

O livro de Muniz Sodré é um estudo interdisciplinar sobre a cultura negra no Brasil, suas formas de resistência na religião e nos costumes, sua relevância no "território" cultural das classes brancas dominantes.

Temas como a festa, a força, a ecologia, o espaço, a música, a posse do espaço, a terra, os costumes são tratados sob os vários enfoques: filosófico-histórico, intercultural, lingüístico e sociológico. É, sem dúvida, uma significativa contribuição cultural para esta época em que se repensa com mais intensidade a singularidade da história e cultura negras.

ISBN 85-312-0855-6



9 788531 208553

O TERREIRO E A CIDADE
MUNIZ SODRÉ



O TERREIRO E A CIDADE

A FORMA SOCIAL
NEGRO-BRASILEIRA

MUNIZ
SODRÉ

BAHIA:
PROSA
e
POESIA



Muniz Sodré

O Terreiro e a Cidade
A forma social negro-brasileira

BAHIA: PROSA E POESIA

SECRETARIA DA CULTURA E TURISMO/IMAGO
SALVADOR
2002

Copyright © Muniz Sodré, 2002

Coordenação Editorial da *Coleção Bahia: Prosa e Poesia*, Ildásio Tavares

Capa: Bárbara Szaniecki

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

S663t Sodré, Muniz, 1942-
O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira /
Muniz Sodré. — Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA:
Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
184 pp. — (Bahia: Prosa e poesia)

ISBN 85-312-0855-6

1. Espaço pessoal. 2. Territorialidade humana.
3. Comportamento espacial. 4. Negros — Brasil —
Identidade racial. 5. Sociologia urbana. I. Fundação
Cultural do Estado da Bahia. II. Título. III. Série.

02-1804 CDD — 305.8960981
CDU — 316.347-054 (=2/=8)

Todos os direitos de reprodução, divulgação e tradução
estão reservados. Nenhuma parte desta obra poderá
ser reproduzida por fotocópia, microfilme ou outro pro-
cesso fotomecânico ou eletrônico.

IMAGO EDITORA
Rua da Quitanda, 52/8º andar — Centro
20011-030 — Rio de Janeiro-RJ
Tel.: (21) 2242-0627 — Fax: (21) 2242-8359
E-mail: imago@imagoeditora.com.br
www.imagoeditora.com.br

Governo do Estado da Bahia
Fundação Cultural do Estado da Bahia

Governador:
César Augusto Rabello Borges

Secretário de Cultura e Turismo:
Paulo Renato Dantas Gaudenzi

2002

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Sumário

Introdução	7
Outra dimensão	12
Relação espacial	19
1 — Espaço e Modernidade	21
Estratégias territoriais	27
Cidade e colonização.	31
Enganar o olho	35
Um território segregado	39
2 — Lógica do Lugar Próprio.	49
Diferença e aproximação.	57
Um espaço coerente	64
Território político	68
Patrimônio e expansão	74
A conquista de lugares	79
3 — Força e Território	85
Força e poder na <i>Arkhé</i>	92
<i>Axé</i> e terreiro.	97
História de <i>oluô</i>	101
Criação de espaços	104
A conversão analógica	109
A lógica da transação	113

4 — Jogo como Libertação	119
Um jogo opositivo	127
A força da festa	134
Do vodum ao <i>jazz</i>	141
Do candomblé ao samba	145
Os lugares da alegria	157
5 — A Atitude Ecológica	167
A manifestação racista	177

Introdução

Não é raro ver-se à beira de uma estradinha de interior um indivíduo que passa horas cortando a canivete um pedaço de madeira. Daí não resultará qualquer utensílio ou objeto de arte. Apenas fragmentos e aparas. É bem mesmo provável que não seja uma atividade regida inteiramente pela consciência do autor, mas tão-somente um automatismo suscitado por uma experiência particular do espaço ou de uma temporalidade mais lenta. No entanto, por meio desse “jogo” com essa “coisa”, cria-se um lugar, onde se exerce uma força, uma intensidade, capaz de solicitar a ação repetida (como num ritual) de um sujeito.

Pouco importa a significação ou a finalidade desse ato de desbaste da madeira. Ele se insere provavelmente numa tradição e realiza-se, fora de qualquer intenção de sentido, numa pura tensão entre o lugar-espaço e a força de realização. Pode-se lembrar Rilke num dos *Sonetos a Orfeu*: “Ohne unsern wahren Platz zu Kennen/Handeln wir aus wirklichen Bezug” (“Mesmo sem conhecer o nosso verdadeiro lugar/Agimos no vigor de uma relação real”).

Por outro lado, a interpretação especulativa do fenômeno — tentativa em que termina sempre incorrendo a consciência ocidental do observador — pode aventar a hipótese de que esse empenho ocioso é um simples modo de significar o vazio. Em outras palavras, mesmo não produzindo coisa nenhuma, o sujeito humano precisa *significar*, por meio da consumação da madeira, o seu “nada fazer”: cortar a madeira seria um signo dessa “nadaificação”. No gesto mesmo

de cortar, na seqüência dos movimentos da faca, como na mecânica de uma língua, estaria depositada a significação.

Realmente, diante de qualquer fato, qualquer fenômeno, a abordagem universalista do Ocidente tende a ultimar-se de um único modo: a pergunta sobre a significação. Barthes: "Paixão constante (e ilusória) de apor a todo fato, até o mais trivial, não a questão da criança: por quê?, mas a questão do antigo grego, a questão do sentido, como se todas as coisas vibrassem de sentido: *o que isto quer dizer?* É preciso transformar a qualquer preço o fato em idéia, em descrição, em interpretação, em suma, achar-lhe *um outro nome além do seu.*"¹ Até mesmo a não-significação obriga-se a passar pelo sentido.

Essa necessidade de interpretar, para fazer significar, é uma das grandes linhas de força da civilização ocidental. Tudo passa por esse crivo, em que se busca achar "um outro nome" para o real. Maimônides, filósofo judeu dos séculos XII e XIII, explicava isto (no *Guia dos perplexos*) como uma busca de compensação por parte da cultura judaica. Para ele, como as grandes idéias-força (salvação, povo eleito etc.), veiculadas pela tradição, não se concretizavam. Era preciso interpretar constantemente o real para atenuar a perplexidade advinda dessas frustrações históricas.

Interpretar é, assim, a operação básica de "leitura" do real, de atribuir-lhe nomes e significações a partir de "grades" ou modelos de entendimento que se interpõem entre o intérprete-observador e o real. Lê-se, interpreta-se, a partir de uma modelização representativa, isto é, por uma duplicação imaginária do real. Ou seja, interpreta-se sempre uma interpretação já dada.

Cultura nenhuma experimenta, é certo, um acesso imediato ou direto ao real. Há sempre uma mediação, entendida como o processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais do grupo. Próprio mesmo do judaísmo é o empenho de redução do símbolo (obsuro, indeterminante, inefável) ao signo (claro, determinante, dizível) pela interpretação, para culminar na universalização propiciada pelo conceito. Em princípio, conceito é a aptidão para se abstrair, classificando ou aproximando por operações mentais coisas equiva-

1 BARTHES, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Seuil, 1979, p. 148.

lentes. Esse tipo de conceito se encontra onde haja possibilidade de pensar, em toda e qualquer cultura humana. Mas existe o conceito filosófico-científico, que busca estabelecer relações universais de essência entre as coisas do mundo e indaga sobre "o que é isto", sobre a significação, sobre os sentidos últimos.

O conceito filosófico-científico, triunfante no Ocidente, pretende-se universal, ubíquo. Sabe-se, no entanto, que por toda a parte existe a "relação simbólica", que esta passa por algo que não é propriamente a significação ou a possibilidade de ser interpretada de maneira inteligível e que, portanto, não se reduz ao conceito. O signo, sim, implica em algo de pleno, que preenche um espaço, leva ao conceito filosófico-científico e satisfaz à produção.

Da ênfase na significação universalizada pelo conceito vive a ciência, que constrói seu objeto de conhecimento em função de seu poder semantizador, da irradiação de sentido conceitual de que ele é capaz. E só se considera conceitualmente significativo aquilo que se ajusta à grade de sentido do sistema de interpretação.

O sentido, que tem sua morada na linguagem e "veste todas as coisas" (a exemplo do *Tao* dos zen-budistas), é a força de unidade das diferenças dentro de uma estrutura dinâmica. Mas, trabalhado pela racionalidade instrumental, entronizado como equivalente geral, ele se torna signo e vai governar, como força universalista, os termos dispersos na realidade observada, criando a aura de centralismo e superioridade necessária à manutenção do poder cultural do intérprete.

A esse império sgnico do sentido pode-se chamar de *metafísica* — não tanto como significado de "filosofia primeira" ou "ciência da verdade" que ao termo atribuíam os escolásticos na Idade Média, mas como um poder de montagem de significações universais. Um poder que, em última análise, funda-se na pretensão de dizer a Verdade, e "não qualquer verdade", como sustentava Santo Tomás de Aquino, mas "a verdade que é origem de toda verdade, isto é, que pertence ao primeiro princípio pelo qual todas as coisas são".

Assim, dentre as diferentes formas de simbolização — ou seja, toda e qualquer fundação de ordem humana por reconhecimento de invariantes (não necessariamente universais) nas variações ou na multiplicidade — prevalece aquele que privilegia, metafisicamente, a

invariância garantida por um equivalente universal, seja a moeda (economia), o estado (política), o pai (parentesco), o signo (linguagem) ou a consciência (psiquismo). Tal é a base do estabelecimento da verdade e do poder no Ocidente.

As civilizações industrialistas modernas detêm uma forma de coerência global ao nível do sentido, que pode ser chamada de *ideologia* — na verdade um outro nome, com tônica sobre a produção da subjetividade moderna, para a metafísica. Isto quer dizer que a metafísica moderna abandona a cosmologia e os objetos para se centrar no homem como fundamento de todo o existente. “Ideologia” — neologismo forjado no início do século XIX para designar a “ciência das idéias”; na prática, a maneira como a consciência poderia demonstrar-se como sede da razão — é, *lato sensu*, uma noção destinada a dar conta da reprodução, no plano do sentido, dos axiomas de base, dos pressupostos genéticos de uma civilização simbolicamente construída pela universalidade do valor. Ideologia é a máscara com que o conhecimento cobre, semantizando, semiotizando, toda e qualquer simbolização. É a lógica de objetivação do mundo, que hoje opera com códigos hiper-racionalistas, em favor da reprodução cultural da força de trabalho e das relações de produção.

O código, sistema de funcionalidade racionalista, semantiza, semiotiza. Em outras palavras, enquadra unidimensionalmente o mundo, providenciando para que, no processo de simbolização, uma coisa ou um signo represente apenas a função estipulada pelo ordenamento do valor de troca capitalista. Não foi à toa que já se definiu (Jacques Berque) o fenômeno da colonização européia como um fato “semântico”, isto é, como o poder de uma visão “lingüística” (e não simbólica) do mundo. A consciência de que tudo se produz, característica de uma ordem cultural com pretensões imperialistas, é a mesma segundo a qual tudo deve, semanticamente, passar pelo crivo universalista do signo, entendido como mero equivalente geral de verdades lingüísticas, como unívoco valor universal de troca para os significados (valores relativos) que os enunciados da língua (os discursos) articulam. A absolutização do universo semântico dominante implica hegemonia cultural.

Não que o problema da significação deixasse de ser colocado pelas “culturas de *Arkhe*” (ditas tradicionais ou selvagens), como foi pela ordem judaico-cristã. O que havia mesmo eram posições simbólicas diferentes quanto ao modo de relacionamento com o real, ou seja, com o conjunto das singularidades do grupo. Pois é isto o que se designa com a palavra *real*: o existente enquanto singular, único, incomparável — sendo *cultura* o real representado ou atuado, o modo de se lidar com o real de cada um seja por meio do registro das formas de semiotização dominantes, seja por meio da exibição dos limites dessas formas: a revelação da originalidade ou do mistério.

Os antigos sabiam, no entanto, da resistência do real a ser significado — quer dizer, da resistência do singular à sua duplicação — e faziam deste fato a própria morada do mistério. Na estranheza do real, em sua radical impermeabilidade às interpretações que semanticamente o esgotassem, via-se nascer a *força* que movia as coisas do mundo. Força era algo da ordem dos deuses, maior que o sentido instrumentalizado pelos homens.

Isto pode ser ilustrado pelos fatos em torno da devolução de uma machadinha cerimonial (o Kyiré) aos índios craô, do Norte de Goiás. O objeto fora retirado da aldeia há quarenta anos por um antropólogo, ficando esse tempo no acervo de um museu pertencente à Universidade de São Paulo. Na solenidade de devolução, disse um dos caciques: “Vocês não sabem como esse Kyiré é importante para nós. Sou o mais velho, e vejo os índios novos perderem o ritual, os costumes antigos, porque os objetos sagrados estão desaparecendo.” E um outro: “Até hoje eu estava preso numa cadeia. Com a volta do Kyiré, fui libertado, estou feliz e espero que vocês todos estejam felizes. Não tenho dinheiro, mas sou rico de vida. Nós *não temos fábrica de Kyiré, ele é um só*, feito pela Natureza. O ritual nativo, que é sagrado, está livre outra vez.”²

Esse objeto incomparável, resistente a qualquer duplicação, responde pelo real do grupo, dá origem a rituais capazes de mobilizar a força necessária à expansão e à continuidade daqueles indivíduos. Por isso, faziam os antigos (e fazem, pois a “antigüidade” mantém o seu

2 In: *Journal do Brasil*, de 12/6/1986.

curso e o seu vigor) de determinadas dimensões não regidas pelo moderno primado do sentido unívoco suas linhas mestras de orientação simbólica.

O espaço, ao lado da força, é uma dessas dimensões. É verdade que sempre se doou sentido ao espaço ou foi este utilizado, junto com o movimento e o número, para a determinação das singularidades das coisas. Mas também sempre houve um lado irredutível à representação, à operação intelectual de interpretação, em que se destaca apenas isto que chamamos de “força realizadora”.

Outra dimensão

Não é incomum que o real humano — cambiante, móvel, inatingível em termos absolutos — contorne as elaboradas construções da realidade sócio-histórica em torno do sentido. E um dos aspectos desse real, freqüentemente esquecido nas abordagens científicas do social, é o espaço em seu relacionamento com o indivíduo, aquilo que um antropólogo (E. T. Hall) chamou de “dimensão oculta” da cultura.

Esse esquecimento bem pode ser conseqüência do “susto” histórico provocado por monismos materialistas oitocentistas, como os de Tain e Gobineau que, apontando para a determinação absoluta da existência por uma única unidade vital, redundaram no racismo germânico. Ou então pelo medo aos determinismos (geográficos) da região ou gênero de vida ainda correntes neste século, como o de Griffith Taylor, que sustenta concepções do tipo seguinte: “As relações comerciais, por razões de ordem climática, se realizam mais na direção norte-sul que na direção leste-oeste.”³ Para não se falar em fantasias do tipo “os climas temperados são excelentes para a civilização” ou “civilizações de natureza tropical” atuantes em autores nacionais e estrangeiros.

Nestes casos, o engano teórico consiste em se saltar diretamente do plano descritivo de um espaço para o conceitual. Um fenômeno

3 Cf. SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova*. Editora Hucitec, p. 16.

físico-geográfico converte-se em explicação sociológica (culturalista) sem nenhuma outra mediação.

Embora coisas dessa ordem aconteçam no interior ou nas vizinhanças da geografia e da geopolítica, registram-se hoje concepções sociobiológicas que se esforçam para estender à esfera humana o instinto animal de defesa de seu espaço exclusivo, de seu território⁴. Espaço territorial passa aí à condição de instinto — portanto, de um padrão geneticamente determinado, capaz de gerar uma ação em circunstâncias próprias — comparável, por exemplo, ao do sexo. Outros sociobiólogos (Henri Laborit é um deles), mesmo sem ir tão longe, aferram-se a posições estritamente funcionalistas, erigindo em dogma a “necessidade” ecológica de defesa do território.

Ainda que passando ao largo dessas teses, é forçoso atentar para a importância da relação entre homem e espaço-lugar, da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano. Na verdade, além do âmbito sociobiológico, estuda-se muito o espaço como algo a ser submetido ou melhor aproveitado (quanto mais se representa intelectualmente o espaço, mais é ele controlado e ocupado por organizações produtivas), mas se deixam de lado as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações. O “estar-no-mundo” do sujeito humano é espacial, afirma Heidegger. Em *Ser e Tempo*,⁵ ele explica esse “espacial” como atributo da espacialidade, isto é, da diversidade de lugares — logo, diferenças — que constitui o mundo.

Mas foi principalmente a obra de Konrad Lorenz sobre etologia animal que deu novo alento às idéias de territorialidade. Transportadas para a análise da vida social, elas aparecem como “um instrumento conceitual que permite interligar comportamentos em sua maneira de se desenvolver num contexto de espaço e de tempo”,⁶ isto é, de localizar espaço-temporalmente as diferenças e as aproximações nos modos como o grupo humano se relaciona com o seu real, na

4 Cf. ARDREY, Robert. *The Territorial Imperative*. Editora Laurel. 1978.

5 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1957, 8ª ed.

6 RÉMY, J. e VOYÉ, L. *Ville: Ordre et Violence*. PUF, p. 143.

busca de uma identidade. A territorialização não se define como mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância.

A territorialização é, de fato, dotada de força ativa. Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real — em suma, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). Na territorialização, apreende-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem a redução intelectualista aos signos.

Engels incluía no conceito de relações econômicas a base geográfica, mas pensar o espaço jamais foi uma preocupação de primeiro plano na teoria marxista, a não ser como variável na reprodução da força de trabalho. Alguns teóricos da história debruçaram-se com mais vagar sobre a questão. Do lado francês, pode-se mencionar a reflexão historicista empreendida por Braudel a propósito das montanhas que atravessam o espaço mediterrânico.⁷ O tipo de organização social, as concepções do mundo, até mesmo o temperamento dos indivíduos aparecem vinculados a considerações de ordem espacial, relativas principalmente ao isolamento de populações.

Em rigor, não é novo esse tipo de abordagem. Já se havia muito antes aventado a hipótese de que os critérios de estima a estrangeiros por parte de um grupo social devam-se a características de proximidade espacial, como se evidencia no comentário de Heródoto sobre o etnocentrismo dos persas: “Dentre as nações, eles estimavam mais os seus vizinhos mais próximos, que ocupavam o primeiro lugar depois

7 BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. Volume I, Editora Martins Fontes, 1983.

deles mesmos; em segundo lugar estavam os que viviam além destes vizinhos; e assim continuavam em escala crescente com as restantes nações. Quanto mais distantes, menos estima recebiam.”⁸ Já os índios *mondane*, conforme relato de Lévi-Strauss, davam o seguinte conselho: “Seria melhor se você atravessasse o rio e construísse a sua aldeia de modo a não ver a fumaça de nossas casas. Deste modo estaremos perto o bastante para ser amigos e não distante demais para ser inimigos.”

O território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros. Entre os povos antigos, de um modo geral, a própria noção de ser humano discriminava os indivíduos não abrangidos pelos limites espaciais do grupo em questão. Isto se deu também com o Ocidente cristão: até o século XVI, discutia-se para determinar se eram plenamente humanos os habitantes das Américas, os índios.

Mesmo a idéia de escravidão implicava, na Antigüidade, a questão espacial. Os sumérios, por exemplo, designavam “escravo” com uma palavra que significava literalmente “a mulher que veio de outro lugar”. Escravo era, de fato, aquele que — por razões de derrota na guerra, não-pagamento de dívida, grave ofensa à ordem reinante etc. — via-se destituído de terra, isto é, da posse de um território próprio, para aplicar-se ao cultivo do espaço alheio. A escravidão surge na História precisamente quando o homem passa da caça à agricultura, tendo como eventual conseqüência a necessidade de ajuda extrafamiliar no trabalho sedentário.⁹

A noção de um espaço distante, de um outro território, estava presente nas concepções escravagistas da Antigüidade. A palavra “escravo” (*sklavon*) foi empregada pelos romanos para designar os capturados na Eslavônia ou Esklavônia (atual Croácia, Iugoslávia) — habitantes de territórios longínquos ou “bárbaros”. Antes da Repú-

8 Cf. TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*. Editora Difel, p. 35.

9 É certo que a transformação da economia de subsistência em economia mercantil incrementaria as práticas escravagistas. Mas a privação da terra caracterizaria sempre a condição escrava no Ocidente. No Brasil, embora a legislação colonial permitisse a escravos a posse de bens, jamais lhes outorgou o direito de propriedade da terra.

blica romana, “escravo” era *ancillus*, ou *servus*, correspondente ao grego *dulos*, que também se traduz como “servo”.

Pode-se falar, assim, na *dimensão territorial* ou na “lógica do lugar” de uma cultura — e como função de base em sua estrutura dinâmica global. Nela, o território e suas articulações socioculturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irreduzível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas.

A natureza desse vetor pode parecer, em certas culturas, prevalentemente geográfica. Por exemplo, entre os povos banto do Kavi-rondo (África), a direção Leste/Oeste constitui o eixo principal de organização do mundo, e isto, muito provavelmente, porque do Leste costumam chegar as tão importantes chuvas. Ainda assim, o dado geográfico é acrescido de outros, simbólicos, que condicionam o modo como o banto se relaciona com seu espaço particular. O vetor espacial tem aí, portanto, natureza físico-simbólica.

Stoetzel cita o caso dos índios Yurok, que habitam as margens do Rio Klamath, no Norte da Califórnia (Estados Unidos), e que vivem da pesca do salmão: “A disposição geográfica e as próprias condições de vida dos Yurok dão-lhes a idéia de um universo com estrutura tubular; o centro do mundo é evidentemente o rio, onde as coisas escoam e circulam sem obstáculos. É preciso, pois, que as coisas sejam dispostas como um canal, um tubo, aberto nas duas extremidades, para permitir as passagens.”¹⁰ Estruturas que contrariem essa disposição apresentam-se como naturalmente más, a exemplo do saco ou da bolsa: o barco é uma “bolsa”, logo “não se deve comer num barco, pois isso desagrade ao rio e ao peixe”. Ou ainda: é preciso ser esbelto, não comer demais, não obstruir a circulação dos alimentos no corpo.

Alterar essa dimensão ou esse vetor numa determinada cultura implica mudança ou conversão social. A tanto chega a “hipótese

10 STOETZEL, Jean. *La Psychologie Sociale*. Flammarion, 1963, p. 60.

bororo”, aventada por Paul-Lévy, a partir do texto em que Lévy-Strauss mostra como os salesianos só conseguiram converter os bororos “desde o momento em que estes deixaram as suas aldeias circulares para habitar vilas em faixas à maneira européia”.¹¹ Ao romper com a estrutura tradicional do espaço construído — que se relaciona diretamente com práticas sociais e ritualísticas —, os missionários provocaram o desmoronamento das marcas simbólicas básicas do grupo indígena.

A “hipótese bororo” introduz a dimensão territorial na própria elaboração das estruturas sociais. Pelo modo de morar, de se instalar no espaço, as sociedades — sejam “arcaicas” ou “históricas” — singularizam-se, mostrando, assim, o seu real. Um exemplo disto é trazido por Vernant,¹² ao explicar o que aconteceu em termos de relações sociais quando os atenienses decidem mudar as disposições espaciais da cidade. Ao lado das casas privadas, passa a haver um centro onde os negócios públicos são debatidos e que representa tudo de “comum” à coletividade como tal. Nesse centro (a *ágora*), cada cidadão é igual (*isos*) ou semelhante (*omoios*) a outro. E dessa nova ordem espacial emerge uma sociedade “onde a relação do homem com o homem é pensada sob a forma de uma relação de identidade, de simetria, de reversibilidade”.

Dessa maneira faz-se um corte com o universo mítico, com suas hierarquias de “estatutos sociais definidos em termos de submissão e dominação”. Através do espaço circular e centrado da *ágora*, os gregos entram no universo da política, baseada na reciprocidade.

Essa dimensão territorial não se destaca apenas em culturas tradicionais ou arcaicas (nem provém da fonte conceitual de um culturalismo ecletizante) e pode atuar de muitas maneiras nas civilizações industrialistas modernas, mas encaminhando-se em geral para representações espaciais que traduzem o poder de Estado. Assim é que a geografia política delimita soberanias ou zonas de poder, sempre configurando o mundo de acordo com essa representação e essa realidade chamada Estado. Tal geografia faz o espaço real (da Terra) o lugar de

11 PAUL-LÉVY, Françoise. *La Ville en Croix*. Méridiens, p. 27.

12 VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Edusp-Difel, p. 80.

aplicação de uma certa forma de poder social, incluindo em suas representações espaciais o que é constitutivo do poder no momento: tanto os sistemas de crenças e leis quanto as exigências mercantis.

Além disso, a forma poderosa ou onipotente de ocupação do espaço direciona as imagens culturais que uma nação faz de si mesma. É bem o caso da Grã-Bretanha, que já se atribuiu a consciência de centro excelente do mundo e passou a lutar por outra imagem desde o desmantelamento político-econômico, mas sobretudo territorial, do Império. Esta consciência etnocêntrica expressa-se, às vezes, em determinados artifícios de ideologia geográfica, como o mapa destinado a mostrar “todo o mundo como uma projeção centralizada no Sul da Grã-Bretanha ou no Noroeste da França. Um círculo é traçado para incluir a metade da área do globo. Este é o Hemisfério Continental. Inclui quase toda a massa continental da Eurásia, todo o Norte da África e o terço setentrional da América do Sul. Fora do círculo está o Hemisfério Oceânico. Com exceção dos planaltos gelados inabitáveis da Antártica e da Groenlândia, aproximadamente nove décimos de áreas das terras estão situados no Hemisfério Continental, onde se localizam 95% da população mundial”.¹³ Popular na Inglaterra, o mapa tem sido usado para destacar a centralidade da ilha.

Finalmente, é preciso acentuar que a rentabilização do espaço implica que se capitalizem os tempos sociais. Para isso chama a atenção Thomas Mann em *A montanha mágica*, referindo-se aos russos: “(...) o pouco caso que essa gente faz do tempo está relacionado com a vastidão selvagem do seu país. Onde há muito espaço, há muito tempo. Diz-se que eles são o povo que tem tempo e pode esperar. Nós, os europeus, não podemos (...). Tome como símbolo as nossas cidades grandes, esses centros, esses focos de civilização, esses cadinhos de pensamento! À medida que sobe ali o preço do solo e se torna impossível o desperdício de espaço, o tempo — repare bem nisso — também chega a ter um valor cada vez mais elevado.”¹⁴

O Brasil e outros países do chamado Terceiro Mundo constituem igualmente bons exemplos de muito espaço e temporalidade não afi-

13 TUAN, Yi-Fu. Op. cit., p. 49.

14 MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Editora Nova Fronteira, p. 273.

nados com a ideologia européia. As cidades são capitalisticamente planejadas — desde o traçado das ruas, a valorização de bairros e a construção de prédios majestosos até a localização dos lugares de serviço público — com vistas à fascinação e ao esmagamento das diferenças.

No entanto, a essas concepções espaço-temporais entronizadas — seja por meio da arquitetura/urbanismo, seja por meio dos múltiplos dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais — sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, em geral caudatários de simbolizações tradicionais, pertencentes a “espaços selvagens”, onde se desenvolvem culturas de *Arkhé* (“populares”, costuma-se dizer). As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiros* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão.

Relação espacial

O tratamento desta questão demanda uma abordagem que se aproxima tanto de uma semiologia dos dispositivos territoriais (proxêmica) quanto de uma Sociologia das Formas na tradição teórica de Durkheim e Simmel, mas com as precisões de, por exemplo, Ledrut.¹⁵ Nesta linha de pensamento, o espaço impõe-se como uma forma de ordem existencial. Diz Ledrut: “Falando de espaço, é sempre de existência que falaremos, das relações de coexistência, logo de

15 LEDRUT, Raymond. *La Forme et le Sens dans la Société*. Méridiens, 1984.

existência. O que se opõe diretamente à existência é o mundo das essências, dos conceitos puros, das estruturas abstratas.”¹⁶

A espacialidade — ou a territorialidade — enseja falar-se de um tipo de relação, a *relação espacial*, inapreensível pelas estruturas clássicas de ação e de representação, mas inteligível como um princípio de coexistência da diversidade e como um conjunto de “virtualidades infinitas de coexistência” ou de comunicação.

Como o espaço é também “orgânico” (existe de fato um espaço dos corpos vivos e dos grupos sociais), a relação espacial suscita a noção, de forma social entendida como “conjuntos feitos de elementos múltiplos (ainda não conceitualizados sob os vocábulos sociológicos de instituição, cultura, estatuto e que aparecem muito concretamente em nossa experiência como um certo estilo de existência)”.¹⁷

Parece-nos, assim, adequado adotar essa ótica que privilegia os aspectos de contato e comunicação (logo, de diferença e pluralidade) nas relações funcionais de coexistência, quando se trata de examinar as formas assumidas pela vida (formas sociais) de certos grupos de descendentes de escravos no Brasil, em face das diferenças com os grupos de dominação — o universo do senhor. Aparecendo como “estrutura concreta necessária” (com o “aqui e agora” inelutáveis da existência do grupo), a forma social é o que permite a apreensão sensível (onde possa intervir, para além do puro intelectualismo, o mito, o símbolo e o imaginário) de um estilo de vida, com sua atmosfera particular, sua multiplicidade numa unidade e seu relacionamento com o espaço.

Do lado dos ex-escravos, o *terreiro* (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil.

¹⁶ Id. *ibid.*, p. 113.

¹⁷ Id. *ibid.*, p. 46.

1 — Espaço e Modernidade

O que é mesmo *espaço*?

Não é noção que se preste a um esmiuçamento cômodo. Tal é o sentimento de Aristóteles no Livro IV da *Física*: “Parece ser algo de grande importância e difícil de apreender o *topos*, isto é, o espaço-lugar.” De fato, não existe em grego uma palavra para dizer “espaço”. *Topos* significa, propriamente, *lugar marcado*, uma porção de espaço assinalada por um nome, que vem de um corpo material. E é em função do lugar, quer dizer, de uma posição determinada, parte descrita de um espaço global, capaz de afetar os corpos que a ocupam, que Aristóteles aborda a questão. Ou então Demócrito, que vê o espaço como o lugar de uma infinidade de átomos indivisíveis.

A essa noção de “lugar”, retornaria Heidegger, buscando conceituar espaço.¹ Para ele, quem cria o espaço — que é um modo de ser no mundo — é o lugar. Refletindo sobre a origem desta palavra em alemão (*Raum*), diz designar o “regulado”, algo que foi tornado livre no interior de um limite, como, por exemplo, um campo que se prepara, se regula, para o estabelecimento de colonos. Sendo o limite aquilo que possibilita as coisas serem, o espaço define-se como o que se faz caber num limite. E essa regulação dá-se por constituição de lugares através das coisas, por localizações. Donde, “os espaços recebem o seu ser dos lugares e não do espaço”.

Faz-se, assim, uma distinção entre lugares/espaços e “o” espaço. Este último é um conceito (e não vivência imediata) abstraído do

¹ HEIDEGGER, Martin. “Bâtir-Habiter-Penser” in *Essais et Conférences*, Gallimard.

espaço representado como intervalo (*spatium*, em latim), isto é, como distância entre dois pontos, na qual se inscrevem as suas *extensões*, segundo a altura, a largura e a profundidade. Esse espaço *abstractum* não é algo que se determine a partir da distância (como o *spatium*), mas pela extensão (*extensio*). É a extensão que se presta às reduções geométrico-matemáticas.

Em torno dessas determinações extensivas, das propriedades de um espaço descontínuo, heterogêneo, com uma variedade de pontos de vista, os gregos obtiveram uma sistematização, inclusive com algumas incursões no campo projetivo. É a pintura, com seus modos particulares de resolver problemas de espacialização, que incita à descoberta das matemáticas. Pré-socráticos, como Demócrito e Anaxágoras, recebem de pintores de seu tempo os estímulos para as suas pesquisas sobre perspectiva.²

De uma maneira geral, porém, os pré-socráticos (especialmente os pitagóricos) vêem o espaço como todo o raio de movimentação dos habitantes de uma comunidade. O mito de Lino, filho de Apolo, fundador de Atenas, traz algum esclarecimento a respeito. Ali se diz que, quando Lino morreu, choraram as pessoas, as árvores, os animais. O espaço ateniense ia até onde alcançavam as reverberações dos lamentos, até onde podia ressoar a música.

O espaço aparece aí como o resultado do *morar*. Morar, por sua vez, não se define como mero efeito de um fazer comunitário, mas como algo que indica a própria identidade do grupo. O que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios.

Tudo isso concorre para fixar o ordenamento simbólico da comunidade. E esta ordem de relacionamento constitui um movimento de transformação, cujos pólos são marcados por atitudes de acolhimento de normas ou valores. O templo, por exemplo, é algo capaz de, ao mesmo tempo, acolher a tempestade (na forma de suas repercussões simbólicas, de suas figurações divinas) e rejeitá-la enquanto somatório de efeitos físico-naturais.

