência em um mesmo ambiente social, de matrizes populacionais tão distintas, gere inúmeras formas de hibridização. No Brasil, que desde Freyre (1987) passou a celebrar a mestiçagem – e não podemos aqui permanecer presos à ideia de manipulação consciente das massas facilmente iludíveis por parte de maquiavélicos brancos poderosos – os híbridos são múltiplos, e entre eles estão os casos que relatei há pouco; não estamos, portanto, restritos a matizes dérmicos.

Retomando a crítica de Peter Fry a Freyre quanto à suposta dimensão genética da perpetuação cultural, quanto à diferença entre as colonizações portuguesa e inglesa – crítica esta que acredito ser um tanto rasa⁸² - entendo, de fato, o racismo como doutrina pode sim ter referência a padrões morais e comportamentais. Pensando o tema, entretanto, a partir de uma perspectiva interacionista, entendo que a questão, principalmente no Brasil, envolve acima de tudo a raça como um fator corporal, fenotípico, e, portanto, essencial nas interações. Na linha defendida por Goffman, entendo que a raça deve ser compreendida como atributo depreciativo nas interações sociais: trata-se, portanto, de um estigma, ainda que amplamente contra-estigmatizado através das ações dos movimentos sociais.

82 O próprio Fry admite uma posterior aproximação a Freyre, afirmando que talvez tenha apenas seguido os preceitos dos intelectuais brasileiros dos anos 70, que denunciavam o mascaramento das desigualdades a partir da teoria da democracia racial. Em uma nota de rodapé (2005, p. 160), Fry confessa que, através de um artigo datado de 1990, “fez as pazes com Freyre”.

Argumenta Fry que “A dissociação entre cultura e biologia, ponto de partida da antropologia moderna, me fez entender que a crença em raças [...] é o maior mal do nosso tempo” (2005, p. 18). É justamente essa dissociação que é alvo maior da crítica de alguns dos principais antropólogos contemporâneos: ela decorre, conforme Ingold (2002) e Descola (1996; 2005), do dualismo insistente que consiste no pilar que sustenta toda a nossa cosmologia ocidental. Como afirmei, corpo (biologia) e cultura (termo de vasto conteúdo semântico, aos quais se associam, nos termos de Fry, atributos morais e intelectuais) são indissociáveis. Ingold destaca três dimensões acerca da humanidade: a unidade de espécie, a condição de diversidade e as múltiplas associações que compõem híbridos. Questionando a cultura como elemento que distingue o humano dos demais animais e afirmando ser o próprio conceito de cultura uma invenção moderna que separa nossa espécie das outras, Ingold põe em evidência o dualismo de nossa cosmologia, sobre o qual se estruturam todos os nossos esquemas de pensamento – incluindo aí o saber científico.

Max Weber (1991), em seu célebre ensaio denominado “Comunidades Étnicas”, aborda os conceitos raça, etnia e nação como eminentemente interligados. É nesse sentido que venho operando na presente tese. A raça, como comunidade de origem, envolve, como apontado em outros autores já referidos, a aparência exterior; para ele, tal noção só é importante sociologicamente caso consista em critério social efetivo – o que é, certamente, o caso de nossa sociedade atual. Nesse compasso, Lévi-Strauss afirma que seria muito difícil, e mesmo inútil, conseguir que o homem do povo “renuncie a atribuir significado intelectual ao fato de ter a pele negra ou branca, o cabelo liso ou crespo...” (1993, p. 233). Ou seja, os sentidos sociais atribuídos às diferenças físicas são inerentes à vida em grupos. Quanto à etnia, tornando a Weber, esta noção está referida ao reconhecimento de origens presumidamente comuns, que delineia um sentimento de pertencimento e se transfigura em ações coletivas, que, por sua vez, constroem destinos compartilhados. A nação, por seu turno, envolve, do mesmo modo, a crença em uma vida comum, mas que aponta, entretanto, para o elemento essencial que constitui o Estado, o poderio político.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 47) apontam que a nação, atualmente, envolve novas perplexidades: “o território da unidade política abrange necessariamente um grande número de comunidades descontínuas que se

diferenciam em meio a uma intrincada rede de nuances culturais e políticas”. Parece ser justamente o que está em voga nos dias de hoje, no Brasil. Remeto-me novamente a Marshall Sahlins (1997) que afirma que, cada vez mais, temos a presença, em nossas nações, de *hiphenated peoples* – no nosso caso, trata-se de afro-brasileiros⁸³. Assim, a análise aqui pauta-se nas ideias de Barth e sua perspectiva interacionista, que põe foco nas relações e interações entre grupos sociais, na produção contrastiva das identidades – tornarei a isso adiante. Não se pode, portanto, cair na falácia de tomar os grupos humanos como unidades estáticas e bem delineadas no tempo e no espaço. E, em nosso contexto, não podemos nos furtar a discutir a nação como contexto em que os debates acerca da política das identidades vêm se travando. Os sujeitos, grupos e redes com quem vimos lidando apontam para essas relações.

Lévi-Strauss, no ensaio “Raça e História” (1993), abordando as concepções sociais acerca do fator tempo, propõe uma divisão entre sociedades quentes e sociedades frias: enquanto entre as primeiras o núcleo da auto-percepção é a transformação, a mudança histórica, nas outras essa auto-percepção está centrada na permanência e nas tradições. No caso dos grupos com os quais desenvolvi meus estudos etnográficos, trata-se de coletividades com forte senso de manutenção, com certa aversão aos riscos de dissolução – em que, certamente, alguns sujeitos tornam-se protagonistas dos processos, atuando como mediadores entre grupos e instituições – em meio a uma sociedade cujo cerne está na mudança – dos hábitos, usos do espaço urbano, formas de habitação e deslocamento, marcada por uma temporalidade acelerada, em um ritmo avassalador. Em minha perspectiva, a manutenção desses grupos pode significar riqueza cultural, na medida em que se mantém outros tempos, percepções e usos do espaço, contrários à homogeneização pautada no capital. E, ainda, está atrelada a uma autoidentidade contrastiva, que buscam positivar e distender no tempo.

É certo, isso se dá na medida em que se desenvolvem as interações com os demais sujeitos, grupos e instituições que compõem um contexto social. Interações essas geralmente marcadas pela existência do preconceito racial – fala-se muito, como vimos, no termo “negrada” ou “negadinha”, por exemplo, utilizado de maneira pejorativa pelos agentes exteriores aos grupos com os quais tive contato, mas

⁸³ Apesar de, em função da reforma ortográfica recente, ter-se extinguido o hífen... Grafa-se, agora, afrobrasileiros.

também em apropriações positivas, como modo de marcar uma identidade coletiva, tal qual na expressão “negadinha do Areal”, utilizada em uma música que reverencia o Areal da Baronesa, composta por Bedeu.

Remete-se, no caso do Quilombo do Areal, ao Areal da Baronesa, identificado como um antigo “território negro” na memória coletiva desses grupos, local de referência entre populações afrodescendentes em Porto Alegre. Uma questão importante que é insistentemente mencionada: não são “apenas mais uma vila” no centro da cidade. No caso da Família Fidelix, os fundadores da comunidade vieram para Porto Alegre nesta mesma década e, posteriormente, acionando suas redes de parentesco e compadrio na localidade de origem, Santana do Livramento, foram os responsáveis pela ocupação da área na capital do Estado. Em Caxias do Sul, um bairro guetificado e marginalizado passa a ser reconhecido como um quilombo.

No caso dos babalorixás e ialorixás envolvidos no pleito a respeito do reconhecimento da tradição Bará do Mercado como patrimônio imaterial, há, do mesmo modo, uma percepção e mesmo uma atuação acerca da ideia de quilombo: Como vimos, Mãe Norinha de Oxalá⁸⁴, cuja mãe biológica era uma das mais famosas mães de santo do Areal da Baronesa, reflete:

Na João Caetano, ali três Figueiras, tem uma área que tem que é dos Quilombos. Do Quilombo dos Silva. Uma área que é eminentemente de população negra. Então é todo esse tipo de coisa. É especulação imobiliária, é afastar para os guetos. É isso que estão fazendo. Que não é só com os negros, é com os brancos também. Brancos pobres. Estão atirando, estão enxotando. Quem é a classe mais desfavorecida, os chamados excluídos, não tem chance, não tem vez.

[...] Porque é assim, mesmo com liberdade, mesmo, não adiantava nada. A pessoa trabalhava por três Pês: pau, pouso e pão. Era assim. Tu não fez direito, apanha, e vai fazer de novo. Não adiantou muito a abolição, né, houve sempre esse...daí muita gente sofria. As Casas de Religião naquele tempo também eram quilombos.

Mestre Borel afirmou que “hoje, no Rio Grande do Sul, somos quilombistas, e saibam vocês quantos quilombos foram formados [...] e foram dizimados por estes senhores... de fazer coisas mais modernas”. Mestre Brasil aponta para uma ampla revisão da história dos afrodescendentes em Caxias do Sul, e clama pelo reconhecimento dessa presença. Pai Ademir de Oxum, ao efetivar a lavagem das

84 As entrevistas com esses sacerdotes foram realizadas sob a direção da Antropóloga Ana Luiza Carvalho da Rocha numa co-produção com o BIEV – Banco de Imagens e Efeitos Visuais – PPGAS/UFRGS e a SMC.

escadarias da catedral, busca impor a presença afrorreligiosa no coração dessa cidade serrana. E mesmo babalorixás brancos, em função de uma identidade religiosa afrobrasileira, aderem a tais conflitos, como Pai Ademir e Pai Nilson de Oxum. Este último, sobre a temática, destaca: “Porque o que existe hoje é uma falta de respeito à religião, é uma falta de respeito ao povo negro – que é muito humilhado”. Como apontado, esses sujeitos brancos acabam aderindo a formas culturais afrobrasileiras e assumem-nas como aspecto central de sua identidade. Conhecedores da história de perseguição e segregação a que os afrorreligiosos estiveram sujeitos ao longo do tempo, contrapõem-se a práticas discriminatórias, falam do ponto de vista do negro sobre as relações raciais na cidade, no Estado e no País. Constroem, assim, uma adesão simbólica, mística, cosmológica a formas culturais afrobrasileiras.

Nos termos de Ari Oro (1996), como comentado, essas religiões são hoje multiétnicas, transclassistas e mesmo transnacionais, posto que atravessam as fronteiras do território brasileiro. O autor, a partir de seus cálculos, nos idos de 1996, indicava a existência de cerca de 30.000 terreiros no Rio Grande do Sul. A partir dos anos 50 do séc. XX, aponta, é que os brancos passam a frequentar com mais assiduidade esses ilês, que hoje contam com participação expressiva de descendentes de espanhóis, portugueses, alemães e italianos, "numa proporção muito difícil de ser estimada" (p. 154). A presença dos brancos, inicialmente, ajudava a legitimar esses terreiros, o que acarretou em certo branqueamento da religião, e também em sua ascensão na escala socioeconômica. Prossegue o autor:

[...] há brancos que até certo ponto assumem uma identidade étnica negra. Neste caso, a cor da pele fica em segundo plano, e constroem um sentimento de pertença à etnia negra assumindo, com alguma profundidade, o ethos e a visão de mundo fornecidos pela religiosidade afrobrasileira (p. 156).

Concordo com o autor em suas proposições, destacando: trata-se de uma adesão simbólica a um ethos e a um pertencimento étnico, mas não um pertencimento racial - posto que a raça, como vimos, está atrelada ao fenótipo, à aparência física, à cor da pele. A presença de brancos na religião, entretanto, como mostramos, não é ponto pacífico, mas gera tensões e conflitos. Verifica-se, por exemplo, casas de religião dirigidas por pais de santo brancos que são escolhidas pelos frequentadores brancos de camadas médias, em virtude de seus *habitus* de classe. A discriminação de brancos em meio à religião também é notada. Isso é

mais forte, creio, em outros Estados do que no Rio Grande do Sul, posto que há, aqui, muitos brancos na religião contando com grande aceitação pública. Mas não deixa de ocorrer.

Babadiba refletiu sobre a entrada de brancos nas religiões africanas, comentando que se sente negro, apesar de já ter sido tratado com certo desprezo por ser considerado branco, em congressos religiosos de que participou e que reuniam pessoas de todo o Brasil. Afirmou: "somos todos filhos de Mãe África!" E questionou: "A humanidade não surgiu na África? Todos temos orixás para desenvolver!" Essa lógica de assimilação das diferenças é extremamente importante na cosmologia do grupo. A religião é um espaço de transbordamento das fronteiras étnicas. Assim como se verifica a adesão de brancos às identidades quilombolas das comunidades que estudei - no caso de pessoas brancas que se casam com negros, ou que aderem às formas culturais afrobrasileiras, como as religiões de matriz africana, a capoeira, o carnaval, etc.

Quanto ao Bará do Mercado, a tradição é acionada como meio de visibilidade, através da busca de reconhecimento como patrimônio imaterial. As religiões de matriz africana aqui aparecem como universo de resistência cultural. Fala-se muito, entre nossos entrevistados, da perseguição a essas práticas – por parte dos poderes públicos, em especial das forças policiais, no passado, e mesmo em situações atuais, como no caso de uma lei proposta por um vereador evangélico que propunha o impedimento do sacrifício de animais em cultos religiosos. Mas envolve-se, também aqui, a noção de território. Nessa linha de raciocínio, afirma Babadiba de Yemonja a questão da territorialidade negra pelo enraizamento dos fundamentos religiosos e a necessidade de preservar o terreiro de Mãe Maria, bem como de se reconhecer oficialmente a tradição Bará do Mercado como patrimônio imaterial.

Entre todos esses grupos, são muito recorrentes as referências a casos constantes de racismo contra os negros. D. Neusa⁸⁵, moradora do quilombo Família Fidelix afirma: "Eu também tenho minhas Raízes! A bisavó da minha mãe era escrava. A minha bisavó nasceu no ventre livre. Quem me contava histórias era a minha avó", dizendo que as crianças sentavam em torno dela, reunidas à luz de lampião de querosene para ouvi-la.

85 Entrevista com Neusa Santiago, realizada em 02/08/2008, em Porto Alegre, por Jane Rocha de Matos e Olavo Ramalho Marques.

Minha avó era assim, e eu também estou contando a minha história. Éramos pobres, as crianças eram criadas por outras pessoas... eram empregadas domésticas, lavavam roupa. Um escravo tinha um filho e tiravam... então minha mãe foi assim. [...] O pobre e o negro... juntando tudo, é muito mais difícil.