2 Cf. FRANK, Erich. Plato und die sogenannten Pythagorer — ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, p. 22.

A história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens. A história dá-se num *território*, que é o espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal.

A idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do *Raum* heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto, o espaço — sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar —, outra é o território.

Território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras na base de um “fazer de conta”, de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo, capaz de combinar “as idéias de limites, de liberdade e de invenção”.³ Num sentido estrito e mais cotidiano, o termo aparece em expressões como “jogo de cartas”, “jogo de futebol”, e aí se tem em vista “essa noção de totalidade fechada, de saída completa e imutável, concebida para funcionar sem nenhuma intervenção exterior além da energia que a movimenta”.⁴

No entanto, arte, ciência — quando não voltadas para produzir, liberadas das servidões da finalidade imediata — são, em amplíssimo sentido, “jogos”, desdobramentos de uma forma originária, oscilante entre o cálculo e o risco, de relacionamento do sujeito com o real. Mesmo a técnica, enquanto pura invenção ou descoberta (diferentemente da tecnologia, que implica num emprego finalístico ou deliberado da ciência no sentido da produção), pode ser jogo.

3 CAILLOIS, Roger. *Les jeux et les hommes*. Gallimard, 1967, p. 48.

4 Id. *ibid.*

Sejam cognitivos, práticos ou estéticos, esses jogos ancoram sempre na linguagem e no espaço de um grupo determinado. Considere-se uma arte como a música: ela se torna plena quando consegue jogar com a reverberação das intensidades — as aspirações, os devaneios, os lamentos, as qualidades de força — que se distribuem no âmbito de um território humano. No jogo musical encontram-se as regras (harmônicas), isto é, o conjunto de convenções que, arbitrariamente, determina o ser e o não-ser da música. Mas o jogo se perfaz quando consegue criar um espaço de movimentação, de um funcionamento inventivo. É o que deixa entrever o mito grego de Lino.

As concepções mais antigas de espaço não recebem grande contribuição da Idade Média ocidental. A escolástica enfatiza distinções entre *locus* (o *topos* aristotélico), o *situs* (a situação de um corpo em seu lugar próprio) e o *spatium*, que é o intervalo ou o vazio entre os corpos. Como na Antigüidade, o espaço continua a ser percebido esféricamente, dentro do que se denomina “perspectiva naturalis”: a grandeza aparente não depende tanto da distância quando do ângulo de percepção do objeto. O espaço envolve completamente o observador, integrando-o no quadro da experiência — tempo e espaço fundem-se num mesmo modelo.

Tudo isso muda, entretanto, com o Renascimento. O desenvolvimento do saber matemático sobre a perspectiva é acionado por artistas (a exemplo do que ocorrera entre os pré-socráticos), como Da Vinci, Durer, Alberti, Ghiberti, Brunelleschi ou por arquitetos e engenheiros. Desde então, o espaço é concebido como homogêneo (partes qualitativamente inseparáveis), contínuo (sem qualquer interrupção), infinito (sem limites), tridimensional (dotado de altura, largura, profundidade) etc. Estas e outras características assinalam o domínio da concepção do espaço dito euclidiano, onde tudo passa a ser dominado pelo olho do observador. Não é mais possível integrar numa representação gráfica aquilo que se sabe ou se adivinha como aquilo que se vê — por exemplo, o desenho medieval de um pescador, que mostra ao mesmo tempo tanto a sua ação na superfície das águas quanto a movimentação no fundo do mar.

Agora é outro o jogo, são outras as convenções: o olhar do sujeito da consciência ganha um primado absoluto. O espaço é centralizado

e representado como uma projeção em perspectiva (do latim *perspicere*, ver através) sobre uma superfície plana constituída de unidades formais de medição. Vêem-se as coisas como se “através de uma janela”. A simetria é criada pela vertical e pela horizontal. O observador desliga-se do quadro da experiência, passando a percebê-la a partir de um ponto particular, fixo, não envolvido, denominado “ponto-de-fuga”. Entenda-se: um ponto situado fora do quadro espaço-temporal da experiência, fora do mundo, capaz de outorgar ao observador um poder de abrangência absoluto. Nesse espaço ordenado por uma linha de fuga em profundidade, as representações (as imagens) “fogem”, frente ao olhar do observador. Na verdade, o olhar “cria” o espaço, cujo centro ou ponto principal, por coincidir com o olho, recebe mesmo — *de Viator* — o nome de “sujeito”.

Esse espaço contínuo, tridimensional e homogêneo, mas que tem sempre como essência a *extensão* (doação de volume e superfície) é o admitido por Descartes, para quem também a matéria é pura extensão (*res extensa*). Na visão cartesiana — afeita a um período em que a geometria projetiva se torna disciplina autônoma —, o espaço é uma rede de relações entre os objetos e um referencial absoluto diante da relatividade do movimento dos corpos. Ao mesmo tempo é só extensão, vinculado ao corpo, daí não se poder conceber um espaço vazio.

O espaço é assim idealizado por Descartes, que dele faz, no dizer de Merleau-Ponty, “este ser perfeito em seu gênero, claro, manejável e homogêneo, que o pensamento sobrevoa sem ponto de vista e de que dá conta por inteiro em três eixos retangulares”.⁵ É, portanto, “um ser positivo, além de todo ponto de vista, toda latência, toda profundidade, sem nenhuma espessura verdadeira”.⁶

Tais são os pressupostos da geometria e da física modernas, especialmente com Galileu e Newton, criadores dos quais o espaço recebe, na modernidade, as suas primeiras determinações científicas. Tributária do princípio relativista de Galileu (o movimento entendido não a partir de uma causa motora, como na tradição aristotélica, mas na relação entre o corpo móvel e um referencial), a física de Newton

5 MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*. Gallimard, 1964, p. 48

6 Id. *ibid.*

apóia-se numa geometria que concebe o espaço/tempo em linha reta e de modo uniforme e universal. O “espaço absoluto” newtoniano⁷ é homogêneo, isotrópico, imaterial (traços que o aproximam do espaço geométrico), mas dotado de propriedades físicas (ao contrário da geometria), com forças verdadeiras em forma de aceleração.

Kant (que tem influência reconhecida também no pensamento geográfico) consolida filosoficamente as concepções newtonianas sobre o espaço. Este, na visão kantiana, permanece homogêneo, mas centrado na subjetividade: é uma condição subjetiva de toda experiência, uma categoria *a priori* do entendimento. Mais: é uma forma intuitiva — “intuição pura” — que, à maneira de um receptáculo, organiza as aparências.

Na física, seria preciso esperar por Einstein para se realizar a crítica do espaço absoluto e vazio de Newton. Caberia a Einstein demonstrar matematicamente a intuição de Descartes: não existe espaço vazio. Além disto, o conceito de espaço refere-se à *qualidade topológica* das coisas materiais e não a uma realidade para além do mundo sensível (algo semelhante se dá no pensamento heideggeriano, que liga indissolivelmente coisa e espaço).

É precisamente o espaço determinado por um universalismo técnico-científico que Heidegger entende como uma provocação cada vez mais obstinada ao homem moderno para a sua “dominação última e absoluta”.⁸ No pensamento heideggeriano — posterior às geometrias de Riemann e Lobachevsky, que concebem espaços alternativos ao euclidiano —, espaço é “extensão uniforme, sem nenhum lugar privilegiado, equivalente em todas as suas direções, mas não-perceptível pelos sentidos”.⁹ Ou seja, ao espaço geométrico e abstrato opõe-se a noção de um espaço qualitativo, não determinado por qualquer ponto absoluto, mas pelos objetos concretos, as coisas, a que está afeto. Um volante só é um volante encaixado no automóvel — é o

7 Mas Newton, ao contrário de Descartes, concebe um espaço vazio de matéria, ao qual dá o nome de *absoluta* (o espaço das forças reais), e o distingue do *relativo* (mero receptáculo passivo das coisas).

8 HEIDEGGER, Martin. “L’art et l’espace” in *Questions IV — Temps et Être*. Gallimard, p. 99.

9 Id. *ibid.*

lugar próprio do objeto que lhe determina natureza e função. A própria coisa já é lugar, reunindo elementos como “céu e terra, divinos e mortais”. Igualmente, o modo de existência do ser humano, sua presença (o *Dasein* heideggeriano) tende a exterminar as generalizações abstratas do espaço ao organizar o mundo, ampliando-o em função das preocupações científicas e psicológicas.

Estratégias territoriais

Tal “ampliação”, que no Ocidente tem correspondido à abolição de quaisquer barreiras espaciais à circulação de mercadorias, é uma exigência inerente ao desenvolvimento do capital. Pertence à teoria marxista a demonstração das causas: 1) o tempo de circulação do capital é um momento especial na sua valorização; 2) ao circular, entretanto, o capital deixa de ser produtivo, por não gerar mercadorias nem mais-valia; 3) donde o tempo de circulação cria uma contradição interna para o capital, por se opor à realização de seu próprio processo de valorização. O tempo de circulação apresenta-se, assim, como uma barreira tanto à realização quanto à criação do valor.

O capital, por sua vez, tende a superar as barreiras espaciais. Anular o espaço pelo tempo, por meio dos meios de comunicação e de transporte, é uma exigência interna da organização capitalista do mundo. Para isto são convocadas as mais diversas tecnologias, correspondentes às necessidades das diferentes fases da expansão capitalista. Em todas elas, desenha-se a ideologia desterritorializante dos livres fluxos mercantis, que procuram acabar com as territorialidades culturais, com o enraizamento, com as relações físicas e sagradas entre o indivíduo e seu espaço circundante. No projeto industrialista, o espaço é apenas um dentre os muitos elementos submetidos aos cálculos racionalistas do capital.

Pode-se dizer que o modo de viver a “extensão uniforme” difere não apenas de uma cultura para outra, mas também na diversidade dos projetos existenciais que o homem movimenta no interior de seu universo social. Por isso, assinala Heidegger, que um é o espaço da arte — essa representação sensível da metafísica —, e outro o espaço

psicotécnico (geométrico, tecnológico), que esconde as suas sobre-determinações metafísicas para melhor servir à objetividade expansionista do Ocidente.

Assim é que, a partir do século XV, a objetivação das coisas e dos seres é realizada por um sujeito que constitui o seu olhar como soberano num espaço homogeneizado. Os planos políticos passam necessariamente pelas estratégias “oculares”, que levam ao remanejamento dos cadastros e dos territórios. “Traçar limites, atribuir domínios e territórios, é articular o poder e o saber com a temporalidade, espacializar para melhor temporalizar”, diz Vaysse.¹⁰

A articulação com o tempo significa que as novas formas de apropriação e representação do espaço, que concedem um lugar central aos sistemas projetivos, demandam a mutação acelerada de estados temporais, pressupõem a história. A verdade da geografia, ciência da descrição dos espaços, é dada pela história. Referindo-se ao tema da “orientação”, introduzido por Kant, diz Vaysse: “Orientar-se é traçar o horizonte da consciência, finalizar o espaço, constituí-lo numa significação e numa direção. A homogeneidade do espaço não remete mais à unidade de uma *mathesis* e de um cosmos, mas, com o fundo da historicidade, ao fantasma de um espaço adequado à História, de um domínio da terra, de uma submissão de todo espaço à verdade da História. A História é, pois, o momento em que uma contingência geográfica é pensada como necessária, momento em que o espaço ganha sentido e se dá uma finalidade...”¹¹

Esse domínio do espaço criador de historicidade dá-se em paralelo à tomada da terra como um fato jurídico histórico no Ocidente. Na verdade, a ocupação da terra precede todo e qualquer ordenamento político, representando o tipo mais arcaico de um ato constitutivo de direitos. É o que sustenta Carl Schmitt, apoiando-se em pensadores como Locke e Kant: “A tomada da terra cria o título jurídico mais radical que existe, o *radical title* no sentido pleno e amplo da palavra.”¹² Em

10 VAYSSE. Vers une pop'géographie, un cartographe et non un calcomane. In: *Critique*, nº 360, Paris, 1967, p. 554.

11 Id. *ibid.*, pp. 544-45.

12 SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del jus publicum europaeum*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, p. 21.

Locke, a essência do poder político aparece primeiramente como a jurisdição sobre a terra e, em Kant, a aquisição do solo precede toda e qualquer outra. Determinar “o meu e o teu do solo” é, para ele, um ato originário. A demarcação da terra, frente a grupos externos ou no interior do próprio grupo, é um fato histórico crucial.

Mas o que inaugura a modernidade, na concepção de Schmitt, é a consciência universalista com que os europeus medem pela primeira vez a terra. À visão de um espaço não global, isento de medição científica, opõe-se, a partir da época dos descobrimentos, o conceito de um ordenamento espacial comum, capaz de dar conta — graças aos refinamentos técnicos do espírito geométrico — do planeta inteiro. A dimensão planetária impõe-se como única e universal.

Dá-se, assim, nos albores da modernidade, aquilo que Schmitt chama de *nomos* (palavra derivada de *nemein*, que significa tanto “dividir” como “apascentar”), isto é, “à medida que distribui e divide o solo do mundo numa ordenação determinada e, em virtude disto, representa a forma de ordenação política, social e religiosa.”¹³ Ao tomar a terra e transformá-la num espaço ordenado de forças, um grupo não pode deixar de revelar a natureza de seu *nomos*. As diferentes representações espaciais traduzem os diversos estatutos do espaço como objeto social, organizando-se a partir de exigências do sagrado, de interesses mercantis ou do Estado.

O *nomos* é, portanto, a base de toda legitimidade ou do sentido de que se investem não apenas as leis jurídicas, mas também políticas, religiosas, sociais — em suma, os imperativos culturais do grupo.

A moderna cultura ocidental — ou seja, o desdobramento da ideologia humanista dos séculos XVII e XVIII, que procura fazer da sociedade individualista burguesa o padrão regulador do fenômeno humano no mundo inteiro — decorre de um *nomos* universal, que ordenou cientificamente os espaços terrestres no início dos tempos modernos.

O triunfo da doutrina da humanidade absoluta deu-se a partir de uma ordenação espacial centrada na Europa. Desta maneira, o “humano universal”, criado por um conceito de cultura que espelhava as realidades do universo burguês europeu, gerava necessariamente um

13 Id. *ibid.*, p. 53.

“inumano universal”, outra face de uma mesma moeda, capaz de abrigar todas as qualidades atinentes ao “não-homem”: selvagens, bárbaros, negros. Considerar os índios como seres “*hors l’Humanité*”, fora da humanidade, “proscritos pela própria Natureza”, era atitude perfeitamente coerente num humanista como Francis Bacon. A vitória do humanismo e do conceito de cultura a partir do século XVIII aprofunda e essencializa miticamente as posições discriminatórias (e escravagistas), fundadas numa concepção de espaço destinada a reprimir toda e qualquer manifestação dita “primitiva” ou primária.

É também essa concepção que cria o conceito de *natureza* como algo radicalmente oposto à *cultura*, ou então oposições do tipo território selvagem/território civilizado. A isto responde o cacique Luther em Urso em Pé, dos Oglala Sioux: “Não se nos afiguravam como ‘selvagens’ as grandes planícies abertas, as belas colinas onduladas e os rios serpenteando através do emaranhado da vegetação. Só para o homem branco a Natureza não passava de sertões selvagens e somente para ele o país estava ‘infestado’ de animais ferozes e de gente ‘selvagem’. Para nós, tudo era mansidão.”¹⁴

Pode-se, assim, entender as concepções (incluídas no Direito das Gentes) que davam Europa e África, por exemplo, como espaços de natureza diferente, isto é, desiguais em seu *status* jurídico-internacional. A Europa, ciente das pretensões universais de seu sistema econômico liberal, arrogava-se o direito de ocupar os imensos espaços que aparecem como “livres” na época dos descobrimentos — Austrália, África e as Américas. Ela se via como o continente central do planeta (tal e qual Jerusalém, que ocupava nos mapas medievais a posição de centro da Terra), incumbido de ordenar, através da fé cristã, do conhecimento científico e do liberalismo econômico, o resto da Terra. Justificavam-se deste modo a ocupação dos territórios não-europeus, o escravagismo, assim como a delimitação de espaços sem garantias jurídicas internacionais.

Do século XVI até o século XIX, o descobrimento e a ocupação eram títulos jurídicos suficientes para a tomada das “terras livres”. Em

14 Cf. revista *Norsk Natur* 10 (1), Oslo and United Nations Environment — Programme — Media Pack, 76.

rigor, o que se chamava de “espaços livres” eram o mar e a América, ou Novo Mundo. Constituíram-se, assim, entre as potências europeias, “linhas de amizade”, que delimitavam as áreas de ocupação de terras e de conquista de butins. Em termos jurídico-políticos, a linha estabelecia os limites entre a Europa e o Novo Mundo, entre a região das garantias jurídico-humanistas e o espaço “livre”, “ultramarino”, regido pelo direito do mais forte e, conseqüentemente, fora de toda e qualquer valoração de ordem moral.

“Não existe pecado abaixo do Equador” é frase que resume todo o processo de transformação dos antigos princípios morais em função do novo *nomos* da Terra. A essa virulência contra os homens “do outro lado da linha”, a essa escandalosa relatividade da noção de justiça, Pascal criticaria com o dito “um meridiano decide sobre a verdade”.¹⁵

O *nomos* que distinguia território europeu de território colonial era o mesmo que presidia à conceituação de cultura como produção de um sentido universal, de uma verdade global a ser imposta pela força das armas ou da catequese aos “não-homens” universais. A cartografia europeia, a sedentarização político-econômico-científica dos espaços ajustavam-se, na essência de seus dispositivos técnicos, ao projeto civilizatório do Ocidente. Por isso, quando, no século XIX surge a antropologia como um discurso de universalização do humano a partir de um entendimento europeu e, na prática, freqüentemente como uma disciplina auxiliar das administrações coloniais, impõe-se no mesmo movimento a expansão acadêmica da geografia.

Cidade e colonização

Junto com a tomada das “terras livres”, opera-se também a tomada das consciências, a fim de se levá-las ideologicamente à celebração da racionalidade instrumental moderna, ao culto à nova razão estética, inclusive. A territorialidade colonial ultrapassa as preocupações com a dimensão puramente “regional”, para debruçar-se também sobre as dimensões do *espaço construído e espaço interacional*.

15 Cf. SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 87.

Arquitetura e urbanismo — práticas técnico-artísticas de articulação de espaços — são convocados e investidos de funções teatrais para dramatizar (barrocamente) a Natureza, fabricar as aparências da modernidade e universalizar toda uma economia da construção.

De fato, a cidade européia abandonara na Renascença o imediatismo das relações e das trocas, típico do burgo medieval para encarnar teatralmente a grandiosidade das novas classes em ascensão. Antes de se constituir no espaço de trocas diretas (estações de vias férreas, correios, empórios mercantis etc.) do século XIX, a cidade européia — livre de toda dependência teológica, eclesiástica e feudal — oferecia a si própria como espetáculo, criando espaços para o desfile das famílias burguesas, dos comerciantes, das conquistas técnico-científicas e, principalmente, criando uma imagem exata de si mesma, expressa tanto nos mapas urbanos quanto nas representações ideológicas que a opõem, como sede de cultura, ao rusticismo camponês. Segundo Monnier-Raball: “Imperialismo visual e concentração urbana andam juntos; desenho topográfico, projeto mercantil e destino político revelam-se interdependentes e descobrem no número como na cifra seu horizonte instrumental e metodológico.”¹⁶

Esta visão européia da economia da edificação dos espaços urbanos é levada para o território colonial brasileiro muito antes do transplante modernizador das noções de cultura e civilização, como o operado pela Missão Artística Francesa no Brasil, em 1816.

Já desde a época da disputa em torno da exploração do território brasileiro pelas primeiras grandes potências navais européias (Portugal, Espanha e Holanda), os colonizadores tinham perfeita noção da importância da arquitetura/urbanismo na consolidação da conquista dos espaços. Essa semiose espacial do poder é explicitada por Barlaeus (arquiteto trazido pelo Conde Maurício de Nassau e autor de um plano urbanístico para o Recife, em 1650) em vários trechos do texto em que comenta a administração do Conde,¹⁷ em especial o Palácio de Friburgo, por ele construído na Ilha de Antônio Vaz.

16 MONNIER-RABALL, Jacques. *Simuler/dissimuler — essai sur les simulacres de masse*. Payot, p. 138.

17 BARLAEUS, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980.

O palácio é assim descrito: “Duas torres elevadas, surgindo do meio do parque, visíveis desde o mar, a uma distância de seis a sete milhas, e servem de faróis aos navegantes. Uma delas, tendo no topo uma lanterna e jorrando sua luz nos olhos dos nautas, atrai-lhes a vista para si e para o forte da Costa, indicando-lhes a entrada certa e segura do porto. De cima deles descortina-se, de um lado, as planícies do Continente e, de outro, a vastidão dos mares, com os navios operando desde longe.”¹⁸ E comenta Barlaeus: “É certamente admirável quanto estas construções e edifícios abalaram a confiança que tinham os portugueses, aumentando a dos nossos, que têm boa opinião da estabilidade dessas nossas conquistas. (...) Aqueles que o medo inspirado pela chegada da esquadra espanhola havia abatido, cobraram ânimo com as edificações de Nassau.”¹⁹

Quanto aos portugueses, se é verdade que não procederam em território brasileiro com o mesmo rigor arquitetônico dos colonizadores espanhóis em suas possessões americanas, não deixaram de se preocupar, entretanto, com o controle da organização espacial. Tanto assim que a Coroa Portuguesa, na segunda metade do século XVII, ao ver aumentar a força da Colônia, procurou ampliar o seu domínio político sobre as populações também por meio de dispositivos de urbanização. Veja, por exemplo, as instruções jesuítas deixadas a Jerônimo de Albuquerque com referência à cidade de São Luís do Maranhão: “Terá particular cuidado do acrescentamento desta cidade de São Luís, fazendo com que fique bem arruada e direita conforme a traça, que lhe fica em poder e, para seu exemplo, o fação todos os moradores.”²⁰

A “traça” é o plano geral da cidade, obra da *planimetria* européia dos séculos XVI e XVII, que representava o olhar, ao mesmo tempo ideal e realista, do Poder. O plano, como se vê, vinha pronto do Velho Mundo. Ele decidia sobre a simetria das ruas, das casas, sobre a de-

18 Id. *ibid.*, pp. 151-52.

19 Id. *ibid.*, p. 152.

20 Regimento de Alexandre Moura. In: *Anaes da Biblioteca Nacional*, vol. XXVI, pp. 232-34. Cf. Santos, Paulo. In: *Contribuição ao Estudo da Arquitetura da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil*. Coimbra, V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, 1968, pp. 40-1.

marcação das praças, às vezes frisando nos documentos de fundação de cidades a importância do emprego de novos métodos de avaliação e medição dos espaços: "(...) e depois de ter assentado o lugar que lhe era mais conveniente para assentar e erigir esta futura vila (...) lhe ordenou trouxesse o instrumento chamado prancheta com círculo dimensório, e Antonio Gomes de Almeida, escrivão da vara do meirinho geral com a corda já encerada e capaz de medir qualquer terra com dez braças de comprido, como manda o novo methodo [sic] de fazer as cartas geográficas..."²¹

Inferre-se desta política urbanizadora que à metrópole não bastava a pura e simples exploração econômica, mas também aprofundar o aparato colonizador, estimulando a identificação entre Corte e Colônia através da homogeneização de padrões ideológicos — em que urbanismo e arquitetura eram elementos de destaque.

É preciso salientar que o espaço arquitetônico e urbanístico pode ser ao mesmo tempo imaginário e concreto. Em suas dimensões imaginárias, o espaço da arquitetura, por exemplo, remete a um certo número de categorias materiais e simbólicas, que coordenam significações de entrada, saída, gravidade, verticalidade etc. Faz-se tanto no plano da realidade concreta como do imaginário a distinção entre os interiores como volume e decoração e o exterior como aparência e fachada.

Esse espaço imaginário é infinitamente mais amplo que os espaços concretos da arquitetura, porque se articula com práticas sociais em suas dimensões vividas e institucionais: a padronização das diferenças sexuais, a confirmação de hierarquias ou então de certas formas de controle social expressas em mecanismo de inclusão/exclusão. No urbanismo, por sua vez, registra-se a aplicação integrada de variáveis políticas, econômicas e ideológicas, também com o pano de fundo de uma imaginabilidade nem sempre consciente.

Nos tempos coloniais, a Europa apresentava-se como um cenário a ser reproduzido abaixo do Equador. O assemelhamento de espaços reforçava o direito de ocupação das terras colonizadas, justificando o *nomos* europeu. O que realmente importava eram as aparências

21 Edital e Alvará de Baturité, de 2/4/1764. Cf. Santos, Paulo. Op. cit., pp. 47-8.

do espaço metropolitano. Veja-se o edital de fundação de Vila Boa de Goiás, na primeira metade do século XVIII: "(...) e se designe o lugar para se edificarem as casas dos moradores (...) as quais pelo exterior sejam todas no mesmo perfil, ainda no interior as fará cada um dos moradores à sua eleição de sorte que em todo o tempo se conserve a mesma formosura da terra e a mesma largura das ruas..."²²

Enganar o olho

Tudo isto leva à evocação do *trompe-l'oeil* (literalmente: "enganar o olho"), invenção renascentista. Trata-se de uma pintura, que, por meio de um jogo mimético de terceira dimensão, oferece ao olhar uma ilusão, mas fazendo crer que são reais os objetos nela representados. Vê-se uma uva e tem-se a impressão de que a fruta real existe, a ponto de um pássaro ser levado a bicá-la.

Ao contrário do espaço representativo instaurado pela modernidade, o *trompe-l'oeil* não quer representar (movimento que ainda mantém a diferença entre representante e representado), quer *ser*. Lida-se aí com uma pintura de objetos isolados, sem referência, sem cenário próprio, exclusivamente destinados à ilusão, ao engano. "Aí tudo é artefato, o fundo vertical erigido em signos puros, os objetos isolados de seu contexto referencial", diz Baudrillard.²³

O *trompe-l'oeil* é, na verdade, uma *simulação* do real (e não a sua representação), os objetos pintados são verdadeiros simulacros, uma pura "sedução do espaço pelos signos do espaço".²⁴ Baudrillard: "Desde Maquiavel, os políticos sempre souberam que é o domínio de um espaço simulado que está na frente do poder, que a política não é uma função ou um espaço reais, mas um modelo de simulação, cujos atos manifestos são apenas o efeito realizado."²⁵

Foi por uma espécie de *trompe-l'oeil* a partir do real do continente europeu que se deu o desenvolvimento ideológico brasileiro, isto é, a

22 SANTOS, Paulo. Op. cit., p. 68.

23 BAUDRILLARD, Jean. *De la séduction*. Galilée, 1978, p. 88.

24 Id. ibid., p. 92.

25 Id. ibid., pp. 93-4.

evolução das formas da consciência dominante no Brasil. Sabe-se que tanto para a “aristocracia” dos senhores de engenho como para a pequena burguesia dos negociantes urbanos em busca de alianças vantajosas e de ascensão social, a “europeização” — absorção de aparências de cultura europeia — dava *status*, compensava *handicaps* raciais, como pele não perfeitamente clara, mulatice etc. e criava distâncias, ao nível do espaço real, em face da população negra.

No caso das edificações, um bom exemplo é fornecido pelo casarão rural de São Paulo no século XIX: “A transformação arquitetônica era superficial. Sobre as paredes de terra, erguidas por escravos, pregavam-se papéis decorativos europeus ou aplicavam-se pinturas, de forma a criar a ilusão de um ambiente novo, como os interiores das residências dos países em industrialização, (...) pintavam-se janelas nas paredes, com vistas sobre ambientes do Rio de Janeiro ou da Europa, sugerindo um exterior longínquo, certamente diverso do real, das senzalas, escravos e terreiros de serviço.”

É importante levar em conta neste exame a arquitetura da casa, por ser esta o objeto espacial funcionalmente equivalente a este objeto social chamado “família”. A habitação é, de fato, o espaço em que se inscreve o grupo familiar com suas tarefas e costumes, e em que se misturam representações sociais e de parentesco.

A casa demonstra como “enganar o olho” era uma operação generalizada na sociedade brasileira. Buscava-se a todo custo uma aparência de território metropolitano e de tal intensidade ilusória que produzisse a convicção de “ser”. “Desse modo, os estratos sociais que mais benefícios tiravam de um sistema econômico baseado na escravidão e destinado exclusivamente à produção agrícola procuravam criar, para seu uso, artificialmente, ambientes com características urbanas e europeias, cuja operação exigia o afastamento dos escravos e onde tudo ou quase tudo era produto de importação.”²⁶

A esse processo de adaptação cultural, esse conjunto de formas aqui repostas a partir de um ser-posto europeu, Schwarz chama de “idéias fora do lugar”,²⁷ partindo da observação de um deslocamento

das formações ideológicas no Brasil com relação ao seu centro europeu. As idéias liberais, os sinais externos do progresso do espírito e da razão, enfim toda a panóplia do ideário burguês eram incorporados à vida das elites brasileiras, mas à maneira daqueles papéis decorativos aplicados às paredes de terra, num deslocamento gerador de ilusões. “Conhecer o Brasil era saber destes deslocamentos, vividos e praticados por todos como uma espécie de fatalidade, para os quais, entretanto, não havia nome, pois a utilização imprópria do nome era a sua natureza”, diz Schwarz.²⁸

Não obstante a agudeza dessa observação, a noção de *trompe-l'oeil* ajusta-se melhor à explicação dessas práticas de deslocamento ideológico. Na verdade, Colônia é também Metrópole. Entenda-se: o território colonial foi estabelecido pela vontade exploradora da Metrópole, pelo *nomos* europeu. Mas as elites europeias e brasileiras tinham em comum algo de muito real, que era a *exploração*, concretizada em formas diferentes — desde a pilhagem sistemática de matérias-primas e ouro até a apropriação dos excedentes da terra e do trabalho humano. Quando aqui aportava uma idéia liberal burguesa, o deslocamento não implicava necessariamente em falsidade, pois era capaz de exercer uma função eficaz, de adequar o seu enunciado a um real aqui existente (e só assim podia vir para o Brasil).

Pouco importa que o valor de verdade dessa idéia circulasse apenas entre uma estreita minoria beneficiária da cultura das letras e dos privilégios da renda, porque o mesmo acontecia na Europa. Ou seja, também no território metropolitano não detinha o ideário burguês a universalidade que apregoava, parando freqüentemente nas fronteiras com o universo camponês, operário etc. Em outras palavras, a “Colônia” podia ser encontrada no próprio coração da Metrópole, assim como a Europa se instalava no espírito das classes dirigentes colonizadas. A questão principal não está na “falsidade” do ideário burguês — a exemplo de algo “fora do lugar” — mas em seu desdobramento, sua expansão, sua ilegítima contaminação espacial, à maneira dos mecanismos metonímicos ou derivacionais.

26 REIS FILHO, Nestor Goulart. *Arquitetura residencial brasileira no século XIX*. Manuscrito, pp. 14-5. Cf. Schwarz, Roberto. In: *Ao vencedor, as batatas*. Edusp, p. 20.
27 SCHWARZ, Roberto. Op. cit., p. 8.

28 Id. *ibid.*, pp. 13-28.

Acontece que um território (a Colônia) não se esgota no projeto explorador de uma metrópole. O território tem marcas próprias, tem sua particular dinâmica de relacionamento com o real (a cultura), capaz de às vezes refazer ou pelo menos expor as regras do jogo dominante. Muitas vezes, a lei metropolitana, como se dizia nas colônias hispano-americanas, “se acata, pero no se cumple”.

Também não se operou aqui nenhuma reprodução mecânica da urbanização ou da arquitetura estrangeiras, mas simulações, isto é, um “ser de ilusões” — retrabalho de elementos deslocados, incapazes de gerar uma “constituição” nacional própria. “Constituição” tem aí o sentido que Hegel atribui à palavra *Verfassung* em *Princípios da filosofia do direito*, quando a define como uma organização viva (diz-se, por exemplo, que o indivíduo tem “gute Verfassung”, “boa constituição”), o resultado concreto do desenvolvimento orgânico e imanente de um processo — uma totalidade coerente, oposta a simulações parciais.

A essa “parcialização” — um mosaico sintetizante de idéias estrangeiras, principalmente francesas — deu-se o nome de “ecletismo”, contra o qual se deram as reações dos primeiros pensadores “nacionalistas”, como Silvio Romero. Mas a influência estrangeira era profunda e passava tanto pelo pensamento político-social como pelo científico. Se os “nacionalistas” da Escola do Recife inspiravam-se na Alemanha, se a primeira Constituição republicana do Brasil (1891) moldava-se pelo federalismo norte-americano, se a política do Segundo Reinado vivia de olhos postos na Inglaterra, a pedagogia, o direito, a história natural, a física, vinham de obras francesas. E era basicamente francesa a influência sobre os modelos literários brasileiros.

Nada, porém, estava “fora do lugar”, uma vez que o lugar próprio do que se pretende universal só pode ser a própria ubiqüidade. Em território brasileiro, a cultura européia achava-se, sim, em situação de “enganar os olhos”, simulada, sem uma “constituição” totalizante.