Percebemos que são sujeitos que manifestam uma essência racista de nossas relações sociais. São pobres, negros, com poucas possibilidades de ascensão social. Mostram em suas narrativas biográficas, refletindo sobre suas trajetórias e reconstruindo no presente seus tempos vividos, que isso era ainda mais evidente em sua cidade de origem. Jakes Fidelix, um dos mais antigos moradores da comunidade Família Fidelix, fala, em uma viagem que fizemos juntos à sua terra natal, Santana do Livramento, dos bailes, das festas, lembrando que em sua época de rapaz os salões eram divididos: uma parte para os brancos e outra para os negros. A segregação evidente marcava as relações sociais. E havia bailes onde os negros não entravam. Então, frequentavam os bailes só para eles.

É preciso ter em conta e ressaltar que esses grupos negros de Santana do Livramento – a partir dessas relações sociais – constroem um mundo comum de forte interconhecimento, e de mesmo trânsito, costurando as teias de uma extensa rede de sociabilidade. Exemplo paradigmático é o do Clube Farroupilha. Clube esse fundado na década de 1930, em função da proibição da participação da comunidade negra santanense nos clubes frequentados pela sociedade branca da cidade. As narrativas são explícitas ao falarem sobre esta situação como o do preconceito social e do apartamento dos negros dos espaços sociais da cidade, como relata Dona Maria Edelvina, mãe de Neusa:

Muitas vezes pessoas que tão convivendo com a gente, saiu pra fora da casa já não tão enxergando, né, “porque é preta”, acha que se cumprimentar vai pegar o “pretume” e muitas vezes pessoas que são menos do que a gente, muitas vezes pessoas que são menos do que a gente. Mas ali em casa mesmo, ali em Livramento, tinham pessoas que viviam ali dentro de casa comendo ali junto com os meus filhos e porque são brancos e agora melhoraram um bocadinho já não conhecem a gente, né, então é assim. Existe preconceito, existe e muito!

A não aceitação dos negros em clubes brancos levou à fundação de clubes sociais negros – em Livramento, o Clube Farroupilha, em Caxias do Sul, o Clube Gaúcho. É interessante notar que, nos dois casos, a nomeação dos clubes aponta para um pertencimento à identidade regional, ao gauchismo. Trataremos dessas questões no capítulo seguinte.

7.2. Das identidades

As autodeclaradas comunidades remanescentes de quilombos reivindicam a titulação coletiva das terras que ocupam, a partir de uma percepção étnica singular, em que critérios raciais são identificados como elementos fundamentais, de estigmatização e, na linha da geopolítica das populações urbanas, de exclusão e constante risco de desterritorialização – forçada pelos poderes públicos, quanto a ocupações irregulares, ou mesmo pela forma de progressiva dissolução em virtude de processos de gentrificação. Mas trata-se, da mesma forma, da positivação dessas identidades. Assim, cabe a questão: a ideia de território implica necessariamente em soberania, posse? Pode-se dizer que sim. Mas que manifestam essas comunidades é que o território como suporte de identidades. O que minha etnografia deixa claro é que, no que tange às identidades quilombolas, o que temos é um processo de negociação de sentidos.

Quanto às políticas específicas, em particular naquelas de cunho etnicorracial, tal qual a questão quilombola, é certo que temos uma questão fundamental: em geral, tais prerrogativas baseiam-se em pressupostos cristalizados quanto à cultura e pautam os direitos em identidades por demais rígidas e estáticas, quando sabemos que o jogo das identidades é profundamente dinâmico e situacional, envolvendo necessariamente o confronto com a alteridade (veja-se, por exemplo, a recorrência da metáfora do espelho quando tratamos de identidades). Assim sendo, torna-se frequente verificarmos inconsistências entre identidades jurídicas e identidades sociais em meio aos grupos com nos quais desenvolvi as etnografias, e isso é muito presente nas chamadas comunidades quilombolas. Como vimos, as identidades quilombolas não existiam, na imensa maioria dos casos, antes da promulgação do texto constitucional. Mas existiam as identidades étnicas, geralmente atreladas à dimensão racial como sinal diacrítico.

Passei a estudar esse tema não a partir de uma posição militante *a priori*. Cheguei a estes grupos através do trabalho de campo sobre transformações urbanas em Porto Alegre. Eu, pesquisador, branco, filho da classe média intelectual (meus pais são professores universitários), acabo me envolvendo, buscando compreender tais processos. Talvez o pano de fundo de minha escolha seja uma simpatia, pode ser que inconsciente, quanto a tais populações – e talvez a lógica da brasilidade, em sua unidade multifacetada, seja uma das razões fundamentais. O

fato é que passo, pelo contato etnográfico, a entender como legítimas as reivindicações desses grupos. Isso não significa, entretanto, assumir uma postura maniqueísta acerca da raça no Brasil; entre muitos dos setores intelectuais que discutem o tema, a ideia de miscigenação vem sendo combatida, em especial com o que foi cunhado como “mito da democracia racial”, a partir de certa leitura da obra de Gilberto Freyre. É certo que a sua obra não pode ser analisada de maneira anacrônica. De fato, aluno de Franz Boas, Freyre pode ser visto como posicionado: ao descrever o sistema Casa-grande e Senzala, o autor parece estar no alpendre – ou ditando sua sociologia da rede, deitado olhando os amplos campos. Entretanto, o autor combatia veementemente o tão difundido racismo científico da época - sendo Gobineau uma referência, que via na mestiçagem a pior das práticas entre sociedades plurirraciais, no que já foi descrito como um caminho inequívoco para a degenerescência. E Freyre realiza uma análise da sociedade brasileira que não desconsidera a existência da desigualdade social, mas enfoca as trocas e a interpenetração de populações e culturas – na linha do culturalismo boasiano.

Em “A ilusão das relações raciais”, Da Matta (2001) busca compreender as relações raciais no Brasil, não na dimensão biológica e racial, mas numa dimensão sociológica e simbólica. Para ele, o racismo à europeia ou americana é essencialmente diferente do racismo à brasileira – este velado, dissimulado. Nosso preconceito seria mais contextualizado, informal e sofisticado. Invisível, mais difícil de combater. Se, nos EUA a legislação é rígida, racista e dualista, e indica claramente quem está dentro ou fora, quem têm direitos ou não, o Brasil ainda não se viu como sistema hierarquizado racialmente (creio que agora isso esteja emergindo). Se a igualdade não existe, o preconceito velado é contra a cor. A mistura, assim, seria um modo de esconder a profunda injustiça social, que situa no biológico uma questão social, econômica e política. Seria mais fácil, assim, assumir a democracia racial numa sociedade hierarquizada, que admite muitas gradações entre o negro pobre e o branco superior: nela, cada um sabe o seu lugar. Entretanto, para Da Matta, teremos democracia racial apenas quando a igualdade diante da lei se fizer de fato. Não se pode negar o mito das três raças, pois ele está presente, mas esconde uma densa hierarquia e a permanente classificação. Assim, “o ‘racismo à brasileira’, paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor. Eis, numa cápsula, o segredo da fábula das três raças...” (2001, p. 47).

Bernardo Sorj (1997), discute o tema, a partir do que verifica como uma aceitação dos judeus e um baixo antissemitismo no Brasil, tendo, como consequências, uma grande integração desse grupo em meio à sociedade nacional e um enfraquecimento de seu sentido étnico. Comentando Da Matta, que aponta para a manutenção da hierarquia a partir de uma suposta ausência de conflito racial, Sorj entende que o padrão de sociabilidade brasileiro tem, profundamente, fonte na absorção de elementos culturais africanos. Trata-se, antes de tudo, de uma tendência generalizada de desprezar o passado condenável e abrir-se a um futuro desejado. Cabe notar que Sorj aponta para o fato de que no Rio Grande do Sul, apesar de uma presença menos numerosa de judeus em contraste com Rio de Janeiro ou São Paulo, preza-se muito a etnicidade, pelo vigor dos mitos de origem regionais. Apesar de prezar a integração judia à sociedade brasileira, acaba por afirmar que ela poderia se fortalecer como identidade étnica e “produzir formas revolucionárias de recuperação da mitologia e tradições judaicas dentro de um espírito de diálogo, confraternização e falta de antissemitismo” (1997, p. 21). Ele entende que quem paga o preço pela busca do novo acaba sendo a população negra.

A pouca presença de formações étnicas, como propõe Sorj, parece estar sendo contestada, na medida em que se reforça a tendência a considerar o esquecimento do passado, e, portanto, seu apagamento, como fator que conduz ao não reconhecimento de problemas raciais que se distendem no tempo. Isso tem se alterado, tanto pelas modificações nas orientações políticas do país como quanto às ações dos grupos sociais minoritários. Se há, de fato, um efeito de identidade atrelada à fabula que propõe Da Matta, cabe questionar de que vale aderir profundamente a um mito que mascara, mais do que soluciona, efetivos problemas sociais. Não seria uma profunda eufemização?

Em um debate que me interessa particularmente, em virtude de meu trabalho de campo entre populações negras urbanas, Ingold (2002) discute as modalidades de reivindicação de originalidade – eu acrescentaria a noção de autenticidade - por parte das novas gerações; nos últimos tempos, tem-se operado, em circuitos como o dos organismos transnacionais que atuam na defesa dos direitos humanos e da diversidade cultural, com a noção de descendência. Mesmo que esses grupos não habitem mais suas terras supostamente originais, essa originalidade seria

transmitida através das gerações como uma espécie de legado, sendo essa habitação primeira tomada como marco de identidade.

Assim, o autor põe em relevo cinco termos cruciais nos debates sobre povos indígenas - ancestralidade, geração, substância, memória e terra – que, conectadas, fundamentam o discurso do que chama de “modelo genealógico”, enfatizando a ideia de árvore como imagem poderosa no pensamento ocidental. Para mim, a força da imagem da árvore está expressa, por exemplo, na ideia de enraizamento, que, ao meu ver, consiste em uma potente metáfora para a noção de territorialidade, exaltando o pertencimento profundo desenvolvido entre grupos e certos espaços. Veja-se, no caso do Bará do Mercado Público em Porto Alegre, a força da ideia de “plantar” um orixá, assentando-o na terra através de enterramentos de elementos que remetem à deidade em questão.

Tornando a Ingold, este modelo genealógico está baseado na perspectiva da transmissão de uma substância biogenética comum, anterior à experiência das novas gerações no mundo; a experiência ancestral seria passada através da memória cultural, na forma de tradições, produzida por ancestrais originais e que atravessa gerações, sendo a terra uma superfície a ser habitada, como suporte para a seus habitantes. Ingold propõe, ao contrário, um modelo relacional para interpretar esses mesmos cinco termos, modelo em que as formas culturais perpassam as gerações através de processos de engajamento com a terra e com os entes, humanos e não-humanos, que compõem um ambiente. Trata-se, fundamentalmente, de não dissociar a ideia de descendência de sua existência em certo contexto relacional. Em nosso caso, esse é um contexto político em que tais povos são cidadãos de estados nacionais, nos quais o discurso genealógico está densamente implicado – o que, frequentemente os conduz a articular sua própria “indianidade” nos termos de um a linguagem corrente, mesmo que, por vezes, incompatíveis com suas cosmologias. Muitas dessas cosmologias não seguem o padrão genealógico - concebendo como premissa, por exemplo, a não aceitação da morte dos ancestrais, mas sua perpetuação em outros planos - tendo que se sujeitar a ele no contexto dos estados modernos.

No caso das comunidades quilombolas, a ideia de descendência parece não ser suficiente: vai-se além, buscando-se a ideia de “remanescentes de”⁸⁶. Além

86 Arruti discute o tema; sobre isso ver Arruti, 2008. A expressão “comunidades remanescentes de quilombos”, a mais utilizada na linguagem corrente, parece operar com a lógica evolucionista das

disso, cabe ressaltar que, aqui, não se está tratando dos habitantes primeiros de um período a-histórico envoltos em um pertencimento absoluto à natureza da terra – estes seriam os indígenas -, mas sim de povos que foram trazidos, como os próprios colonizadores, do além-mar, em um amplo processo de diáspora. Talvez lá, na África, tivessem esse *attachment* à terra, mas aqui não. Talvez a religiosidade, que prima pelo culto às forças da natureza, tenha facilitado esse *attachment*. Trata-se, antes, do reconhecimento oficial dos direitos das populações afrobrasileiras, alijadas de políticas específicas em todo o nosso processo histórico. No período pós-abolição, nenhum tipo de política de integração, qualificação educacional ou reinserção profissional, assentamento urbano ou reforma agrária foi realizada para tal grupo – enquanto, ao mesmo tempo, o governo imperial fortalecia a política de imigração para europeus, concedendo benefícios, como o acesso a pequenas propriedades rurais, para as famílias recém-chegadas. Tratava-se, como argumentaram muitos autores, de uma política aberta de branqueamento da população brasileira⁸⁷, pautada pelas teorias raciais em voga e que considerava os descendentes de africanos inaptos para o trabalho intelectual.

De qualquer modo, as políticas quilombolas estão fundamentadas na lógica da possibilidade de reprodução desses modos de vida, a partir da percepção do estigma, nos termos de Goffman, ou de relações estabelecidos-*outsiders*, na oposição complementar proposta por Elias e Scotson, e na busca de positivação das identidades e garantia de direitos, ou de certos esquemas de práticas, para utilizar a proposta de Descola. Como vimos, envolvem-se, decisivamente, identidades étnicas em que estão implicadas as relações raciais. Advogo, entretanto, que não se pode engessá-los ou prendê-los definitivamente ao passado, uma vez que essa é uma falácia irrealizável e distante do que verificamos na realidade. Assim, as próprias identidades estão em fluxo, no jogo da busca por direitos. E isso já é transformação. Modificam-se, da mesma forma, as relações e interações entre membros dos grupos e sujeitos, grupos e instituições com os quais estão implicados. Nessa linha, refleti, nas páginas finais de minha dissertação de mestrado:

“sobrevivências”. No texto constitucional utiliza-se a expressão inversa: “remanescentes das comunidades de quilombos”. Trata-se, por certo, de uma utilização datada, que mostra a incerteza quanto aos termos do debate naquele contexto, mas em que a palavra quilombo permanece associada às comunidades de escravos resistentes; nos dias de hoje, a ressemantização é extremamente ampla, como vimos.

87 Sobre isso ver Oliven, 2002.

[...] verifico que a mobilização se dá em torno das demandas concretas possibilitadas por essa identidade. Mas não quero dizer que isso seja necessariamente pragmático apenas. Envolvem-se nesse bojo discussões sobre a identidade dessa população: quem são eles afinal? As dimensões simbólicas da Luís Guaranha em relação ao contexto onde se situa são pensadas. [...] A certeza que sobra, ao final desse trabalho, é que a própria produção de certezas gera novas dúvidas, e tomar a vida humana como matéria prima para as nossas reflexões faz com que também nós tenhamos que aderir ao devir temporal e aos processos de transformação dos grupos aos quais nos apegamos. (Marques, 2006, p. 155-156).

Compreendo, francamente, tais direitos como justos e as políticas legítimas, apesar de desconfiar de qualquer essencialização em termos de identidades. Creio que tais políticas, na linhas dos argumentos de Homi Bhabha, podem ser poderosos instrumentos na tessitura de outras formas de conceber e imaginar a nação. Que não aquela da suposta homogeneidade do mestiço - que mascara desigualdades nem tão veladas assim - e tampouco a das matrizes estanques que não se tocam, dialogam ou hibridizam.

CAPÍTULO 8

DAS CAMADAS DE IDENTIDADE: AS CIDADES E SEUS MITOS DE ORIGEM.

Atraso Pontual

Ontens e hojes, amores e ódio,
adianta consultar o relógio?
Nada poderia ter sido feito,
a não ser o tempo em que foi lógico.
Ninguém nunca chegou atrasado.
Bênçãos e desgraças
vêm sempre no horário.
Tudo o mais é plágio.
Acaso é este encontro
entre tempo e espaço
mais do que um sonho que eu conto
ou mais um poema que faço?

Paulo Leminski

Tratei, no capítulo anterior, de questões de escala ampla, enfocando as questões das identidades dos grupos em termos étnicos e raciais a partir dos contornos políticos da nação. Darei prosseguimento a tal discussão, abordando a questão da conformação de escalas e camadas de identidade que atravessam grupos e constituem subjetividades: a nação, a região, o Estado, a cidade, os territórios grupais. Buscarei expor como nessa política das identidades há sempre, como pilar fundamental, um trabalho de memória coletiva. Em primeiro lugar, retornemos à questão da revisão da história da nação brasileira a partir do contexto político atual, delineado no capítulo anterior.

Abdias do Nascimento, em seu clássico e revolucionário livro “O Quilombismo” (2002), propunha, já em fins dos anos 70 e início dos anos 80, a necessidade do negro brasileiro em recuperar sua memória. Era, afirmava, necessariamente uma memória atrelada à situação das relações de poder envolvendo os negros na sociedade nacional - de submissão, dominação e violência. Era necessária, essencialmente, a emergência do que lemos aqui como

uma memória política. Nascimento clamava por uma memória de assunção de raízes históricas, étnicas e culturais atreladas à origem africana. Antecipava, assim, a questão dos graves problemas sociais que envolviam os negros brasileiros, propondo ações que hoje se efetivam sob a forma de ações afirmativas, tais quais a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura afro-brasileira, a necessidade de uma política de terras para as populações negras, os regimes de reserva de vagas em concursos públicos. Todas essas ações propostas no sentido de se promover uma igualdade até então negada aos negros, que, mesmo majoritários em termos populacionais, sempre foram alijados de seu lugar como pilares fundamentais da construção da sociedade brasileira.

Abdias do Nascimento fala, como vimos, desse ponto de vista político essencialmente atado à memória, uma memória que transcende em muito os 500 anos de história do Brasil. O autor busca, por exemplo, evidenciar as ligações entre as religiões dos Orixás e a civilização egípcia. Discursos com a mesma perspectiva, da raiz africana, podem ser verificados nas narrativas de nossos interlocutores, como quando Babadiba discorre sobre a ancestralidade do Bará, Senhor do Mercado, em sua vinculação imemorial com a África. Não se trata de um atachamento a um passado perdido, mas um remontar a essas tradições como modo de fortalecimento de identidades. Nascimento propõe, inclusive, a Semana da Consciência Negra como uma “Semana da Memória”, orientada não à autoglorificação do passado, mas ao estudo do passado para inspirar a ação transformadora do presente, rumo a um futuro desejado.

A colonização do Brasil significa, nessa linha temporal, uma etapa decisiva, que se estende, desde os primórdios, na mão negra como a mão do trabalho quase que exclusivamente durante os quatro primeiros séculos de formação social do Brasil, uma mão cuja energia construiu o país forjando açúcar, ouro, diamantes, café, algodão e outras indústrias. E cita a chegada dos imigrantes europeus, ao longo do séc. XIX, como estrangeiros aos quais o país se abriu, estendendo-lhes benefícios negados a esses que aqui estavam há séculos. Privando esses últimos inclusive do trabalho, que a partir de então deveria ser livre e até lá fora quase que exclusivamente atribuição dos descendentes de africanos. No período em que escreve, mostra o intelectual negro que grande parte dessa população encontrava-se no subemprego e semiemprego.

É escandaloso notar que porções significativas da população brasileira de origem europeia começaram a chegar ao Brasil nos fins do século passado como imigrantes pobres e necessitados. Imediatamente passaram a desfrutar de privilégios que a sociedade convencional do país lhes concedeu como parceiros de raça e de supremacismo eurocentrista. Tais imigrantes não demonstraram nem escrúpulo e nem dificuldades em assumir os preconceitos raciais contra o negro-africano, vigentes aqui e na Europa, se beneficiando deles e preenchendo as vagas no mercado de trabalho que se negava aos ex-escravos e seus descendentes. Estes foram literalmente expulsos do sistema de trabalho e produção à medida que se aproximava a data "abolicionista" de 13 de maio de 1888⁸⁸.

A condição de segregação social, diz, revela-se nas muitas formas de marginalização residencial, cristalizada nos guetos – favelas, cortiços, mocambos, invasões. Nesse cenário é que Nascimento identifica os quilombos – tanto os isolados em regiões de difícil acesso como aqueles sob a forma de organizações toleradas com fins religiosos, esportivos, culturais, etc. - como genuínos focos de resistência física e cultural. “Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, são e foram os quilombos legalizados pela sociedade dominante”⁸⁹.

Nesses termos, o quilombismo surge como práxis afrobrasileira de libertação. O quilombismo, define Nascimento, é uma luta antiimperialista – nacionalista, na defesa dos valores nacionais – articulada ao pan-africanismo. Vinculado ostensivamente à proposta de uma sociedade verdadeiramente democrática, justa, igualitária, que combata todas as formas de opressão, fundamentada nos valores das populações negras em sua trajetória de expropriação dos fundamentos mais básicos da vida humana, rejeita a sociedade capitalista de classes, mas também o democratismo e socialismo estrangeiros. Afirma, assim, a práxis da coletividade negra, primando pelo coletivismo, igualitarismo econômico, propriedade e uso coletivo dos recursos, propondo, inclusive, um Estado Nacional Quilombista, pautado na luta antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, antineocolonialista, antiimperialista.

Abdias do Nascimento é um intelectual de referência para os militantes das causas afro-brasileiras. Mestre Borel demonstrava uma filiação a tais esquemas de pensamento, e Mestre Brasil aponta a produção do autor como um marco para a busca de transformação da sociedade racista e excludente, e sua figura como a mais proeminente em meio a estas lutas. Mestre Brasil, como vimos, orienta sua

⁸⁸ Disponível em: http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm. Consultado em 21/02/2013.

⁸⁹ Idem.

ação para a construção de um novo modelo de sociedade, pautada nos ideais de construção de uma igualdade efetiva, que se estenda a todos os cidadãos. E diz que não entende como as pessoas rejeitam as ações afirmativas, pois elas vêm para melhorar a vida das pessoas, e isso só pode ajudar a melhorar a sociedade como um todo. Essas questões envolvem, certamente, modalidades específicas de imaginação da nação brasileira e projeção de um horizonte possível, de relações mais inclusivas e brandas.

8.1. Nação, região, Estado, cidade: as muitas camadas de identidade.

Em seu artigo “Cultura brasileira e identidade nacional (o eterno retorno)”, Ruben Oliven (2002) se detém não às características da cultura brasileira, em seus traços específicos, mas ao próprio debate permanente e sempre renovado sobre esse par conceitual, questionando-se: por que o tema é recorrente? Afirma Oliven que a identidade está fortemente atrelada à formação da nação, na medida em que esta precisa de uma cultura que lhe dê suporte, e sempre faz referência ao passado do povo. Como vimos no capítulo anterior, a Nação Moderna é fenômeno recente, envolvendo, sobretudo, a ideologia da liberdade dos cidadãos, a igualdade dos direitos civis, a formação de instituições autônomas de governança e controle. Nesse processo de desenvolvimento social, emerge uma contradição entre modernidade e tradições: deve-se valorizar ou desvalorizar as tradições para a construção do sentimento de pertencimento à nação?

Nos mostra Oliven que, com a vinda da família real para o Brasil, em 1808, se passa a uma lenta desagregação do sistema colonial, envolvendo ideologias de modernização e europeização; nesse ínterim, se imprime um estilo de vida burguês antes da industrialização do país. O regime escravocrata, eminentemente paternalista e opressor, entra em choque com o liberalismo burguês e a sua doutrina do trabalho livre e assalariado, porém é estendido por décadas após a independência. A população urbana busca a diferenciação social através de símbolos de distinção remetidos aos estilos de vida europeus. Só em meados do séc. XIX, segundo o autor, é que se passa a valorizar o autenticamente brasileiro.

Durante a república velha, discutia-se intensamente a possibilidade ou não da construção de uma civilização nos trópicos. Os intelectuais, em larga medida, mostravam-se pessimistas. Os principais obstáculos, acreditavam, era a mistura racial e o clima tropical. A solução encontrada foi a busca de embranquecimento da

população. Adota-se, pesadamente, a política de imigração europeia, política esta que foi implementada pelo governo imperial brasileiro, que arcava com os custos da imigração e concedia benefícios aos imigrantes. Mas, do mesmo modo, um fator determinante foi a grande crise econômica que se instaurara na Europa, no período – uma crise que se alastrou e abalou o capitalismo mundial. Vieram para o Brasil não operários urbanos qualificados, mas, no geral, trabalhadores empobrecidos, muitos deles camponeses, como aponta Thales de Azevedo (1975)⁹⁰.

Prosseguindo sua argumentação, Oliven mostra que, nos anos 30 do sec. XX, com a publicação dos trabalhos de Gilberto Freyre, especialmente, instaura-se um discurso de reconhecimento da unicidade da civilização tropical mestiça. Passa-se, lentamente, a uma visão positiva acerca da miscigenação, como verificada na intensa produção dos artistas vinculados ao modernismo brasileiro, do início do século. Essa teoria, generalizada como “democracia racial”, acaba por passar dos circuitos intelectuais aos círculos políticos, e, por fim, ao meio popular. A partir dos anos 30, o Estado centralizador busca fortalecer o nacionalismo, e essa imagem mestiça vem a calhar, sendo estimulada, sobretudo, pelo Estado Novo de Vargas, em sua tentativa de consolidar o sentimento de unidade nacional e a busca de afirmação da brasilidade.

Oliven, por fim, aponta para uma questão fundamental: amplia-se uma contradição. Vivemos, hoje, em meio a uma crescente modernidade tecnológica, a globalização de valores e práticas, porém não se verifica soluções para a desigualdade social. Assim, será que temos uma cidadania plena? Como mostra o autor, certamente, permanecem os resquícios coloniais. É na percepção desses resquícios e na luta pela contra-estigmatização de suas identidades que os sujeitos e as redes de relação com quem interagi delineiam suas ações.

Lidamos, aqui, com populações negras em cidades no sul do Brasil. Mais especificamente, nas duas maiores cidades do Rio Grande do Sul - estado mais insular do Brasil, que conta com uma identidade regional extremamente forte e evidente. Como vimos, tratamos de populações negras ou que aderem a identidades étnicas afrobrasileiras. Mas essas identidades étnicas e raciais são, sempre, atravessadas pela identidade regional – gaúcha. Os clubes sociais fundados por

⁹⁰ É importante registrar que muitos dos imigrantes possuíam conhecimentos técnicos de certos ofícios, dominando atividades como ferreiros, sapateiros, tanoeiros, etc. e isso serviu de estímulo para a urbanização, desenvolvimento comercial e, posteriormente, industrial (Borba, 2003).

negros em Santana do Livramento e em Caxias do Sul – o Clube Farroupilha e o Clube Gaúcho, respectivamente – celebram em sua própria nominação a identidade regional. Todos esses interlocutores apresentam e sentem-se gaúchos, orgulhosos. Fala-se, com muita força, nas especificidades das religiões de matriz africana nesse estado – trata-se do Batuque do Rio Grande do Sul, uma forma religiosa singular e única, exclusiva, distinta do candomblé que predomina no cenário nacional, incluindo os outros dois Estados da região do sul do país. É importante atentarmos, portanto, às relações entre essas muitas camadas de identidade que compõem esses sujeitos e grupos: são brasileiros, gaúchos, negros – ao menos a partir de uma adesão simbólica às “raízes” africanas.

Como mostra Ruben Oliven, em seu importante estudo “A parte e o todo” (1984) o Rio Grande do Sul está em uma posição singular em relação ao Brasil, em função de suas características geográficas, suas formas de povoamento, sua economia, sua militarização, sua integração tardia na história nacional, entre outros fatores. Apesar de abarcar grande diferenciação interna, é contraposto como um todo em relação ao país, numa tensão constante entre autonomia e integração. Questionando-se sobre como se constrói a identidade gaúcha, define o gaúcho como um tipo social específico, com um perfil, costumes e comportamentos próprios, elementos que compõem uma representação que sofreu longo processo de elaboração cultural e hoje dispõe de força quase mítica, mas que foi criada, na prática, há pouco tempo, e se reconstrói no presente. Em virtude dos conflitos ocorridos entre Estado e Governo Brasileiro - em especial na Revolução Farroupilha, quando os gaúchos, em contraposição ao Império, chegaram a proclamar a república Rio-Grandense - persiste, com certa força, uma ideologia do separatismo. Mas a oposição ao *gaúcho* platino implica em exaltar o caráter brasileiro do gaúcho do Rio Grande do Sul, e creio que seja este o sentimento entre os meus interlocutores. Sentem-se brasileiros, mas não quaisquer brasileiros – são gaúchos. Trata-se, certamente, um regionalismo muito forte entre as representações de identidade, e sempre renovado, que abarca certas imagens como forma de identificação e relega outras ao esquecimento.