No entanto, assim como o *trompe-l'oeil* joga com a perspectiva, expondo a sua pretensão de dar conta da verdade do espaço, a cultura burguesa transplantada para o Brasil (simulando uma verdade para todos, quando era adorno de uma minoria) deixava que aparecesse com maior clareza ainda o fingimento implícito de todo jogo liberal,

denunciava o poder colonizador aqui incrustado. Deixava ver que a cópia de esquemas intelectuais e espaciais europeus abria caminho para as modernizações, mas — sendo excludente da maioria, do povo — era também alibi para golpes militares, ditaduras personalistas, segregações de natureza cruel, genocídios. Novas palavras ou noções (cultura, civilização), novos espaços construídos (palácios, monumentos, avenidas) justificavam sempre novas figurações do Poder.

Um território segregado

Tema da segregação demanda algumas noções da *Proxêmica*, este ramo da semiótica que se ocupa da relação social do indivíduo com o espaço, da maneira como o homem ocidental percebe, estrutura e usa o espaço territorial. Assim, considerando-se os territórios do ponto de vista do acesso que as eles se pode ter, chega-se a uma classificação de quatro tipos:²⁹ 1) *território público*, que abrange ruas, praças, ônibus, teatros etc.; 2) *território da casa* ou *privado*, ou seja, qualquer lugar nomeado como “lar”, ou então o espaço particular da sala de trabalho; 3) *território interacional*, definido pelas áreas de acesso restrito a pessoas legitimadas, como, por exemplo, os estudantes inscritos numa universidade; 4) *território do corpo*, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente — esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade.

Ora, como o afastamento de escravos e ex-escravos afigurava-se fundamental a uma sociedade que, no final do século XIX, sonhava em romper social, econômica e ideologicamente com as formas de organização herdadas da Colônia — e que já excluía o negro dos privilégios da cidadania —, intensificaram-se as regras de segregação territorial, tradicionais na organização dos espaços brasileiros.

29 Cf. BURGOON, Judee e SAINÉ, Thomas. *The unspoken dialogue — an introduction to nonverbal communication*. Houghton Mifflin Company, 1978, p. 92.

A Abolição — vinda de cima para baixo, sem Reforma Agrária nem indenização aos negros — deixara intocado esse aspecto do Poder.

De fato, como já se frisou, desde a Colônia o Poder ganhava forma, a energia humana assumia configurações “civilizadas” e delineavam-se mais nitidamente as diferentes disposições institucionais tanto no traçado das ruas como no desenho das edificações. A planta da casa colonial, por exemplo, inscrevia normas dominantes de acolhimento e rejeição sociais. Uma descrição de uma casa paulista revela que “até a faixa fronteira (alpendre central, que tem aos lados a capela e o quarto de hóspedes), chegam o hóspede, o agregado, o mameluco, e o escravo, sendo-lhes, entretanto, vedado o acesso à parte mais íntima da residência”.³⁰

Mas esse tipo de moradia, que dava estabilidade a uma forma de relação social caracterizada pela escravatura e pela auto-suficiência econômica da família senhorial, passa a ser estigmatizada no século XIX por discursos modernizadores oriundos da Europa. São discursos produzidos no quadro de uma ideologia médico-higienista, motor das grandes transformações urbanísticas da época, geradora de um saber adequado às demandas de saúde do novo ambiente industrial-capitalista que havia triunfado na Europa e ganhava os Estados Unidos. Uma utopia — *Hygeia* ou *A cidade da saúde*, publicada pelo Dr. Benjamin Ward Richardson, em 1875 — resumia os ideais da época: “Na nova cidade, as ferrovias deveriam ser subterrâneas, a despeito das locomotivas a carvão, então em voga; mas não se permitiria nas casas qualquer espécie de porão, proibição que teve apoio legal na Inglaterra. Mas a construção deveria ser de tijolos, por dentro e por fora, capaz de ser regada a mangueira — um sonho masculino que volta sempre — e as chaminés teriam de ser ligadas a condutos centrais, para levar o carvão não queimado a um gásômetro, onde seria consumido.”³¹

Para os higienistas urbanos, a habitação é algo capaz de produzir toda uma cosmovisão, a tal ponto que a “melhoria” da classe operária teria de passar pela reforma do ambiente residencial. Pensava-se:

30 SAIA, Luiz. *Morada paulista*. Perspectiva, 1972, p. 69.

31 MUMFORD, Lewis. *A cidade na história, suas origens, transformações e perspectivas*. Editora Martins Fontes, 1982, p. 517.

“O alojamento são é uma *fonte*, de onde decorrerão sucessivamente a saúde, o bem-estar, a descontração, o gosto pelo lar e pela família, a ordem física que engendra a ordem moral e, em consequência, todas as virtudes cívicas e privadas.”³²

Veja-se agora a crítica do higienista Correa de Azevedo às habitações brasileiras: “Ao examiná-las, supõe-se serem construídas para o esquimó ou a Groenlândia: pequenas e estreitas janelas, portas baixas e não largas, nenhuma condição de ventilação, salas quentes e abafadas, alcovas úmidas, escuras e sufocantes, corredores estreitíssimos e sempre esse esgoto na cozinha, essa sujidade bem junto a preparo dos alimentos cotidianos, tendo ao lado uma área, lugar infecto, nauseabundo, onde os despejos aglomerados produzem toda sorte de miasmas.”³³

Tal espécie de discurso surge aqui como uma exigência nas novas disposições de banqueiros, industriais e comerciantes com relação ao espaço citadino, mas também como uma ressonância ideológica de doutrinas européias. O combate à insalubridade habitacional pressupunha também o consumo de materiais estrangeiros (ferro, louças, tapetes etc.), que nem sempre implicavam em higiene, mas que davam o toque de “imitação elegante” ao remanejamento dos espaços. Estava já aí uma das características dessa arquitetura moderna que recalca a força dos materiais e modos de expressão locais ou regionais (veja, por exemplo, o emprego nas construções de esquadrilhas de alumínio — em vez de madeira — e de outros materiais que aprofundam um certo tipo de acumulação capitalista).

O escravo configurava-se como um empecilho ideológico à higiene e à modernização. Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-no lado a lado com miasmas e insalubridade. Na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro — que já havia sido excluído, por ocasião do Pacto Social implicado no Movimento da Independência, a composição de classes que constituiria, na visão do Estado, o controle da nação brasileira — recebia conota-

32 Cf. PAUL-LÉVY, Françoise. *La Ville en Croix*. Librairie des Méridiens, p. 148.

33 Cf. FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Editora José Olympio, p. 435.

ções negativas de parte do corpo social. Escravo e negro eram percebidos, na prática, como a mesma coisa.³⁴

Por colocar a liberdade corporal no centro de todo processo comunicativo, a cultura negra choca-se com o comportamento burguês-europeu, que impõe o distanciamento entre os corpos. A cortesia e o refinamento são regidos por normas que vetam os toques mútuos, assim como o livre contato corporal em público. A intensificação de um império normativo dessa ordem, correspondente ao aumento do poder das aparências européias no espaço urbano brasileiro, fazia com que a noção de promiscuidade abrangesse toda a esfera de atos não garantidos ou autorizados pelos códigos metropolitanos.

Já na distribuição das terras no interior do território urbano impõe-se, por lógica inerente ao processo produtivo adotado, a segregação territorial. A cidade do Rio de Janeiro, desde 1763 capital da Colônia brasileira, merece atenção especial por ter gerado formas de vida comunitária autônomas em face das regulamentações rígidas do Estado.

Na ocupação paulatina do Rio de Janeiro, sobrou para os negros o pior, ou seja, a periferia insalubre e os morros (Favela, Santo Antônio, Providência e outros), onde eram péssimas as condições de vida. Tal foi o *nomos* originário e também progressivo do território carioca. De fato, depois das reformas urbanas no início do século XX e na expansão da cidade para os subúrbios (Zona Norte), tocaram ao negro as partes mais inóspitas, contidas na região de Manguinhos, Benfica ou, de modo geral, a zona hoje compreendida entre os ramais ferroviários da Leopoldina e a Avenida Brasil, onde se gerou a grande Favela do Jacarezinho.

As reformas do Rio valem como exemplo moderno do *trompe-l'oeil* espacial brasileiro. Apontam para o que é aparência e fachada na cultura nacional.

34 O homem negro já havia sido excluído — por ocasião do Pacto Social implicado no Movimento da Independência — da composição de classes que exerceria, através do Estado, o controle da nação brasileira. A busca de legitimidade da ocupação territorial incluiria simbolicamente o indígena, mas não o negro. Este seria materialmente excluído da possibilidade de acesso às terras devolutas, a partir de 1850, com a chamada *Lei de Terras*. Por essa legislação (que instituía a compra e a venda de terras que, durante o regime escravocrata, eram de fácil apropriação), o negro pobre ficava impossibilitado de adquirir terras.

O que foram essas reformas?

Para se chegar a uma resposta, é preciso levar em conta, antes de mais nada, que até meados do século XIX os cortiços (habitações típicas do Primeiro Reinado) constituíam as residências de cinquenta por cento da população carioca. Esses casarões divididos por cubículos de madeira eram não apenas locais de moradia, mas também de trabalho (lavanderias, docerias, alfaíatarias etc.) e de encontro interétnico. Na ótica das classes vinculadas aos interesses modernizadores (cafeicultores em decadência, negociantes) e sob o ângulo dos discursos higienistas, os cortiços configuravam-se como um obstáculo a ser removido.

Nada disso tinha a ver com o universo das classes populares. Mas a idéia dessa remoção — que implicava “europeizar” o espaço urbano carioca — já remontava à primeira década do século XIX, quando a Corte portuguesa de Dom João VI instalou-se na Colônia. Na época, a higiene da cidade é motivo de críticas para viajantes europeus.

Transformar a Colônia em Império era um projeto que passava pela transformação da velha cidade em Capital moderna, sob a influência da dominação financeira da Inglaterra e da ideologia culturalista francesa. Estava-se em plena vigência da “Era Francesa”. O projeto consolida-se com a chegada, em 1816, da Missão Artística Francesa.

A composição desse grupo modernizador — um arquiteto (Grandjean de Montigny), um pintor, um escultor, um pintor historiográfico (Jean-Baptiste Debret), um gravador, um construtor de máquinas, um compositor e organista, um empreiteiro e outros artesãos — é bastante reveladora. De fato, a cultura das classes dirigentes do Império se pautaria pela reprodução e repetição das habilidades desses profissionais.

Não tardam os franceses a empreender uma espécie de santa cruzada cultural contra as peculiaridades locais — o que, dentro da lógica da repetição mimética, passa a ser também, e agora com garantias da “cultura universal”, a atitude das classes dirigentes brasileiras. Pode-se localizar, assim, na Missão Artística Francesa, o “trauma originário” da cultura oficial no Brasil: ali se acham as fontes semióticas do *trompe-l'oeil* culturalista nacional. Sanear (segundo as concepções

dos higienistas europeus), embelezar (impor à paisagem os monumentos de feição européia) e liberar a circulação (atacar o ambiente natural para adaptá-lo ao trânsito de homens e mercadorias) convertiam-se em palavras de ordem da nova cidade “civilizada”. Por outro lado, como o capital imobiliário carioca foi uma forma de investimento mercantil herdada da ordem escravagista, a relação com a paisagem não deixava de incorporar atitudes antigas de hostilidade ao elemento “natural”, ao negro.

Vale considerar que o crescimento populacional implicava a proliferação dos cortiços, moradia barata. Isto porque a população carioca crescia em função do fluxo migratório a partir de áreas periféricas e nordestinas — regiões pobres, portanto — como consequência da abolição da escravatura e da decadência da produção agrícola no Vale do Paraíba. A passagem da condição de escravo à de “trabalhador livre” empurrava o negro para o grande pólo manufatureiro, comercial e financeiro, ou seja, o Rio de Janeiro — esperança de oferta de oportunidades de trabalho e de um espaço interacional mais amplo, inclusive por ter sido antes um território favorável à disseminação de idéias antiescravagistas.

Sabe-se que tais oportunidades, embora maiores no Rio que em São Paulo (onde era acirrada a competição com o migrante europeu), davam-se apenas na área do subemprego — pequenos ofícios, comércio ambulante, trabalho doméstico — ou então no Cais do Porto, onde era notória a figura do negro, com a conseqüente presença de uma grande população “escura” na Zona Portuária (Saúde, Gamboa).

A facilitação da entrada de imigrantes no país (1.125 mil entre 1891 e 1900) — desencadeada pelo Senador Vergueiro desde o Império — foi uma decisão contra o negro: a concorrência estrangeira viria prejudicar em muito o acesso de ex-escravos às vagas oferecidas pela indústria e pelo comércio. Trata-se de uma decisão político-cultural, com uma lógica orientada pelo reforço das aparências brancas da população urbana. As alegadas “vantagens técnicas” dos imigrantes europeus eram um argumento que mal escondia o desejo manifesto de se promover a “regeneração racial” do país. De sua parte, também por razões culturais e históricas, os negros não deixavam

de oferecer resistência aos regimes produtivos de capatazia, ao regime férreo e pouco compensador do trabalho proletário.

Assim, embora fosse “escura” a maioria das classes populares, predominava o “alvo” nas fábricas e nas casas de comércio. Em Bangú, região obreira, distinguiam-se os espaços: de um lado, a vila operária (os retratos de operários da época não mostram um negro sequer), do outro as comunidades negras, que viviam dos resíduos econômicos da atividade proletária. E no cerne da mais pobre condição operária discriminava-se também o elemento negro.

Com esse pano de fundo ideológico, o antigo escravo era alguém a ser afastado — e, junto com ele, as aparências de pobreza, de hábitos não “civilizados”, de questões sociais graves —, por qualquer plano de remodelação da cidade, do espaço imediatamente visível. Isto foi de fato tentado durante o Primeiro Plano de Embelezamento e Saneamento do Rio de Janeiro, executado entre 1902 e 1906, durante o governo Rodrigues Alves (representante direto da oligarquia cafeeira), quando se tornava imperioso para o Poder — com o objetivo de atrair capital europeu — dar “credibilidade” capitalista ao território nativo, isto é, dar-lhe uma aparência moderna e européia.

Impunha-se estrategicamente ao Poder a tarefa de investir em ferrovias, portos, para remanejar o principal território de produção e consumo do país. Havia grandes motivações econômicas. De fato, na virada do século XIX, consolidava-se a transição do regime de livre concorrência para o capitalismo monopolista, que se expandia colonialmente sobre a África, a Ásia e a América Latina. Dentro das estratégias de dominação monopolista, figurava como fundamental a hegemonia sobre os espaços por meio do controle de ferrovias, transportes urbanos, linhas telegráficas e telefônicas, usinas de força, energia hidráulica etc.

Disso vale como ilustração a chegada da *Light and Power Company Limited*, no governo do Presidente Campos Salles, ao território brasileiro. A mudança do bonde puxado a burro para o elétrico simbolizava bem essa entrada num outro jogo de poder. Tornava-se imperiosa a remodelação das grandes cidades — assim como a exaltação das novas formas de dominação do espaço/tempo — para acolher outras regras de jogo. Da parte das elites brasileiras (cafeicultores em cri-

se, principalmente), a coisa punha-se assim: era preciso vestir o Rio de Europa para atrair capital estrangeiro. Era necessária a sedução pela fachada.

As reformas atendiam às evidentes exigências da ordem produtiva definida em termos econômicos puros e simples, mas também a exigências ideológicas, pois importava politicamente aos dirigentes (banqueiros, industriais, comerciantes) inscrever-se como classe vitoriosa no espaço físico. Isto queria dizer: entronizar aparências brancas (européias) e defender-se da infiltração de migrantes nordestinos e de antigos escravos. A reforma da cidade, ao mesmo tempo em que teatralizaria na suntuosidade dos prédios o imaginário burguês nativo e prepararia a cidade para novos tipos de comunicações e transportes (bonde elétrico, automóvel, trem), forneceria também baluartes contra as infiltrações negro-populares.

Essas “infiltrações” — proximidade física dos antigos escravos, expansão dos cultos negros etc. — tornam-se ameaça cultural depois da abolição da escravatura. Brancos e negros, ricos e pobres podiam coexistir em relativa proximidade física, quando o sistema socioeconômico-cultural permitia uma certa “tranquilidade hierárquica”, isto é, um consenso quanto às linhas de diferença entre as etnias e as situações de classe. Com o esfacelamento da ordem patriarcal-escravagista e o progressivo predomínio nas cidades do sistema comercial-financeiro, era preciso redefinir territorialmente as linhas de distanciamento, já que a nova estrutura social — de características liberais e igualitaristas — ameaçava o antigo consenso quanto à hierarquia social.

Transformar o antigo espaço urbano central implicaria, assim, numa conversão do “coração” do Rio de Janeiro a novas formas sociais compatíveis com a modernidade européia. Mas não se pode deixar de levar em consideração os ecos dos temores da burguesia francesa diante da insurreição popular de junho de 1848, que povoaram o imaginário da reforma de Paris pelo Barão-Prefeito Haussmann. De fato, as barricadas levantadas e a intimidade dos insurretos com os meandros da velha Paris espantaram os generais franceses e levaram mesmo a especulações sobre estratégias espontâneas de guerra popular.

Essa revolta politizaria ao máximo a questão urbana: ruas calçadas de paralelepípedos, habitações de tipo antigo etc. convertem-se em

“perigo revolucionário”, a ponto de se achar que “o asfalto deveria acabar com a era das revoluções”. Haussmann empreende, assim, a transformação de toda a cidade, que deveria abrir-se para a novidade e o progresso. As reformas acentuariam a diferença entre a velha e a nova sociedade.

Tudo isso influenciou na reforma do Rio de Janeiro. Para o engenheiro-prefeito Pereira Passos (que estivera em Paris como adido diplomático por ocasião da reforma de Haussmann), investido de poderes extraordinários, tratava-se principalmente de remodelar o porto; unir, por meio da construção da Avenida Central, as partes sul e norte da península, de modo a atravessar o centro comercial e financeiro da cidade; abrir e alargar ruas e avenidas; sanear o espaço urbano.

Modernizar o Rio implicava, pois, em sanear e construir — e, claro, transformar as relações dos grupos sociais com o espaço habitacional, tornando menos notória a presença do negro e dos contingentes de “vadios” (subempregados, desempregados). Mas implicava também em muita autoridade e força (razão da escolha de um técnico, em vez de um político), o que faz da Reforma Pereira Passos uma espécie de modelo semiótico-cultural para os variados processos de modernização ocorridos em território brasileiro: a doutrina européia do progresso e da civilização aplicada aos “nativos” de cima para baixo, sem quaisquer mediações simbólicas.

Modernizar era também lançar mão da força armada. Basta dizer que uma comissão criada pelo Ministério do Interior e Justiça para investigar o problema da habitação popular concluiu que o número de casas demolidas pela prefeitura ou pela saúde pública estava “muito além de toda expectativa”. E nas freguesias do Centro (onde foram destruídos em dois anos mais de 760 prédios) concentrava-se a população de baixa renda, acotovelada em cortiços e casas de cômodos. Além desta, foi bastante afetada pelas reformas a população da Zona do Porto (principalmente a Saúde, onde residia a maioria dos negros de origem baiana), levando muita gente a procurar moradia na Cidade Nova — bairro que se estendia ao longo do que hoje se chama Avenida Presidente Vargas — ou então em favelas e subúrbios. Vale acrescentar que à violência físico-simbólica das demolições juntava-se a violência financeira, pois um decreto de 1903 reduzia à metade o valor das indenizações aos proprietários.

Os descontentamentos com esse processo reurbanizador explodiam em esporádicas revoltas ou quebra-quebras populares, que encontravam nos negros da Saúde a sua grande massa. A chamada "Revolta da Vacina" (novembro de 1904), contra a implantação da vacina obrigatória no Rio, deve-se em grande parte (já que foi também um movimento conduzindo por militares e positivistas) à associação feita pelo povo entre as medidas de saneamento e o "bota-abaixo" reformista de Pereira Passos. Episódios desta ordem terminariam induzindo o Poder Público a buscar novos caminhos para a intervenção oficial no campo das habitações populares.

Quanto aos modelos arquitetônicos das reformas, vieram, como sempre, de Paris. Pretendia-se mesmo fazer do Rio uma "Paris Tropical". O "ecletismo" arquitetônico ganhou destaque extraordinário. Na Europa, esse movimento significara a transição dos antigos materiais (pedra, tijolo) para o ferro, o concreto armado, assim como uma certa massificação de velhos estilos (barroco, neoclássico etc.). Em seu transplante brasileiro, entretanto, ele concretizava uma *aparência* (já que não partia da exigência real dos novos materiais nem da dessacralização de uma tradição estilística) de progresso e de civilização européia. Resultou daí uma arquitetura de fachada, cenográfica, mero *trompe-l'oeil* francês, como se os novos espaços urbanos nacionais tivessem se derivado do *Outro* (estrangeiro) por mero efeito de fascinação especular, em bases imaginárias.

Dessa matéria francesa nutriram-se os sonhos, a consciência e os projetos criadores das elites brasileiras, pelo menos até serem trocados, décadas mais tarde, pela substância do imaginário norte-americano. Seja como for, tal matéria estrangeira sempre pretendeu aqui permanecer branca, infensa a qualquer penetração do simbolismo negro-africano, a qualquer sedução da cultura das massas. Aquilo que o poeta nordestino Ascenso Ferreira chamou, em pleno Modernismo, de "Brasil *camouflé*", opunha-se visceralmente ao Brasil real, com sua paisagem humana constituída por brancos, negros, mulatos ("mulatos de capote", dizia-se), cabras de peia, mamelucos, curibocas. Dentre estes, o negro permaneceria como símbolo ontológico da opressão de classe e etnia no Brasil.

2 — *Lógica do Lugar Próprio*

É de Plutarco esta história: "Epitherses, pai do orador Emilianus, conta que um dia fez uma viagem de barco à Itália. À noite, quando aportaram à ilha do Egeu, o vento parou e o barco foi à deriva até junto à Ilha de Paxoi. A maioria dos passageiros estava ainda acordada, muitos deles bebendo após a ceia, quando, subitamente, se ouviu uma voz provinda dessa ilha que era como se alguém chamasse por Thamus (era este o nome do timoneiro). Foi geral o espanto; o timoneiro não respondeu senão à terceira vez que o chamaram, e então a voz replicou-lhe com esforço: 'Quando chegares ao lugar de Palodes, anuncia que morreu o grande Pã.' Ficaram todos surpreendidos (segundo conta Epitherses) e ponderaram uns com os outros se seria aconselhável cumprir a injunção ou se não deveriam importar-se com ela e esquecê-la. Thamus, porém, disse que, se o vento estivesse propício, seguiria a sua rota, mas se nesse lugar houvesse calma, gritaria então para a terra aquilo que tinha ouvido. Quando chegaram ao lugar de Palodes, estando o vento e o mar completamente calmos, Thamus, à ré do navio, gritou para a terra as palavras que tinha ouvido: 'O grande Pã morreu.' Mal tinha pronunciado estas palavras, quando se ouviu um violento soluçar misturado de assombro que parecia provir não de um, mas de muitos homens." (*Da decadência dos oráculos*, capítulo XVII.)

Este trecho, que já fora interpretado por Schelling, é retomado por Grassi para mostrar o que acontece quando se extinguem as fontes do sagrado. A morte de Pã não é algo que se tenha dado num

momento determinável de uma história, pois é evento de todos os tempos, que se repete “sempre que somos incapazes de apreender o significado mítico da realidade, sempre que a sementeira é um momento de uma ação empírica ou técnica, mas já não sagrada, e o homem não consegue recompor os fragmentos de um mundo estilhaçado”.¹ A morte de Pã implica também o fim da vivência de uma certa concepção de espaço — a do sagrado —, cujas determinações são feitas pela *qualidade* (ao invés da mensuração técnico-científica) e em consonância com a “geografia” dos mitos.

A história brasileira tem registrado uma notável resistência a essa “morte de Pã”. Isto se deve na maior parte às populações indígenas e aos variados grupos étnicos que, na condição de escravos, aqui chegaram, aos milhões, durante mais de três séculos. Os escravos negros foram literalmente “peças” (dizia-se: “peça de ébano”, “fôlego vivo”) imprescindíveis à expansão de uma economia rural (agricultura e mineração) e se constituíram no empuxo originário tanto da acumulação primitiva do capital do Brasil quanto de estratégias de cultura das massas — por meio da transmissão de um patrimônio simbólico.

Interessam-nos agora (devido à sua vivência prévia de um espaço urbano na África e à sua uniformidade cultural, diferentemente dos bantos), os últimos grupos de escravos chegados ao Brasil (fim do século XVIII e início do século XIX), ou seja, aqueles genericamente chamados de *Nagô* no Brasil e *Yorubá* na Nigéria. Os Yorubá foram guerreiros notáveis e também mercadores de escravos, resultantes de suas vitoriosas ações bélicas contra reinos como Abomé, Nupe e outros.

Vale ressaltar que, embora se tratasse de povos que tinham na agricultura a sua atividade principal, a industrialização atingira entre os Yorubá — antes da colonização inglesa no século XIX — padrões elevados. Multiplicavam-se as forjas e fundições; ampliava-se a produção de bens de consumo (roupas, tecidos, cosméticos etc.); o comércio prosperava em todos os reinos, ajudado por um bom sistema de estradas e pela influência do Yorubá como língua franca.

O termo *Yorubá* designa hoje, na África Ocidental, um grupo lingüístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria

1 GRASSI, Ernesto. *Arte e mito*. Editora Livros do Brasil, p. 78.

(Kwara, Lagos, Bendel, Ogun, Ondo, Oyó), assim como as repúblicas de Benin (antigo Daomé) e Togo (a região própria desta cultura, também chamada de *Yorubaland*, já constituiu todo o espaço geográfico localizado na Guiné Oriental entre o Daomé e as embocaduras do Níger). Designa também, apesar de grandes variações institucionais, ao nível da organização social e política, uma unidade de tradições e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilé Ifé (centro religioso, situado no Oeste da Nigéria, de onde proveio a maior parte das dinastias dos diferentes reinos. Os muitos reinos (cidades-Estados) Yorubás — Oyó, Ketu, Abeokutá, Kabba, Ekiti, Benin, Egbá, Ibadan, Ondo, Ijebu, Lagos, Egbado, Sabe, Ijeká, Ifé e outros — mantiveram ao longo dos séculos o que se pode chamar de “estrutura”, um padrão estável de relações políticas, sociais e religiosas. Na segunda metade do século XIX, começou a derrocada do poder de Oyó, em face das investidas do Daomé, que assumiu aos poucos o controle do comércio da Costa dos Escravos.

É importante para a compreensão da continuidade cultural africana em território brasileiro indicar, ainda que ligeiramente, alguns dos traços desta estrutura Yorubá. O *ebi* (família, linhagem) constituía a organização social básica, geralmente sob a forma de linhagem agnática ou patrilinear. Ao *ebi* — e não ao indivíduo-membro — pertenciam os bens de produção e até mesmo os títulos de nobreza. Seus membros viviam juntos no *agbo-ilê* (conjunto de casas, grande comunidade). A cidade ou a vila (*ihu*) era formada por vários *agbo-ilê* e governada por uma hierarquia constituída pelo rei (*obá*) e pelos chefes (*ijoye*) civis e militares. Os estratos sociais seguintes eram os membros mais velhos do *ebi* — os *baale* — e, finalmente, os cidadãos.

Os títulos, assim como os poderes do rei e dos chefes, podem variar segundo os reinos. Por exemplo, em Oyó — donde se originou no século XVII o processo de expansão dos Yorubá, e que já foi um dos maiores e mais poderosos reinos do Oeste africano — o rei intitulava-se *Alaafin*, sendo seus principais conselheiros os *Oyomesi* — sete chefes escolhidos entre os membros das principais linhagens e presididos pelo *Baxorum* (primeiro-ministro). Uma sociedade secreta — a *ogboni* — fazia a mediação entre o poder do rei e o dos chefes. Era tão complexa a organização do palácio do Alaafin que, no apogeu do po-

der imperial de Oyó, contava com milhares de funcionários. Tudo isto gerava uma intrincada rede de funções e títulos.

Muito do vasto saber dessas antiqüíssimas civilizações africanas foi trazido e preservado nas Américas por contingentes de escravos. Os Ketu — os mais duramente atingidos, no século XVIII, nas guerras com o Daomé — contribuíram de modo especial para a manutenção das tradições nagô no Brasil. Seus numerosos zeladores (sacerdotes) de orixás, levados para a Bahia como escravos no início do século XIX, ensinaram a “estrutura”, um modelo ritualístico estável, à qual se acomodariam mais ou menos as diferentes etnias negras ou “nações” como aqui se chamavam. Através do *terreiro* — associação litúrgica organizada (*egbé*) —, transferia-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro africano.

A palavra *patrimônio* encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado *herança*: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri*). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo.

O termo tem sido utilizado, entretanto, como categoria sociológica,² que incorpora um conjunto de particularidades atuantes na aquisição e na transmissão da riqueza e do poder. A noção de patrimônio abrange, assim, tanto bens físicos (uma loja, uma fazenda, dinheiro etc.) quanto a competência técnica ou o *lugar social* que conquistam determinadas famílias ou grupos. Não se pode compreender a lógica patrimonialista por critérios puramente econômicos, uma vez que aí se entrecruzam determinantes étnicos, políticos, simbólicos.

Na verdade, o patrimônio, qualquer patrimônio, pode mesmo ser concebido como um *território*. Tal é a idéia de Barel,³ que define território como: 1) lugar pertinente — localização, limites — da ação do sujeito; 2) especificidade de um espaço social, que o distingue do resto da sociedade ou de outros territórios; 3) zona de limites entre o social e o que não se define inteiramente em termos sociais (o não-social): a biologia, a língua, a física das coisas etc.

2 Cf. BOLTANSKI, Luc. *Les cadres — la formation d'un groupe social*. Minuit, 1982. Cf. tb. Barel, Yves. *La société du vide*. Seuil, 1984.

3 BAREL, Yves. Op. cit., pp. 117-19.

Por aí entende-se patrimônio como “uma forma, entre outras, de território”, pois delimita, na sociedade, um grupo distinto. É a lei desse grupo, e não qualquer critério de caráter universal, que determina a transmissão de bens econômicos ou de recursos (técnicos, simbólicos) no interior de uma comunidade específica, com traços autônomos.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o *terreiro*, que aparece na primeira metade do século XIX — período de investimentos simbólicos marcantes por parte do Estado: Missão Artística Francesa (1816), inauguração da Academia Imperial de Belas-Artes do Rio de Janeiro (1826) — como a base físico-cultural dessa patrimonialização.

Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro. Em qualquer deles, entretanto, permanece ainda hoje o paradigma — um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais — nagô, mantido em sua maior parte pela tradição Ketu.

A primeira concretização histórica dessa matriz é o candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho, o *Axé Ilé Iya Nassô Oká* (em princípio localizado na Barroquinha, depois no Engenho Velho — em Salvador, Bahia), fundado por *africanos livres*, dentre os quais Iya (Mãe) Nassô, filha de uma escrava baiana retornada à África. Nele operou-se uma síntese original: a reunião de cultos a orixás que, na África, se realizavam em separado, seja em templos, seja em cidades; a condensação do próprio espaço geográfico africano nos dispositivos morfossimbólicos da “roça” (*oká*), outra palavra para “terreiro” e que conota as comunidades litúrgicas como situadas no mato, fora do contexto urbano. Na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações

dos grandes espaços em que se assenta a existência: o *orum* (o invisível, o além) e o *ayê* (mundo visível). Visível e invisível são como duas metades de uma cabaça (*igba nla meji*), antes unidas, depois separadas pela violação de um tabu — segundo um mito de origem. *Orum* e *ayê*, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem.

Nessa cosmogonia, a terra — a cuja fertilidade se ligam o ciclo da vida e o ritmo do universo — integra a dimensão do sagrado. A terra guarda o segredo do Invisível: para ela, a morte encaminha os indivíduos, que serão depois restituídos pela vida. Cada linhagem africana faz da terra, portanto, objeto de desejo, tanto por motivos de sobrevivência material como simbólicos.

Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção radical entre o profano e o sagrado, o espaço do terreiro pode ser classificado como “profano” (eventuais residências de pessoas da comunidade) e sagrado. Juana Elbein prefere falar de dois tipos de espaço sagrado, com características e funções diferentes: “a) um espaço que qualificaremos de ‘urbano’, compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o ‘mato’, equivalendo à floresta africana”.⁴ Cada uma das casas-templos (ilê-orixá) é consagrada a uma divindade específica do panteão nagô, aglutinando, assim, num pequeno espaço, as representações dispersas por vastas regiões na África. Aí, o urbano interage, troca, com o elemento “mato”.

As mudanças sofridas pelos terreiros ao longo dos tempos impedem, às vezes, a distinção nítida entre esses dois espaços, embora a diferença continue a ter vigor simbólico. É o caso do terreiro baiano da Casa Branca, onde, topograficamente, “*urbs*” e “mato” se confundem.

A primeira visão que tem o visitante desse terreiro é o sacrário do orixá gêge *Dankô*, com *assentamento* (fundamentos simbólicos plantados) numa touceira de bambus. Em seguida, o *Okoiluaê* (monumento em forma de barco, também chamado *navio de Oxum*), em frente ao qual se acha a Fonte de Oxum. Vem depois o *barracão* (espaço com partes públicas e privadas), a “casa branca”. Ao redor, os *ilê-orixás* (casas de Exu, Ogum, Xangô Airá, Omolu, Oxossi) e uma casa dedicada aos

4 SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Editora Vozes, p. 33.

antepassados (Egun). Além das casas, existem os *assentamentos* de Tempo, de Oxossi Ibualama e a Fonte de Oxumarê. No espaço “mato” (vegetação intermitente, misturada ao “urbano”), encontram-se árvores sagradas, sedes de divindades: jaqueira de Exu, árvore de Loko Padê, gameleira de Apaoká, birreiro de Omolu, os *peregum* (palmas).

Esta descrição superficial não se pretende etnográfica, mas ilustrativa de uma poderosa condensação espaço-cultural, de uma reterritorialização operada pelo terreiro através do sagrado. De modo diferente de um espaço geométrico, abstratamente homogêneo e mensurável, instaura-se aí por meio da palavra mítica (a narração ritualística das origens e do futuro), um “lugar sagrado”, com determinações puramente qualitativas. Faz-se adequado o dizer de Eliade: “Encontramo-nos na presença de uma geografia sagrada e mítica que presume ser a única real e não um projeto teórico de um espaço e de um mundo que não habitamos nem conhecemos. Na geografia mítica, o espaço sagrado representa o espaço real por excelência, pois o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autêntica realidade: do sagrado.”⁵

Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África “qualitativa” que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesanato tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro.

Pode ocorrer, entretanto, que num certo momento o terreiro se torne fisicamente estreito para o grande número de iniciados ou para acolher os efeitos mítico-políticos das cisões entre grupos. Como no ecossistema da África tradicional (onde se integram espaço e organização político-social), quando a população cresce demais, um grupo pode pressionar outro a sair e instalar-se em novo território. Isto ocorre com o *Ilê Iya Nassô*, na metade do século XIX, quando a sucessão da Ialorixá Marcelina provoca uma divisão que levaria à criação do *Ilê Oxóssi*, conhecido como Candomblé do Gantois, no Rio Vermelho (Salvador). E muitos anos mais tarde, uma nova dissidência, liderada por Tio Joaquim (do Recife) e Mãe Aninha (Eugênia Ana

5 ELIADE, Mircea. *Images et symboles*, 1952, p. 50.

dos Santos) redundaria noutra terreiro, o *Axé Opô Afonjá*, em São Gonçalo do Retiro (este último é o que melhor preserva a sua topografia original, com distinção nítida entre o espaço “urbano” e o da floresta). As cisões não implicam descontinuidade litúrgica. Podem ocorrer variações ao nível da complexa organização institucional, mas permanece sempre intacta a estrutura nagô, de inspiração Ketu.

Vale insistir na importância do papel dos Ketu — consta que esta palavra tinha para os negros da Bahia a conotação de “acordo”. E é isto que permite entender por que a estrutura originária dos terreiros não é apenas nagô (Yorubá), mas gêge-nagô, isto é, uma combinação dos orixás com os voduns daquela etnia (*Fon*) daomeana, também presente entre os escravos. O padrão gêge-nagô dominante era suficientemente plástico para ensejar a transação, o acordo (Ketu) entre as múltiplas tradições — desde as propriamente nagôs (como a dos ijexás, por exemplo) até as dos gruncis ou guruncis (hoje no Alto Volta), acolhidas no Axé Opô Afonjá. A plasticidade chega a ponto de permitir a mescla com outras liturgias (tanto de origem congoleza ou angolana como até indígenas locais), gerando novos tipos de cultos. O “candomblé de caboclo” (onde se cultua o índio, chamado de “sultão das matas”) é um bom exemplo disso. Na parte baixa de Salvador (Cidade Baixa), onde havia antigamente muito matagal e sítios de acesso difícil, esses cultos se multiplicaram, resistindo a todas as perseguições policiais.

Há muito da ordem dos simulacros nessa africanidade em território brasileiro, mas é algo diferente do *trompe-l'oeil* europeu no Brasil. O que seduzia um espírito refinado e moldado pela consciência das elites, como Joaquim Nabuco, por exemplo — tal como ele deixa ver no seu belo texto intitulado *Minha Formação* —, eram as “afinidades esquecidas”, mas ainda não apagadas, da “nossa origem comum européia”. Por isso, ressentia-se ele da falta, na paisagem americana, de uma “perspectiva humana”. Nabuco, sabe-se, era um dos mais destacados abolicionistas, mas negros, mulatos, cabras, mestiços ao lado de brancos não chegavam a constituir a sua perspectiva de Homem legitimado pelo mundo. “Mundo” significava Europa, e Nabuco tinha plena consciência da instabilidade, da inconsistência do espírito europeu em terra brasileira. A “falta de perspectiva” era, na

verdade, a percepção do engana-olho, da cultura transplantada como força de ser do Outro, como restituição mimética da Europa.

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí efeito de demonstração, mas uma reconstrução vitalista, para ensejar uma continuidade, geradora de identidade. Nesta perspectiva, o Homem estava *aqui* mesmo, e não num Olimpo idealizado.

Diferença e aproximação

Havia, naturalmente, entre os negros, as diferenças étnicas, a diversidade das “nações” na diáspora. Isto se entrevia especialmente na esfera do trabalho de “ganho” (ferraria, sapataria, barbearia, carpintaria etc.), em que os negros, forros ou não, se organizavam etnicamente através de pontos de trabalho, conhecidos como “cantos”, espalhados pela cidade de Salvador e existentes até os primeiros tempos do século XX. Assim os descreve Verger: “Na Cidade Baixa, nos Arcos de Santa Bárbara e o Hotel das Nações, alguns velhinhos cansados e modorrentos, últimos representantes da outrora enérgica, belicosa e aguerrida colônia dos Haussás, ali diariamente se reúnem. Mais numerosos são os ‘cantos’ dos Nagôs. No ‘canto’ do Mercado, Rua do Comércio ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto da Rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos nagôs. São também dos nagôs os ‘cantos’ da Cidade Alta: Rua da Ajuda, no Largo da Piedade, na Ladeira de São Bento. No ‘canto’ do Campo Grande, a alguns nagôs se reúnem uns três ou quatro gêges.”⁶

A aparente competição comercial dos “cantos”, a variedade étnica, poderiam suscitar uma forte diferenciação político-cultural. Esta chegou mesmo a ser prevista por dirigentes, como o Conde dos Arcos (governador da Bahia no início do século XIX), que no princípio au-

6 VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia — 1850*. Editora Corrupio, p. 219.

torizou os batuques nos “cantos”, achando que as diferentes danças africanas fariam ressurgir velhas rivalidades tribais e que “todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum”. Este cuidado é, aliás, antiqüíssimo: um texto do século IV (a.C.), atribuído a Aristóteles, já recomendava que não se adquirissem muitos escravos de uma mesma etnia, para evitar a unidade de propósitos.

Entretanto, a realidade histórica veiculada principalmente por fontes orais dá conta de que na formação sociocultural baiana inexisteu a tão acentuada divisão que teóricos e historiadores estabeleceram entre as diversas etnias — bantos, gêges, nagôs etc. É certo que a historiografia evidencia rivalidades de diversas ordens (de africanos entre si, de negros e pardos, de crioulos e africanos). É também certo que até hoje persistem diferentes tradições étnico-culturais, como a da linha congo-angola, que encontra seu paradigma no Terreiro do Bate-Folha, na Bahia.

Mas se sabe, em contrapartida, da solidariedade nascida entre os cativos durante a travessia do Atlântico, assim como os “antigos” dos cultos baianos falam de um intercâmbio profundo entre os terreiros, capaz de passar por cima de velhas divisões étnicas. Por exemplo, negros de várias etnias (nagôs, haussás e outras) tomaram parte na famosa Revolta dos Malês, em 1835. Ou então: ao *axexê* (ritual funerário) de Mãe Aninha, do Axé Opô Afonjá, em 1938, compareceram as figuras principais de todos os terreiros, inclusive o próprio *Alufá* (chefé supremo) dos muçurumins ou malês, aos quais se costuma atribuir forte rivalidade com os nagôs.

Fatos desta ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás ou os voduns ou os inquices (bantos) não são entidades apenas religiosas, mas principalmente *suportes simbólicos* — isto é, condutores de regras de trocas sociais — para a continuidade de um grupo determinado. “Zelar” por um orixá, ou seja, cultuá-lo nos termos da tradição, implica aderir a um sistema de pensamento, uma “filosofia”, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo.

No Brasil, esse “grupo zelador de orixá” não é já dado ou natural, mas *construído*. Não se trata, no entanto, de fenômeno único. São numerosos em todo o mundo os casos de grupos étnicos que, diante da ameaça de desintegração, combinam-se institucionalmente com ou-

tros, gerando formações sincréticas e originais. Sabe-se, por exemplo, que a tribo norte-americana dos seminóis, a maior do Estado da Flórida, constituiu-se a partir de diferentes grupos indígenas dispersados pela colonização européia. São também familiares a historiadores os casos de negros nos Estados Unidos que, fugindo ao domínio dos brancos, tornaram-se indígenas, aderindo a usos e costumes dos seminóis e alcançando mesmo a condição de guerreiros temíveis. Registros idênticos fazem-se a propósito dos Natchez (Louisiana), que combateram ao lado de negros em 1730, para tentar salvar as terras indígenas sagradas. Também na África, as guerras santas muçulmanas (*jihads*) ensejaram a adesão de etnias variadas.

A construção do grupo “negro de terreiro” no Brasil obedeceu, como já se observou, a uma reterritorialização condensadora. A questão dos orixás: na África Ocidental, originalmente, uma região ou uma cidade tinha como patrono às vezes um único orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado. Assim, um orixá como Oxalufã predominava em Ifan; Oxaguã, em Ejibé; Xangô, em Oyó, e assim por diante. No Brasil, entretanto, os orixás concentravam-se numa mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, onde estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico, que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio.

Aqui, portanto, reelaboravam-se ou redefiniam-se as regras originais com o objetivo de preservar uma matriz fundadora. A tradição afirmava-se não como uma forma paralisante, mas como algo capaz de configurar a permanência de um paradigma negro na descontinuidade histórica. Os termos “paradigma”, “sistema” ou “estrutura” são aqui indiferentes. Pode-se mesmo falar em “lei”, tal como o termo é definido pelo matemático René Thom em sua “teoria das catástrofes”, para dar conta da modelização das formas e seu rompimento. Uma forma, diz Thom, é o resultado de uma descontinuidade — de uma perturbação, portanto — mas se define por uma “lei”, que responde pela estabilidade nas mudanças, pelo que há de invariante nas perturbações.

No padrão fundador negro-brasileiro, há algo dessa “lei matricial” de que fala Thom. Graças a ele, houve estabilidade nas flutuações, mas se pôde reformular a vivência de território para incluir uma dinâ-

mica de comunicação entre os diversos sistemas e cultos. Essa dinâmica é hoje capaz de permitir uma reflexão sobre o modo original como o negro no Brasil lidou com a questão da identidade e da diferença, não só no contexto das diversas etnias de origem africana, mas também no âmbito das relações entre negros e brancos.

Pequenas histórias, histórias de vida, são capazes de trazer, para essa questão, grandes esclarecimentos. É sabido, por exemplo, que no culto nagô ninguém se inicia no orixá Exu, princípio de comunicação e reprodução. No entanto, os conhecedores da crônica dos terreiros na Bahia costumam comentar a iniciação a Exu que *Tia Bada*, nagô, administrou a outra velha “tia” — Sofia — de origem gêge (Fon). Tem-se aí um episódio litúrgico representativo da complementaridade (frequente e múltipla) entre cultos e comunidades diferentes.

Sabe-se igualmente que no *Ilê Oxóssi*, um dos três terreiros nagôs fundadores, existe um assentamento para “caboclo” (entidade que representa o índio brasileiro junto à cosmogonia negra). Explica-se: o índio é, para o terreiro (como para os negros nos Estados Unidos), o dono original da terra brasileira, e através daquela inscrição simbólica, é reverenciado do mesmo modo que os antepassados ilustres da comunidade negra, os Eguns. O próprio culto ao caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais.

É preciso salientar a presença de uma *força analógica* no capítulo dessa aproximação interétnica. Ainda no contexto iorubano, na África, os *babalaôs* (zeladores da divindade Ifá) costumavam enviar determinados casos aos mestres islâmicos. A explicação é que os malês eram analogicamente reconhecidos como “gente de Oxalá” (por causa das roupas brancas e das cerimônias ligadas às águas), vinculada aos princípios de criação.

Nenhuma dessas “transações”, desses “acertos”, como dizem os “antigos”, levou o negro da comunidade-terreiro a se afastar de sua identidade mítica. Ou seja, o entrecruzamento das diferenças, a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) e à conquista de um território social mais amplo para a etnia negra.

A posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar no jogo da sedução simbólica e do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige aí o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição: os contrários se atraem, banto também é nagô, sem deixar de ser banto.

Com esta perspectiva pode-se melhor entender o fenômeno que observadores apressados denominaram de “sincretismo religioso” no Brasil. *Sincretismo* (do grego *syn-kerami*, “misturar junto com”) implica uma troca de influências, uma afetação recíproca entre dois termos distintos. O processo sincrético é normal da história de qualquer religião. O cristianismo (já descrito, aliás, como um “sincretismo grandioso e infinitamente complexo”), por exemplo, assimilou influências judaicas, gregas (estóicas, gnósticas), romanas e outras, ao mesmo tempo em que penetrou e reformulou cultos das mais diversas civilizações. O culto nagô, por sua vez, sincretizou-se com rituais oriundos de outras etnias africanas, também através de complexas reelaborações e reinterpretções.

Mas o sincretismo, vale frisar, implica sempre transformações litúrgicas de parte a parte. Do contrário, não se mistura junto com (*syn-kerami*), mas se mistura sem acrescentar, sem real modificação ao nível do paradigma institucional. Essas mesclas de segunda ordem têm ocorrido na história das relações entre o catolicismo brasileiro e os cultos negros. Mas não tem havido sincretismo, porque são sistemas simbolicamente incompatíveis: o catolicismo é *apenas religião*, comprometida com uma economia industrialista vocacionada para a dominação universal do espaço humano, enquanto o culto gêge-nagô tem motivações patrimonialistas de grupo, ecológicas, e não se define exclusivamente por parâmetros ideológicos de religião. De fato, o conceito de religião — com suas questões teológicas, morais etc. — implica a monopolização eclesiástica do sagrado e dá margem a que o Estado possa recalcar a ambivalência da experiência sacra, por meio de alianças com religiões “convenientes”.

Ao associarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos, da religião católica, os negros não sincretizavam coisa alguma, mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e

seduziam as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. Deste modo, o Senhor do Bonfim (cuja imagem está entronizada na igreja do mesmo nome, localizada numa colina, em Salvador) pode ser associado a Oxalá, por causa do simbolismo da colina-montanha e da vigência do princípio de criação (assinalado no sistema nagô pela cor branca) em ambas as entidades. Isto não deixa de lembrar a *evocatio* romana, mecanismo pelo qual o poder imperial, ao invés de renegar ou destruir (como faziam os povos semitas) os deuses dos adversários vencidos, seduzia-os, evocando-lhes os nomes e entronizando as imagens em templos no Aventino.

É apenas uma lembrança, pois no caso brasileiro as diferenças permaneceram mais radicalmente marcadas. De fato, os negros de terreiro admitem o *axé* (a força realizadora) dos santos católicos, mas é clara a noção de lugar próprio, do território específico de cada um. “Lugar de santo é na igreja; lugar de orixá é no terreiro”, sentenciavam os antigos nas comunidades. Nelas ainda se diz: “Da porteira para dentro é uma coisa; para fora, outra.”

Estas são posições de delimitação do espaço sagrado da comunidade, que deixam, entretanto, implícita uma disposição de expansão simbólica negra, de busca de contato. A sedução (palavra aqui usada em sua acepção mítico-teológica e não libertina) das diferenças adequava-se a uma estratégia de reterritorialização, evidenciada no fato de que os negros jamais limitaram a sua “atração” cultural ao espaço físico dos terreiros. Estes, enquanto comunidades responsáveis pela preservação de um patrimônio mítico-cultural, sempre foram pólos de identificação ou plataformas de penetração em espaços intersticiais, propiciando um desdobramento de suas matrizes simbólicas por meio de afoxés (grupos carnavalescos), congadas, maracatus, folias, grupos de samba. Dessa base territorial, teatro de uma memória coletiva ancestral, irradiaram-se para corpos negros ou não as inscrições simbólicas que constituíam aquilo depois designado como “jeito negro-brasileiro de ser”.

Tal aproximação de contrários — negros e brancos, negros de diferentes etnias — dá-se sem dissolução das diferenças numa unidade qualquer. Esta foi uma das singularidades civilizatórias brasileiras mais estimulantes para a reflexão do arguto sociólogo francês — trinta anos de pesquisas não colonialistas dedicados aos cultos negros nas

Américas — que foi Roger Bastide. Relatando sua chegada à Bahia em 1945, Bastide dava conta da existência de terreiros Ketu “que reúnem quase tudo que se convencionou chamar de cultura ‘nagô’ (eles são mais numerosos, em torno de quinze); terreiros ‘gêge’, que seguem a tradição daomeana, em número de seis; terreiros de Angola (três); terreiro congolês (um); terreiros de caboclos, que unem a cultura dos espíritos indígenas às divindades africanas (uma dezena); e, finalmente, os terreiros sincréticos ‘ketu-ijexa’ (dois) ‘ketu-gêge’ (um), angola (um), ‘caboclo-angola’ (sete) e, mesmo, ‘ketu-caboclo’, o que é mais surpreendente, pois os negros da Guiné são mais impermeáveis que os bantos à influência do meio indígena”.⁷

A lista de Bastide não pretende ser exaustiva, pois Salvador, então com 400 mil habitantes, abrigava realmente cerca de oitenta terreiros. Ela vale aqui, no entanto, como apoio à questão por ele levantada muito tempo depois sobre como “pensar o contraditório”. Sua concepção rejeitava de saída a posição culturalista, que manejava o sincretismo religioso como uma categoria redutora de cultura negra a um conjunto de traços sem coerência estrutural própria. Afirmava: “Essa tendência a considerar as religiões africanas como traços folclóricos dava uma imagem estereotipada dos negros brasileiros que contribuía para desenvolver uma imagem racista do mundo.”⁸

Essa questão do sincretismo mítico-religioso entre culturas de *Arkhé*, marginalizadas pelo Poder dentro de um território nacional, é tão pertinente no Brasil como em outros países da América do Sul, América Central, Caribe e *mesmo nos Estados Unidos* (onde, aliás, se escreve muito pouco sobre a continuidade de cultos afro-americanos). No entanto, o esgotamento de formas seculares de segregação e repressão a grupos étnicos “não-brancos” traz à tona instituições culturais negras de vigor insuspeitado, que se têm mantido desde o século XVIII na região do Delta do Mississípi. Nova Orleans, com sua diversidade étnica (negros, índios, espanhóis, franceses) e cultural, foi uma espécie de cadinho — assim como Salvador — dessas aproximações pluriculturais.

7 BASTIDE, Roger. *Images du Nordeste Mystique en Noir et Blanc*. Pandora Éditions, 1978, p. 58.

8 Id. *Estudos afro-brasileiros*. Editora Perspectiva, 1973, p. 387.

Assim, as igrejas conhecidas como “*Divine Spiritual Churches*”, na região de Nova Orleans,⁹ organizaram-se liturgicamente a partir de elementos do culto africano aos ancestrais, do sionismo sul-africano, do cristianismo fundamentalista e de crenças indígenas norte-americanas. Essas “*spiritual churches*”, onde se registram fenômenos de transe e de cura, cultivam santos da Igreja Católica, mas também entidades indígenas, como “Falcão Negro” ou “Touro Sentado”. A exemplo dos *pegis* negro-brasileiros, os altares das “*spiritual churches*” exibem bandeirolas, imagens de santos, fotografias de chefes indígenas, guias espirituais, crucifixos, além de vasos com água, flores e perfumes.

O culto a figuras veneráveis da tradição indígena é análogo ao culto brasileiro ao caboclo. Há uma posição comum de respeito e homenagem aos donos originais da terra, aos ancestrais do território, assim como uma rememoração de séculos de contato entre negros e índios no Golfo Sul, com trocas solidárias de toda ordem. No carnaval de Nova Orleans, como no carnaval brasileiro, desfilam negros vestidos com trajes indígenas.

Um espaço coerente

A questão do contraditório, do múltiplo, do diverso, adquire uma grande fecundidade para o pensamento contemporâneo quando se considera a persistência da dificuldade para a consciência ocidental, mesmo a mais esclarecida, de lidar na prática com as diferenças. Estas, em última análise, podem conseguir ser reconhecidas, mas então o Ocidente quer ver o *absolutamente diferente*, pois acreditando-se absolutamente idêntico a si mesmo, só concebe o Outro na forma de extrema diferença. A “boa consciência” culturalista, o pequeno-burguês esclarecido espantam-se e lamentam que o selvagem se deixe seduzir pela tecnologia industrial, perdendo a tão “diferente” pureza.

No entanto, para deixar o diferente aproximar-se é preciso de algum modo conceber ou vivenciar um ponto em comum, alguma to-

⁹ Cf. SMITH, P. *Spirit World — pattern in the expansive folk-culture of american New Orleans*. New Orleans Urban Folklife Society, 1984.

talidade (embora não hegemônica, sem síntese dialética dos contrários) nas diferenças. Um pensamento não-racista surge da perspectiva de um solo comum com o Outro, pois o espaço real de uma nação consiste no processamento de diferenças sem perda de sua totalidade. Apenas essa totalidade não se cria por um “todo” imposto à força (das armas ou da razão) nem por uma “cultura nacional” (que só existe como um monopólio oficial de idéias), mas pela aceitação de um jogo pluralista, heterocultural, em que se afronta sempre o Destino. “Todo homem não embrutecido pelo egoísmo”, diz o peruano José Maria Arguedas, “pode viver todas as pátrias”.

Vem daí a atualidade histórica da questão dos cultos negros para as nações modernas (especialmente as do chamado Terceiro Mundo): no corpo da tradição, entrevê-se a modernidade amadurecida de contradições e conflitos sempre atuais.

A lição do terreiro é a do convívio de diferenças sem a perda da perspectiva de fundo comum. Foi assim que a diversidade étnico-política africana não impediu que se divisasse, na diáspora, uma totalidade na diferença com o Ocidente europeu. Existem atitudes — ainda que os conteúdos sociorritualísticos difiram entre si — comuns à maioria dos povos da África, que permitem falar, com extrema cautela, de um “homem africano”, isto é, do sujeito de um paradigma civilizatório não prometéico, não dissociado de uma ordem cósmica, não criadora de oposições radicais entre sujeito e objeto, mas francamente territorializante. Em outras palavras, um paradigma que inscreve no corpo das regras culturais o imperativo do limite.

Traço peculiar desse “homem africano” é que uma certa “conquista de espaço” acompanha toda operação sua de acesso ao conhecimento. Por meio da iniciação, o corpo do indivíduo torna-se *lugar* do Invisível. Deslocar-se pela casa ou por seus espaços naturais de habitação é, a partir daí, ampliar o território físico-interacional próprio às mais elevadas dimensões cósmicas.

Os ocidentais já admitem hoje a territorialidade do corpo — e, para demonstrá-lo, a antropologia concebe a Proxêmica, com toda uma taxonomia espacial. Ao olhar africano, isto sempre foi evidente, especialmente entre os bantos do Sudoeste africano, para os quais “a conquista do espaço, do território, é antes de tudo uma tomada de

posse da pessoa".¹⁰ Por ocasião do primeiro ritual iniciático, ensina-se o jovem a tratar o corpo como um mundo em escala reduzida. Com o desenvolvimento do processo, é a casa que se constitui como macrocosmo do corpo. E assim vai se ampliando o espaço físico-espiritual do indivíduo. Diz Eberhardt: "A medida que a pessoa toma conhecimento, por uma participação ritual e iniciática, das três zonas territoriais — a aldeia familiar, a aldeia regional, a Capital —, amplia seus conhecimentos ontológicos, míticos e sociais, que lhe permitem assumir seu papel na sociedade e nela se integrar."¹¹

A iniciação é, portanto, uma *entrada num espaço*, de ordem sagrada, que define a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo. A "porteira" (designação comum nos terreiros da Bahia) é uma marcação territorial importante, porque designa o limiar do sagrado. Por isso, a entrada, a porteira, precisa de vigilantes, tanto reais (os mais velhos) como simbólicos (orixás).

Essa atitude que associa conhecimento e espaço leva Zahar a ver na identidade africana uma estrita correspondência entre homem e mundo: "Estas duas entidades são como dois espelhos colocados face a face e transmitindo suas imagens recíprocas — o homem é um microcosmo que reflete o grande mundo, o macrocosmo, e este, por sua vez, reflete o homem."¹² Na realidade, o espaço — objeto constante de organização e de ação simbólica — confunde-se, na concepção do negro, com o "mundo", isto é, com o cosmo, com o próprio universo. Território (casa, aldeia, região) e cosmos interpenetram-se, completam-se.

Dentro dessa visão, a casa é a parte menor do Cosmos e, no entanto, a mais nobre: "Por excelência, a parte do espaço em que o homem imprime antes de tudo a sua concepção do mundo."¹³ Por aí compreende-se como elementos cósmicos possam estar associados à representação da casa. Esta, como o próprio par conjugal, é um "ser" auto-suficiente, com lógica própria, "lugar de um simbolismo complexo em que a divindade, o mundo e a pessoa humana desempe-

10 ROUMMERGUÈRE, Eberhardt J. *Pensée et société africaines*. Paris-La Haye, Mouton & Comp., p. 88.

11 Id. *ibid.*

12 ZAHAR, Dominique. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Payot, p. 106.

13 Id. *ibid.*, p. 111.

nam papéis paralelos e concomitantes".¹⁴ Assim, para os Mossi (etnia concentrada no atual Alto Volta), a casa é como uma pessoa — mais precisamente, como um ventre humano, masculino ou feminino. E como o par é pensado à maneira do Cosmos, o que acontece na casa é semelhante ao desenvolvimento cósmico, tem um mesmo ritmo, sempre engendrado pelos princípios masculino e feminino.

Exemplos dessa natureza servem para ilustrar a tese da presença de uma atitude diferente do homem negro frente ao espaço. Este, para o africano, de um modo geral, é algo a ser avaliado qualitativamente, em função de seu aperfeiçoamento ou sua degradação. Não se afigura como um dado estático, imobilizado, mas como algo plástico, que pode inclusive ser refeito. De fato, pode-se "refazê-lo", como se restaura um membro ou um tecido humano afetados pela doença. O espaço pode inclusive "morrer" e "passar para o além, a fim de que os membros de sua geração possam habitá-lo".¹⁵ São numerosos os ritos de reconstrução do mundo ou de "restauração de espaços", fundados em critérios biossimbólicos ou cosmobiológicos.

A visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem. Esta posição é explicitada com beleza pelo cacique Seattle (tribo Duwamish, Estado de Washington) numa carta em que responde à proposta do presidente norte-americano Franklin Pierce (1885) de compra do território da tribo. Pergunta o cacique: "Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia é-nos estranha. Se não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água, como, então, podes comprá-los?" E, mais adiante: "Somos parte da terra, e ela é parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia — são nossos irmãos. As cristas rochosas, o fundo das campinas, o calor que emana do corpo de um mustang, e o homem — todos pertencem à mesma família."

Essa idéia de uma parceria sagrada entre o homem e a terra é verdadeiramente ecológica por fazer do espaço como um todo objeto de

14 Id. *ibid.*, p. 113.

15 NIANGORAN BOUAH, G. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*. Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Éthnologie, 1964, p. 139.

preservação patrimonial. Neste aspecto, índio e negro entendiam-se de tal maneira que puderam tornar-se eventualmente bons parceiros na história americana.

Território político

O saber mítico que constituía o *ethos* da africanidade no Brasil adquiria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Assim, os espaços que aqui se “refaziam” tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. Veja o caso do *quilombo*: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. Na verdade, “quilombo” era uma designação de fora (do jargão jurídico da Colônia): os negros preferiam chamar seus agrupamentos de “cerca” ou “mocambo”. E iam desde grupos isolados no interior do país até morros (dentro da metrópole carioca) ou sítios próximos ao território urbano, a exemplo do quilombo da região do Cabula, em Salvador.

Foi precisamente nessa região, atual São Gonçalo do Retiro, onde se achavam sepultados muitos quilombolas (lugar de *axé*, portanto), que se instalou o terreiro do Axé Opô Afonjá, que tem Xangô (orixá político e guerreiro) como patrono.

A organização desse terreiro tem sido modelar, com destaque para a figura de *Aninha* (Eugênia Ana dos Santos, 1869-1938), grande zeladora da memória Ketu, conhecida no universo dos cultos negros como *Iyá Obá Biyi*. O entendimento da posição política dos terreiros passa pela compreensão do que existe de liderança comunitária e de política patrimonialista-cultural no trajeto da *ialorixá* (mãe-de-santo) Aninha.

Na incompreensão dessa posição incorrem às vezes pesquisadores que só enxergam na valorização da africanidade e na preservação da estrutura nagô — preocupações explícitas de Aninha — os efeitos de elucubrações de intelectuais brasileiros, interessados no estudo dos cultos, que gozavam da amizade da ialorixá. Afirma-se que “os terreiros mais ‘tradicionais’, objeto de estudo dos antropólogos, e aos

quais eles emprestavam sua proteção, conseguiam ficar a salvo da repressão policial que incidia de forma violenta sobre os ‘impuros’, não valorizados”.¹⁶ Por outro lado, a “pureza” ritualística seria uma forma de domesticação dos cultos.

Uma interpretação desse gênero recalca a possibilidade de elaboração autônoma de uma estratégia político-cultural por parte do grupo negro: as idéias estruturantes de um modelo “puro” teriam vindo de intelectuais em contato com o terreiro. Ganha assim outra dimensão a frase do estudioso Edson Carneiro sobre Aninha: “Mulher inteligente, que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia nossos estudos e amava nossa obra.”

De fato, a Yjá Obá Biyi era extremamente arguta, letrada, também intelectual ela mesma e amiga de intelectuais. Disso dá seu testemunho outra grande figura da comunidade negro-baiana: “(...) importantes intelectuais estavam já então ligados ao Axé, freqüentavam suas festas e privavam da amizade de Mãe Aninha. Posso citar os nomes de Artur Ramos, Donald Pierson, Jorge Amado, Aydano do Couto Ferraz etc.”¹⁷ Essa amizade comportava eventuais asilos políticos: “Em fins de 1937, com a proclamação do Estado Novo, o escritor e etnógrafo Edson Carneiro, sendo perseguido, refugiou-se no terreiro, tendo Mãe Aninha lhe dado asilo. Ficou em casa de Oxum, e Aninha encarregou a Senhora de velar por ele e lhe prestar assistência.”¹⁸

Acontece que o apogeu dos grandes terreiros baianos acompanhou o fortalecimento patrimonialístico de elementos negros, em geral letrados e com algumas posses. Mas acompanhou também toda uma fermentação ideológica, negativa para o negro, da parte de alguns segmentos das classes dirigentes. A historiografia mostra que, desde meados do século XIX, na trilha das repercussões da Revolta dos Malês, em 1835, criou-se, na maior parte do país, um grande medo ou uma suspeição radical contra os africanos libertos. Imaginavam-se perigos, temiam-se as diferenças *culturais*, como se evidencia

16 DANTAS, Beatriz Góis. “Repensando a pureza nagô”. In: *Religião e sociedade*, Cortez Editora, p. 18.

17 SANTOS, Deoscóredes M. dos (Mestre Didi). *Axé Opô Afonjá*. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, pp. 23-4.

18 Id. *ibid.*, p. 23.

nas declarações de um chefe de polícia a propósito dos libertos: “Possuindo uma linguagem, costumes e até religião diferente do brasileiro e, pelo último acontecimento, declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição, antes devendo-se reputar estrangeiros de Nações com que o Brasil não se acha ligado, por algum tratado, podem sem injustiça ser expulsos, quando suspeitos ou perigosos.”¹⁹ Advogava-se mesmo a deportação em massa de negros para a África.

Estava em questão, portanto, a cidadania brasileira — no princípio em termos reais (força militar e leis discriminatórias), e depois em termos imaginários (discursos, doutrinas, opiniões) — que as classes dirigentes procuravam negar ao elemento negro. As ideologias pós-Independência que buscavam, por meio de aliança simbólica com os indígenas, uma legitimidade para a dominação do espaço brasileiro pelas classes dos senhores de engenhos e negociantes urbanos, excluía manifestamente os grupos de origem africana. A primeira Constituição brasileira (1824), outorgada por Dom Pedro I, no Primeiro Reinado, foi de fato elaborada por um grupo social fechado — uma assembléia de representantes vitalícios: dois terços escolhidos por um colégio eleitoral e um terço pelo imperador — que organizou o Estado nacional em bases étnico-patrimonialistas e escravistas.