No referido livro (1984), Oliven aponta para a invisibilidade de índios e negros na construção da figura simbólica do gaúcho. Contrariando a propalada noção de democracia racial, tal qual registrada pelo cronista Saint-hilaire, que descreve escravos felizes no pampa, Oliven nos mostra que se trata de uma ideologia, posto

que, em determinado momento de nossa história, mais de 30% da população era escrava.

Quanto aos negros no sul do Brasil, tivemos sim uma importante presença de trabalhadores escravos que participaram da construção da sociedade gaúcha. A saída da escravidão implicou em novas questões. Garantia-se a liberdade aos negros, mas os direitos propalados ideologicamente não se efetivavam na prática, de modo que a construção da cidadania resultou tardia e incompleta. Nesse contexto de exclusão social, se deu o incentivo e o financiamento da importação de trabalhadores europeus brancos como política de Estado. Por um lado, visava ao econômico, principalmente no que tange ao estímulo à industrialização do Brasil. Mas a política do império também estava pautada por uma perspectiva de branqueamento da população, como estratégia de desenvolvimento civilizacional. A ação, portanto, tinha seus contornos raciais.

O Rio Grande do sul contou com uma intensa presença desses imigrantes europeus – em especial italianos e alemães – em sua conformação social. Isso demarca a identidade do Estado, visto como um dos “mais europeus dos Estados brasileiros”. Nesse processo, são invisibilizados os negros e indígenas, especialmente, cujas presenças, apesar de importantes e antigas, são vistas como não existente. Sobre a presença negra, em meio ao passado escravocrata do sul do Brasil, especificamente no Rio Grande do Sul, os historiadores vêm recentemente apresentando dados importantes.

Paulo Moreira (2001) aponta que nos circuitos políticos e intelectuais, no Rio Grande do Sul, tratou-se de esquecer descendência africana e exaltar origem europeia, como se não tivesse havido importante presença da mão-de-obra escrava no estado. Nas charqueadas, decerto, estavam presentes, mas também estavam em outras regiões e atividades. Porto Alegre, por exemplo, contava com grande número de escravos urbanos, muitos deles “escravos de ganho”, que realizavam seu trabalho no centro da cidade especialmente, em troca de dinheiro que repassavam a seus patrões. Sobre a presença desses escravos no espaço urbano, afirma Moreira (2001, p. 80)

Dizer que a maioria dos escravos, mesmo no espaço urbano, habitavam as senzalas de seus senhores é dizer pouco, já que este conceito abrange espaços bem diferenciados em termos de condições de vida e mobilidade, tendo como unidade apenas o fato de representarem um local inserido na propriedade dos senhores...

Através de um rica fonte documental, nos mostra o autor como, em certos casos, escravos cediam suas casas para escravos fugidos; às vezes habitavam ranchos, talvez com lavoura própria. Havia sobrados com porões espaçosos, que serviam de senzala para os escravos domésticos. Muitos comerciantes tinham escravos em seus armazéns no porto. Escravos e trabalhadores livres por vezes residiam juntos. Trabalhadores livres negociavam estadias e acolhiam escravos, por vezes os livres até mesmo roubavam escravos de outras pessoas. Essa presença dos escravos no cotidiano urbano implicava em uma série de negociações, fluxos e relações. Para lucrar com os escravos, os senhores tinham de compactuar com essa mobilidade relativa, “permitindo-lhes movimento pelo espaço urbano em busca dos melhores serviços.” (p. 82-83). Os negros, por vezes, circulavam por várias residências, sem fixar domicílio único.

Segundo Moreira, a maioria dos cortiços, em grande medida habitados por negros, estava fixada nas áreas centrais da cidade,

[...] onde mesclavam-se com casarões e prédios públicos e os negros podiam tecer com mais facilidade as relações que lhes facilitariam os aspectos profissionais e afetivos. [...]

Os cortiços eram habitações populares, muitas vezes surgidas do abandono de velhos casarões de famílias abastadas (seja por falência familiar, problemas no inventário, etc.) que tinham seus diversos aposentos locados, ou então eram conjuntos habitacionais compostos de minúsculos casebres (quartos) distribuídos ao longo de um pátio – o qual servia de “*serventia comum*” dos inquilinos para lavagem de roupas, cozinhas, encontros – muitas vezes localizadas aos fundos de uma venda ou taberna (p.88).

Essa descrição dos cortiços presentes na área central aproxima-se das narrativas sobre as avenidas do antigo Areal da Baronesa⁹¹. Afirmo o historiador que passeios pelas ruas da cidade poderiam ser celebrados como vitórias cotidianas, em meio a pequenas negociações constantes entre senhores e escravos, que podem ser lidas, também elas, como resistência escrava, e não apenas a insurreição e formação de quilombos, no seu sentido de coletivos de escravos fugidos. Os projetos não eram excludentes, e a busca da mobilidade cotidiana podia estar aliada ao sonho de liberdade definitiva.

É importante resgatar dos estudos desses historiadores, a descrição de imagens da vida urbana envolvendo a presença desses negros. A dissolução dessa presença efetiva, de residência nas regiões centrais, representa, certamente, a

⁹¹ Sobre isso, ver Marques (2006); Marques e Mattos (2006); Mattos (2004).

desterritorialização dessas populações, que se reterritorializam em outros espaços. Esses processos, como vimos, estão evidentes nas narrativas de memórias de nossos interlocutores.

Caxias do Sul, por seu turno, não viveu sob regime escravocrata, propriamente dito. Como vimos, o governo imperial promulgou uma lei que proibia o trabalho escravo nas colônias de imigrantes, a partir de 1850 (para mais informações, ver p. 142). Desde a década de 20 do sec. XVIII, entretanto, no Rio Grande do Sul, os colonos tinham se instalado ao pé da serra onde décadas depois se assentaram os italianos. Alguns desses colonos alemães tinham escravos, mesmo em São Sebastião do Caí, cidade que fazia fronteira com o território da colonização italiana, conforme nos mostra Giron (2009).

8.2 As cidade e seus mitos de origem

Vim apresentando, ao longo desta tese, uma ampla gama de experiências etnográficas acerca das etnicidade e suas relações com as dinâmicas territoriais das populações negras nas cidades contemporâneas, em um estudo de redes sociais associadas a tais territorialidades. Vimos que, se a vida humana se desenrola no espaço e se distende no tempo, tempo e espaço são variáveis fundamentais para a análise antropológica. No caso, a análise de grupos sociais em meio a nossa Sociedade complexa urbano-industrial moderno-contemporânea, nos termos de Velho (1999).

Delinear o estudo antropológico tendo em vista as formas de construção das categorias tempo e espaço significa atentar ao modo através dos quais os grupos humanos – nesse caso, urbanos – atribuem sentidos aos lugares, paisagens, territórios e aos ritmos, ciclos, tempos que tecem as suas vidas (Rocha e Eckert, 2005). E, nesse contexto, o enfoque recai sobre as dinâmicas das identidades, as construções simbólicas acerca da percepção de si e dos outros, perpassando fundamentalmente as formas de pertencimento coletivo. Propus um enfoque processual, diacrônico sobre tais processos, mas que aponta para a memória coletiva como forma de construção do tempo, que pressupõem o acionamento do passado no presente e a intuição de futuros no delineamento das ações presentes.

Apresentei a cidade, como lócus da contemporaneidade, a partir da figura da rede de redes, na acepção de Hannerz (1980). Estudei as formas de construção das

territorialidades urbanas abordando a cidade em sua materialidade fluida, envolvida por transformações contínuas, marcas de um tempo acelerado que vivemos atualmente.

Em termos de uma geopolítica das populações urbanas, abordei as relações de poder, que envolvem fundamentalmente as formas de controle social sobre tempo e espaço (Harvey, 1989). A partir de um recorte etnicorracial, enfoquei as populações negras, lidando com a etnicidade para pensar a dinâmica territorial nas cidades contemporâneas, apontando para o fato de que os processos de crescimento urbano, em especial de metropolização, implicam em processos correlatos de periferização e segregação de populações negras – e, portanto, de desterritorialização forçada desses grupos, que conduzem a formas de reterritorialização. Em termos das identidades, trata-se de um contexto de invisibilidade do negro no sul do Brasil, que conduz a uma busca de visibilidade e de afirmação de identidades. E a emergência de identidades de grupos invisibilizados se processa em todo o Brasil, não apenas no Sul. Como mostra Arantes Neto, (2003, p. 135), “os movimentos sociais têm produzido uma visível ampliação das esferas da vida social em relação às quais reivindicam-se direitos e explicitam-se deveres e responsabilidades de cidadania”. Mas, como aponte, a busca de visibilidade, garantia de direitos e a positivação de identidades, mais do que uma busca estrita de continuidade no tempo, por parte desses grupos, envolve a emergência de discursividades alternativas, que vem alterar o arcabouços de imagens e sentidos atrelados ao passados dessas próprias cidades. Envolve, insisto, um trabalho de memória coletiva.

Em Porto Alegre e Caxias do Sul, essas emergências estão envoltas e ao mesmo tempo impulsionam todo um processo de reconfiguração das perspectivas em torno da formação étnica em meio aos mitos de fundação dessas cidades. Toda cidade tem seus mitos de origem, em que se misturam memória coletiva, memórias históricas, a história oficial. Caxias do Sul afirma fortemente seu mito de origem atrelado à imigração italiana, especialmente a partir dos anos 70, quando se comemorou o centenário da imigração e se estimulou a positivação dessas identidades. Em Porto Alegre, o mito de origem fundamental está ligado à colonização açoriana, na figura dos casais açorianos que vieram a constituir o Porto dos Casais, mais tarde Porto Alegre. Esses mitos de origem são repassados através da ação presente, do tempo presente. Cada época, cada grupo tem suas formas de

se orientar no tempo, enfocando o passado – as tradições - ou guiando-se de forma acentuada por projetos futuros. Tanto no que diz respeito às comunidades quilombolas quanto às religiões de matriz africana, essas identidades envolvem um repasse das memórias coletivas para a afirmação de presença, bem como o delineamento de territórios onde estão ancoradas suas memórias. São grupos orientados por uma ênfase na ancestralidade, das raízes profundas de suas origens negras.

Como nos mostra Eliade (1992, p. 44), pouco duram na memória popular os eventos históricos. Há uma grande dificuldade em se guardar fatos isolados e figuras “reais”. Quando se associam a figuras e estruturas míticas é que duram essas memórias, preservando-se o que há de exemplar nelas. Nesses termos, mitificar quer dizer tornar significativo, em termos do ordenamento do mundo. O tempo mítico é cíclico, pois pautado na repetição, no remontar às origens constantemente. Essa temporalidade mítica está inserida na construção dos mitos de origem de nossas cidades. Mocellin (2008) nos aponta como, nos discursos de intelectuais e empresários quanto à italianidade em Caxias do Sul, emerge sempre um sentido de ação civilizadora, de transformar o ambiente selvagem em terra produtiva – e, mais do que isso, rica.

Sobre a questão da ação civilizadora e do gesto de fundação das cidades, aponta Ana Luiza Carvalho da Rocha (2001, p. 1-2),

[...] a cidade moderna, como obra da cultura, pode ser, assim, interpretada a partir das suas “estruturas funcionais” de origem e das suas respectivas classes de imagens e símbolos arcaicos veiculados por seus mitos de fundação, os quais presidiriam o arranjo da vida coletiva no interior das distintas formas de aglomerações.

Inspirando-se na mitocrítica e mitanálise de Gilbert Durand, Rocha propõe a realização de uma arqueologia dos gestos e ritos de fundação das cidades modernas, propondo subdividir estruturas funcionais de uma cidade através de duas classes de imagens, associadas ao gesto de conservação e adaptação ao meio cósmico e social. Nos mostra a autora (p. 7) que

Não é por acaso que, no momento onde despontam as classes de imagens associadas ao gesto de conservação do Conquistador, a Cidade no Brasil nasce marcada pelo simbolismo da Espada e a figura do herói guerreiro tanto quanto pelo simbolismo da Cruz e a figura do santo missionário.

São imagens fortemente presentes em Porto Alegre e Caxias do Sul. A questão da fundação de cidades e povoados ao redor da igreja ou paróquia demarca

processos de origem e expansão das coletividades, “sob a bênção da fé e de figuras santas da igreja cristã” (p. 9). Aponta Rocha que a religião ocupou um lugar central na tessitura dos laços sociais, e, portanto, na fundação de cidades. Abordando a figura do herói civilizador na construção do Novo Mundo, (1995, p. 116) nos mostra que

Assim, a cidade de Porto Alegre, nascida do povoado de São Francisco do Porto dos Casais, criada no território da antiga Sesmaria de Sant’Ana (de Jerônimo d’Ornelas), revela-se a reconciliação orgânica da das imagens viris da comunidade gaúcha, em sua origem, vista como uma sociedade pastoral e patriarcal assimilada às lembranças do tempo vivido pelo homem do sul na conquista do território sul-riograndense, e do simbolismo da Terra, imagem feminina da fecundidade e abrigo onde este herói solar encontra repouso no coração dos terrores brutais de guerras e batalhas.

Caxias do Sul, da mesma forma, está marcada por gesto de assentamento de uma coletividade migrante, que procurava novos ares para se assentar e buscar novas formas de vida coletiva, na expectativa de prosperidade e fartura. A imagem da terra, como acolhimento e fecundidade, parece se sobressair aí. Mas, do mesmo modo, está envolto o gesto da conquista, da construção penosa da riqueza a partir da labuta, e, em decorrência, logo se passa a um processo incisivo de urbanização e industrialização, em que os sujeitos se dispõem ao futuro, à acumulação – em um movimento simbólico de busca do progresso, que tanto orgulha aos caxienses. Antes, porém, já se constituía como uma terra de passagem, dada a ampla presença dos tropeiros que circulavam por este amplo território. Esses gestos civilizadores, de fundação de cidades, persistem como mito de origem, associados, necessariamente aos grupos étnicos que aí se envolvem no processo de consolidação do grupo social. Em Porto Alegre, persiste o mito de fundação açoriano, mas também sua feição de cidadela fortificada, em um tempo de guerra com espanhóis, bem como de uma cidade portuária, onde muitos escravos de ganho trabalhavam no porto carregando coisas, e ali tramavam sua cotidianidade. Em Caxias do Sul, cidade jovem, de menos de um século e meio de idade, o mito de fundação italiano persiste com força, deixando à parte outros grupos étnicos – índios ou bugres, serranos ou pelos-duro, alemães, poloneses e negros. Esses grupos, como vimos, buscam agora essa visibilidade, inserindo-se nas narrativas em torno da cidade, do Estado, da nação.