Para o negro atento ao que estava em jogo e sabedor de que não bastava a mera expressão de uma diferença mítico-religiosa — pois se tratava de definir o Estado-Nação brasileiro por meio de um novo Pacto Social —, consolidar uma identidade cultural própria e firmar-se no território brasileiro era uma questão política crucial. E essa identidade era perseguida tanto por meio de movimentos sediciosos como movimentos de volta à África ou de reterritorialização étnica dentro do espaço nacional brasileiro.

Voltar às origens, valorizar a África, constituir uma “pureza” (um padrão ritualístico original, definido, idêntico a si mesmo) eram táticas de construção de identidade étnico-grupal. Mas eram principal-

¹⁹ Declarações do chefe de polícia da Bahia, cf. Cunha, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros*. Editora Brasiliense, p. 75.

mente trunfos para o relacionamento, a aliança, a cooptação ou sedução de elementos externos à comunidade negra com poder de trânsito no universo branco do Poder, capazes de dar alguma proteção aos cultos, bastante perseguidos nas primeiras décadas do século XX. Esse tipo de repressão foi recorrente na história da cultura negro-brasileira, indicando atitudes diferenciadas do Poder. Algo semelhante registrou-se em Nova Orleans (Estados Unidos), onde, no século XIX, um ordenamento limitou a prática de danças e cultos negros à Praça Congo (Congo Square) — depois foi simplesmente revogada a autorização, e os cultos retornaram à clandestinidade dos subúrbios.

Só seduz quem, no mesmo jogo, se deixa seduzir. Foi esse o jogo inicial entre terreiro e figuras de destaque da sociedade global brasileira, especialmente os intelectuais, embalados pelo impulso do Estado pós-Revolução de 1930 de construir, de cima para baixo, uma “cultura brasileira” (em 1934, a Constituição falava, pela primeira vez, em “amparo à cultura”). Conseqüência desse relacionamento foi a participação de dirigentes de terreiros tradicionais (os mais africanizados) nos congressos afro-brasileiros que se realizaram no Recife e em Salvador, na década de 1930. Do II Congresso Afro-Brasileiro (Salvador, 1936) Aninha participou com uma comunicação sobre culinária baiana.

Não é de espantar, portanto, que uma líder de comunidade negra pudesse atuar no contexto nacional-brasileiro com uma consciência político-intelectualista, isto é, com uma consciência organizadora da diferença étnica e com efeitos práticos sobre a estrutura do terreiro. Mas essa consciência tinha uma inequívoca forma tradicionalista africana. E é interessante observar que fenômeno análogo ocorre na própria África: em Lagos (Nigéria), por exemplo, no último terço do século XIX, os movimentos de reação nacionalista ao imperialismo britânico voltaram-se ideologicamente para as tradições dos Yorubás.

Na progressiva organização do Axé Opô Afonjá, Aninha procurou incorporar traços essenciais da cultura Yorubá a partir de modelos gloriosos, como o do Oyó. Há muito, assim, da complexa organização dos palácios Yorubás (*afin*) na constituição do Axé Opô Afonjá. O *afin* é a residência do *obá* (rei), intitulado *Alaafin* (“senhor do palácio”) em Oyó, capital política dos Yorubás. Sabe-se que a reverência devida ao *obá* no plano mítico-religioso era tão grande (especialmente

antes da colonização britânica) que o *afin* “tinha importância maior que muitos dos templos de divindades. De fato, o palácio era um templo dos templos no sentido de que continha muitos templos, santuários e locais sagrados”.²⁰ No palácio de Oyó, destacavam-se os templos de Xangô e dos orixás do “branco” (*funfun*), isto é, princípios genitores, tanto masculinos como femininos.

Era também o *afin* que dava vigor ao culto aos ancestrais, pois se acreditava que o *obá* mantivesse estreito contato com seus ilustres predecessores. Determinados rituais destinavam-se a garantir a entrada simbólica do *obá* na linhagem de seus antepassados. Diz Olabi Ojo: “Apartamentos, ou certas outras partes do palácio, eram reservados como santuários para esses ancestrais que se acreditava já estivessem instalados no outro mundo. Os apartamentos podiam ser os pálios que eles freqüentavam em vida.”²¹

No palácio, representavam-se, como se vê, tanto o culto aos orixás — ancestrais divinos, acima dos clãs, inteligíveis como princípios cósmicos (terra, água, fogo etc.) de que descendem os indivíduos — como o culto aos ancestrais clânicos na forma de aparições mascaradas (*egungun* ou *egun*), que regulam, enquanto princípios estruturantes de linhagem, as relações éticas do grupo. Denominava-se *Iya Nassô* (título que ostentava uma das fundadoras do Terreiro do Engenho Velho) a zeladora de Xangô no *afin*, assim como *alapini*, o representante do culto aos *eguns*.

Concentrando esses sistemas representativos, o palácio, através da figura divinizada do *obá*, convertia-se na fonte principal de regras sociorreligiosas da comunidade. Era a base das celebrações coletivas aos orixás, das instruções públicas em caso de calamidades, das decisões finais de justiça.

Estrutura parecida foi recriada no Brasil pelo terreiro afro-baiano. A separação do espaço do terreiro (por uma cerca ou qualquer outro meio capaz de criar analogia com a muralha que cercava todo *afin*), a presença de um espaço-mato, correspondente à floresta palaciana, evocam topograficamente a área do palácio. Mas a disposição dos templos — e isto fica evidente na organização do Axé Opô Afon-

20 AFOLABI OJO, G. J. *Yoruba Palaces — a Study of Afins of Yorubaland*. University of London Press, 1966, p. 76.

21 Id. *ibid.*, p. 77.

já — segue aproximadamente a estrutura do Império Yorubá, procurando representar as Cidades-Estados, cada uma com hierarquia própria. No Axé, além da hierarquia da Casa de Xangô (ancestral divino dos reis de Oyó), orixá-patrono, destaca-se a da Casa de Oxóssi, com um corpo de seis membros, denominado *Aramefá*. Oxóssi, divindade da caça, preside à fundação dos três grandes terreiros Ketu na Bahia.

Em sua fidelidade africanista, Aninha fez inovações na organização brasileira do terreiro: fundou uma “sociedade civil” (Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá) e, com a participação do babalaô (adivinho, zelador de Ifá) Martiniano Eliseu do Bonfim (intitulado *Ajimuda*), criou um grupo singular, conhecido como “Obás do Xangô”. Eram doze pessoas importantes na comunidade negra, que já ocupavam postos de *ogã*, isto é, membros do culto, com funções ao mesmo tempo civis e religiosas.

A instituição dos *obás* (a palavra já não tem, portanto, o sentido original do “rei”) é um bom exemplo dessa consciência mítico-política das lideranças negras na Bahia. De fato, tratava-se de uma “restauração cultural”, com o objetivo de ampliar o apoio externo (graças ao prestígio e à posição financeira dos *obás*) ao culto, mas também de dignificar o poder masculino. E os *obás* receberam, em seu ritual confirmatório, títulos honoríficos (*oiê*) alusivos a chefes ou cabeças de linhagem dos Yorubá: Obá Abiodum, Obá Aré, Obá Aressá, Obá Ananxocum, Obá Kankanfô etc.²²

Menciona-se, e com muita razão, a influencia do babalaô Martiniano do Bonfim na criação desse grupo. O *Ajimuda* — educado em escola inglesa na África, com vasto conhecimento das tradições orais nagôs, falando fluentemente Yorubá e inglês era uma das provas de que a construção do grupo mítico-político do terreiro era um feito autônomo da comunidade negra, com recursos intelectuais próprios. A “África” assim restituída era também uma simulação, mas, diferentemente do *trompe l'oeil* cultural europeu na Colônia, não produzia nenhuma ideologia de rejeição do território, das singularidades locais. Ao contrário, incorporava-as politicamente.

22 Cf. COSTA LIMA, Vivaldo. “Os obás de Xangô”. In: *Oloorisá — escritos sobre a religião dos orixás*. Editora Ágora, pp. 89-126; SANTOS, Deoscóredes M. dos. *Axé Opô Afonjá*. Monogr., p. 21.

Havia, sem dúvida, uma tomada de posição intelectual em todo esse processo. A propósito dos *obás*, Martiniano citava mitos para justificar a existência de um culto dedicado a Xangô por seus ministros: “Os ministros de Xangô, os mamgbá, instituíram então o culto ao orixá. (...) Algum tempo depois, formou-se um conselho de ministros encarregado de manter vivo o culto, que foi organizado com os doze ministros que o tinham acompanhado à terra, seis à direita e seis à esquerda.”²³ Mas essa tomada de posição era orgânica, própria ao universo negro-brasileiro. Pesquisadores e intelectuais da sociedade global costumavam aprender (e não “ensinar”) com as lideranças dos terreiros e não consta que jamais tivessem tido poderes de “domesticação” dos cultos, isto é, de apagamento das contradições de classe social e etnia.

Patrimônio e expansão

Já aventamos a hipótese da presença de uma dimensão patrimonial — que implica em territorialização — no desenvolvimento dos terreiros. É preciso acentuar essa categoria, pois ela põe em jogo algo comum à tradição e à modernidade: a família, a linhagem. De fato, por trás da transmissão de bens (econômicos e simbólicos) operada por esse grupo patrimonial chamado “família”, encontra-se a “linhagem”, ou seja, o conjunto das relações de ascendência e descendência regido por uma ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente. Patrimônio é algo que remete à coletividade, ao antiindividualismo.

Mesmo na modernidade ocidental, a noção permanece em vigor: a transmissão patrimonial, embora beneficiando indivíduos concretizados numa família real, incluem tanto o morto (o ancestral) quanto os ainda não-nascidos (a geração futura). Isto é precisamente a linhagem: “um grupo ao mesmo tempo real e simbólico”.²⁴ Nas civilizações tradicionais, nas culturas de *Arkhé* (que ritualizam origem e destino), com suas unidades sociais básicas de natureza político-fa-

23 Cf. COSTA LIMA, Vivaldo. Op. cit., pp. 92-3.

24 Cf. BAREL, Ives. Op. cit.

miliar, essas características patrimonialistas são explícitas, não se ocultam. Nelas, como na modernidade ocidental, o fator econômico é só um dos elementos da relação patrimonial.

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstituir as linhagens era um ato político de reparrimonialização. O culto aos ancestrais de linhagem (*egun*) e dos princípios cósmicos originários (*orixás*) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um “território” com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução, pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global. O sagrado sempre presidiu à origem de qualquer ordem. “No mito e no culto”, escreve Huizinga logo no início do seu *Homo Ludens*, “originam-se as grandes forças motrizes da vida cultural, o direito e a ordem, o comércio, o ganho e o artesanato, bem como a arte, a poesia, a erudição e a ciência”.

Por meio do sagrado, os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era grupo *construído*, reelaborado com novos ancestrais: as mães (*Iyá*) fundadoras dos terreiros.²⁵

Enfatizar as dimensões territoriais e simbólicas do grupo patrimonial do terreiro incita, portanto, a se pensar a presença do elemento político-econômico em qualquer estruturação simbólica. Isto se evidenciava principalmente no aspecto das relações comerciais nos dois lados do Atlântico, África ou Brasil.

No tocante à África, há estudos sobre ex-escravos retornados que demonstram o uso da religião como um recurso patrimonialista. O caso de Lagos — analisado no trabalho de Manuela Carneiro da Cunha — é um exemplo de como antigos escravos formaram, em território nigeriano, uma comunidade de ricos negociantes e artesãos competentes, com usos e costumes brasileiros, sob a égide do catolicismo. A aná-

25 Esse aspecto está bem expresso num cântico nagô-brasileiro, que as homenageia:

1. *Omo Iya lagba le* (O filho descende da Mãe Poderosa)
2. *Omo Iya lagba le* (O filho descende da Mãe Poderosa)
3. *Omo jo Iya o* (O filho é a imagem da Mãe)
4. *Oni ee Omo Afonjá* (Eles são os filhos de Xangô-Afonjá)
5. *Awa de!* (Aqui estamos!)

lise deixa claro que a religião católica e o manejo de elementos culturais brasileiros (língua, arquitetura, festividades etc.) propiciavam ao negro retornado uma identidade especial, que pôde ser capitalizada como plataforma política e comercial, como espaço de mediação entre etnias ou como meio de distinção social puro e simples.

Existiam também interesses econômicos no lado brasileiro, sobretudo em Salvador, que alimentou um longo comércio com a África. E eram étnico-religiosas as bases dessas relações comerciais, pois consistiam na maior parte dos casos em importações de bens ritualísticos (contas, ervas, adornos), sabão, azeite-de-dendê ou pano-da-costa, tecido que caracterizou a indumentária da comunidade negrabaiana. *Iya Obá Biji* (Aninha), a grande ialorixá do Terreiro de São Gonçalo do Retiro, era dona de casa de comércio em pleno Centro de Salvador.

O fato é que a desintegração progressiva da ordem escravagista permitiu, muito antes da Abolição, a ascensão econômica de determinados extratos sociais negros não apenas em Salvador e no Recife, mas também no Rio de Janeiro. O fenômeno, já sublinhado pela sociologia paulista, é retificado por Maria Brandão, com a informação de que “do segundo quartel do século XIX ao momento que compreende *grosso modo* as primeiras décadas deste século (...), indivíduos e famílias de cor parecem ter se firmado na estrutura econômico-social das velhas capitais do Nordeste e do Rio como detentores de propriedades imobiliárias e bens de produção ou titulares de ‘ofícios’, a salvo da competição do imigrante e dentro de uma economia ainda em grande parte fundada num processo de acumulação em bases regionais”.²⁶

A determinante espacial (geográfica) não é estranha ao conjunto de razões para essa melhoria da posição socioeconômica de muitos negros libertos. O isolamento comercial das regiões, as barreiras mercantis, faziam com que a economia das áreas capitaneadas pelas velhas capitais nordestinas se desenvolvesse a partir de fatores produtivos locais e gerasse no âmbito urbano um grande número de ocupações capazes de incorporar mão-de-obra e mesmo pequenos capitais oriundos de negros e mulatos. A própria configuração antiga da cidade, com seus hábitos, serviços e

26 BRANDÃO, Maria de Azevedo. “Conversa de branco: questões e não-questões da literatura sobre relações raciais”. Revista *Vozes*, nº 3, 1979, p. 33.

mestrias geradas ao longo dos séculos criava empregos e também uma diferenciação no nível socioeconômico da comunidade negra.

Dentro desta perspectiva, foi benéfica para alguns grupos negros da Bahia a decadência econômica dos ‘senhores de engenho’, sempre dependentes dos negociantes portugueses que forneciam capital de giro. Engenhos endividados, safras empenhadas, economia açucareira estagnada, nada disto prejudicou, muito pelo contrário, a expansão da estrutura de serviços urbanos e pequenas manufaturas, de que se beneficiariam setores mais bem colocados da população negra. Essas posições conquistadas ir-se-iam ampliando gradualmente até pouco depois do primeiro terço do século XX, quando capitais da burguesia hegemônica do Centro-Sul começam a penetrar nas regiões nordestinas.

O porto teve papel importante nesse processo de ascensão socioeconômica. As atividades portuárias de Salvador (que não discriminavam a mão-de-obra liberta) expandiram-se notavelmente, apesar da crise do Recôncavo açucareiro. Mas também o porto do Rio de Janeiro foi acolhedor para os migrantes baianos. Os antigos dos terreiros recordam-se ainda hoje dos que migravam para trabalhar na estiva carioca — e morar na região da Saúde.

O terreiro gêge-nagô constitui-se de elementos que participam ativamente desse processo ascensional. Os nagôs sempre tiveram larga experiência com irmandades ou instituições associativas, sejam creditícias (como a *esusu*), sejam de natureza mais ampla (como a *egbé*), com vistas a uma solidariedade que não deixa de lembrar aspectos do comportamento de certas lojas maçônicas do século XVIII na França, que ficavam à margem das organizações religiosas e políticas dominantes, com uma espécie de mão-de-obra de “reserva” (artesão etc.).

Nessas associações, mito (religião) e interesses comunitários interpenetram-se e complementam-se, como ocorre em grupos patrimoniais. É bem este o caso dessa *egbé* afro-baiana denominada “*terreiro*”. Mas é também o caso das irmandades negras da Filadélfia, ou das “*spiritual churches*” de Nova Orleans, organizadas de forma quase familiar, com amigos e parentes ajudando-se mutuamente, tanto em questões financeiras como na ampliação de contatos sociais.

A aproximação (patrimonialista) entre aspectos econômicos, políticos, étnico-religiosos permite uma melhor compreensão de como

efetivamente funciona esse modo de relacionamento de um grupo com o seu real (sua singularidade, seu ser-único-no mundo) chamada cultura: o processo de simbolização — isto é, de organização das atividades vitais por identificação de invariantes na diversidade, por estruturas substitutivas — é ao mesmo tempo econômico, político e mítico. Qualquer dicotomia mecanicista entre infra-estrutura material e superestrutura “ideológica” (como um certo tipo de “ciência social” que hipertrofia o estudo das relações de produção) deixará escapar o movimento real da organização do grupo.

Para os nagôs, dinheiro (*owo*) é tanto um equivalente geral de trocas econômicas quanto um equivalente simbólico de potência e bem-estar. Essa noção não é estranha ao que pensavam os romanos com a adoção da palavra *numisma* (dinheiro, moeda), pois a obtinham do grego *nomisma* (tanto “costume” como “moeda”), que vem, por sua vez, de *nomos*. Esta é a medida que representa, para Carl Schmitt, “a forma de ordenação política, social e religiosa”, a regra simbólica de fixação dos indivíduos num território.

Inexiste nas culturas de *Arkhé* o fetichismo do ouro ou do dinheiro (analisado por Marx como fenômeno típico do valor de troca capitalista), porque não se apaga a sua gênese simbólica, nem se recalca semanticamente a sua transcendência. Por exemplo, os nagôs cultuam o orixá *Nanã* como um princípio de criação e de fertilidade, mas também como *Olowo*, a dona do dinheiro ou dos cauris. Há aí um vínculo entre o poder genitor da divindade e o da moeda, assim como na Antiguidade ocidental se patenteava a relação entre o sagrado e a fabricação do dinheiro, associando-se crença e crédito. Esclarece Espinas: “As transações quotidianas foram postas sob a proteção e o controle das divindades cujas estátuas se erguiam nos mercados. O crédito nasceu nos templos e os sacerdotes foram os primeiros grandes banqueiros dos Estados gregos.”²⁷

Entende-se assim por que se entrecruzavam no *egbé*, no terreiro nagô — que era a fundação de um território especificamente negro no espaço urbano brasileiro —, interesses socioeconômicos e motivações político-religiosas. O patrimonialismo do terreiro não visava

27 Cf. GOUX, Jean-Joseph. In: “Les origines de la technologie”. *Économie et symbolique*. Seuil, p. 178.

exatamente o núcleo familiar (em geral desestruturado pelo poder escravagista), mas o próprio grupo social negro enquanto continuado possível de valores étnicos ancestrais. Nasciam, neste contexto, relações de solidariedade e de iniciação a ofícios (já que não havia oportunidades de educação sistemática), tais como barbearia, marcenaria, alfaiataria, tecelagem, pintura de paredes, bordados, doceria etc. A perspectiva de fazer reverter a mobilidade social em favor do elemento negro também já esteve presente no terreiro.

Essa transmissão grupal de saberes, técnicas, competências — características de uma patrimonialização — foi vital, sobretudo no Rio de Janeiro, entre os grupos negros que os antigos senhores associavam diretamente à África, ou seja, os baianos. Africano e baiano eram, ideologicamente, o mesmo. Embora predominassem no Rio os negros bantos originários da costa de Angola, do Congo, da Costa da Mina, os nagôs, tanto da África como da Bahia, constituíram um fluxo migratório importante. Graças à experiência associativa e à tradição em ofícios urbanos, eles passaram a exercer grande influência sobre instituições negras cariocas.

Depoimentos de antigos dão conta da solidariedade “patrimonialista” dos baianos: “Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar.”²⁸ A bandeira branca é o sinal característico da existência de *egbé*, a comunidade-terreiro.

A conquista de lugares

No Rio, entretanto, o terreiro teria de deixar de lado a reconstrução físico-espacial do palácio Yorubá. Iria predominar o lado da regra

28 Depoimento de Carmem Teixeira da Conceição in: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*. Funarte, p. 28.

litúrgico-associativa do *egbé* (embora geograficamente dispersos, os membros mantêm-se ligados por vínculos mítico-religiosos), com fortes impulsos de conquista de lugares interacionais. Para tanto em muito concorreriam os efeitos do culto ou derivações litúrgicas, como a dança, a música, a culinária, a medicina naturalista, os jogos de encantamento.

À experiência associativa dos nagôs juntaram-se instituições lúdicas (cucumbis, cordões, blocos, batuques e religiosas (a macumba) dos bantos. De fato, a macumba carioca, que reelabora cultos bantos (congoleses, angolanos) tem estrutura *gêge-nagô*, como foi assinalado há muito tempo por Nina Rodrigues.²⁹ O culto secreto e rural da *cabula*, ligado a rituais *gêge-nagôs*, mas também aberto a práticas kerdécistas (por admitir a encarnação de espíritos em indivíduos), resultou na macumba carioca. Aí, o sacerdote denominava-se “embanda” ou “umbanda” (denominação reinterpretada a partir da década de 1930, para designar todo um culto) e “cambone”, o seu assistente. Por outro lado, os rituais deixaram as matas em favor dos espaços habitacionais, onde se reproduziu simbolicamente a organização dos terreiros de candomblé. A roda dos fiéis receberia o nome de “gira”.

A noção africana de um espaço plástico, que se refaz simbolicamente, tornou-se bastante operativa na escassez imobiliária carioca. O terreiro — que já é um espaço feito, com vistas às especificidades territoriais brasileiras — passou a conter-se em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em pequena sala anexa a um barraco residencial. Por mais comum que fosse, o espaço sacralizava-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de origem negra (eguns e orixás reelaborados: pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, exus, encantados) ou branco-católica (São Jorge, São Cosme e São Damião, São Sebastião e outros) analogicamente aproveitada.

Deste modo, embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” — uma zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (*aiê*) — habitado por prin-

29 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*, p. 73.

cípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos.

O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.

Vale frisar que, ao lado do sincretismo negro da macumba ou da umbanda, também desenvolveram-se no Rio de Janeiro cultos dentro do modelo *gêge-nagô* puro, o controle de baianos. É sabido que os negros baianos migrados para o Rio concentraram-se inicialmente na localidade conhecida como Pedra do Sal (no atual Morro da Conceição), na Saúde, deslocando-se mais tarde, já com características de “colônia”, para a Cidade Nova (região paralela à atual Avenida Presidente Vargas, compreendida entre a Central do Brasil e o chamado Trevo dos Pracinhas). Visconde de Itaúna, Barão de São Félix, Alfândega, Senador Pompeu, General Pedra, Largo de São Domingos, Marquês de Sapucaí são nomes de ruas frequentes nas descrições historiográficas da presença baiana na antiga Capital Federal.

Na Cidade Nova, localizaram-se os três principais terreiros *gêge-nagôs* do Rio: o de João Alabá (na rua Barão de São Félix), o de Cipriano Abedé (na Rua João Caetano) e o de Felisberto (na Marquês de Sapucaí). Todos estes zeladores de orixás eram baianos. Felisberto era, inclusive, filho do muito respeitado *Bamboxê*, Tio Rodolfo de Andrade, também conhecido como *Essá Obitikô*.

Esses terreiros eram, no entanto, *casas*, e não tinham seus líderes a mesma posição socioeconômica dos zeladores de orixás dos terreiros tradicionais na Bahia. Eram pessoas mais pobres, que obtinham a maior parte de suas rendas das atividades mítico-religiosas. Parte daí, no entanto, grande influência simbólica sobre a macumba/umbanda, que começa a utilizar elementos do ritual *gêge-nagô* (raspagem da cabeça dos iniciados, emprego de frutos, como *obi*, *orobô* etc.).

Mas apesar das diferenças litúrgicas, o que efetivamente distingue primeiro a macumba e depois a umbanda do candomblé é a inexistência de uma estrutura patrimonialística. Predomina na macum-

ba/umbanda o aspecto “religião” do culto negro, sem características de messianismo, mas com forte ênfase na sociabilização (o recurso aos deuses negros propicia o aparecimento de estruturas de aldeia em plena cidade) de contingentes populacionais desenraizados.

Esse espírito associativo e sociabilizante de lideranças religiosas ao nível das camadas populares sempre foi recalçado nas representações que as classes dirigentes faziam do povo. Isto tinha consequências práticas, inclusive na questão da moradia popular, no início do século XX. Assim é que o Relatório Backheuser (secretário da comissão nomeada no início do século XX pelo Ministro do Interior e Justiça J. J. Seabra, para equacionar o problema habitacional), apesar de liberal, concluía pela “repugnância do nosso povo para quaisquer associações”. Textualmente: “Faltam-nos o gênio e a tendência associativa, e nada adiantaria, portanto, propor reformas sobre as sociedades e associações operárias; esse é um trabalho que só a educação popular, muito lentamente, poderá fazer.”

Um pensamento desse tipo desconhece a presença de organizações populares — atravessadas quase sempre pelo fenômeno mítico-religioso, pois a sacralização de espaços implica uma resistência às macrofinalidades da organização urbano-industrial — e, deste modo, afasta quaisquer possibilidades de aceitação, por parte das elites, de soluções “de baixo para cima”. Identifica-se, assim, o *lugar do povo* como “espaço de marginalidade” ou da “falta de ordem e educação”, abrindo-se caminho para medidas autoritárias de cima para baixo. Os morros, as favelas, seriam, no Rio de Janeiro, lugares passíveis dessa correção culturalista.

No entanto, um especialista como Milton Santos não aceita, por exemplo, a oposição entre Centro da cidade como representante da economia próspera, organizada, e favela como o lugar da pobreza/desordem.³⁰ Mostra ele que “uma favela pode compreender tanto biscateiros, que vivam de rendas ocasionais, como assalariados dos serviços e das indústrias e mesmo pequenos empresários”.

A favelização se explicaria, assim, pela adoção de modelos de consumo recém-adotados. A falta de dinheiro líquido induzia os indivíduos a economizar nas despesas fixas com habitação (dando, por-

30 Cf. SANTOS, Milton. *O espaço dividido*. Editora Francisco Alves, p. 59.

tanto, preferência a outros tipos de consumo relacionados com hábitos modernos). A esta situação de marginalidade imposta pela modernização, Santos chama de “circuito inferior da economia urbana dos países subdesenvolvidos”.

Nesse “circuito”, o consumo aparece como um território onde as regras e os comportamentos não são inteiramente controlados pela ordem produtiva dominante. O que aos olhos das elites parece irracional e passível de “correção educacional” é visto do lado popular como uma oportunidade para decisões autônomas, inclusive com possibilidades de “consumação” (o consumo excessivo e suntuário da festa) e de sacralização — ensejando o espaço sagrado lugares de *exceção ideológica*.

Nesses espaços “comuns” — depreciados pelas elites da sociedade global de inspiração civilizatória européia, reputados como “sobrevivências fetichistas” a que o progresso deveria inevitavelmente pôr um termo — o sagrado tem, no entanto, existido em toda a sua plenitude. A depreciação encontra-se tanto nos discursos do senso comum pequeno-burguês como de católicos militantes ou mesmo de kardecistas. Estes últimos, mandatários do chamado “espiritismo de mesa”, constroem barreiras litúrgico-ideológicas à aproximação com as práticas de origem negra, mediante uma distinção genérica entre “alto” e “baixo” espiritismo. Separam-se, assim, “mesas brancas” de “mesas negras”, abrindo-se caminho para uma discriminação de classes socioculturais ao nível do “invisível”: os “espíritos de luz” — na verdade, os *ilustrados*, aqueles que em vida passaram pela escola superior (médicos, escritores, cientistas) — rejeitam os espíritos ilustrados (antigos escravos, caboclos etc.).

Mas é também verdade que até mesmo especialistas ou intelectuais que se debruçaram valorativamente sobre os cultos negros tendiam a desvalorizar os rituais de macumba, por não haver nesses espaços a mesma restituição física africana dos grandes terreiros baianos. O pesquisador Artur Ramos dá um exemplo disso, quando descreve as organizações espaciais da macumba como “grosseiras e simples”.

A propósito dessas manifestações, seja de especialistas ou de leigos elitistas, cabe recordar um comentário de Heidegger sobre o Frag-

mento 119 de Heráclito — “ethos anthropo daimon”.³¹ Ele critica a tradução corrente (“o caráter próprio de um homem é o seu demônio”), indicando que *ethos* queria dizer, no pensamento antigo, “lugar de habitação”. A habitação humana “contém e guarda a vinda daquilo a que o homem pertence em sua essência”, diz. A essência é *daimon*, o deus. Por isso, o fragmento deveria ser entendido como “o homem mora, à medida que é homem, na proximidade do deus”.

O “deus”, este princípio cósmico e essencial da presença humana no mundo, pode assim alojar-se em qualquer lugar constituído como sagrado por um grupo. Por isso, Heidegger rememora uma história contada por Aristóteles (in *Partes dos animais*, A5): “De Heráclito, relatam-se palavras que teria dito a estrangeiros desejosos de conhecê-lo. Aproximando-se, eles o viram aquecer-se num forno de fazer pães. Pararam, surpresos, e tanto mais que, vendo-os hesitar, Heráclito os encorajou, convidando a entrar, com estas palavras: “Também aqui os deuses estão presentes.”

O espanto dos visitantes — aos quais mostra Heráclito a presença da essência humana no cerne da banalidade cotidiana, numa cena despida de qualquer traço do grandioso ou do espetacular — tem sido até hoje o mesmo dos que só enxergam o sagrado sob as aparências de arquiteturas imponentes ou dos rituais burocratizados por castas eclesiásticas. O forno do pensador, um lugar comum de seu *ethos* cotidiano, tem muito a ver com os porões, as salas, os barracos, as encruzilhadas, onde se perpetua a dinâmica dos terreiros e onde se fazem presentes os deuses negros — princípios existenciais de força vital ou potência.

É precisamente no que foge às finalidades macroscópicas, estabelecidas pelo império do sentido (ou da verdade) universal, que se assentam as bases de uma sociabilidade popular, ou seja, as bases da busca de *lugares próprios*, adequados à expansão da identidade do grupo. A constituição do espaço-lugar é um passo original no acultramento do indivíduo ou do grupo, é a marcação diferencial de funções e de destino.

31 HEIDEGGER, Martin. *Ueber den Humanismus (Lettre sur l'Humanisme)*. Edição bilingüe, Aubier, Montaigne, 1964.

3 — Força e Território

Conta-se que, quando os líderes da fracassada Revolta dos Malês (Bahia, 1835) achavam-se na prisão à espera da morte, era frequente pessoas da comunidade negra irem visitá-los em busca daquilo que os muçulmanos chamam de *baraka*, isto é, força de vida, poder de transformação e realização. Todas as sociedades humanas privilegiam essa noção, e em torno dela fazem articulações especiais. Os índios Dakota chamavam-na de *wakanda*; os iroqueses, de *oki*; os algonquins, de *manitu*; os melanésios, de *mana*; os nágôs, de *axé*, e assim por diante.

Os romanos designavam essa propriedade pela palavra *vis*. No antigo indo-europeu, *vi* era o termo usado para designar a fibra com que o arqueiro vergava a madeira para atirar a flecha. O arco, fonte de ação e movimento, constitui-se na tensão entre a madeira e a fibra, o resistente e o flexível. Vem dessa luta de contrários a palavra *vis* (força, violência, compulsão), assim como *vir* (homem, varão), aquele capaz de se apropriar do poder realizante da força. Derivam também daí palavras como *velle* (querer) e *voluntas* (vontade).

Pode-se entender essa força por meio de juízos substancialistas, como o de uma irradiação física das pessoas e das coisas (a exemplo do prana, ou força vital, dos hindus), mas na verdade ela sempre implicou um processo configurativo, capaz de determinar conteúdos, de gerar fatos, seja no nível material, mental ou simbólico. Sempre foi, em conseqüência, objeto de desejo ou busca para o grupo humano. Mas sempre foi também objeto de barreiras, pois o grupo contém ou

repele, de acordo com sua forma de relacionamento com o real, a livre movimentação das forças.

Esse processo de configuração inclui a violência, que não tinha na ordem arcaica o mesmo sentido de hoje. Violência não se definia como exteriorização mesquinha de um rancor ou tentativa de negação pura e simples do outro, mas como uma manifestação de força, às vezes como princípio regulador de trocas entre os grupos. A violência física, a guerra, integravam as estruturas de equilíbrio social, à medida que se inscreviam na dívida coletiva para com os mortos, a obrigação de se doar a vida (assim, como havia em certos casos a obrigação de doar ou trocar bens). Da habilidade guerreira — que os antigos gregos chamavam de *areté* — surgia mesmo a excelência social.