Isso é bastante evidente quanto à emergência dos quilombos urbanos. Quanto aos quilombos, a afirmação de identidades coletivas como comunidades

envolve a busca de direitos, principalmente de perpetuar a existência como grupo. A territorialidade aí é um suporte da identidade dos grupos, e mesmo condição de ser da comunidade. Os processos de titulação dos territórios das comunidades quilombolas envolve novas modalidades de posse da terra no Brasil: a titulação coletiva, em nome de uma associação de moradores, que contraria formas hegemônicas de representação e posse da terra, sob a ótica capitalista, pautada no capital. Como vimos no final do último capítulo, essas novas territorialidades podem ser lidas como processo de garantia de uma diversidade cultural extremamente benéfica para a dinâmica das cidades, em meio à geopolítica das populações urbanas.

Caxias do Sul é uma cidade cujas relações e identidades étnicas são menos marcadas pelo simbolismo da mistura. É um lugar de uma invisibilidade acentuada da população negra, mas também lugar de intenso crescimento econômico, especialmente em função da migração. Apesar disso, muitos brancos aderem a religiões de matriz africana, ainda que não as assumindo formalmente, o que torna os contornos multiétnicos dessas religiões bastante evidentes. A segregação racial, entretanto, é flagrante. Nestes processos de crescimento da cidade, novos sujeitos, novos grupos e novas identidades se apresentam e se consolidam. Tais consolidações, em alguns casos mais acentuadamente do que em outros, implicam em um repasse das representações sobre o passado. Porto Alegre, em comparação, há tempos já se apresenta como metrópole, acentuadamente multiétnica e multicultural. Conta com uma presença negra efervescente, mas a invisibilidade dessa população se perpetua.

Nessas duas cidades, enfoquei, de modo especial, dois rituais públicos de religiões afrobrasileiras. O ritual do Passeio, que tem como cerne o centro de Porto Alegre, especificamente no Mercado Público, em louvor ao seu orixá, o Bará do Mercado. Como vimos, o plantar um axé implica na demarcação de territórios simbólicos para o “Povo de Santo”. A busca de afirmação de tradição como patrimônio imaterial para a população afroreligiosa, vem dar um contorno sagrado ao Mercado, já um patrimônio material tombado em Porto Alegre. Evidencia-se, aí, o culto à ancestralidade e a celebração da memória coletiva: isso fica evidente nas tensões entre as distintas versões sobre o assentamento. Como mostrei, esses ritos compõem um tempo circular, de eterno retorno do mito em oposição ao tempo acelerado do cotidiano do centro. Como apontou José Carlos dos Anjos (2007),

trata-se de uma demarcação do “sempre aí” do negro no centro de Porto Alegre. Trata-se de uma presença contínua, posto que repetida nas sociabilidades cotidianas do mercado, nesse tempo de curta duração, e também circular, pois remonta a muitas gerações, no tempo de longa duração. Remonta à memória intangível do tempo das negras-mina que vendiam seus quitutes no mercado ou do príncipe africano que se territorializou em Porto Alegre. Estes diferentes ritmos compõem, como vimos, uma temporalidade ondulatória, de avanços, recuos e vibrações de ecos do passado.

Como vimos, as religiões de matriz africana apresentam identidades fortemente territorializadas, expressos na ideia recorrente de plantar um axé, de assentar raízes da ancestralidade. Como mostraram Jaqueline Pólvora e Norton Corrêa, são grupos quem constroem em sua cosmovisão uma efetiva sacralização do cotidiano (Pólvora, 1994; Corrêa, 2006), uma sacralização de espaços, configurando-os como territórios, conectados uns aos outros: terreiro, mercado e outros lugares de assentamento de orixás na cidade. As religiões afrobrasileiras, no espaço da cidade, exercem sua simbologia agindo como demarcadoras de territórios. O ritual do passeio articula todo um trajeto que reúne lugares de referência simbólica para os grupos, e demarcam o enraizamento das energias.

Quanto à lavagem das escadarias da catedral, em Caxias do Sul, defronte à praça Dante Alighieri, trata-se de um ritual novo, com molde no modelo baiano, mas praticada em diversos lugares. É um ritual de demarcação de presença, em uma nova conjuntura. Um território da religião católica (é a catedral, com suas amplas escadarias, defronte à praça central da cidade) invadido simbólica e fisicamente pelas religiões de matriz africana, apesar de que de forma efêmera. Apresenta-se, apesar da brevidade do rito, a forte presença das religiões de matriz africana em Caxias do Sul, muito embora o catolicismo persista como sinal diacrítico de pertencimento étnico, de construção da italianidade. A lavagem das escadarias não remete a uma presença imemorial, mas à sinalização de uma presença antiga que busca territorializar-se no espaço público, em uma cidade efervescente, de grande mobilidade populacional.

8.3. Territórios, memórias, identidades.

Algumas das práticas, rituais e identidades dos grupos poderia ser classificadas aqui como tradições inventadas, na expressão cunhada por Hobsbawn (1984). Em especial no que diz respeito à lavagem das escadarias da catedral de Caxias do Sul, mas também em relação às comunidades quilombolas urbanas, como Família Fidelix e o Bairro Burgo. Mas, como aponta o historiador, a invenção das tradições exige formalização e ritualização, práticas referidas ao passado, ainda que um passado imposto pela repetição de procedimentos. Há uma dificuldade em se descobrir a origem das tradições quando elas são inventadas. Elas são ainda mais frequentes quando ocorrem processos de ruptura com o passado, quando ocorrem transformações sociais bastante rápidas, quando os velhos padrões não acomodam mais as novas práticas. Ocorrem, portanto, ou quebras com o passado em voga ou processos de adaptação, onde velhos modelos cumprem novas finalidades, de modo que existem novas tradições calcadas em antigos simbolismos, rituais e princípios. Nesses termos, ainda na introdução desta tese, questionei: do ponto de vista da memória coletiva e da contínua recriação dos sentidos do passado, em termos dos arranjos presentes e da projeção de futuros, quais são as tradições que não foram inventadas, em um momento ou outro do jogo social, ao longo do tempo? Ainda mais quando essas tradições são mobilizadas para a afirmação de identidades amplas, como é o caso do Estado Nação. As nações modernas sustentam o discurso de serem extremamente antigas e quase que “naturais”; no entanto, grande parte dos repertório de símbolos remetida a ela é criada, inventada, relacionada a um discurso elaborado em tempos recentes, sobretudo no Brasil, sociedade que conta com poucos séculos de existência, se consideramos que está fundada no encontro e confronto de matrizes étnicas.

Hoje, entre as populações negras urbanas no sul do Brasil, se desenrola um processo de afirmação de identidades, demarcação de presença e busca de visibilidade. E tais processos sempre envolvem um trabalho de memória coletiva. A própria condição de ser do grupo étnico remete às origens presumidamente comuns, e isso é um trabalho de memória, envolvendo toda uma retórica das origens. A memória, podemos afirmar, é um verdadeiro ancoradouro das identidades étnicas. Esses grupos, em suas identidades e territorialidades, impõem uma temporalidade

disjuntiva no seio da sociedade ampla, evidenciando outras formas de pensar seu pertencimento ao coletivo, respeitadas as suas diferenças.

Esses grupos, mais do que apenas “buscar o seu lugar ao sol”, descortinam outras formas de imaginar a cidade, o Estado, a Nação. Como aponta Mestre Brasil, é preciso criar novas formas de vida social, uma nova sociedade. É preciso inventar outros meios, porque o que já foi visto como experiência social “não me serve”. Torna-se evidente a importância do contexto político para a compreensão dessas políticas da identidades e territorialidades, em suas muitas escalas, atravessando fronteiras das cidades, dos Estados, das Nações. A questão da efetivação da cidadania, em termos de direitos e deveres, entra em jogo decisivamente, já que essas ações emergem dos grupos sociais visando à construção de uma verdadeira igualdade civil.

Nesse caso, é interessante apontar para o fato de que, em meio à busca de efetivação da visibilidade pública e da garantia de direitos por parte dos batuqueiros do Rio Grande do Sul, a partir da noção de cidadania, em diversas escalas - desde a cidade até a nação como um todo - também a delimitação das identidades religiosas, em sua fragmentação, está expressa em nações, remetidas às nações africanas. Também os religiosos ancoram sua autopercepção em seus mitos de origem, nas suas linhagens religiosas, para fundamentar identidades correntes. Afirma Corrêa (2006, p. 68) que o ponto fundamental que caracteriza o “batuque” é a presença de uma “forte e efetiva herança tradicional africana”, a despeito da perseguição e do preconceito de que têm sido alvos ao longo de nossa história. O batuque é definido pelo autor como um “espaço de resistência”, a partir do qual se constroem identidades. Ser batuqueiro é revestir-se desse ethos.

E, do ponto de vista da dimensão política da cultura afrorreligiosa, como aponta José Carlos dos Anjos (2006), tem-se aí uma cosmopolítica afrobrasileira, que propõem um trato sofisticado das diferenças. A religiosidade assume um modelo rizomático para tratar o encontro das diferenças: na encruzilhada, os caminhos se encontram, mas não se fundem, seguem em sua pluralidade. É uma forma que equacionamento das diferenças que se apresenta num contexto de discussão acerca da temática da desracialização da nação brasileira, na ideologia da democracia racial. “O terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados”. (Anjos, 2006, p. 23). A linha cruzada, é, portanto, extremamente representativa nessa perspectiva: nessa

cosmopolítica, diferentes linhas se cruzam, sem se fundir em síntese. Recusa-se a fusão em uma identidade mestiça totalizadora.

Para o autor, trata-se de 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 (Anjos, 2006, p. 36-37).

Exemplo dessa forma de uma perspectiva cosmopolítica é um mito acerca da figura de Exu, contado por Bababida. O sacerdote nos conta o mito para falar da multiplicidade de feições da figura de Exu para as religiões de matriz africana, sobre a deturpação desses sentidos quando confundem-no com a figura do diabo, bem como da própria realização de pesquisas sobre a temática, que inscrevem suas interpretações como verdades, mas acabam se afastando dos sentidos originais das práticas e simbolismos.

Exu mesmo, não tem um mito dele naquele livro de mitologia, que coloque realmente a função dele, que é estabelecer sempre a ordem, é ordenar tudo né, que é sempre abrir as portas do Orun pra que o sagrado se estabeleça, pra que tu possa realizar as tuas coisas. A gente costuma dizer que Exu, ele faz tu dizer aquilo que tu não pensa, ele foi o único que atirou uma pedra no pássaro hoje e acertou o pássaro ontem, ele tem essas relações assim absurdas, mas que exprimem a realidade da controvérsia que é essa divindade. Então Exu, ele tem tudo isso.

Tem um mito, olha só, tem um mito que fala que tem dois grandes amigos numa lavoura, numa enorme lavoura, um de cada lado, assim conversando, amigos inseparáveis. Exu passou no meio deles com uma boina. E vinha Exu, passou e cumprimentou ambos, e tal, e um deles falou, “olha que interessante este ser, este ser de boina vermelha, é impressionante a força que ele carrega”, e tal, “ não, é realmente impressionante mas”, só que a boina dele não era vermelha, era preta. - Não, é vermelha! Não, era preta! Não, era vermelha! E os dois amigos entraram num desentendimento em função daquilo. Quando Exu viu que a briga estava ficando acirrada, ele voltou, e aí quando ele voltou, ambos pararam e ficaram observando Exu passar e perceberam que a boina, cada lado tinha uma cor, né? Aí Exu volta e diz que na visão de mundo africano nem tudo parece o que é, e que a amizade teria um valor muito mais importante, muito mais significativo do que uma cor, e que cada devia acreditar no outro, quem viu vermelho era vermelho, quem viu preto era preto. E são essas formas pedagógicas que envolvem a mitologia ele sempre tem que trazer uma ideia positiva, sempre pra re-harmonizar e nunca para desarmonizar. É aí que existe a dificuldade de entendimento, a visão daquele pesquisador que é de fora, ele nunca vai alcançar, nunca vai chegar na essência.

O mito sobre Exu fala sobre dois homens que eram amigos e brigaram por defenderem seus pontos de vista. Ambos estavam corretos, mas arraigavam-se em sua convicção atribuíam falsidade ao outro. Eram, no entanto, duas perspectivas

diferentes sobre o mesmo objeto – o chapéu de uma entidade, no caso – que apresentava facetas diferentes. O mito, em sua pedagogia, como mostra o sacerdote, fala sobre a coexistência de facetas distintas em uma mesma coisa, algo análogo à perspectiva da existência de uma noção de pessoa múltipla, que pode ser ocupada por diversas entidades, ou na coexistência dos opostos no mesmo, como o bem e o mal não em extremos apartados, mas presentes em tudo, inclusive nos sujeitos. Fala, em suma, da existência do múltiplo no uno, da contradição no mesmo.

O que busco apontar nessa tese é que mesmo sendo os grupos afrobrasileiros com os quais tivemos contato demarcados por uma grande fragmentação, bem como por uma sujeição a contínuas e sucessivas desterritorializações, seu modo de vida envolvem formas de identidade fortemente territorializadas. Não necessariamente um território de uma fixidez no tempo e rigidez em seus contornos, mas, em muitos casos, territórios-rede, para usar a expressão de Haesbaert (2012). Certas partes da cidade moderna, tão pautadas pela impessoalidade, o anonimato, o fluxo e o trânsito, são marcadas por formas específicas e, por vezes, duradouras, de territorialidade – de maneira próxima ao que Magnani (1984), apropriando-se de um termo êmico, chamou de “pedaço”. Há, nesse ínterim, decerto, um paradoxo: persiste no modo de vida desse grupo um certo nomadismo, mas mesmo aí a apropriação nômade é territorializante. Ou seja, tais grupos demonstram uma capacidade de reterritorialização impressionante. Como vimos, entretanto, sua atuação política - a partir da politização das identidades - vem sendo pautada pela afirmação da ancestralidade, pela demarcação da territorialidade, evitando as sempre prováveis desterritorializações a que estão sujeitos. Mobilizam-se pelo direito ao território e a conquista da cidade.