Força (violência) e sagrado sempre estiveram vinculados, e a idéia mesma da divindade implicava a de uma qualidade diferente de força. Observa-se que a palavra grega *hieròs* (sagrado) origina-se do védico *irisah*, que significa “força vital”.

Para falar de uma suposta “fascinação exercida pela violência”, Girard escolhe o termo *kýdos* para referir-se àquilo que estava em jogo nas batalhas e dava conta da relação entre a violência, o desejo e a divindade.¹ Acentua ele que o termo pode ser traduzido por “glória”, mas que então se perderá o elemento mágico-religioso que dá valor ao vocábulo. *Kýdos* é, com efeito, aquilo que permite ao herói vencer a batalha. É uma doação dos deuses, uma multiplicação da potência. Deste modo, se traduziria também como “força” ou “energia”, embora estas palavras costumem corresponder, em grego, a *zoé* (força vital, animal), *krátos* (força mental ou imaterial), *enkratéia* (força interna), *bia* (força física, de resistência), *dýnamis* (força de propulsão).

Deter de modo permanente o controle do *kýdos* era ser a própria divindade, ou seja, “o efeito de violência levado ao absoluto”, na expressão de Girard. Os deuses davam e tomavam *kýdos* dos humanos, de modo alternado, imprevisível e irrevogável — algo semelhante às alternâncias no indivíduo moderno entre as ações excessivas (ira, cólera) e as moderadas (paz).

¹ Cf. GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Editora Grasset.

Compreende-se, assim, o interesse despertado, desde os albores da filosofia, pela noção de força ou energia. O primeiro hilozoísmo grego da Escola de Mileto (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) concebia a matéria (*hýle*) como animada por forças próprias (*zoé*). Os deuses gregos são, na verdade, forças cósmicas (daí se chamarem as suas imagens de *zoá*), a exemplo dos deuses da África, de onde eles aparentemente procederam (vale recordar que eram negras as primeiras representações de Palas Atena).

Com Heráclito de Éfeso, a noção ganha destaque: força é um constituinte primário da realidade física, mas principalmente um elemento regulador da ordem do mundo, do Cosmos. No Fragmento 30 (segundo a coleção estabelecida pelo alemão H. Diels), ele diz: “Essa ordem do mundo idêntica para todos não foi criada por nenhum deus, nem por nenhum homem, mas sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se com medida e apagando-se com medida”. Como se vê, Heráclito chama de “fogo” (*pyr*) à força ordenadora que produz homens e deuses. Mais que uma substância última, o fogo é um poder básico de realização ou de organização, que tanto dá forma ao Cosmos como regula o andamento das coisas. Deuses e homens têm de se relacionar com esse “fogo eternamente vivo” — a produção (*poiesis*) divina e humana depende dessa força luminosa, fonte de toda compreensão, equivalente universal de todas as coisas (*panta*) do mundo.

As noções hilozoístas mantêm-se como os estóicos (a força definida como um princípio universal das coisas), mas também com Platão e Aristóteles. Com este último, pelo menos até *De Caelo*, onde ele faz uma abordagem mecânica da idéia de força (*dýnamis*), concebendo-a como algo dotado de emanação física capaz de deslocar-se de uma substância para outra. A concepção aristotélica de Natureza é a de uma totalidade viva, animada por forças.

Na Grécia Clássica, posterior à reforma de Clístenes, a antiga idéia de força como supremo valor comunitário transforma-se no conceito de Bem (*tó agathón*), ou seja, a idéia das idéias. A relação entre o Bem e a divindade está bastante nítida em Platão, que às vezes se refere ao *agathón* como *theion*, isto é, o divino. O que orientava a virtude (*areté*), entendida como um esquema de existência feliz (*eudaimonos*), era propriamente o Bem, na verdade a força estruturante do grupo.

Muito mais tarde, em plena Idade Média, a palavra “alma” (*anima*) vai designar a “força do corpo”, aquilo que faz o corpo funcionar. Se isto depois é interpretado como “espírito” — além de uma certa realidade física e material —, a responsabilidade é da doutrina cristã. No entanto, ao nível da existência real comunitária, a força implicava rituais de “animação”, provocados pelo poder mobilizador da comunidade.

Na modernidade, a idéia de força substancializa-se. Ela é fundamental no quadro da física newtoniana, mas aí já se trata do conceito (científico) de força motriz, isto é, de uma causa externa capaz de alterar a velocidade instantânea de um objeto móvel entre dois instantes. É que mudanças espaço-temporais, movimento, leis e forças passam a caracterizar a figuração moderna do mundo, substituindo a teogonia em que predominavam idéias de essência, substância, acidente e rigidez causal.

Do lado da filosofia, a noção de força envereda por caminhos também interessantes, mas em geral obscuros. Assim é que Leibniz — empenhado na correção do cartesianismo — preocupa-se com a idéia de força, com o que se lhe afigura como princípio originário de todo movimento. Buscava ele, para além da pura espacialidade e da geometria, o não-espacial: a dinâmica de todo real. Em sua física, o desenvolvimento dessa procura redonda na descoberta do cálculo infinitesimal, tal como se apresenta até hoje.

Na metafísica leibniziana (teoria das mônadas), no entanto, a força (*vis*) ou energia vai definir a própria substância como realidade em si, isto é, a mônada — idéia de algo invariável, sem extensão nem matéria, que não é corpo, mas pura força. E esta força permanente (não física, mas “metafísica”) aparece como uma capacidade de ação e de realização. É, de fato, a possibilidade de se transformar o interior do sujeito e levá-lo a vivências diferentes. A força é, assim, um princípio de conservação a serviço das representações do sujeito, algo que lhe assegura a repetição dos poderes.

Esse tipo de questão não tem continuidade no pensamento de Kant. Entretanto, para contemporâneos seus, seguidores de Hume, o conceito de força deriva da consciência que temos das operações de nossa mente, especialmente da consciência de nossas ações voluntá-

rias no sentido da produção de efeitos. Um intuicionista empírico, como o escocês Thomas Reid, considerava a própria vontade humana como fonte de força: o ego seria gerador de ação individual. Se isto depois redundaria na metafísica pragmatista de um pensador como William James, o conceito ainda permanece cheio de interesse, como se infere do pensamento de Kierkegaard, onde a força concreta do indivíduo faz oposição aos esquemas muito abstratos de Hegel.

No entanto, com o idealismo alemão (Hegel-Fichte-Schelling), assim como com a “Filosofia Natural” dos séculos XVIII e XIX — quando história e ação (não mais a consciência moral ou a razão prática) despontam no horizonte do pensamento filosófico — a idéia de força ganha um alento particular. Segundo Goethe: “Logo ao nascermos começa o mundo a agir sobre nós e assim prossegue até o fim. Que podemos chamar nosso, propriamente, senão a energia, a força e a vontade?”²

Também Schiller, em algumas de suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, fala do antagonismo das forças como o grande instrumento da cultura. Mas sublinha que a atividade unilateral das forças (“*die Einseitigkeit in Uebung der Kraefte*”), embora leve o indivíduo ao erro, conduz a espécie humana (*die Gattung*) à Verdade.

Estaria aí o segredo do poder ocidental: concentrar todas as energias do Espírito num só ponto, reunindo todo o ser numa força única, o que daria “asas” a essa força isolada e lhe permitiria ultrapassar determinados limites da Natureza. Diz Schiller: “É indubitável também que o pensamento humano não teria jamais constituído uma análise do infinito ou uma Crítica da Razão Pura, se em alguns sujeitos, que tinham vocação para tanto, a Razão não se tivesse isolado, não tivesse de algum modo se tornado independente de toda matéria e se pelo mais amplo esforço de abstração não tivesse armado o seu olhar com bastante força para escutar o absoluto.”³

De fato, a consciência ocidental — entendendo-se “consciência” como o domínio de um modo de organização do poder, de uma ordem determinada — é atravessada desde a Grécia dos tempos ho-

2 ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe*. Irmãos Pongetti Editora, p. 145.

3 SCHILLER, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme — Briefe ueber die Aesthetische Erziehung des Menschen*. Ed. Montaigne, VI carta, pp. 101-19.

méricos por um desejo de universalidade, cabendo à filosofia (com Sócrates, Platão e Aristóteles) impor-se com essa força de universalidade do ser humano. Mas essa imposição se efetiva realmente com a modernidade e o cristianismo, propulsionados pela Europa. Todas as forças convergem, então, para a produção, como valor único e universal. À planetarização do mundo pelo cristianismo a partir de modelos de perfeição e felicidade, sobrepõe-se a produção capitalista como dominante universal.

As idéias sobre força percorrem de fato o pensamento europeu desde o pré-Romantismo até o idealismo alemão. A energia, a força, a vontade celebradas pelos românticos enfaixavam-se na antiga noção de *kýdos* — a força do instinto ou de um destino incontrolado, capaz de levar à morte — como uma contrapartida para os valores burgueses de equilíbrio, prudência e racionalidade instrumental ou como reação poética aos ditames tecnológicos da sociedade industrial européia. Investia-se contra a cultura “parcelar” do empenho humano, destinada a uma mera finalidade produtiva.

Schelling e Hegel não passam ao largo da noção. O primeiro, em sua *Filosofia da natureza*, identifica força e matéria — matéria seria o aspecto visível da vontade, enquanto força seria a própria vontade. O segundo, na *Fenomenologia do espírito*, equipara simplicidade (*Das Einfache*) a força. Simplicidade é a força de união e de acolhimento de todas as diferenças, tensões, contraposições. É explicitamente, na doutrina hegeliana, o poder de transformação e de ação que possibilita a unidade e, conseqüentemente, o entendimento. Sem ela, dispersar-se-iam as diferenças estabelecidas no processo real. É ela que as reúne, impedindo o estilhaçamento.

Em Schopenhauer, é fundamental a idéia de força, por ele definida em *O mundo como vontade e representação* como o não-sensível do objeto (*das nichtsinnlich an den Objekten*). Para ele, a causa de um fenômeno da natureza é um outro fenômeno, mas subentendida em toda causa acha-se uma “força natural” (*Naturkraft*), uma *dýnamis* (que se traduz também em latim como *voluntas*), que preside a todas as representações do mundo, sejam minerais, vegetais ou animais. Nenhuma interpretação é capaz de dar conta da natureza desse *substratum* misterioso, esse inexplicável princípio motor que foge a todos

os princípios de causalidade. O conceito schopenhaueriano de *vontade* (*Wille*) — que não se deve confundir com “vontade” individual ou consciente — abrange todas as forças naturais e humanas.

Por trás da preocupação de Schopenhauer com a força está a sua crítica acerba, em *A quádrupla raiz do princípio de suficiência*, ao predomínio da categoria “causalidade” a partir do progresso das ciências físicas e matemáticas. Desde então, segundo ele, a causalidade fica sendo a única estrutura das representações, a única forma do entendimento.

Para Schopenhauer, existem quatro diferentes princípios de razão: 1) representações empíricas; 2) percepções *a priori* — sensibilidade pura, noção *a priori* do espaço e do tempo; 3) noções abstratas — relação do conhecimento com suas conseqüências; 4) o ser enquanto *querer* — a causalidade vista do interior. Tais princípios lidam com noções vizinhas, mas distintas. Confundindo-as no espírito, o sujeito tende a representar o mundo por um só princípio de razão, uma única e mesma forma de operação intelectual, que é a causalidade.

Por isso, na visão schopenhaueriana, o homem moderno torna-se surdo ao *estranho*, que é a existência sem causa e sem razão. Uma causa ensina sobre tudo que interessa à modificação dos fenômenos, mas não sobre a sua essência íntima, não sobre as forças naturais que propiciam as mudanças. A etiologia, ou a ciência das causas, limita-se a demonstrar a ordem regular dos fenômenos, sem se pronunciar sobre a essência, que seria a “força natural”. A força, seja em casos simples ou nos mais complexos, é um segredo que não pertence à ciência.

Essa problemática é incorporada pelo pensamento de Nietzsche, com uma ressalva a Schopenhauer: existe uma “vontade de poder”, ou seja, “o apetite insaciável de manifestar o poder”; ou, ainda, “o uso e o exercício do poder”.⁴ Poder (atividade de força) e vontade de poder (grau de intensidade) são elementos constituintes da força. Toda vontade é uma vontade de poder (*Wille zur Macht*), e esta seria a própria natureza do real.

Variam os filósofos, mudam-se os termos, os modos de nomear, mas a questão da força continua de pé. Qualquer dicionário de filoso-

4 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*. Gallimard, p. 370.

fia inscreve ao mesmo tempo a permanência do problema e a confusão conceitual. Ora, força significa vigor, poder, potência, energia, intensidade ou princípio de ação, princípio motor; ora, em termo de mecânica clássica, “produto da massa pela aceleração”.

Entretanto, a vagueza e a obscuridade metafísicas dessa noção fazem dela algo de muito instigante no campo do pensamento, principalmente quando se consideram as suas repercussões práticas, cotidianas mesmo, no terreno das formações socioculturais “diferentes” (com supostos não-europeus) ou culturas de *Arkhé*. Se o Ocidente erige a razão como força suprema (o individualismo,⁵ que caracteriza o modo de ser cristão-ocidental, é a razão particularizada), isto não significa que outras disposições de força tenham deixado de existir ao lado do quadro específico da racionalidade e de, eventualmente, atuar contra a concentração do sentido estabelecido pela língua ou contra a monopolização dos poderes políticos pelo Estado.

Força e poder na *Arkhé*

Consideremos o caso dos bantos, tal como relatado no trabalho do padre Tempels⁶ que, dando-se o devido desconto ao seu viés catequista e colonialista, permanece como referência clássica sobre a questão. Assim, diz ele que o valor supremo dos bantos é “vida, força, viver fortemente ou força vital”. Assegurar o fortalecimento da vida ou a transmissão da força de vida à posteridade é objetivo explícito de muitas práticas ritualísticas. É como se os bantos dissessem: “Nós agimos assim para nos protegermos do infortúnio, de uma diminuição da vida ou do ser, ou para nos protegermos das influências que nos aniquilam ou nos diminuem.”⁷

Embora as doenças e as depressões sejam vistas como conseqüências da diminuição da força, esta não se define por um sentido pura-

5 Cabe a Sigmund Freud concentrar no indivíduo o movimento da força, considerando duas formas de distribuição, que são os processos primários (inconscientes) e secundários.

6 TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Présence Africaine, pp. 19-59.

7 Id. *ibid.*, p. 45.

mente corporal ou físico — trata-se, antes, de algo que afeta a integridade de todo o ser, de uma espécie de coerência ontológica, cujo paradigma é a própria divindade, pura manifestação de força.

Nessa ontologia, todo e qualquer ser — animal, vegetal, mineral, humano — é dotado de uma certa força. O conceito de força, diz Tempels, “está ligado ao conceito de *ser* mesmo no pensamento mais abstrato sobre a noção de *ser*”.⁸ Diferentemente da metafísica ocidental de inspiração judaico-cristã, que entende o ser como algo estático, como “aquilo que é”, o pensamento banto equipara ser a força. A força não é um atributo do ser, mas o próprio ser, encarado numa perspectiva dinâmica (e não estática, tal como se dá na ontologia judaico-cristã): o mundo não “é”; o mundo se faz, acontece.

Também não implica a idéia de força num princípio de animação universal. Ou seja, não é uma energia transcendente, que faria funcionar o universo à maneira de um motor que movimenta um veículo. Esta foi uma interpretação européia, que confundiu a idéia africana de força com a de uma “alma da natureza” (daí chamarem os cultos negros de “animistas”).

Na verdade, os bantos não dispõem sequer de um conceito universal de força (o termo *manga* designa a aplicação de forças ativas), pois as coisas particulares são, elas próprias, forças diferenciadas. Deuses, homens vivos e mortos, plantas, animais, minerais são seres-forças diferentes. Existem, assim, diversas qualidades de força, com nomes diversos. Por exemplo, a força dotada de vontade e inteligência chama-se *muntu* (e esta palavra pode ser traduzida como *pes-soa*), enquanto a força sem razão, sem vida, chama-se *bintu* (coisa).

Em outras palavras, a força não existe fora de um suporte concreto. E, ao mesmo tempo, ela deixa ver a natureza intrínseca do suporte, do ser em si mesmo — é da ordem do visível, mas não pode ser percebida diretamente pelos sentidos. Pode, isto sim, ser aumentada ou diminuída, afetada por outras forças com as quais interage. As forças não existem, portanto, como unidades individualizadas, isoladas, mas sempre em conexão e em exercício da influência umas sobre as outras.

8 Id. *ibid.*, p. 51.

Esse aspecto relacional é muito importante para se entender a ontologia das forças, uma vez que elas constituem, de fato, um princípio de interação. São, em termos imediatos, intensidades de natureza variável, isto é, capacidades diferentes de afetar o ser afetado.⁹ Como há forças superiores a outras, pode-se pensar numa hierarquia. De fato, quando se consideram populações organizadas por laços clânicos de parentesco (como os africanos tradicionais), tem-se de levar em conta que as forças mais velhas (os ancestrais, os pais) controlam as mais novas. Quanto aos deuses, precedem todos os outros elementos, por serem “aqueles que aumentam a força” ou então “aqueles que sabem”, pois a verdadeira sabedoria é a “inteligência das forças, sua hierarquia, sua coesão e sua interação”. Isto é propriamente o conhecimento do “real” — dimensão situada além da pura empiria ou da percepção de diferenças acidentais.

Para os Yorubás, a força — denominada *axé* — é também um princípio-chave de cosmovisão. O *axé*, diz Juana Elbein, “assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *axé*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital”.¹⁰ Pode-se usar aqui a explicação de Jung relativa a outro contexto: “Não é o supranormal, mas o eficaz, o poderoso, o criativo.”¹¹ A energia do *axé* acumula-se e transmite-se por meio de determinadas substâncias (animais, vegetais, minerais, líquidas), sendo suscetível de alteração, a depender das variadas combinações dos elementos de que se compõe. Há, portanto, vários tipos de *axé*.

A posse do *axé* implica algo que se pode chamar de “poderoso” ou “potente”, uma vez que se trata de uma força de realização ou de engendramento. A palavra pode ser mesmo traduzida como “aquilo que deve ser realizado”, assim como a palavra *tuma* (força) em *akan* (língua do grupo étnico majoritário em Gana e também importante na Costa do Marfim) significa “a capacidade de se produzir um efeito buscado”.

9 Esta é a essência do que Lévy-Bruhl chama (cf. *Les fonctions mentales des sociétés inférieures*. Paris, 2ª ed., 1912) de “participação mística”.

10 SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte*. Editora Vozes, p. 39.

11 JUNG, C. G. *A energia psíquica*. Editora Vozes, p. 63.

Os Yorubás distinguem *axé* de *agbara*, que equivale ao conceito corrente de poder no Ocidente, ou seja, a subordinação de um indivíduo a outro, por meios legítimos ou ilegítimos. Poder é, na verdade, um fluxo diferencial de forças — uma força assimétrica captada por um equivalente geral, um ponto centralizador. *Agbara* é propriamente poder físico, enquanto *axé* é a autoridade emanada de uma vontade coletiva, do consenso atingido por uma comunidade.

Essa “autoridade” não é estranha ao Ocidente, pois nenhuma civilização se sustenta apenas pela força física (esta tem de ser sempre guiada, de se pôr a serviço de um eixo). A autoridade se acha presente, por exemplo, na Grécia antiga, quando a comunidade ainda se designava como *tó laós*, isto é, o povo enquanto portador da tradição mítica. O povo como *dêmos* advém quando as diversas tribos ou aldeias atenienses (*demói*), com a reforma de Clístenes, congregam-se em torno da idéia de Estado-Cidade (*Pólis*). O poder do *dêmos* (democracia) é um poder das diferenças — daí o imperativo de expressão do contraditório (a dialética), da sedução pública (a retórica) ou o desejo platônico de uma Academia. *Laós*, ao contrário, diz da força do consenso. Mas não se falava em “laocracia”. O termo designativo deste poder era mesmo “liturgia” (*leitourgia*), que se traduz como “obra do povo”, resultado da ação comunitária regida pelo sagrado, manifestação da verdade do grupo. Mais tarde, na Atenas democrática, é que “liturgia” designaria propriamente “serviço público”.

A relação entre liturgia e sagrado não deve induzir a se pensar em laços grupais como puramente mítico-religiosos, pelo menos da maneira como os cristãos costumam lidar com tais categorias. É preciso fazer intervir aí o esclarecedor conceito de *ética* como “lugar do homem” (*éthos*) ou estruturação das possibilidades de convivência no interior de um território determinado. É a ética que faz com que os direitos e as obrigações vinculados ao estatuto do indivíduo e da comunidade sejam rigorosamente observados.

Isto é muito evidente na tradição negro-africana. O homem de *axé*, o *muntu* e congêneres têm de se manter nos limites de seus direitos e deveres. O descumprimento das obrigações afeta ao mesmo tempo o indivíduo e o grupo. Por mais que a força física garanta o exercício histórico do poder, este não pode prescindir de um contra-

peso ético-espiritual legitimador. Nenhuma distinção interna da comunidade (casta, corporação) pode eximir o indivíduo-membro da observância da regra ética, geradora de “outra força”, a força como princípio de interação.

Na perspectiva litúrgica da “laocracia” ou, mais latinamente, da “comunocracia” africana — caracterizada pela “autoprodução” (produção para si mesmo, não para outro ou para o capital) e pela dissociação entre a posse dos meios de produção e o exercício do poder do governo —, as diferenças sociais, assim como as diferenças em geral, não são concebidas em termos de contradição ou conflito. Trata-se de uma regra “diferencial” (as diferenças são consideradas e institucionalizadas), mas não discriminatória ou prioritariamente hierárquica. Explica Diagne: “A visão negro-africana da diferença desembocou em geral na homologia, enquanto que a percepção indo-européia do mesmo fenômeno resultou, quase sempre, na hierarquização e na segregação discriminatória.”¹² Tais diferenças não se prestam à configuração de relações de classe social.

Os poderes decorrentes do *axé*, a autoridade, também dependem, na concepção dos Yorubás, de um consenso comunitário. São poderes sutis, que implicam energias poderosas, umas mais velhas que outras, como acontece na ontologia banto.

Um canto Yorubá (*itan*) ilustra bem essa hierarquia das forças: “Um dia, a Terra e o Céu foram caçar. No fim do dia, só haviam apanhado um rato. Cada um reivindicou a presa, alegando sua idade. Como a discussão se eternizasse, o Céu se zangou e foi para casa. Fez então parar a chuva, e a fome sobreveio, até que a Terra viesse lhe suplicar de joelhos e admitir que ele era o mais velho.”¹³

Esta preeminência do mais velho não é exclusivamente biológica, mas se dá em termos de antigüidade iniciática ou de sabedoria. É uma noção semelhante à de *presbíteros* na Grécia antiga. O *presbíterion* (conselho dos antigos) compunha-se de indivíduos que podiam “olhar de cima para baixo” (este é o significado literal de *presbíteros*),

12 DIAGNE, Pathé. “Le pouvoir en Afrique”. In: *Le concept de pouvoir en Afrique*. Presses de l’Unesco, p. 45.

13 Cf. AKINJOGBIN, I. A. “Le concept de pouvoir dans l’Afrique traditionnelle: l’aire yorubá”. In: *Le concept de pouvoir en Afrique*. Presses de l’Unesco, p. 13.

devido à sua maior competência litúrgica. Entre os Yorubás, contavam também o fato de se ter chegado primeiro ao lugar habitado pelo grupo. Assim, “uma recém-casada era considerada mais jovem que todos os filhos nascidos na mesma comunidade antes que o casamento a tivesse feito entrar na família, mesmo se ela tivesse mais idade que a maioria deles”.¹⁴

A evolução histórica alterou evidentemente as concepções yorubás de poder e força. O islamismo, o cristianismo, as instituições coloniais inglesas, os abusos de poder dos próprios Yorubás deixaram suas marcas. Mas permaneceram conceitos fundamentais da tradição, geralmente expressos em aforismos, a exemplo de “*Ogbon ju agbara*” (“A sabedoria é maior que a força física”).

Embora no período colonial os Yorubás reconhecessem a preeminência da cultura das letras sobre as riquezas e bens materiais, *ogbon* (sabedoria) não é a mesma coisa que o saber livresco. *Ogbon* diz propriamente da experiência ética (valores, mitos, liturgia, conhecimentos práticos e aforísticos) que se insere no quadro da antigüidade ou da tradição. Esta sabedoria implica sempre em *axé*, pois saber é ser atravessado pela força — a absorção de *axé* é requisito indispensável à aquisição do conhecimento do real.

Axé e terreiro

Compreende-se assim por que o *axé* é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil. *Axé* é algo que literalmente se “planta” (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe *axé* plantado nos *assentamentos* dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro.

Cabe à *iyalaxé* (mãe do *axé*), que coincide com a *iyalorixá* (“mãe” ou zeladora dos orixás) conduzir a liturgia (a experiência ritualística e iniciática) responsável pela realimentação e distribuição do *axé*. Des-

14 Id. *ibid.*, p. 11.

creve Juana Elbein: “Recebe-se o *axé* das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas.”¹⁵

Esse relacionamento com a força é tornado possível por uma concepção pluralista de espaço que o terreno acolhe, mas que é também característica das culturas de *Arkhé* em geral. Veja o caso dos astecas, para os quais nunca houve “o espaço”, mas “espaços” heterogêneos, com diferentes qualidades e afetados por muitas forças. Diz Soustelle: “Tudo o que pertence a um desses espaços está situado, por isso mesmo, como em um campo de forças e está penetrado, como por osmose, das qualidades que caracterizam tal espaço.” Isto leva a uma temporalidade múltipla: “Cada espaço está ligado a um tempo ou a vários. Assim, a mentalidade mexicana não conhece o espaço e o tempo abstratos, senão como lugares e acontecimentos. As propriedades de cada espaço são também as do tempo que está unido a ele, e vice-versa.”¹⁶

A própria idéia de cidade está vinculada à de reunião ou concentração de forças num lugar determinado. A etimologia da palavra grega *Pólis* (cidade) é de algum modo esclarecedora. *Pólis* ou *Ptólis* vem do radical *Pel*, que significa a força de brotar e expandir-se. Esse radical, por sua vez, procede do indo-europeu *Bhu*, que se traduz por “ser” ou por “habitar”. Em grego, *pélein* significa morar, permanecer, vicejar, expandir-se, mas é também outra forma para *einai* (ser), noção que implica originariamente em idéias de brotar, morar, crescer, relacionar-se — significados dinâmicos no jogo de identidade. A Cidade Alta, a *Pólis* propriamente dita, era para os atenienses um centro de decisão, soberania e força, logo de identidade grupal. Ser “feliz” (*eudaimónos*) era pertencer à ordem de identidade característica do grupo.

A especificidade do relacionamento entre espaço e força tem conseqüências sobre a natureza do poder político exercido. Assim, o

15 SANTOS, Juana Elbein dos. Op. cit., p. 46.

16 SOUSTELLE, Jacques. *El universo de los aztecas*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 145.

poder da *Pólis* — assentado em forças cosmológicas, em deuses — difere do poder romano da *Urbs*, que associa espaço de poder político com espaço fundiário. Subjaz ao poder romano a idéia do moderno Estado-nação, que busca a unificação à base de denominadores comuns redutores da diferenças, avessos à pluralidade étnico-cultural.

A exemplo da *Pólis* grega, as culturas tradicionais africanas inscrevem o espaço-lugar na essência do poder, mas como um pólo de irradiação de forças e não como a extensão física correspondente a um território nacional, sobre a qual se exerceria um domínio hegemônico. Hegemonia e imperialismo são conceitos que implicam na extinção da pluralidade das forças em proveito da dominante. O poder da *Pólis* é o de assegurar um espaço “político”, a exemplo dos *mansa*, do Mali, que não aniquilavam as dinastias conquistadas, mantendo-as confederadas num só espaço político. O território que se conquista é, assim, mais “político” que físico.

A força depende, portanto, de um espaço-lugar vivido como totalidade. Um exemplo disto é relatado por Rosny,¹⁷ um jesuíta francês que estudou durante anos no Camerum, os curandeiros Duala, chamados de *nganga* ou “mestres da noite”. Ele próprio teve os seus “olhos abertos”, isto é, foi iniciado no segredo da medicina tradicional e, conseqüentemente, na absorção da força, que em Duala se chama *nginya*.

Nos seus primeiros tempos da pesquisa, o jesuíta pergunta certa vez a um aprendiz de curandeiro como poderia um *nganga* perder o seu poder. A resposta do jovem, chamado Nkongo, merece reflexão: “Veja, cada coisa tem seu tempo. Nada é eterno. As ervas e as árvores... o poder que tinham os curandeiros na Antigüidade perdeu-se. As árvores e as ervas não têm mais a mesma força de antes. É como a crença na palavra de Deus, ela não é mais tão forte agora. Antes, Deus dava exemplos abertamente, à luz do dia; o mundo recebia provas. Agora, como Deus não se revela mais, e que só há apenas as Escrituras (Nkongo é protestante), que há menos exemplos, menos provas, o mundo não crê tanto. É a mesma coisa com o trabalho dos *nganga*... Eles tinham uma grande força, mas esta diminuiu, há menos provas.”¹⁸

17 ROSNY, Éric de. *Les yeux de ma chèvre*. Plon, 1981.

18 Id. *ibid.*, p. 74.

O aprendiz revela desta maneira a consciência de que a força do curandeiro, seu mistério, depende de sua autoridade, ou seja, de sua capacidade de se relacionar com os outros ou de dialogar com as diferenças. A autoridade, por sua vez, está ligada à fé, que se define como adesão à regra do sagrado vigente no grupo. Força e fé, a *nginya*, o *nganga*, constituem momentos de uma forma de relacionamento com o real que supõe uma visão global, uma cosmovisão, por sua vez articulada com as marcas tradicionais de um dado território, onde se associam os ambientes físico e humano.

Nesse modelo, o espaço não se dissocia por dicotomizações do tipo humano/natural, sensível/inteligível, tal como se explicita no pensamento de Platão, por exemplo, no *Fedro*, onde Sócrates se revela tomado por um sentimento de cidade que procura afastar todo contágio do sensível ou do físico-natural, para deixar vigorar com mais intensidade a força do "urbano". No modelo africano, as árvores, as casas, as ervas, os animais, os homens compõem uma totalidade, que hoje os valores da acumulação capitalista e as formas produtivistas da organização do mundo procuram fragmentar.

Sobre um espaço totalizado assenta-se o terreiro negro-brasileiro. É mais uma *Pólis* que uma *Urbs*. De fato, a tradição negra não chegou aqui como uma "lei" (esta, em termos hegelianos, é a relação essencial que constitui a verdade de um fenômeno), ou seja, como um poder necessário e situado além das contingências sociohistóricas. A tradição é mesmo um conjunto de "regras", de princípios simbólicos sem projeto universal implícito, conhecidos e vivenciados pelos membros da comunidade, com o objetivo de coordenar grupos negros na diáspora escravizada. A regra vige por força do consenso, não pela imposição de uma essência transcendente.

A essa vigência da regra pode-se chamar de "poder paratático" (de *parataxe*, coordenação) em oposição a um "poder hipotático" (de *hipotaxe*, subordinação). Isto assinala uma diferença importante entre a cultura negro-africana e a cultura européia trazida por gestões como a da Missão Artística Francesa, que aqui aportou com um pacote de universais de sentido, de "leis humanas", com o propósito de civilizar (para a Missão, tornar o território semelhante à Europa) e subordinar por exclusão os que não tivessem acesso a seus enunciados.

Na reelaboração negro-africana havia implícito um projeto de "laocracia" negra, assentado em relações de poder (expressas na constituição de lideranças, de elites), mas extensivo enquanto modelo a todos os indivíduos tornados parceiros de um mesmo jogo num território. Apesar de suas limitações intrínsecas, o modelo do terreiro era, e tem sido, mais efetivamente abrangente que o do branco europeu.

História de *oluô*

Sempre houve uma diferenciação interna no grupo negro (ao nível de bens, de saber, de "capitalização" de relações sociais etc.) e sempre houve uns poucos que conseguiram alguma ascensão, porque sabiam jogar com os interstícios socioterritoriais existentes nas velhas capitais do Nordeste. Acolhendo essas diferenciações à sua maneira, o terreiro fazia, com uma temporalidade própria, uma mediação entre os imperativos da ordem escravagista (vigentes ou remanescentes) e a sociedade liberal de classes.

Tal mediação implica que o terreiro, sempre mantendo as suas regras simbólicas próprias, transija semântica, econômica e socialmente com os grupos étnicos dominantes, os que controlam o Estado-Nação. Isto faz com que, às vezes, o discurso de figuras proeminentes da tradição negra pareça atravessado por categorias brancas européias.

Aspectos de uma história de vida poderão iluminar melhor esse tópico. Trata-se de um professor de escola secundária, um "antigo" de terreiro, que cumpriu uma carreira regular como docente. "Feito" (iniciado) como *oluô* (jogador de búzios, zelador de Ifá) pela famosa iyalo-rixá do *Axé Opô Afonjá*, Ana Eugênia dos Santos (*Aninha*), o professor refere-se com muito brio ao privilégio de sua iniciação. É, de fato, um porta-voz ilustre da comunidade litúrgica chamada terreiro.