Essas identidades, atualizadas no contexto político corrente entre grupos com os quais lidamos – especialmente entre os afroreligiosos – envolve e enfatiza raízes profundas, na figura da ancestralidade. E isso envolve um trabalho de memória – não apenas na perspectiva da preservação de traços da tradição, mas de projeção do passado no futuro, de duração. E isso envolve uma função fabulatória da memória, em sua dimensão fantástica. Essa fantástica fica expressa na riqueza mítica dos orixás, e especialmente na perpetuação de imagens atreladas aos espaços, como no caso dos escravos que construíram o mercado, ou do príncipe africano que se assentou em Porto Alegre e plantou muitos orixás em lugares da cidade. Da perpetuação das memórias do Areal da Baronesa, quase que

desaparecido, em termos físicos, mas que se perpetua em termos simbólicos, como lugar de referência, como território negro. O Areal se perpetua física e socialmente, de forma metonímica, – a parte pelo todo perdido – na Luís Guranha ou Quilombo do Areal. Esse enraizamento simbólico de imagens a lugares constrói territórios *sui generis*, cujo simbolismo é compartilhado entre parte da população, redes de sujeitos conectados por elos de pertencimento. A partir de jogos de memória, em contextos políticos, as identidades e territorialidades desses grupos se perpetuam, entre raízes e redes.

Também as cidades são imaginadas, em suas especificidades, por seus mitos de origem. Em Caxias do Sul, exalta-se o mito de fundação associado à Imigração italiana, em sua ação civilizadora. Em Porto Alegre, há a referência aos Casais açorianos. Na capital, uma cidade muito mais antiga que a serrana, essas memórias, há tempos, são repassadas, e outras referências se assentam. Existem, nessas cidades, implicações importantes entre sua formação étnica e seus mitos de fundação. Como as cidades, também os grupos sociais têm seus mitos de origem. Esses mitos de origem são repassados através da ação presente, do tempo presente. Cada época, cada grupo, em diferentes escalas, tem suas formas de se orientar no tempo, enfocando o passado – as tradições - ou guiando-se de forma acentuada por projetos futuros. Isso constitui lógicas de pertencimento grupal – portanto, identidades. Mas, apesar de algumas dessas formas serem hegemônicas, essas outras formas se perpetuam do mesmo modo. Nesse ínterim, vivemos um período de complexificação, através da emergência de outros atores, aportando e enraizando outras narrativas. Outras memórias, outras identidades, outros territórios.

8.4. Recapitulações, fluxos e projeções

Apresentei, nessa tese de doutorado, dados que resultam de uma etnografia multissituada sobre o tema das identidades étnicas e territorialidades em duas cidades, Caxias do Sul e Porto Alegre, em um contexto marcado por uma invisibilidade das populações negras. Apresentei a ideia de uma etnografia como rede, e também como percurso. Em todo esse percurso etnográfico, que delineia extensas redes, identifiquei pontos convergentes, os quais posso - para seguir a metáfora da rede - apresentar como nós.

Investiguei a cidade como objeto em contínua transformação. Nesse ínterim, enquadrei meu olhar sobre a mobilidade dos grupos urbanos, por certo espacialmente, mas, sobretudo, no que tange à dinâmica das identidades. Nos jogos das identidades, emergem múltiplos conflitos. Mas, do mesmo modo, também a posituação e a busca de visibilidade, a afirmação de pertencimentos coletivos e distintividade cultural como elementos mobilizados para a garantia de direitos. E, em meio à dinâmica das identidades, formas singulares de a apropriação dos espaços urbanos delineiam territorialidades. Caxias do Sul e Porto Alegre vivem a emergência de identidades, territorialidades e narrativas por parte das populações negras, que vem se somar a outras formas e se contrapor a uma situação de invisibilidade anterior. E isso significa, a meu ver, uma manifestação concreta de fragmentação e ebulição cultural.

Há, certamente, outras cidades muito mais fragmentadas e plurais em termos populacionais e culturais do que Porto Alegre e Caxias do Sul. A cidade de São Paulo, para trazer um exemplo brasileiro: uma das maiores cidades do mundo, gigantesca metrópole, que recebe migrantes de todas as partes do Brasil e do mundo, em virtude de sua centralidade econômica, política, cultural. Do mesmo modo, não advogo aqui que a questão dos conflitos identitários e as insurgências étnicas sejam mais fortes em grandes centros urbanos, em comparação a cidades menores ou ao campo, por exemplo. A tensão entre rural e urbano já foi largamente criticada, e não cabe aqui retomar toda essa discussão. Vemos, a título de recapitulação, a maciça presença de comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, entre as quais a imensa maioria está bastante afastada dos grandes centros.

O que sustento é que o processo de metropolização, em um sentido cultural, implica em uma fragmentação cultural e identitária, e que isso se reflete nas dinâmicas territoriais das populações urbanas. As memórias das populações cumprem papel essencial nesse eterno jogo de reconstrução dos simbolismos atrelados à identidade e à alteridade. Nesses contextos, territorialidades e identidades se definem mutuamente.

Porto Alegre viveu sua metropolização ao longo do séc. XX. É notável o processo de segregação, periferização, expulsão progressiva das populações negras, que já estiveram nos porões das casas na área central ou nas imediações do centro – como vimos, Porto Alegre teve grande contingente de escravos urbanos - para regiões afastadas dali. A emergência das comunidades quilombolas na região

da Cidade Baixa e a demarcação simbólica do Mercado Público Central como território sagrado para as religiões de matriz africana em busca do direito ao território, do direito de permanência, evitando a dissolução e projetando um futuro possível, são processos, sobretudo, de busca de visibilidade.

Caxias do Sul vive sua metropolização, cultural e politicamente. E, em meio a ela, se dá a emergência de outras identidades, que compõem um cenário de fragmentação, de afirmação de novos discursos, revisões do passado a partir dos jogos de memória. Isso fica claro quando consideramos o surgimento da prática de lavagem das escadarias da catedral pelos afroreligiosos, nos moldes dos ritos baianos, ou a identificação de uma comunidade remanescente de quilombos em uma cidade onde não houve escravidão.

O cenário político, de consolidação de ações afirmativas de corte etnicorracial, revela-se fundamental. As leis de proteção ao patrimônio e à diversidade cultural, com relevo nas populações afrobrasileiras e indígenas, pautam muitas das ações. No entanto, devemos levar em consideração o fato de que tais legislações foram construídas com fundamental participação dos grupos mobilizados, dos movimentos sociais. Cabe a crítica à forma como são definidos os contornos dessas políticas que giram em torno das identidades. As ações patrimoniais devem focar os grupos, e não elementos culturais isolados – que, assim, de forma isolada, são destituídos de densidade, posto que destituídos do fluxo da dinâmica da vida social dos grupos. Talvez seja fundamental compreender as identidades como um sentido de permanência, mas de contínua abertura para o futuro. Apenas as identidades significativas para os próprios grupos é que se perpetuam no tempo.

Muito se tenta, mas aqui não me arrisco a intuir o que decorrerá a partir das ações presentes, no campo das políticas patrimoniais e quilombolas. Mas acredito ser uma forma de projeção de um futuro possível bastante interessante e promissor, em termos culturais, em diversas escalas – os grupos sociais, a cidade, o Estado, a nação.

Em Caxias do Sul, pouco consegui adentrar nas sociabilidades dos territórios negros. Não tive acesso a elas, a ponto de entrar, me inserir nas redes de vizinhança, de ocupação do espaço público, do espaço privado e semiprivado desses grupo, coisa que demarcou minha interlocução com os grupos de Porto Alegre. Diz-se que Caxias é uma cidade “fria” no que diz respeito às relações

sociais, em que as pessoas dificilmente convidam outras, que não aquelas de suas relações íntimas, a compartilhar seus espaços de intimidade. Mestre Brasil não me conduziu a sua casa, mas eu também não o convidei à minha; seu grupo de capoeira é um ponto de cultura, mas sem sede – ou seja, não é exatamente um ponto, ou um território em zona. É uma rede de pessoas, de relações, que têm uma atuação comum, em diversos pontos da cidade, nos quais Brasil se diz enraizado. Aproxima-se, portanto, do que Haesbaert aponta como território-rede ou, ainda mais propriamente, para usar outra expressão do autor, quase uma rede-território.

D. Sueli conduziu-me a uma visita no Jardelino Ramos, vulgo Burgo. Estive na entrada de sua casa, mas não acessei o interior. Ela preferiu me conceder a entrevista na Escola, onde estudam seus netos e onde trabalha Daniela, minha aluna que nos apresentou – escola essa que Sueli também considera “sua casa”. Não consegui acessar a sociabilidade do bairro, coisa que pretendo seguir buscando, com os desdobramentos da pesquisa etnográfica. O local onde estive mais vezes, tendo sido convidado, acolhido, incitado a permanecer, foi o terreiro de Pai Ademir. Talvez porque o terreiro, em sua constituição como território, é um espaço semiaberto, de ampla circulação da rede de frequentadores e, principalmente, de enraizamento de uma “família de santo”.

Quanto às territorialidades conformadas pela cosmovisão batuqueira, mostrei como certos espaços da cidade, como o Areal da Baronesa e o Mont`Serrat são sempre referidos como bacias importantes, de grande densidade mítica, territórios que se dissolveram espacialmente, através de processos de gentrificação, e a partir de onde entraram em diáspora certas linhagens religiosas. Persistem como territórios simbólicos de referência, apesar de quase que desaparecidos espacialmente. São vistos como “terra de batuqueiro forte” (Pólvora, 1994).

Vimos também que o documentário “A tradição do Bará do Mercado”, projeto a partir do qual me aproximei à temática religiosa, demandado por uma rede de religiosos associados a uma congregação, é, na verdade, mote para falar de outra coisa, que não apenas a importância do ritual. Fala-se, sobretudo, da presença negra no centro de Porto Alegre. Mas também não é à toa que se escolhe essa tradição como eixo fundamental da mobilização por visibilidade e valorização. Trata-se, na cosmovisão do grupo – tomando-se os orixás como arquétipos para dar sentido às coisas da vida – de um orixá que é o “dono da encruzilhada”, o dono da chave que abre ou fecha portas, o senhor dos caminhos. É ele quem abre os

caminhos – nesse caso, o caminho pelo reconhecimento e valorização dessa presença imemorial, simbolicamente muito forte, enraizada no centro de Porto Alegre.

E nós, na condição de antropólogos que utilizamos as linguagens visuais e audiovisuais, fomos um instrumento da produção desse documentário, a partir de uma inserção nessa rede. É claro que tivemos um papel ativo na produção da pesquisa, porque a própria ideia de pesquisa implica, necessariamente, na presença de uma atitude interpretativa e narrativa por parte dos pesquisadores, que afinal são, no caso, contadores das histórias que o grupo queria contar. Eles tinham suas hipóteses e projeções sobre o resultado do processo, mesmo que nebulosas. Foi na interação entre o que projetavam, o que abriram para nós e o que nos interessava, que o documentário surgiu.

Apresentei a importância das redes na formação das identidades religiosas, em que se inserem as linhagens, famílias de sangue e famílias espirituais sobrepostas, compadrios, filiação a nações. Trata-se de uma unidade, em termos das religiões de matriz africana, mas que abarca uma grande heterogeneidade interna. O fato de as tradições estarem baseadas na oralidade é um nóculo fundamental dessa forma cultural, que contribui largamente com a fragmentação. As linhagens familiares são fundamentais para o grupo. Aliás, a palavra fundamento é constantemente repetida. Buscam-se os fundamentos da religião. Define-se pessoas especiais na religião como “que tem fundamento”. As nações configuram-se como raiz espiritual imemorial desses religiosos, posto que as memórias individuais não alcançam. Essas identidades, entretanto, são sempre forjadas a partir de um trabalho de memória. E, na medida em que se trata de religiões de matriz africana, para utilizar um termo acadêmico assimilado pelo grupo como discurso êmico, demarca uma identidade étnica, em seus contornos religiosos.

Existem outros eventos em Porto Alegre que não o ritual do Passeio, em louvor ao Bará do Mercado, pedindo-lhe para que “abra os caminhos” dos religiosos. Também se faz eventos outros grandiosos, certamente com muito mais público do que o de Caxias do Sul, de demarcação de presenças das religiões de matriz africana. Veja-se, por exemplo, a celebração da Semana da Umbanda no Largo Glênio Peres, defronte ao Mercado Público. Entretanto, foi à tradição Bará do Mercado que acenou a Rede da CEDRAB como aquela que deve ser olhada com atenção, em termos de um patrimônio Cultural. Em Caxias, há a procissão a Ogum,

também organizada por Pai Ademir. Entretanto, a realização da lavagem das escadarias é algo extremamente significativo, posto que essas identidades e práticas territoriais – de exibição pública da identidade religiosa, manifesta nas indumentárias, no figurino que tece uma corporeidade claramente identificada, são expostas em sociabilidade no espaço público. E isso soa novo em Caxias. Trata-se de uma presença antiga, que remonta às primeiras décadas de formação da cidade - uma cidade jovem - e com forte presença ao longo dessa breve história, mas que agora reivindica e ganha uma visibilidade pública.

A festa, como tradição deliberadamente inventada, em nível local, revela esse aspecto político do jogo das identidades - e alteridades - e a busca pela conquista simbólica do espaço da cidade. Como mostra Amaral (1996, p. 293),

Se o povo-de-santo se identifica e delimita por contraposição a outros grupos, circunscrevendo, para tanto, um conjunto de práticas e de atitudes como pertencentes àqueles que o compõem, não se deve pensar que sua autossuficiência - ou a de outros grupos - signifique que eles se fechem em si, no espaço ou no tempo. Principalmente quando sabemos que não almejam nenhum fim político. Essa falta de projeto, de expectativa de crescimento e organização, é compensada pela ênfase posta na qualidade das relações que passam a ser mais intensas e vividas no agora.

Essa ênfase no agora, nas cores, sabores, odores e sonoridades expressivas e abundantes dos ritos das religiões de matriz africana, demarca uma predileção pela festa como ritual religioso, de intenso contato entre sagrado e profano - a eterna sacração do cotidiano. A condução de algumas dessas festas do espaço semiprivado do terreiro para o espaço público da cidade aponta, ao mesmo tempo, para o reforço das demarcações identitárias dos grupos - os afroreligiosos em oposição aos católicos, na escadaria da catedral - e para a abertura dessas fronteiras para os não-membros. Como ressalva a Rita de Cássia, aponto que esse aspecto lúdico é essencialmente político - faz parte da cosmopolítica afrobrasileira, nos termos de José Carlos dos Anjos (2006).