Ao pé da letra, entretanto, sua explicação do que seja "axé" é pontilhada por um grande ecletismo de termos, em que influências conceituais cristãs se alternam com as africanas. Diz ele que *axé* é uma força decorrente da "fé". Esta é uma palavra, como se sabe, de circulação

cristã, que desempenhou um papel político na formação dos Estados nacionais modernos — “uma fé, uma lei, um rei”, pregava-se.

Entretanto, a continuidade do discurso do professor deixa claro que não se trata de uma adesão a um princípio, mas do reconhecimento de uma regra, ou seja, de uma confiança que se deposita nos fundamentos simbólicos do culto. Por outro lado, o professor menciona a exigência de um “coração puro” nos indivíduos para o desenvolvimento do *axé*. Essa condição espiritual, que poderia ser considerada uma ressonância cristã, é na verdade tradução do yorubá *inu mimó*, que significa o coração vazio de intenções meramente individuais, para que prevaleça a força da comunidade.

Uma vivência desse *oluô* e professor é ilustrativa da noção de “fé”. Décadas atrás, em visita a Salvador, ele teve de retornar urgente, de avião, ao Rio de Janeiro. Na época havia apenas uma companhia aérea para esse trajeto. O *oluô* tinha em suas mãos um bilhete já marcado, mas como a aeronave que deveria transportá-lo sofrera uma pane no aeroporto de Ilhéus, foi avisado pela empresa de que não poderia partir naquele dia, já que todos os lugares no voo mais próximo estavam tomados. Ele se aborrece, quase desesperado. No terreiro, por incitação da ialorixá, consulta o orixá Xangô por meio dos búzios. A resposta é taxativa: ele viajaria naquele mesmo dia.

A questão da fé aparece, então, com toda a força. Havia a categórica informação negativa da empresa (inexistiam as correntes “listas de espera”), mas a resposta da divindade era clara. Por isso, sem hesitação, o *oluô* volta ao balcão da companhia aérea, onde toma conhecimento de que um passageiro acabara de desistir da viagem, havendo, portanto, um lugar vago.

Episódios dessa natureza são numerosos e dão conta do *ethos* que vivenciam os membros do culto e da força (*axé*) que circula no espaço da comunidade litúrgica. Essa força mítica depende da inscrição dos corpos iniciados num sistema simbólico que funciona graças a “obrigações” cumpridas com “fé”, ou seja, por adesão a uma regra, ou um pacto, que todos vivenciam como uma exigência da preservação e da expansão do grupo. Num sistema em que a regra é existencialmente (e não apenas legalmente) necessária, a eficácia simbólica é constante.

A regra implica a troca ou a comunicação permanente entre os parceiros desse jogo existencial. O *axé* não é, portanto, uma emanção física, mas um potencial de transformação e passagem que, a exemplo do poder concebido por Nietzsche, pode variar — diminuindo ou aumentando. Sua existência dá-se a partir da relação entre sujeitos ou entre sujeitos e objetos. A terra, as plantas, os homens são portadores de *axé*, são veículos de possibilidades de afetar e ser afetado, diretamente vinculadas às práticas rituais.

Qualquer que seja a cor semântica das explicações eventualmente oferecidas pelos zeladores do culto, o que está sempre em jogo é uma “pulsão coletiva”, uma multiplicidade de forças que permite à existência advir, isto é, chegar e instalar-se. *Axé* é o próprio princípio de constituição da cultura, o sentido de *Arkhé*. E como na origem do étimo (*agri-cultura*), é algo que se planta, cresce e se expande. A fundação de um terreiro começa com o “plantio” do *axé* no solo, onde é conservado e simbolicamente realimentado pela comunidade. Desenvolver essa força é a regra — obrigação de todos os iniciados, já que cada um deles, por meio do ritual, é receptor e impulsor de *axé*.

Um orixá, Exu — princípio cosmológico de individualização e movimento, responsável pela dinamização do sistema simbólico nagô —, transporta o *axé*. Este, portanto, além de crescer, transmite-se às coisas e às pessoas, principalmente pelos ensinamentos dos mais velhos. Nenhuma “novidade” pode alimentar o *axé*, pois ele é a presença concreta da *Arkhé*, de uma linha de continuidade entre Origem e Destino, definida pela noção de *axexê*, que designa tanto os ritos mortuários como os princípios fundadores, a ancestralidade, a Origem.

A força provém dessa continuidade. Se na sociedade ocidental moderna o indivíduo é socialmente escolhido porque tem força, na comunidade de *Arkhé* o indivíduo tem força porque é escolhido (por um Destino). A tradição — entendida como o conjunto de saberes transmitido de uma geração para outra — é uma das vertentes da *Arkhé*. A herança cultural repassada (a tradição é uma forma de comunicação no tempo) faz dela um pressuposto da consciência do grupo e a fonte de obrigações originárias, que se reveste historicamente de formas semelhantes a regras de solidariedade.

Mas é também algo que ultrapassa a consciência do grupo, à medida que as relações genealógicas, tradicionalmente estabelecidas entre as instituições, não são inteiramente apreensíveis pelo saber consciente da comunidade. A tradição é uma exigência incontestável que “possui” o grupo e que se expressa muitas vezes — o caso dos cultos negros é um bom exemplo — na forma da possessão ou do transe iniciático. A ligação com a esperança, com o futuro (a outra vertente da *Arkhê*) assenta-se no relacionamento ético e cósmico com o passado.

A transmissão do *axé* implica na comunicação de um Cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante, porque pressupõe hábito — logo, vida e história do emissor. Não têm aí vigência, entretanto, mecanismos da lógica analítica ou da razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico — gestos, danças, gritos, palavras — em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental. A língua deixa de ser regida pelo sentido finalístico (isto é, por seu valor de troca semântico), para atingir a esfera própria do símbolo (a instauração ou a recriação de uma ordem) e tornar-se veículo condutor de força.

Criação de espaços

O *axé* é capaz de gerar espaço. Isto é o que fica explícito em depoimentos de “antigos” dos terreiros, como o citado *oluô*. Referindo-se à *iyalorixá* Aninha, que morou muitos anos no Rio de Janeiro (onde fez várias iniciações importantes), ele comenta: “Aninha não tinha nenhum terreiro no Rio, mas tinha *axé*.” Isto quer dizer que a força produzia o espaço necessário à sua atividade.

De fato, Mãe Aninha viveu em diversas ocasiões no Rio de Janeiro, hospedando-se em casa de gente amiga ou mesmo estabelecendo residência própria — depois de 1930. É sua residência (portanto, espaço bem diverso do implicado no terreiro baiano) que passa a acolher as demandas litúrgicas de um número crescente de pessoas. O *axé* carregado pela *iyalorixá* supria a diferenciação espacial estabelecida pela topografia do terreiro tradicional, abrindo caminho para inicia-

ções e para o desdobramento de lugares sagrados. O terreiro definiu-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e pólo irradiador de força.

Após a morte de Mãe Aninha (1938), é sempre o *axé* (a autoridade oracular) que orienta a localização espacial das atividades no Rio de Janeiro. Neste sentido, Mãe Agripina, *Obá Deyi*, encarregada por Aninha de zelar pelo *axé*, consulta sempre Xangô.¹⁹ É este orixá que, em 1943, diz não querer mais a realização de obrigações na cidade, porque já dispunha de uma “roça”.

Esse enunciado é ainda obscuro, uma vez que não fica explicitada a localização da “roça”. Entretanto, no ano seguinte, Mãe Agripina — que vinha desenvolvendo atividades litúrgicas num barraco de sapé (batizado de “Pavilhão Obá” por Mãe Aninha, em 1925), localizado no subúrbio de Coelho da Rocha — recebe de Xangô a instrução de permanecer em Coelho da Rocha. A mensagem trazia, no entanto, uma incerteza: poderiam talvez voltar para a cidade (bairro de São Cristóvão) depois do ritual denominado “Águas de Oxalá”; narra Augras: “Depois dessa festa, no entanto, Xangô mandou dizer que não mais voltaria para a cidade, pois ele já tinha uma roça. Conta um ogã da casa: ‘Ninguém sabia desta roça. Foi Omolu que, pegando uma estaca, saiu porta a fora, com todos o acompanhando. Ele parou em um terreno, próximo ao Pavilhão Obá e, ficando a estaca, disse ser ali a roça’”.²⁰ Descobre-se, então, que o terreno pertencia à Filhinha de Ogun (iniciada por Mãe Aninha na Bahia, em 1921), irmã de Mãe Agripina. Nesse sítio, instala-se o terreiro fluminense do *Axé Opô Afonjá*.

Não se pode deixar de notar o entrecruzamento de relações litúrgicas e clânicas (familiares) nessa pequena história. Os inevitáveis problemas de aluguel no Centro da cidade, as necessidades de expansão do grupo litúrgico, suscitam dúvidas e conflitos, para os quais homens e deuses em interação vêm trazer respostas. O lugar esquecido, mas pertencente a um membro da linhagem, retorna sob forma mítica (Xangô enuncia, Omolu localiza) para dissolver um impasse no

19 Cf. AUGRAS, Monique e SANTOS, João Batista. “Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro”. *Revista Dédalo*, 1985 (nº 24), p. 43-61.

20 Id. *ibid.*, p. 50.

real-histórico do grupo. É o *axé*, a força estruturante da comunidade, que busca e redefine os espaços necessários à continuidade.

A "fé" implicada nessa força é bem diferente do sentimento individual e salvacionista (guiado por uma macrofinalidade) que traduz a fé cristã. Trata-se mesmo de uma força de afirmação ética (sentimentos e valores) do grupo, capaz de se transformar, absorvendo, nas rupturas do tempo histórico, as singularidades de um território.

Veja o caso dos negros nos Estados Unidos, para os quais o sentimento religioso sempre foi um meio de fazer frente à realidade da opressão. Realmente, os que se debruçam sobre a história dos movimentos negros nos Estados Unidos não deixam de assinalar que a religiosidade popular dos negros (de modo diverso do que oficialmente preconizavam as chamadas *black churches*) volta-se basicamente para a liberdade expressiva e para a ascensão social da etnia.²¹ Alforria e independência são estados buscados com muita criatividade pela fé da comunidade negra.

Prova disto é a reinterpretação sutil da mensagem bíblica, para fazê-la adaptar-se à realidade da condição negra. De fato, a lealdade dos negros norte-americanos ao Livro Sagrado dos cristãos surge quando eles se dão conta de que havia textos afins à sua experiência de escravidão. Daí a identificação com o Todo-Poderoso Jeová do Antigo Testamento, cujas palavras alcançam um sentido histórico de libertação — mas também com o Jesus Cristo do Novo Testamento, bem mais próximo das dificuldades cotidianas.

Essa adesão não se define como crença abstrata em fabulações teológicas, mas como força afirmativa de um sentimento que busca alívio para as dificuldades, sem nisto esgotar o seu movimento, uma vez que explicita claramente a procura de um valor ético capaz de envolver todo o grupo negro. O sentimento religioso impõe-se, assim, como uma resposta da comunidade ao Destino, o que é muito diferente da religião oficial do Ocidente, que entende "fé" como a capitalização de forças para o desenvolvimento de uma consciência individual ativista.

21 Cf. CONE, James. *God of the Oppressed*. Nova York: Seabury Press, 1975.

Esse conceito de fé é o que prevalece no cristianismo, que se instituiu — na trilha dos antigos cultos do Oriente Médio ou do modelo romano — como um culto de dominação a partir de um centro absoluto, transcendente (Deus), cuja força se comunica originariamente a um imperador, assistido por um grupo sacerdotal.²² No interior da relação senhor-escravo, a fé é o que garante o poder hipostático, subordinante, de um centro. Para o cristianismo, a fé, ao lado da caridade e da esperança, é uma virtude teológica.

Entretanto, a mística dos escravos e dos oprimidos não se baseia em esperanças de salvação individual, mas em fazer reverter a intervenção divina, a força cósmica, em favor da redenção do grupo. Esse sentimento mítico-religioso não se petrifica em nenhuma significação que possa ser teologicamente abstraída das circunstâncias que presidem ao cotidiano ou ao real-histórico dos indivíduos. Em outras palavras, não tem qualquer importância a intelectualização doutrinária nem qualquer representação de uma alteridade social, a exemplo da utopia. Isto quer dizer que não vale o conceito metafísico (dos teólogos ou dos filósofos) de um deus que escape ao "aqui e agora" dos homens para um lugar abstrato que dissimule o mundo. Nada de *Deus absconditus*, e sim de um deus que aparece. O relacionamento com a divindade dá-se num movimento de fusão com o Cosmos (êxtase ou transe), que encontra na força um ponto de interseção entre a comunidade e o Cosmos.

Do exemplo norte-americano, passa-se com facilidade ao brasileiro. Várias cenas podem ser imaginadas, mas basta tomar o Rio de Janeiro do início da segunda metade do século XIX, quando uma grande população de negros (bantos) originários da África Centro-Ocidental e Oriental tenta resistir física e psiquicamente à hostilidade do ambiente. Da África Centro-Ocidental procediam cerca de 73 por cento dos escravos do Rio; da África Oriental, 15 por cento; apenas sete por cento eram ditos "sudaneses" (África Ocidental) ou então "nagôs".

22 Não é à toa que o escravagismo tenha sido sempre defendido pela Igreja Católica. Vale lembrar o Concílio de Grangen (século IV), que excomungava "todo aquele que, a pretexto de piedade, instigue o escravo a desprezar o seu senhor, a subtrair-se à escravidão, a não servir de boa vontade e com respeito".

Há comprovações de que os negros — escravos ou forros — do Rio de Janeiro reproduziam os mesmos conjuntos de valores da Origem, sempre preservadores do *axé* (*ngola*, para os congos; *poloo*, para os kuba; *karama*, para os nyanga). Por meio dele buscava-se a fecundidade (noção que compreende tanto a capacidade de gerar filhos como riquezas), a segurança pessoal (do “corpo fechado” contra inimigos e até enfermidades) e a melhoria da condição social.

Para os negros, o Rio não era, evidentemente, cidade plena de *axé*. Era lugar de infortúnio, na forma de pobreza, doenças, insegurança psíquica e todos os males pessoais advindos da situação de cativo ou de uma liberdade precária. Daí, a demanda coletiva de formas sagradas tradicionais, de ritos de purificação, de danças grupais e de “atração” de entidades religiosas do grupo senhorial escravista. Santos como São Benedito (negro), Santa Bárbara, Nossa Senhora do Rosário, São Joaquim, Santa Efigênia (negra), a Virgem Maria, São João, São Sebastião, São Lázaro, São Elesbão (negro), São Baltazar (negro) e outros — sem esquecer a própria cruz católica — atuavam como símbolos mediados entre a cosmovisão negra e o universo branco europeu, mas também como engendradores de *axé*, porque eram “santos”, logo seres-forças. A cruz católica, por sua vez, além de ser objeto sagrado dos cristãos, pertencia à tradição litúrgica dos Bakongo (bantos) enquanto símbolo das quatro fases solares, desde antes da chegada dos missionários à África.

Essas entidades eram simplesmente “reinterpretadas” (à maneira dos negros norte-americanos) ou analogicamente reordenadas sob a égide do *axé*. Efetivamente, pesquisadores das culturas centro-africanas (como as do Zaire e regiões vizinhas) não deixam de assinalar a plasticidade de suas crenças, que permite uma reordenação de ritos, valores, mitos. Adaptar-se a novos ambientes, promovendo a conversão de seus símbolos litúrgicos, é típico desses grupos étnico-culturais.

Essa plasticidade, usada como recurso de um *continuum* africanista no exílio, fica muito evidente no caso dos nagôs. Estes lançavam mão da conversão analógica sempre que a ocasião exigia, ocupando, às vezes, lugares aparentemente contraditórios. Sabe-se, por exemplo, que Mãe Aninha era membro de irmandades católicas (Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora do Rosário), freqüentava mis-

sas e festas cristãs. Vale insistir que não há aí nenhuma evidência de “sincretismo”, mas a plasticidade de um modelo. O caso da Irmandade da Boa Morte merece atenção. “Boa morte”, a morte sem mácula, é um valor tradicional africano, inscrito no código das relações entre vivos e mortos (o culto aos ancestrais). Quanto a Nossa Senhora do Rosário, sua associação com o sistema divinatório de Ifá evidencia-se nas contas do rosário.

A conversão analógica

A plasticidade simbólica não resulta de um mero senso de oportunidade, mas de uma “conveniência”, na acepção que Foucault restaura ao abordar a trama semântica da semelhança no século XVI.²³ *Convenientia* é uma figura que, no plano do pensamento, designa a contigüidade espacial, a vizinhança dos lugares. São “convenientes” as coisas que se tocam e se misturam: “(...) deste modo, o movimento comunica-se, tal como as influências, as paixões e as propriedades”.²⁴

É a ênfase do território que enseja as aproximações e os encadeamentos “convenientes”. E as aproximações remetem à analogia, que é a grande forma de entendimento do real na “episteme” africana. Roger Bastide, na pista de Lévy-Bruhl, já havia assinalado a importância da analogia e da contigüidade no pensamento arcaico. Foucault a vê também como outra das formas do “saber da semelhança”, que desempenhou um papel importante na cultura ocidental, até fins do século XVI: “O procedimento analógico assegura o maravilhoso confronto das semelhanças através do espaço; mas tal como aquele (*convenientia*), fala de ajustamento, de nexos e de junturas. O seu poder é imenso porque as similitudes de que trata não são as similitudes visíveis e maciças das próprias coisas; basta-lhe que sejam as semelhanças mais sutis das relações. Assim alijada, pode urdir, a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de parentescos.”²⁵

23 FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Portugal Editora, pp. 34-56.

24 Id. *ibid.*, p. 35.

25 Id. *ibid.*, p. 39-40.

Por trás da analogia atua uma lógica do território, ou seja, de um espaço-lugar singularizado com uma coerência (uma verdade) particular, capaz de, no entanto, generalizar-se. À luz do juízo analógico, as coisas, embora diferentes, não se contradizem — são moduláveis no jogo dinâmico do conhecimento. O terreiro negro configura-se como um espaço de analogias, porque é ao mesmo tempo um foco de intensidades de simpatia ou de sedução: as coisas aproximam-se e misturam-se sem perder o seu real, a sua singularidade.

Na verdade, todas as culturas tradicionais ou de *Arkhé* privilegiam a compreensão analógica do mundo. É a forma de entendimento adequada a uma atitude ontológica de comunicação entre as diferenças (homens, coisas, animais, terra) e de relacionamento dinâmico dos seres, permitindo sempre a reversibilidade das situações.

Isto não significa que o uso da analogia seja um anacronismo, algo destinado ao ultrapasse da história ou ao recalçamento operado pelos juízos hiperacionalistas. Mostra a realidade que a analogia tem comparecido a instantes iluminados de percepção na cultura ocidental — veja os exemplos de Weber, Pareto, Durkheim, Freud²⁶ — e persiste como uma maneira de compreender aspectos não-contemporâneos da contemporaneidade, isto é, zonas de sombra em face do imperialismo da Verdade universal.

Por isso, Maffesoli diz entender Rousseau “quando ele fala desse estado de coisas ‘que não existe mais, que talvez nunca existiu e que provavelmente não existirá nunca, do qual, no entanto é necessário ter noções justas para se poder bem julgar o nosso estado presente’.”²⁷ Mas pode-se evocar também Georges Bataille, que fala do “mal” como um “impossível”, uma subversão de identidades que acena para um “lugar” alheio à lógica do poder estabelecido. Esse lugar é tanto a *Arkhé* (o sagrado) como a arte — donde a frase de Bataille, “impossível e contudo real”.

O sociólogo Maffesoli está aí preocupado com a relativização da Verdade Universal (sobre a qual se apóia a cultura burguesa do Ocidente) ou das grandes categorias conceituais manejadas pelo *esta-*

26 MAFFESOLI, Michel. *La connaissance ordinaire*. Librairie des Méridiens, p. 124.

27 Id. *ibid.*, p. 27.

blishment teórico. As frases de Rousseau e de Bataille impõem-se, assim, como construções de pensamento em que se torna patente a idéia de *Arkhé* como tudo que se subtrai às tentativas racionalistas de apreensão absoluta do mundo, de positivação infinita das coisas.

A força de vida dos negros, o *axé*, não tem nada de “impossibilidade”, nenhuma separação com a realidade vivida. É, antes, algo que se dá num espaço de práticas comunitárias e nenhuma temporalidade de *Arkhé*, próxima daquela onde o mundo se ordena pelo advento do que “talvez nunca existiu” exatamente assim, mas que só acontecerá dessa forma e nessa distribuição simbólica prescritas pelo ritual. Trata-se, portanto, de um espaço-tempo fundador (porque veicula uma força irreduzível à identidade histórica dominante), aberto ao jogo de uma comunicação pluralista, voltada para as relações humanas no presente. É, de fato, a trama do cotidiano vivido no aqui e agora do grupo que interessa à cosmovisão negra.

Essa *Arkhé* não implica a revelação de uma verdade eterna ou de relações matematizáveis, mas a possibilidade de se contarem outras histórias sobre a essência do mundo, sobre a gênese e o destino dos homens e das coisas, logo sobre novas possibilidades de transação com a história. Não é, portanto, a *Arkhé* objetivada pelo discurso etnológico clássico, que a concebe como um mundo de “forças místicas” acima das contingências históricas ou das vicissitudes do cotidiano e sem nenhuma astúcia cultural. É, assim, origem e destino *solicitados* pelo grupo negro.

O verbo “solicitar” tem sua razão. Na Idade Média, ele designava na linguagem mítico-religiosa os recursos de que se valia o remoto ou o inacessível para aproximar-se do humano. Assim, um espírito lúbrico não poderia “solicitar” uma mulher, isto é, seduzi-la, a não ser incorporando-se num homem. Essa apropriação do corpo era a “solicitação”. E este é o termo (*Solizitieren*) usado por Hegel na *Fenomenologia do espírito* para falar daquilo que não existe como necessidade visível ou consciente numa época, mas que tem, no entanto, força motivadora. Não há quem diga que a “Idade Média” é uma invenção dos modernos? Pois bem, a Idade Média é solicitada pela modernidade, ou seja, o medievalismo atrai a consciência moderna, do mesmo modo como a

própria modernidade já era solicitada (contida como possibilidade lacunar, como “inconsciente futuro”) pela Idade Média.

A *Arkhé* que o terreiro negro “solicita” é a de uma origem e um destino guiados pelo *axé*, pela força de vida e de realização capaz de estabelecer as diferenças fundamentais para o grupo, de orientá-lo no sentido da expansão, dando-lhe razões de soberania. Isto tanto ao nível dos rituais quanto da movimentação e do diálogo necessários à continuidade do grupo numa história concreta.

A acentuação do presente mostra que não existe aí nenhum “rousseauanismo”, no sentido de exaltação do “bom selvagem” ou de recuperação nostálgica de valores banidos pela modernidade. Esse “rousseauanismo” é uma operação conhecida como “biológico-telúrica” e freqüentemente denunciada: “(essa operação...) submete a cultura à Natureza, crê que ser povo é ser uma força originária, um conjunto unido por laços físicos — o espaço geográfico, a raça — ou irracionais —, o amor a uma mesma terra, uma religião que expressa verdades “naturais”; vimos que este pensamento, próprio do modo de relacionar a natureza com a história em etapas de baixo desenvolvimento das forças produtivas, beneficia os setores oligárquicos que conseguiram sua hegemonia nesses períodos.”²⁸

Esse “biologismo telúrico” tem desdobramentos em outros campos. Por exemplo, no campo das artes e da arquitetura, onde certas elites latino-americanas têm construído uma espécie de monismo ideológico em torno do barroco. Estabelece-se uma correspondência “fatal” entre este estilo — que representou na Europa, tanto para católicos como para protestantes, um primado de força (vitalidade e poder expressivo) sobre o racionalismo — e a Natureza (mito e paisagem físico-humana). O barroco expressaria, nessa visão (que esquece as sobredeterminações ideológicas deste estilo europeu), por uma espécie de “fatalidade estilística”, a variação das culturas locais.

Não existe, porém, nenhuma universalidade telúrica no barroco. O que acontece é que certos extratos sociais, acionados por culturas de *Arkhé*, simpatizavam com o aspecto “força” do barroco e encontra-

28 CANCLIN, Nestor García. *Cultura y poder, donde está la investigación*. In: Simpósio “Cultura Popular e Resistência Política”, Universidade de Columbia, Nova York, 1985, p. 13.

vam ali um meio de expressão, mas sempre modificando os paradigmas originais. O barroco de Minas Gerais, por exemplo, em que pontificaram negros e mulatos, é um caso de inscrição da história local em forma européias.

A *Arkhé* negra não resulta em nenhum “biologismo telúrico”, porque se insere na história da cotidianidade do descendente de escravo nas Américas como um “contralugar” (em face daqueles produzidos pela ordem hegemônica) concreto de elaboração de identidade grupal e de penetração em espaços intersticiais do bloco dirigente. Não se trata de uma “religião” que exiba uma grande “verdade natural”, mas da dimensão sagrada que permeia a história, em nome de classes subalternas, para afirmar o presente, estabelecendo outras redes de solidariedade social.

A lógica da transação

Há uma socialização clandestina em torno do jogo simbólico do terreiro. Em função dela dá-se a conversão analógica ensejada pela força. Os espaços de “aldeia” na cidade moderna (o terreiro e seus desdobramentos litúrgico-festivos) caminham no sentido da transação, da negociação ou do “acerto” (termo bastante comum entre os “antigos” dos terreiros baianos), como estratégia popular. Em vez de questionar ou brigar, negocia-se, faz-se um acordo à maneira paradigmática dos Ketu. Não se trata da negociação monetária entronizada pelo universo burguês, onde todas as coisas se submetem ao princípio do valor de troca e se dissolvem num equivalente universal, mas da instituição de uma troca sem finalidades absolutas, em que qualquer ente é suscetível de participar. Negocia-se com os deuses, as coisas, os animais, os homens, com tudo capaz de realimentar a força.

Muitas das conversões analógicas podem ser entendidas como resultado puro e simples de um “acerto”. Quando os negros faziam ou fazem coincidir as suas celebrações litúrgicas com as datas de determinadas festividades cristãs, ou quando permitiam a associação de algumas de suas divindades com análogos católicos, na verdade procediam a essa lógica transacionalista do “acerto”. Dá-se por aí uma

apropriação “antropofágica” (termo, aliás, característico do Modernismo literário brasileiro) do outro, que em vez de questionar intelectual ou militarmente o sistema explorador, aproveita-se dele. Este aproveitamento implica uma troca, uma coordenação analógica de oportunidades. A reciprocidade e a parataxe contornam as leis de subordinação que o grupo hegemônico procura impor.

Isso tornou-se possível para o negro brasileiro porque as próprias estruturas do grupo branco hegemônico (transplantadas da Idade Média portuguesa) tinham, no fundo, pontos de afinidade com as formas do poder político negro. O poder branco no Brasil sempre foi, desde a fundação do país, um jogo bancado por famílias nucleares (remanescentes da nobreza e do alto comércio português) que, desde as Capitâneas Hereditárias, organizam o Estado com critérios patrimonialistas (em bases clânicas ou familiares e, portanto, com margens para aliciações e transações. O sobrenome, nesses agrupamentos clânicos que controlam o poder estatal, revelou-se sempre um símbolo negociável, capaz de cooptar tanto a parceria de brancos como a de escravos ou ex-escravos. Para essa negociação social em bases familiares existe a designação já célebre da “cordialidade”.²⁹

Da parte dos negros, o poder coordenante implicado no *axé* difere da monopolização da violência ou da “força contra” implícita na noção nagô de *agbara*, do poder à base de força física. Em momentos cruciais de sua história de escravos, os negros lançavam mão do *agbara* — revoltas, suicídios, assassinatos de senhores etc. À luz da história presente, o *agbara* exercido pelo povo seria, por exemplo, reformar ou derrubar instituições insatisfatórias.

O *axé*, em contrapartida, não implica “lutar contra alguma coisa”, mas dar autoridade ao grupo, ao povo. Ao invés de uma força reativa, tem-se aí uma orientação no sentido de como o grupo deve conduzir-se para obter um perfil próprio.

Isto se explicita nos textos reflexivos do grupo — desde os aforismos até os cânticos ritualísticos — como, por exemplo, uma das cânticas nagôs que celebram *Obá Tosi* (Marcelina da Silva, a primeira *iyalaxé* do Ilé-Iya-Nassô, o mais antigo terreiro da Bahia): “Kosi mi

29 Cf. o clássico *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

fara alejo (Não há nada que possa contra mim, nem mesmo dos brancos estrangeiros)/Ara wara kosi mi fara! (Todos unidos num mesmo corpo, nada há no mundo que possa contra mim!).” O cântico não louva nenhuma investida guerreira, mas a força de permanência dos que compõem o “mesmo corpo”, dos que realizam o “acerto” simbólico e histórico com os deuses, os antepassados e os indivíduos contemporâneos.

A imagem do grupo como um só corpo é, na verdade, recorrente em diversas culturas, inclusive a ocidental, quando se examina o paradigma grego. Platão, ao fazer Sócrates indagar-se em *A República* sobre “o maior bem para a organização de uma cidade” (Livro V, Parte X), responde ser “aquilo que a agrupa e a unifica”. Em tal cidade, os cidadãos coincidiriam ao proferirem as expressões “meu” e “não meu”. Donde a imagem da comunidade como um indivíduo: “Suponhamos que um de nós receba uma ferida no dedo; é claro que toda a comunidade corporal que se ordena a alma sente em si mesma a ferida em perfeita comunhão com a parte dominante, e que além disto sofre toda ela com a dor de uma de suas partes.”

Platão manifesta, por meio do diálogo entre Sócrates e Glauco, plena consciência de que descreve *modelos* de felicidade (*eudaimonia*), sem nenhuma pretensão de que isto pudesse realmente existir. Mas essa existência bem poderia ser “estética”: “Crês, por acaso, que perderia algo a qualidade do pintor que, depois de haver pintado o modelo humano mais formoso e com os retoques mais perfeitos, não fosse capaz de provar a existência desse homem?” (Livro V, Parte XVI).

Tanto no cântico nagô como no texto platônico, pode-se ler uma diferença entre *ser social* e *ser ritualístico* ou holístico (*holistiké* é terminologia platônica). O social — típico da modernidade ocidental — pressupõe seres individualizados, separados uns dos outros, exceto por vínculos abstratos, que são as leis de contato entre as partes do grupo. O modo de ser social implica a dualidade indivíduo/grupo. O ser ritualístico (clânico, se se encara do ponto de vista das relações de parentesco) implica o indivíduo constituído como elo numa cadeia de forças que envolve deuses, ancestrais e descendentes enquanto princípios míticos de organização (símbolos) sempre restaurados

pela repetição do ritual. O ritual é a expressão emocional e corporal do mito, é o mito feito carne.

O procedimento ritualístico é tanto uma reiteração quanto uma atualização da Origem, porque por meio dele a tradição confronta, no aqui e no agora, na singularidade das vivências, a mobilidade histórica. O ritual realiza-se sempre com os materiais possíveis num determinado momento da história, mas com atenção aos “fundamentos”, aos protocolos da Origem. Ele é um “texto” — mais que uma simples série de conteúdos ordenados —, uma forma que tem de se abrir à criatividade requerida pela mutação histórica. O imobilismo nele divisado pelos etnólogos é mero problema de visão.

De fato, a força (o *axé*) realimentada pelo ritual pode assumir configurações históricas, como é o caso das conversões analógicas operadas sobre os materiais específicos de um território, ou então as adaptações necessárias à transação, ao “acerto”. Do ponto de vista econômico, isto se dá na esfera do consumo (habitação, alimentação, educação, lazer etc.) ou da cotidianidade, uma vez que toda possibilidade de autonomia produtiva foi barrada aos negros, especialmente em grandes cidades, como o Rio de Janeiro. As oportunidades históricas de investimentos ao nível da produção (pequenas manufaturas e casas de comércio) que tiveram determinados extratos do grupo negro na Bahia — sufocadas pela presença de capitais maiores, oriundos do Centro-Sul — não se verificaram no Rio.

É, portanto, no resto, no espaço residual permitido pela ampla esfera das atividades de consumo, que os negros desenvolveram a sua capacidade de transação. Consumo não é aqui um momento puro e simples do ciclo de realização do valor capitalista, nem o consumidor é encarado como o usuário moderno que forma, ao lado do operário, o tipo ideal do escravo industrial. Em outras palavras, não se trata da “propensão marginal a consumir”, que os manuais de economia apontam como característica das classes de baixa renda.

Consumo é também um território (não completamente investido pelo processo de controle direto do espaço social), que abrange áreas excluídas da dinâmica relacional de certos momentos da produção capitalista. Assim, o espaço-tempo dos grupos negro-brasileiros — já que havia um projeto implícito, no desenvolvimento da cons-

ciência do bloco controlador do Estado, de afastar o negro da cidadania — deixou de ser diretamente marcado pelas estratégias de controle social.