O enfoque deste trabalho de investigação percorre diversas escalas de análise dos fenômenos aí atrelados. Privilegiei, metodologicamente, a investigação das formas de territorialização através de narrativas, sociabilidades e rituais. Realizei uma etnografia multissituada e fragmentada, mas que aponta para temáticas e horizontes comuns, que delineei na figura de uma etnografia como rede e como percurso.

Busquei mostrar como os processos territoriais dos grupos enfocados envolve camadas de tempo e camadas de identidade. Mostrei que é impossível pensá-los senão no contexto em que se gestam estes processos – no caso, o contexto urbano, plural e fragmentado de uma sociedade complexa. Abordei a cidade como objeto temporal, estudando-o a partir dos jogos de memória dos sujeitos e suas narrativas, buscando descortinar processos de enraizamento/desenraizamento dos grupos sociais, sua topofilia, seus percursos por entre regiões morais e províncias de significado.

Por que busquei enfatizar neste trabalho os contornos de uma memória negra? Não porque evocada unicamente por negros, mas porque reconstrói a importância de um patrimônio cultural em termos étnicos – por sua origem africana – e a busca de reconhecimento. Portanto, de luta contra a invisibilização. As religiões de matriz africana já há muito transcenderam as barreiras étnicas. Mas estão vinculadas, sobretudo, a uma cosmovisão de origem africana, amalgamada no intrincando caldeamento etnicorracial e cultural que compõe a sociedade brasileira.

Evidenciei, no recorte das experiências etnográficas, as distintas experiências urbanas dos sujeitos e suas redes de relações. De certa forma, essas sociabilidades e memórias nos conduzem a por ênfase nos fatores de segregação e marginalização. Mas, a partir daí, emergem as territorialidades alternativas (Haesbaert, 2012). O território emerge aqui como lócus de consolidação de identidades, explícita com perfeição nas metáforas da raiz, do “chão”, do plantar as energias e entidades. Essas formas de demarcação de territorialidades estão atreladas a uma centralidade da ancestralidade para os grupos em questão – ou seja, as identidades estão sempre atreladas a uma memória coletiva. Não apenas a uma memória no plano espiritual, mas corporal, sensitiva, tátil, como na imagem dos pés descalços no centro do mercado. Estão relacionadas, então, as dimensões do espaço, do tempo, da corporalidade.

A emergência de novos discursos de identidades negras, a demarcação de territorialidades e a busca da conquista da cidade estão orientadas a um processo de contra-estigmatização. À invisibilidade no plano simbólico corresponde um status de minoria no que tange às fontes de poder social, na expressão de Harvey, o que está definitivamente atrelado às formas de territorialidade na dinâmica urbana. Essas populações, que tem formas densas de identidade territorial, expressas nas ideias de raiz, de ancestralidade, de “plantar um axé”, estão sempre sujeitas a

processos de desterritorialização – o que defini como um “nomadismo endêmico”, tratando das trajetórias sociais dos moradores do Quilombo do Areal, muitos dos quais dispersam-se por entre certos trajetos da cidade, e muitas vezes acabam retornando. Trata-se, como vimos, de uma politização das identidades. Entretanto, por serem políticas, elas não são menos simbólicas e poéticas, posto que envolvem sempre uma dimensão fabulatória da memória e a contínua reconfiguração dos mitos de origens de grupos, linhagens religiosas, comunidades, e mesmo das cidades.

Os processos identitários dos grupos com os quais lidei, nesta etnografia fragmentada e prologada no tempo, estão em fluxo. A etnografia se dá através da tessitura de redes e de conformação de percursos de pesquisa. Encontrei com tais grupos em condições específicas, em momentos demarcados em suas dinâmicas identitárias e territoriais. Agora, finalizando o produto do processo que é esta tese, novos desdobramentos se apresentam.

Os processos das comunidades quilombolas segue em curso. Recebi, recentemente, a ligação de uma antropóloga do INCRA dizendo que o relatório que produzimos sobre a Família Fidelix será publicado, e o processo de regularização fundiária avançará. O Quilombo do Areal segue como uma comunidade de referencia para a população negra de Porto Alegre. A Escola de Samba Integração do Areal da Baronesa, que conta com uma festejada bateria mirim, está atuando fortemente na retomada das tradições carnavalescas do Areal e da Cidade Baixa.

Foi construído o tão almejado marco físico de reconhecimento da tradição Bará do Mercado como patrimônio imaterial da cidade de Porto Alegre. Trata-se do terceiro marco do Museu de Percurso Negro de Porto Alegre, através de parceria entre CEDRAB e Secretaria Municipal da Cultura, da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. O marco, a partir da idealização de Mãe Norinha de Oxalá e executada por Vinícius Vieira, arquiteto e escultor, com concepção dos artistas Leandro Machado e Pelópidas Thebano, foi inaugurado em 07/02/2013. Apesar de terem sido vetados aspectos fundamentais nas projeções originais; Mãe Norinha queria uma estátua de Bará, e a prefeitura não autorizou a realização, em virtude dos problemas que ocasionaria no fluxo dos passantes do mercado; da mesma forma, a prefeitura não autorizou a construção do cofre embutido no chão, onde os religiosos depositariam suas moedas oferecidas ao Bará, e estas seriam distribuídas a instituições de caridade. De outro lado, a Equipe do Patrimônio Artístico, Histórico e Cultural

(EPAHC) da Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre está realizando o processo de inventariação da tradição Bará do Mercado como patrimônio imaterial da cidade.

Em Caxias do Sul, esses processos de transformação seguem intensos. A lavagem das escadarias deve ocorrer e se fortalecer nos próximos anos, conforme projeta Pai Ademar. O processo de auto-reconhecimento do Burgo (ou Jardelino Ramos) como Comunidade Remanescente de Quilombos está apenas em início. A parceria entre NEABI, CIRACIAL e outras entidades que atuam na temática vem se fortalecendo, e dessa ação conjunta novos desdobramentos devem surgir.

Como aponta Paul Ricoeur, no mundo, as coisas pré-figuram. Em nosso trabalho de tessitura da narrativa, nós figuramos esses elementos fragmentados. A história narrada se processa na interação com muitos interlocutores. Me desloquei por entre estes sujeitos e suas redes de relações, a própria etnografia se tecendo a partir desse percurso, como rede. No processo de leitura, o leitor reconfigura a narrativa. É preciso, portanto, estabelecer um final. Busquei, na escrita desse trabalho, construir uma narrativa reticular, como são as experiências etnográficas, a composição das narrativas dos interlocutores e mesmo as memórias que guardo dos momentos vividos com esses grupos, que, em suas redes de relações, demarcam suas territorialidades e buscam aprofundar suas raízes e afirmar suas identidades, buscando sua perpetuação, transformada, no futuro. E, trazendo a primeiro plano a ideia de rede, é preciso apontar que todo final demarca novos percursos, eles, nós, e muitos novos começos e caminhos possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados etnográficos que apresentei ao longo desta tese demonstram que em Porto Alegre e em Caxias do Sul verifica-se uma forte presença da etnicidade como elemento demarcador de pertencimentos e balizador das relações entre sujeitos e grupos sociais. Nessas cidades, os afrobrasileiros se fazem fortemente presentes, apesar de estarem geralmente invisíveis, social e simbolicamente. Esta tese mostra como a etnicidade é importante no Rio Grande do Sul – cuja população, tomando em consideração os Censos realizados pelo IBGE, constitui como o segundo Estado mais “branco” do país. O que vemos é que a presença afrodescendente é pujante, não só em Porto Alegre, mas também em uma cidade em franco crescimento populacional e econômico como Caxias do Sul.

A emergência de comunidades que se autorreconhecem como remanescentes de quilombos demarca essa presença negra, especificamente sob a forma de grupos que percebem como distintos cultural e etnicamente, submetidos a condições de segregação, marginalização e contínuas formas de desterritorialização forçada. Ao mesmo tempo, demonstra que persistem, em meio às nossas cidades, formas de identidade fortemente territorializadas, enraizadas em espaços que servem de suporte material e simbólico para a existência e permanência das comunidades. Essas emergências apontam para os graves problemas atrelados à terra e ao território das comunidades negras em grandes cidades do sul do Brasil. Apontam também para a importância da mobilização política em busca do direito à terra, nesse caso em modalidades inéditas de posse coletiva, em nome de uma associação de moradores, como garantem os dispositivos legais.

Em Caxias do Sul, é bastante significativa a emergência de uma comunidade remanescente de quilombo em um cidade onde não houve escravidão. Isso no que tange à história oficial estrita do município, que tende a desconsiderar, por exemplo,

o trabalho dos escravos que prepararam o terreno e construíram o barracão dos imigrantes, ou mesmo as relações com as áreas escravistas nos arredores, inclusive em meio às colônias alemãs, onde houve escravidão. Caxias do Sul nasce sob o signo do trabalho livre, em um modelo de colonização que privilegiava o assentamento de colonos em pequenas propriedades rurais, mas que visava também o desenvolvimento capitalista e urbano. Porém, não instaura-se no vazio, e sim no seio de uma sociedade escravocrata e pautada por relações raciais. O território do Burgo, como vimos, simboliza uma presença negra antiga, forjada nas primeiras décadas da ocupação do município, e guetificada - como que isolada, de certa forma, em seu território adjacente ao centro. Os processos intensos de imigração e migração interna que se desenrolam desde os tempos de fundação da sede colonial e têm essa cidade e sua região como destino, vem a compor um cenário *sui-generis* de relações humanas.

Em meio aos processos de crescimento e transformação urbana, emcompassados por formas hegemônicas de apropriação da terra e usos do espaço da cidade, a pluralidade persiste e se revigora. A especulação imobiliária age com uma força avassaladora, engolindo antigos territórios étnicos. Mas, ao mesmo tempo, através das forças ligadas ao mercado, ao capital e às relações internacionais, outras populações vêm se fixando em Caxias do Sul, como os haitianos e os senegaleses, compondo novas presenças em meio às relações interétnicas e interculturais na cidade, e mesmo novas territorialidades.

Na geopolítica das populações urbanas e suas dinâmicas territoriais, aspectos étnicos e raciais se mostram decisivos. Os negros, por certo, em muitos casos encontram-se enraizados em territórios específicos, significativos a esses grupos, em lugares marcados como ancoradouros de identidades e depositários de imagens e memórias, atrelados à ancestralidade. No atual contexto político, os grupos sociais vêm buscando o reconhecimento oficial dessas especificidades, de modo que tais condições garantam-lhes certos direitos.

Em Porto Alegre, temos quatro comunidades remanescentes de quilombos, que aludem à importância de uma presença negra imemorial na cidade, e ao mesmo tempo à capital do Estado como destino de muitos migrantes – entre eles, os negros, muitos oriundos de cidades menores em busca de melhores condições de vida, ao longo do tempo. Vemos este processo evidenciado desde a chegada da avó de Mestre Borel à capital até a rede de santanenses que se estabelece em um canto

da removida Ilhota em meados dos anos 70. As populações negras territorializam-se em locais específicos da cidade, sintetizados na importância simbólica do Areal da Baronesa, território espacialmente quase desaparecido, mas que persiste como lugar de referência para as populações negras. Os processos vividos pelos negros, por sua vez, parecem sintetizados na trajetória exemplar de Mestre Borel, reconhecido como guardião de suas memórias, narrador, *griot*, que, na linguagem dos batuqueiros, em sua “passagem”, deixou a vida para se tornar um ancestral de grande importância.

O processo de reconhecimento da Tradição Bará do Mercado como Patrimônio Imaterial da cidade de Porto Alegre – é o Bará de Porto Alegre, nas palavras de Mestre Borel – e da nação brasileira emerge a partir da mobilização de redes de afroreligiosos que visam demarcar sua presença, afirmar sua importância e positivar identidades estigmatizadas. De forma geral, demonstra a força do batuque gaúcho como forma religiosa específica, distinta de outras formas de religiosidade de matriz africana, fato este sintetizado na própria figura do Bará como orixá – aliás, um orixá de grande importância, já que representa o princípio dinâmico da vida na cosmovisão batuqueira.

Essas formas religiosas têm como característica fundamental uma imensa pluralidade e diversidade interna, que compõe uma porção significativa de sua riqueza cultural, no meu entender. Verifica-se diversas tendências em meio a essas religiões, que podemos sintetizar nas perspectivas de reafrikanização, por um lado, e de manutenção de tradições de sincretismo, por outra. Essas diversas formas, entretanto, compartilham características fundamentais, como a importância das redes de relações, uma noção múltipla de pessoa, os trabalhos de memória coletiva em meio à construção das identidades religiosas, através da contínua demarcação de linhagens pela valorização do legado de ancestrais, um profundo respeito à ancestralidade como sinônimo de sabedoria e conhecimento - em suas palavras, de fundamento. A questão das memórias coletivas desses grupos demonstra-se fundamental em tais processos. Como sugeri, a ideia de pertencimento ao grupo étnico está decisivamente atrelada a um trabalho de memória coletiva, já que ligada a uma origem comum, presumida ou não.

Todos esses processos se dão em meio a um contexto político de emergência de discursividades, de descortinamento de uma diversidade cultural forte e presente, ainda que velada. O presente estudo aponta para o fato de que se desenrolam em

nossas grandes cidades amplos processos identitários, discursivos, de busca de direitos e de reconhecimento. Nesses termos, a população brasileira está repensando o seu modelo de relações etnicorraciais, de nacionalidade e de cidadania. Não sabemos qual será este modelo, mas ele provavelmente incorporará maiores parcelas da população, em termos socioeconômicos, e terá mais sensibilidade em termos da diversidade étnica e racial de sua população. Não sabemos o que irá acontecer, mas sabemos que não será como antes.

Referências

ABREU FILHO, Ovídio. Parentesco e Identidade Social. *Anuário Antropológico*, 80,1982. P. 95-118.

AMARAL, Rita de Cássia. "Cidade em Festa: o povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo". In: MAGNANI, José Guilherme C. (org.). **Na metrópole: Textos de antropologia urbana**. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 1996. p. 252-298.

ANJOS, José Carlos dos. **No território da linha cruzada: a Cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANJOS, José Carlos dos (et. al.). "A condição de raridade das comunidades quilombolas urbanas". In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Marta dos (Orgs.). **Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre**. Porto Alegre: Cenhury, 2008a.

ANJOS, José Carlos dos (et. al.). "Famílias quilombolas de Porto Alegre – RS: análise do perfil sociocultural e as relevâncias para a assistência social". In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Marta dos (Orgs.). **Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre**. Porto Alegre: Cenhury, 2008b.

ANDRADE, Marisa de. **O estigma da Periferia**. Porto Alegre: Dacasa, 2010.

ARRUTI, José Maurício. "Quilombos". In: PINHO, Osmundo Areújo e SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo, Ática, 1989.

ARANTES Neto, Antônio Augusto. **Paisagens paulistanas: transformações do espaço público**. São Paulo: UNICAMP, 2003.

AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.

AZEVEDO, Thales de . **Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul**. 2 ed. Rio de Janeiro: cátedra; Brasília: INL, 1982.

BARTH, Fredrik. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras". In: POUTGNAT & STREIFF-FENART (orgs.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1988. p.187-227.

_____. "Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade". In: VERMEULEN & GOVERS (orgs.). **Antropologia da etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries"**. Lisboa: Fim de século, 2003. p. 19-44.

BACHELARD, Gaston. **A Dialética da Duração**. São Paulo: Ática, 1988.

_____. **A poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BASTIDE, Roger. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. In: **Obras Escolhidas**. Vol. III. São Paulo: Brasiliense, 1989.

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

BITTENCOURT Jr., Iosvaldyr. "A Esquina do Zaire: Territorialidade Negra Urbana em Porto Alegre". In: LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. P. 215-229.

BORBA, Sheila Villanova. **Indústria e estruturação do espaço regional**: agentes de estruturação espacial na aglomeração urbana do nordeste do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Sociologia). – Programa de Pós-Graduação em Sociologia/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

BOTT, Elizabeth. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. "Linguagem e poder simbólico". In: _____. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo, EDUSP, 1996, p. 85-126.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAREGNATO, Lucas. **A outra face**: a presença de afro-descendentes em Caxias do sul – 1900 a 1950. Caxias do Sul: Maneco Liv. e Ed., 2010.

CARVALHO, José Murilo de. "Interesses contra a cidadania". In: DA MATTA, Roberto et al. **Brasileiro: cidadão?**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1992. p.87-125. Disponível em

<http://direitoadiferenca.files.wordpress.com/2010/05/carvalho23.pdf>, consultado em 23/02/2011.

CARVALHO, José Murilo de. **Desenvolvimento de la cidadania en Brasil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

_____. "Las diásporas". In: **Itinerarios transculturales**. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 299-339.

COHEN, Abner. **Urban Ethnicity**. Londres: Tavistock publications, 1974.

CORRÊA, Norton. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. São Luís, Cultura&Arte, 2006. 2 ed.

CSORDAS Thomas J. "Embodiment as a paradigm for anthropology". In: **Ethos**, n. 1, vol 18, 1990. p. 5-47.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX: da cultura residual mas irreduzível. In: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 85-108.

DA MATTA, Roberto. "A ilusão das Relações Raciais". In: **O que faz o Brasil, Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DA MATTA, Roberto. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 6.ed.

DA MATTA, Roberto. **Explorações**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DESCOLA, Philippe e Gísli Pálsson. (orgs.). **Nature and Society – Anthropological perspectives**. London: Routledge, 1996.

DESCOLA, Phillipe. **Par-delà Nature Culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, Phillipe. "The Two natures of Lévi-Strauss". In WISEMAN, Boris. **The Cambridge Companion to Lévi-Strauss**. Cambridge: University Press, 2009.

DUARTE, Ulisses Corrêa. **O Carnaval Espetáculo no Sul do Brasil: uma etnografia da cultura carnavalesca nas construções das identidades e nas transformações da festa em Porto Alegre e Uruguaiana**. Dissertação (Mestrado em antropologia) –

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996.

DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e Modernidade**: Para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e filosofia da imagem. São Paulo: Diefel, 1999.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia de rua**: estudo de antropologia urbana. Rua (UNICAMP), Campinas - SP, v. 9, p. 101-127, 2003.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercúrio, 1992.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, Mariana Balen. **O Assentamento do Orixá Bará no Mercado Público de Porto Alegre**. (relatório preliminar técnico antropológico). Porto Alegre: SMC, dezembro de 2004.

FILLIPON, Maria Isabel. **A casa do imigrante italiano, a linguagem do espaço de habitar**. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura Regional, 2007.

FISCHER, Michael M. J. "El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria". In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (Orgs.). **Retóricas de la antropología**. Madrid: Ediciones Júcar, 1991. p. 269-319.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987?.

FRY, Peter. **A Persistência da Raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Marta dos (Orgs.). **Diversidade e Proteção Social**: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre. Porto Alegre: Centhury, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002.

GIRON, Loraine Slomp. **Presença africana na Serra Gaúcha**: Subsídios. Porto Alegre: Letra e Vida, 2009.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Estigma**: notas para a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LCT, 1988.

GOMES, Fabrício Romani. **Percorrendo os rastros deixados por Thales de Azevedo**: morenos, batuque e família In: Métis: História & Cultura, Vol. 7, n. 13, Caxias do Sul, 2008a. p. 215-232.

_____. **Sob a proteção da Princesa e de São Benedito**: identidade étnica, associativismo e projetos num clube negro de Caxias do Sul (1934-1988). Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História/Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008b.

GUPTA, Akhil and FERGUSON, James. "Beyond culture": space, identity, and politics of difference". In: INDA, Jonathan Xavier and ROSALDO, Renato (Ed.). **The anthropology of globalization**: a reader. Oxford, Blackwell, 2002, p. 65-80.

Guterres, Liliane Staniçuaski Guterres. **Sou Imperador até morrer** - um estudo sobre identidade, tempo e sociabilidade em uma Escola de Samba de Porto Alegre/RS. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996.

HAESBAERT, Rogerio. **O Mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 6ª ed.

_____. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2012. 3ª Ed.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HANNERZ, Ulf. **Explorer la ville**. Paris: Lês Éditions de Minuit, 1980.

_____. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras chaves da antropologia transnacional. In: **Mana**, vol. 3, no. 1. Rio de Janeiro, abril de 1997. p. 331-350.

HARVEY, David. **A condição Pós-Moderna**: Uma pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural. São Paulo: Edições Loyola, 2007. 16ª Ed.

_____. "Money, space, time and the city". In: **The urban experience**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. p. 165-199.

HERÉDIA, Vânia Beatriz. **Processo de industrialização da Zona Colonial Italiana**. Caxias do Sul: EDUCS, 1997.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1956.

INGOLD, Tim. **The perception of environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. Londres: Routledge, 2002.

KANAAN, Beatriz Rodrigues. **Imigrações contemporâneas e italianidade**: um estudo sobre jogos identitários na região industrializada de Farroupilha/RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Bauru: edusc, 2004.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo, EDUSP, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: **Negros no sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. "Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?" In: **Horizontes Antropológicos**, ano 5, n. 10. Porto Alegre, maio de 1999. p. 123-150.

LEITE, Rogério Proença. **Contra-Usos da Cidade**. Campinas: UNICAMP, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. "Raça e História". In: **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 328-366.

LOMNITZ, Larissa Adler. **Redes sociais, cultura e poder**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

MAGNANI, José Guilherme C. **Festa no Pedraço**. Lazer e Cultura Popular na Cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984

MARCUS, Gerge E. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography". In: George E. Marcus. **Ethnography through Thick/Thin**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MARQUES, Olavo Ramalho e MATTOS, Jane Rocha de. **"Morar em Casa de Avenida"**: Quilombo do Areal – legatários do Areal da Baronesa. Relatório sócio-histórico e antropológico de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo Areal para cumprimento ao Artigo 68 / ADCT. Porto Alegre: INCRA, 2007.

MARQUES, Olavo Ramalho. **Entre a Avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal**: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

MARQUES, Olavo Ramalho; MATTOS, Jane Rocha de e SANTOS, Adreia dos. **Relatório Sócio-histórico e antropológico da Comunidade Quilombola Família Fidelix – Porto Alegre/RS**. Relatório sócio-histórico e antropológico de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo Areal para cumprimento ao Artigo 68 / ADCT. Porto Alegre: INCRA, 2009.

MATOS, Ralfo. **Aglomeraciones urbanas, redes de ciudades e desconcentração demográfica no Brasil**. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 10, Caxambu, 2000. Anais. Belo Horizonte: ABEP, 2000.

MATTOS, Jane Rocha de. **“Que arraial que nada, aquilo lá é um areal”**. **O Areal da Baroneza: Imaginário e História (1879-1921)**. Dissertação (Mestrado em história) - Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEIRA, Ana Lúcia. **O Passado no Futuro da Cidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 172.

MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro. **A lavagem das escadarias de Nosso Senhor do Bonfim da Bahia**: identidade e memória no final do oitocentos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007. CD-ROM.

MOCELLIN, Maria Clara. **Trajetórias em Rede**: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

MONTEIRO, José Carlos. **Reconstituição histórico-sociológica do movimento comunitário do Bairro Nossa Senhora de Fátima**. Caxias do Sul, RS, [1988]. 88 f. : Monografia (Pós-graduação) - Universidade de Caxias do Sul, Especialização em Sociologia Industrial, 1988.

MONTERO, P. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Os cativos e os homens de bem**: práticas e representações sobre o cativo e a liberdade em Porto Alegre na segunda metade do século XIX (1858/1888). Dissertação (mestrado em história) - Curso de Pós-

Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a raça no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. Brasília/ Rio: Fundação Cultural Palmares/OR Editora, 2002. 2 ed.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

OLIVEN, Ruben George. **A Antropologia dos grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. "A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul". In: LEITE, Ilka Boaventura (org.) **Negros no sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 13-32.

_____. **A parte e o todo**: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. "Cultura Brasileira e Identidade Nacional (O Eterno Retorno)". In: MICELI, Sérgio (Org). **O que ler na Ciência Social Brasileira**. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS, 2002.

_____. **Urbanização e mudança social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980.

ORO, Ari. "Os negros e os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul". In: LEITE, Ilka Boaventura (org.) **Negros no sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 147-158.

_____. "Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas". In: FONSECA, Claudia (org.) **Cadernos de Antropologia. Fronteiras da Cultura**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1993.

PACHECO, Ricardo Aguiar. "De escravo a não-consumidor: as representações sociais acerca da cidadania no ocidente e o cidadão brasileiro". In: BILHÃO (org.). **Visões do Brasil**. Caxias do Sul: EDUCS, 2003. p. 47-62.

PARK, Robert Ezra. "A Cidade: Sugestões para a Investigação do Comportamento Humano no Meio Urbano". In: **O Fenômeno Urbano**. VELHO, Otávio Guilherme (org). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973. p. 26-67.

PEIRANO, Mariza. "A análise antropológica de rituais". In: _____ (org.). **O dito e o feito**. Ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, p. 17-40.

PÓLVORA, Jaqueline B. **A sacração do cotidiano: estudo sobre a sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.

POUTGNAT & STREIFF-FENART (orgs.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

PRELORAN, Jorge. "Conceptos éticos e estéticos en cine etnográfico". In: ROSSI, . **El Cine Documental Etnobiográfico de Jorge Preloran**. Buenos Aires: Busqueda, 1987. p. 73-119.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Vencendo a intolerância: murmúrio de uma festa afro-brasileira [on-line] In: **OS URBANITAS - Revista de Antropologia Urbana** Ano 4, vol.4, n.6 Disponível via <http://www.osurbanitas.org/osurbanitas6/Previtalli.html>. Internet, 2007. Capturado em 21/12/2012

RAMOS, Ieda Cristina, MARQUES, Olavo Ramalho e MATTOS, Jane Rocha de. **Estudo Quanti-qualitativo da população quilombola do Município de Porto Alegre/RS**. Porto Alegre: UFRGS/FASC, 2008.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornelia. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

_____. **As figurações de lendas e mitos históricos na construção da Cidade tropical**. Iluminuras: Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 34. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2001. 21 f. Disponível em < <http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9177> >. Acesso em: 30 de março de 2013.

_____. A Irrracionalidade do Belo e a Estética Urbana no Brasil. In: MESQUITA, Zilá e BRANDÃO, Carlos R. **Territórios do Cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul: UFRGS/UNISC, 1995. p. 114-134. SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte I)". In: **Mana**, vol.3, no.2, Rio de Janeiro, out. 1997. p.103-150.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2003.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: Hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MOIR, M. C., SANTOS, R. V. (orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fio Cruz/ CCBB, 1996. P. 41-57.

SILVA, Josiane Abrunhosa. **Bambas da Orgia: um estudo sobre o carnaval de rua de Porto Alegre, seus carnavalescos e os territórios negros**. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

SILVA, Wagner Gonçalves da. "As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade". In: MAGNANI, José Guilherme C. (org.). **Na metrópole**: Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 1996. p. 88-123.

_____. **O antropólogo e sua Magia**: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Etnográficas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2006.

SIMMEL, Geog. A Metrópole e a Vida Mental. In VELHO, Otávio Guilherme. **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973. p. 11-25.

SINGER, Paul. "A cidadania para todos". In: PINSKY, Jaime e PINSKY, Carla Bassanessi. **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 191-261.

SORJ, Bernardo. "Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica". In: SORJ, Bila. **Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

STROHAECKER, Tania Marques. A urbanização no Rio Grande do Sul. In: **Rio Grande do Sul** : paisagens e territórios em transformação. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012. 2.ed. p. 187-209.

_____. **A Urbanização no litoral norte do estado do Rio Grande do Sul**: contribuição para a gestão urbana ambiental do município de Capão da Canoa [manuscrito]. Tese (Doutorado em Geociências) – Programa de Pós-Graduação em Geociências /Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

DE TACCA, Fernando. "Candomblé - Imagens do Sagrado". **Campos - Revista de Antropologia Social**, América do Norte, 3, mar. 2005. Disponível em:<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/1593/1341>. Acesso em: 10 Mar. 2013.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

TSING, Anna. "The Global Situation". In: Jonathan Xavier Inda & Renato Rosaldo (eds). **The Anthropology of Globalization**. Blackwell. Malden, 2004, p. 453-485.

TRUSZ, Alice. **O Mercado Público Central e as religiosidades: levantamentos de fontes de pesquisa**. Porto Alegre: SMC, Janeiro de 2004.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. O antropólogo pesquisando em sua Cidade: sobre conhecimento e heresia. In: VELHO, Gilberto (org.). **O desafio da cidade**. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p. 13-22.

_____. Observando o familiar. In NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**; objetividade, paixão e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 37-46.

_____. **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **Subjetividade e sociedade**, uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. 4ed. Salvador: Corrupio, 2002. 732p.

_____. **Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1997.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: **Economia e Sociedade**. v. 1. Brasília: UNB, 1991. p.267-277.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973. p. 90-113.