Considere-se, por exemplo, o problema da habitação popular. As esporádicas intervenções do Estado nesse setor visavam a reforma dos alojamentos de um abstrato “operário”, categoria que incluía os poucos numerosos trabalhadores da indústria nascente, mas que não se preocupava com os subempregados, desempregados ou toda a mão-de-obra não contabilizada pelos registros de assalariamento do capital. Os negros, que entravam maciçamente nessa zona excluída pelos processos e sociabilização reconhecíveis, encontram na esfera do consumo um vazio a ser preenchido por táticas econômicas de sobrevivência e por estratégias de persistência étnica — agrupamentos conscientes (quilombos, terreiros), ou não-conscientes (vegetativos), capazes de oferecer alguma proteção contra o desejo latente de genocídio por parte das elites governantes.

Para o grupo negro, as forças altamente valorizadas pela etnia hegemônica nos aparelhos de Estado brasileiros, ou seja, as forças de produção, não incluíam todo o território local em suas finalidades sociais, concentrando-se perversamente em seu próprio crescimento, na expansão dos meios de circulação das mercadorias e no desenvolvimento dos simulacros de modernização cultural. Essa impotência do capital em ocupar todos os espaços nacionais possíveis (característica de um modo de produção dependente de centros capitalistas estrangeiros), as exclusões estruturais que daí decorriam, eram ideologicamente compensadas por doutrinas de elite (jornalistas, etnólogos, psiquiatras, sociólogos, políticos, o clero) que tentavam figurar o negro como sujeito impossível de se integrar na relação valor-trabalho ou na disciplina do tempo racional e contínuo — em suma, os mesmos juízos negativos que os colonos europeus fazem dos “subdesenvolvidos”.

Foi, assim, na esfera do consumo ou de um “resto” inassimilável pela produção dominante, que o negro cavou, com o impulso estruturante da força mítica, pequenos espaços de negociação social. Os terreiros, a disseminação e a reelaboração de cultos em todo o território nacional, o espraiamento de organizações sociolúdicas, a música

urbana, pequenas redes de sociabilização, tudo isto resulta de uma inflexão histórica dessa capacidade realizante que autoriza o grupo economicamente subalterno.

É certo que o capitalismo pretendeu sempre agir como lei de organização absoluta do mundo, como poder centrífugador das forças arcaicas tradicionais, fazendo-as convergir para os cânones da individualização e transformando as pulsões, as energias, em força de trabalho. Mas também é certo que sempre houve uma grande distância entre o que se diz e o que se faz, entre a representação e o referente, entre a interpretação e o real. No contexto brasileiro, a persistência da cultura negra tem assinalado essa diferença. De fato, o terreiro, enquanto guardião do *axé*, revela-se como uma contrapartida à hegemonia do processo simbólico universalista, exibindo um *segredo* — o de deter forças de aglutinação e solidariedade grupal. É uma solidariedade para além das dimensões do individualismo burguês, com raízes na divindade (princípios cósmicos) e na ancestralidade (princípios éticos). Por meio da aglutinação grupal, acumulam-se de preferência homens, seres-forças, ao invés de bens regulados pelo valor de troca.

No entanto, a força permanece como algo maior que a sua inflexão histórica num determinado contexto. Com efeito, ela se apresenta sempre como um conjunto de passagens de transformação, portanto como o próprio movimento de satisfação de uma incompletude, mas um movimento sem fim, porque o que se busca completar é o real, e este é por natureza incompletável, inextinguível, irrepresentável por inteiro. A incompletude abre espaço para a força de realização, *axé*, o que também se denomina “mistério”. O mistério, força que aciona a relação de segredo, não é algo posto a serviço de uma falta, de um rombo originário na existência do sujeito (tal é a ontologia básica da cultura ocidental), porque não existe para a cultura negra a pressuposição de uma falta ontológica, de um Pecado Original. O mistério volta-se para a expansão do ser.

A força da *Arkhé* negra é, portanto, o próprio movimento de vida. Nietzsche intuiu essa *outra* visão do mundo. Veja a sua idéia de um “eterno retorno”. O que retorna? A vida, a vida retorna sempre, como vontade, poder, força. E retorna porque há sempre algo que escapa à resolução absoluta do mundo, à irreversibilidade da morte.

4 — Jogo como Libertação

Epicteto, filósofo estóico do século I d.C., escravo em Roma: “Tenho de morrer. Tenho de ser aprisionado. Tenho de sofrer o exílio. Mas terei de morrer gemendo? Terei de morrer chorando? Poderá alguém impedir-me de partir para o exílio com um sorriso nos lábios? Meu senhor ameaça acorrentar-me? Pois que me acorrente a perna, sim, mas não minha vontade — esta, nem Zeus pode dominar.”¹

O interessante desse arrazoado é que, em meio ao *ethos* de dor e paciência, o escravo propõe-se a resolver com o sorriso e a vontade sua relação contraditória com o senhor. Não é o puro trabalho que traz para essa relação fundamentalmente conflituosa a experiência da negatividade — como Hegel estabelece na *Fenomenologia do espírito*² —, mas a ironia do riso e a força da vontade.

Convém, no entanto, repassar essa já tão discutida metáfora do conflito entre positivo e negativo, entre consciência de si dependente e consciência de si independente, que é a dialética hegeliana do senhor e do escravo. Em termos simples, o paradigma da desigualdade é assim visto por Hegel: um é independente (o senhor), e sua natureza essencial é existir para si mesmo; o outro (o escravo) é dependente, e a essência de sua vida é a existência para outro. A existência do escravo propicia a do senhor, enquanto a independência deste é a base da de-

1 Cf. ARENDT, Hannah. *Willing, The Life of the Mind*. Harcourt, Brice Javanovich, vol. II, p. 29.

2 HEGEL, G. W. F. *Phaenomenologie des Geistes*. Verlag von Felix Meiner in Hamburg, cap. IV-A.

pendência do escravo. O senhor nega a existência autônoma do escravo, mas este não pode fazer o mesmo, pois seu ser pertence ao senhor.

Dá-se aí, entretanto, algo que um exegeta (Alexandre Kojève) chamou de “impasse existencial”: o poder do senhor depende de sua dependência para com o escravo. A realidade da dominação apóia-se na irrealidade (falta de ser) do dominado. Este, por sua vez, aspira à liberdade, que tem início com a consciência de que sua realidade depende da negação de seu pertencimento ao outro, isto é, da recusa de sua alienação.

Mas como o escravo torna-se realmente livre ou acede ao momento da identidade definido como “consciência independente”? Trabalhando, diz Hegel. O trabalho é o resultado da luta de vida e morte entre duas consciências de si originalmente independentes. Essa luta, embora implique risco de morte para as duas forças opostas, não acaba na morte real da consciência derrotada, mas no reconhecimento do outro como senhor e na redução de si mesma à condição de objeto. Escravo é a consciência de si que se torna objeto para escapar da morte. Senhor é a consciência dominante, que faz o outro trabalhar e usufrui imediatamente do objeto resultante do trabalho.

Não sendo sujeito pleno, o escravo é impedido de gozar do objeto. Com este pode, entretanto, manter uma relação, negativa, de transformação: o trabalho. Desejo restringido e morte adiada são os elementos constitutivos do trabalho. Através dele, porém, a consciência cria um objeto (o resultado da ação transformadora) e se exterioriza, graças a algo que permanece e que a leva a tornar-se consciente de si mesma e por si mesma. Este é o movimento dito de conflito (seriedade), negatividade ou estranhamento (*Entaeusserung*), pelo qual a identidade se nega, tornando-se estrangeira a si mesma — não mais consciência servil e sim independente.

Outra forma de estranhamento da consciência tão fundamental quanto o trabalho é, para Hegel, a cultura. Com este termo, ele não se refere à maneira como qualquer grupo humano se relaciona com o seu real (aquilo que os alemães designariam simplesmente como *Kultur*), mas estritamente ao desdobramento das formas históricas do espírito burguês até o fim da Revolução Francesa, evento celebrado por Michelet como o próprio “fim da história”. A “cultura” (*Bildung*) hegeliana é

o espírito europeu. Nela, ele discerne negatividade e estranhamento, graças à suposição de que, enquanto no mundo antigo (pagão) a consciência é tranqüila e dona de si mesma, na modernidade ela se dissolve e vê sua identidade perder-se em seu outro.

A cultura de que fala Hegel é o movimento de adequação da identidade ao “outro”, ao negativo. Tal é o raciocínio: o conflito que abala a identidade da consciência de si produz o mundo como algo de negativo, o “mundo do espírito de si alienado” ou o reino do poder e da riqueza. Essa consciência de si só existe como o *conceito* de algo que é real à medida que é estranho (negativo) a si próprio. Quanto mais estranho, maior a sua efetividade ou realidade (*Wirklichkeit*). Cultura (*Bildung*) seria precisamente a conformidade — trabalhada pela educação — da consciência ao negativo, ao outro de si mesmo. Esta conformidade, que permite a ação efetiva sobre o mundo, implica um choque, uma “seriedade” conflituosa da consciência.

A esse espírito da cultura, negativo e conflituoso, opõe-se na visão hegeliana a *consciência simples*, definida por uma “tranqüila positividade”, por uma essência baseada na fé (*Glaube*). A pura inteligência da *Bildung*, que desagrega todas as identidades estáveis e que faz com que as coisas se convertam dialeticamente umas nas outras, não tem lugar na “tranqüila igualdade de si” da consciência simples. A simplicidade (*das Einfache*), que Hegel entende como uma *força* de acolhimento de todas as diferenças, é de fato uma essência “satisfeita nela mesma”, sem a regência de um “princípio de utilidade” que introduz o ser-para-um-outro, o estranhamento, a negatividade.

Na linha reflexiva de Hegel, expandida por Karl Marx, o trabalho (“essência perdurável do homem”, segundo Marx) e a cultura impõem-se como fontes das contradições reveladoras da alienação da consciência. O trabalho gera saber, logo educa e acultura o escravo, restaurando-lhe a identidade. E essa negatividade que alimenta o trabalho e a cultura, fundando a história (que Hegel define como a racionalidade do real), seria basicamente a morte. O medo infligido pelo senhor ao escravo é o medo da morte.

Essa “morte” hegeliana não é mero aniquilamento físico, mas um tratamento particular da velha temática filosófica da morte, em que esta se entende tanto em termos de morte humana (sentido

estrito) como em termos de qualquer fenômeno de acabamento ou de finitude (sentido amplo). Em ambos os casos, a morte aparece sempre como um conceito-limite, isto é, um conceito que, embora não designando nada de específico, pode ser usado para descrever determinadas realidades. No pensamento de Hegel, o limite (*Grenze*) assinala o momento de negação, por meio do qual a consciência de si (o homem) rejeita toda e qualquer determinação natural (seja por situações ou por fatos) e afirma-se como negatividade infinita. Isto implica na aceitação da morte e na assunção da imortalidade, assegurada pela consciência da morte e da continuidade da espécie. A liberdade do senhor consiste nessa aceitação, em oposição à dependência do escravo, que preferiu a vida à morte.

Uma das críticas mais interessantes ao pensamento hegeliano provém de Georges Bataille,³ que não vê nessa genealogia do trabalho uma experiência verdadeira da morte. Bataille não enxerga negatividade no trabalho do escravo, porque este, convertido em instrumento, vai buscar sua significação numa identidade futura, numa identidade que ainda não se deu, mas que já é experimentada como um valor. Não é a produção de um valor de troca que institui uma relação negativa com a natureza, diz Bataille, mas a consumação, isto é, o término e a morte. Com esta, o riso e o não-saber manteriam, muito mais que o trabalho e a cultura, uma relação estreita. Por isso, Bataille sugere que aqueles que efetivamente trazem a negatividade ou o conflito são os excluídos do trabalho e da cultura. Não são escravos ou operários, mas os marginais, os que representam o nada, e por isso têm uma experiência mais verdadeira da morte.

Vale frisar aqui que, na dialética hegeliana, os termos “escravo” e “senhor” não designam figuras históricas e sim “momentos dialéticos” (são, portanto, figuras metafísicas) de passagem da consciência de si. Na verdade, Hegel não diz exatamente “escravo”, mas “servo” ou “criado” (*Knecht*).

Para nós, entretanto, esses termos são sintomáticos, pois não deixam de ter um enraizamento semântico na história do mundo, refor-

³ Cf. PERNIOLA, Mario. *L'Instant Éternel — Bataille et la Pensée de la Marginalité*. Méridiens, Anthropos, pp. 95s.

çado — a partir da obra do próprio Hegel — por concepções no sentido de que os povos sobre os quais incidiu a escravidão real nos tempos modernos (a exemplo dos africanos) seriam “incapazes de cultura”.

Por isso, o confronto desses sutis embates de pensamento acadêmico com a experiência histórica da escravidão e suas seqüelas sociais é capaz de levantar questões pertinentes. Pode-se observar em primeiro lugar que, na relação historicamente efetiva entre o senhor e o escravo, há muito mais que o implicado no trabalho. Por exemplo, tem sido assinalado por pesquisadores da condição escrava que, tanto na Antigüidade (Grécia, Índia) como na modernidade, o escravo (e sua degradação) serve para alimentar o senso de honra e poder do senhor.⁴

É certo que existe, em termos filosóficos, uma servidão essencial do senhor, explicitada por Bataille na forma de que “não é o escravo, mas o senhor, que decide sobre os atos do escravo, e esses atos servis pertencem ao senhor”. Deste modo, a degradação do escravo terminaria recaindo sobre os ombros do senhor.

Não há dúvida de que a dominação cria algo em comum para os dois pólos da relação, instituindo uma servidão para o dominante e, portanto, um relacionamento hipócrita com a morte por parte do senhor.

Mas essa é basicamente a visão metafísica do mundo, uma belíssima especulação racionalista. O discurso histórico do escravo — atravessado pela concreção da etnia e da comunidade, que inclui o imaginário mítico (e não apenas o racionalismo hegemônico) em seu princípio de realidade — não intervém no andamento do debate. Na história real, a escravidão implicou sempre uma desterritorialização, isto é, um desenraizamento de indivíduos, transplantados de seu lugar próprio para a organização de um outro, que os fazia experimentar a morte da origem. Para o senhor, o escravo era um ser sem *Arkhé* (sem origem e sem destino coletivos), sem vínculos de comunidade. A escravidão acarreta a morte de seu pertencimento à terra-mãe como espaço-lugar originário. Isto lhe degradava forçosamente a identidade, o que em termos culturais africanos implica uma diminuição da

⁴ Cf. PATERSON, Orland. *Slavery and Social Death*. Harvard University Press, 1982.

força vital ou potência de ser. O senhor constitui-se nessa falta de ser-força do escravo, provocada por sua desterritorialização.

Algo semelhante ocorre ainda hoje com os índios brasileiros, na visão de sertanistas: quando os indígenas descobrem que não são mais poderosos que os brancos invasores de seu território, são tomados por um sentimento de impotência mortal. Por isso, muitas vezes, grupos inteiros optam pelo infanticídio — para evitar a perpetuação de uma etnia desterritorializada. É o caso dos curinís, dos avá-canoeiros e dos arauerés. Já Schopenhauer assinalava quanto a outro contexto: “Não há dor maior que a percepção da própria fraqueza, quando se tem necessidade de ser forte.”⁵

Mas não só para culturas arcaicas é mortal a desterritorialização. Um episódio bem recente o comprova. Devido à crise que a agricultura norte-americana registrou na década de 1980, os fazendeiros do Meio-Oeste passaram a suicidar-se a uma taxa quase seis vezes mais elevada que o índice nacional. Na visão de especialistas, a perda de terras que há gerações pertenciam a uma mesma família pode representar para um fazendeiro um peso “maior que a morte de um parente querido”.⁶

Por aí pode-se avaliar um tanto do sentimento do banzo — essencialmente, o sentimento de falta do território original —, que levava tantos africanos ao suicídio no Brasil. A ausência da terra ancestral diminuía a força de vida do escravo, prostrando-o. Mas essa condição de identidade degradada ajudava a constituir psiquicamente o senhor.

De fato, mostra a história a importância da força que a degradação real do escravo outorgava ao senhor. Mencionam-se casos de escravagistas nas Guianas Holandesas que se suicidavam por não suportarem psiquicamente a libertação dos negros. Até mesmo os pobres ou simplesmente os não-proprietários de escravos procuravam compartilhar do sentimento coletivo de honra e poder característico do grupo escravocrata. Não é só a força de trabalho que o senhor rouba do escravo, mas principalmente a sua força vital.

5 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Publicações Brasil S/A, 1958, 4ª parte, p. 70.

6 Cf. *Jornal do Brasil* de 23/8/1987.

A historiografia é inequívoca a respeito do fato de que as pessoas muito pobres orgulhavam-se do fato de não serem escravas. No Brasil era freqüente que negros alforriados e prósperos também possuíssem escravos. Aliás, este fenômeno — o escravo do escravo (*servus vicarius*) — sempre acompanhou a escravidão ao longo dos tempos, podendo, de um lado, ser interpretado como uma astúcia do senhor (um meio capcioso de se naturalizar a condição escrava) e, de outro, como uma busca de força ou honra por parte do ex-escravo.

Acumulam-se, assim, as evidências de que existe na relação (histórica) senhor-escravo uma dimensão maior que a implicada no trabalho e suas conseqüências e de que, por outro lado, a força de vida — que levava o escravo a tentar prolongar sua própria existência — não se explica pelo puro medo da morte. As freqüentes rebeliões armadas ou os numerosos suicídios de escravos sempre demonstraram que a morte era um recurso. Não advinham daí, entretanto, libertação ou negatividade efetivas, porque do ponto de vista do escravo poderia não ter sido uma “boa morte”, isto é, uma morte inscrita em seu “jogo cósmico”.

Essa idéia de “jogo cósmico”, que no Ocidente remonta a Heráclito de Éfeso (Fragmento 52: “O tempo do mundo é uma criança que joga dados; seu reinado é o de uma criança”), pode trazer algum esclarecimento quanto à dimensão de uma oposição maior entre o escravo e o senhor. A partir da experiência simbólica dos negros africanos e seus descendentes no Brasil, pode-se acrescentar algo ao pensamento que se orienta no sentido da negatividade absoluta do trabalho e da morte, abrindo-se caminho para a revelação da existência de dimensões importantes no âmbito da comunidade e do mito (portanto, no interior da consciência que Hegel chamara de “natural”), para além das relações econômico-utilitárias (embora seja preciso frisar também que a argumentação hegeliana não se esgota numa presumível dimensão econômica).

O “tempo do mundo” referido no fragmento de Heráclito, aquilo que os antigos gregos chamavam de *áion* (a temporalidade do acontecimento), é o movimento por meio do qual as coisas nascem, instalam-se e morrem — acontecem ou se tornam “caso”, individualizando-se, em suma. “Mundo é tudo que é caso” (que acontece),

sentencia Ludwig Wittgenstein, logo no início de seu *Tractatus*. Chamar esse processo de “jogo” é fazer dele, nos termos de Eugen Fink, uma “metáfora cósmica para o todo da aparição e desaparecimento das coisas, dos entes, no espaço-mundo”. Diz ele: “O fluxo da vida, bêbado, espumante, que na alegria do engendramento carrega os seres vivos, identifica-se misteriosamente à onda negra que precipita o vivo na morte.”⁷

Esse jogo, como se vê, não é o conceito de algo que se reduza à pura atividade lúdica, mas de uma outra perspectiva quanto à consciência de si, em que viver e morrer, alegria e dor não estão radicalmente separados, pois fazem parte de uma mesma força de engendramento, de um mesmo poder de realização.

Para entender esse processo, faz-se necessário um outro tipo de atitude, uma percepção capaz de relativizar a verdade entronizada pela metafísica e de se abrir tanto para a realidade dos mitos — este eterno ponto de partida para o pensamento — quanto dos deuses atuantes nas comunidades litúrgicas. É como diz Fink: “Para compreender o *jogo*, é preciso conhecer o *mundo*, e para compreender o mundo como *jogo* é preciso atingir uma *intuição do mundo* bem mais profunda.”⁸

Essa é uma intuição que não está ausente da interpretação platônica do mundo, embora esta recuse ao jogo um lugar na essência das coisas. Assim, no *Diálogo das leis*, Platão separa a aparição sensível da *paidia* (jogo) da seriedade essencial da *paidéia* (cultura), mas vê o jogo como forma de ação dos deuses sobre os homens, que não passariam de brinquedos de criança em face das forças divinas. Enquanto os homens trabalham, os deuses — que são sem pena, que são felizes (*makarios*) — jogam, brincam.

Como ação hierática, relacionamento com o sagrado, o jogo ocupa lugar central no mundo das culturas de *Arkhé*. O culto aos deuses, com seus rituais — onde vigora a linguagem não-conceitual dos gestos, imagens, movimentos corporais, cânticos — é a matriz de todo jogo. O culto é em si mesmo um grande jogo, gerador de sabe-

7 FINK, Eugen. *Le Jeu comme Symbole du Monde*. Minuit, p. 62.

8 Id. *ibid.*, p. 63.

res, aos quais só têm acesso os iniciados, aqueles autorizados a conhecer os processos de distribuição da força vital e as relações entre homens e deuses. As diversas formas lúdicas que, com o passar dos tempos, isolaram-se como atividades marginais ou complementares ao trabalho, são na verdade derivações de um grande rito original, que torna visível por meio dos símbolos a ação dos deuses.

Essa “ação divina”, assim como o jogo, faz parte do centro vital das culturas africanas que se disseminaram no território nacional brasileiro. Ao mundo regido pelo valor mortificante do trabalho e pelo desenvolvimento da consciência de si alienada, da cultura entendida como negatividade construída a partir de signos reveladores de uma verdade absoluta (européia), a *Arkhé* africana sempre opôs uma resistência maior que a das coisas que terminam sendo transformadas pelo trabalho.

De fato, mais que resistência, encontra-se aí a forma de uma oposição maior à metafísica do princípio de utilidade e, conseqüentemente, ao mundo que se constrói a partir do primado absoluto deste princípio. Por trás do ludismo descontraído da festa, vislumbra-se a solenidade ritualística de um jogo que pretende afirmar a presença dos deuses — algo maior que a auto-referenciação humana e seu trabalho material — e a inseparabilidade dos pólos vida/morte. E esta afirmação implica sempre soberania e força para o grupo litúrgico.

Um jogo opositivo

Para entender a manifestação desse jogo opositivo no território brasileiro, convém fazer mais uma vez referência à originalidade da modernização urbana do Rio de Janeiro. Como já se sabe, na virada do século XIX, ao se iniciar no Brasil a concentração e a reprodução de capitais (nacionais e estrangeiros), começou também o movimento de expansão urbana da Capital Federal. O antigo senhor de escravos (a oligarquia cafeeira) — agora associado aos setores financeiros, que por sua vez articulavam-se com industriais (produção fabril e manufaturas — exigia a reestruturação do espaço urbano.

Na relação de poder então vigente, o lado escravo (as classes pobres) concentrava-se nas *freguesias* centrais, em virtude da proximidade do comércio, do porto e das manufaturas. O Centro da cidade, seu “coração”, torna-se, portanto, o alvo natural da elite de empresários atuante no setor de construções, de onde partem as reivindicações de planejamento urbano vazadas numa ideologia culturalista de “embelezamento” segundo critérios civilizatórios europeus.

Industrialização, sabe-se, exige concentração de mão-de-obra e, em consequência, a execução de serviços de infra-estrutura urbana, tal como habitação popular. A modernização da Capital Federal passou por cima desta última exigência a fim de acelerar o tempo de lucro dos antigos senhores, na época convertidos em especuladores imobiliários e aspirantes à sua consolidação como burgueses republicanos. Pretendia-se acabar com as habitações coletivas conhecidas como cortiços e estalagens, mas sem quaisquer alternativas viáveis para seus moradores — migrantes, antigos escravos, gente pobre.

Aliás, o desconhecimento do povo como uma realidade própria, com formas culturais diferentes daquelas inscritas na utopia branca européia vivida pelas elites dirigentes, foi típico da passagem do Brasil à modernização capitalista (reflexos do desejo da Coroa Britânica). Na criação das bases para a substituição do sistema escravista por um mercado de trabalho livre, a utopia da civilização branca européia — mais forte aqui que nos próprios países de origem — funcionava como uma espécie de ideologia reguladora da constituição do mercado de trabalho. Seu projeto étnico explícito era o afastamento do antigo escravo na nova paisagem social, tanto no campo como na cidade. A Lei de Terras (1850) foi um instrumento importante para essa estratégia das classes dirigentes, que, ao instituírem a apropriação das terras devolutas por meio de compra e venda, barravam a presença do negro como proprietário no setor agrícola, financiando ao mesmo tempo, com os rendimentos do comércio, a imigração européia.

O imigrante deveria ser, assim, uma espécie de “apagamento branco” do lado negro da história do trabalho no Brasil. A idéia que, no início do século XX, se fazia do “trabalhador moderno” tinha a ver com o operário europeu, branco e presumidamente letrado. Quando se referiam a povo, as elites modernizadoras pretendiam enxergar um

abstrato “operário”, para o qual deveriam ser providenciadas higiênicas habitações populares.

Em nome desse “operário” — entendido, nas entrelinhas dos documentos oficiais e dos artigos jornalísticos, como o imigrante branco — levantavam-se também argumentos favoráveis à renovação urbana. Tanto assim que, em seu discurso de posse (15/11/1902), o Presidente Rodrigues Alves dizia que “aos interesses da imigração, dos quais depende em máxima parte o nosso desenvolvimento econômico, prende-se a necessidade de saneamento desta Capital.” Estava implícita a sua rejeição à força de trabalho local: “Confio grandemente na ação do trabalhador estrangeiro, que nos tem trazido a energia de sua atividade.”

Essa alegada excelência do trabalho estrangeiro não passava de mais uma ficção da ideologia do embranquecimento (um conjunto de teorias em torno do determinismo biológico e social) montada pelas elites nativas. Essa ideologia recalca, a partir da Abolição, a evidência histórica (segundo relatos de observadores estrangeiros, como os naturalistas alemães Von Martius e Von Spix) de que, durante o período escravista, o negro atuava satisfatoriamente nas manufaturas, nas artesanias e nas artes mecânicas, com esmagadora maioria nos estaleiros e em muitas outras atividades industriais, a exemplo da ourivesaria.⁹ Os dois alemães eram mesmo de opinião que os negros do Rio de Janeiro eram mais capazes que os operários europeus de realizar trabalhos especializados — nas categorias de “mestres” e “oficiais” —, porque na Europa as regulamentações corporativas costumavam excluir das oportunidades de trabalho os operários de formação social recente, que eram precisamente os especializados.

Apesar das evidências, a ideologia do embranquecimento utilizava o emigrante (que também era suporte individualizado do preconceito racial), valorizando-o em excesso, para construir a ideologia do “operário ideal” e estigmatizar, por contraposição, o elemento negro ou mestiço como incompatível com a modernidade obreira ou, então, como “raça física, moral e intelectualmente degenerada”. Esta

9 Cf. SPIX, Johann B. e VON MARTIUS, Carl Friedrich P. *Viagem pelo Brasil. 1817-1820*. Editora Galvão e B. Magalhães, 1938, 2 vols., p. 124.

ideologia perpetuava-se em obras, hoje clássicas, de explicação geral do Brasil, tal como a *História econômica do Brasil*, de Caio Prado Jr., que assegurava o leitor quanto à ineficiência dos negros “para os serviços mais delicados e complexos de manufaturas”.¹⁰ Na verdade, o raio de ação do preconceito ultrapassava a figura do ex-escravo: em face do valor europeu, a própria paisagem local (o território) era notada como “atrasada” ou “precária” ou “ignorante”.

Realizada dentro dessa armadura ideológica, a Reforma Pereira Passos — que abre caminho para inovações, como luz elétrica, cinemas, grandes lojas, instalações sanitárias — implica tanto a mudança de hábitos no Rio de Janeiro como a imposição de uma tendência à europeização homogeneizante de padrões culturais. A própria questão da saúde pública, que de início se impõe como um problema puramente científico, é atravessada pela ideologia eurocêntrica. Veja a questão da febre amarela apresentada como a grande motivadora da reforma urbana. Esta doença não era, entretanto, tão mortal naquela época quanto outras, a exemplo da tuberculose. Na verdade, a febre amarela matava particularmente os estrangeiros (marinheiros, visitantes), sendo baixíssimos os índices de mortalidade entre os negros e seus descendentes — possivelmente porque, como se tratava de uma doença endêmica em certas regiões da África, produzia imunizações relativas. O combate à febre, no entanto, tornava-se imperativo no quadro do favorecimento ideológico à imigração de europeus.

O conflito sociocultural é inevitável: de um lado, o capital da construção civil, o grande comércio e os meios de transporte; do outro, setores populares com interesses vinculados a pequenos estabelecimentos comerciais, atividades econômicas de natureza comunitária e outras derivações da “paisagem local”.¹¹ São claros os interesses econômicos em jogo, mas o conflito se vale da argumentação culturalista como arma.

Com raras exceções (caso do escritor Lima Barreto), a elite intelectual da época participa ativamente dessa cruzada modernizadora, em geral estigmatizando o “popularesco”. Por exemplo, a elite técnica

10 PRADO, Jr., Caio. *História econômica do Brasil*. Editora Brasiliense, p. 180.

11 Cf. ROCHA, Oswaldo Porto. *A era das demolições — Cidade do Rio de Janeiro: 1870-1920*, Ed. da Prefeitura do Rio de Janeiro, 1986.

diplomada manifesta-se por meio do Clube de Engenharia, com um arraçoado cientificista, contra técnicos não-diplomados, como os mestres-de-obras. Estes eram pessoas de origem humilde, mas cheios de visão e talento, e que, a exemplo dos mestres construtores do início do Renascimento, costumavam imprimir ao desenho arquitetônico traços de sua própria personalidade ou do ambiente local. Pesava também contra eles o fato de que a tradição da edificação popular estava por demais ligada aos escravos, que faziam praticamente tudo em matéria de arquitetura, desde fundações e carpintaria até a decoração das fachadas.

Dessa combinação luso-africana (os portugueses traziam da colonização na Ásia e na África a experiência de uma arquitetura tropical) saía uma arte de edificação bastante ecológica, no sentido da adaptação ao clima e aos materiais brasileiros. A ventilação das casas advinha do pé-direito alto, com portas e janelas na direção da corrente de ar. Os materiais usados nas paredes e nos telhados (telhas de argila, madeira), por não absorverem calor, eram efetivamente adequados a um clima onde as estações do ano não se realizam plenamente.

Mas essa estética regionalista ou localista era vista como puro e simples “mau gosto”, e suas técnicas particulares como “incompetência”. De fato, ao cientificismo dos engenheiros, juntava-se a estética “cultura” dos homens de letras, que valorizavam os materiais importados, como o vidro, o ferro etc. Numa crônica jornalística, doutrinava o poeta Olavo Bilac: “O meu medo, o meu grande medo, quando vi que se ia rasgar a Avenida, foi que a nova e imensa área a ser desapropriada fosse entregue ao mau gosto e à incompetência dos mestres-de-obras. (...) O que me aplacou o susto foi o ato louvabilíssimo do governo, estabelecendo leis rigorosas para as construções — e abrindo esse belo ‘concurso de fachadas’, cujo resultado excedeu as mais otimistas previsões. (...) O gosto público estava depravado e corrompido. O mestre-de-obras reinava como senhor absoluto. (...) Graças sejam dadas a todos os deuses! O governo interveio nesse descalabro — e os chalés, as platibandas com compoteiras, as casas com alcovas, os sotãozinhos em cocuruto, os telhados em bico, as vidraças de guilhotina, as escadinhas empinadas, os beliguetes escuros, os

quintais imundos, os porões baixos — tudo isto recebeu um golpe de morte.”¹²

A visão de Bilac resumia o culturalismo do senhor da época: cor local implicava “corrupção e depravação”, era incompatível com as aspirações progressistas das classes dirigentes e com seu sonho de afrancesar, ainda que apenas de fachada, o território da Capital Federal. Essa perspectiva, que desrespeitava o meio físico local, resultaria numa cidade antiecológica, verdadeira estufa do ponto de vista climático. Por sua vez, o povo carioca (a quem a elite designava às vezes, à francesa, como “a canalha”) era visceralmente opositivo ao “engana-olho” culturalista das classes dirigentes, pelo fato de fundar com marcas próprias, territorialmente, uma paisagem humana diferenciada, plural, solidária.

Solidariedade e comunalismo são traços essenciais para a caracterização dos lugares do povo, pois aí se recebiam ex-escravos e migrantes (o Nordeste passara a fazer as vezes da África como fornecedor de mão-de-obra ou de contingentes para o “exército industrial de reserva”), preparando-os para a vida na grande cidade. Foi precisamente contra comunidades com aquelas características (como as populosas freguesias da Candelária, Sacramento e Santa Rita) que a Reforma Pereira Passos investiu, arrasando-as completamente.

O fato é que, desde o final do século XVIII, os escravos forros vinham se aglutinando nessas freguesias — especialmente na do Sacramento, depois de 1850, data em que os negros começaram a mover-se também na direção dos subúrbios. Com a Reforma Pereira Passos, o povo desalojado passou a aglomerar-se na região da Cidade Nova, ao longo da Avenida Presidente Vargas, e a retomar o caminho dos subúrbios e dos morros próximos.

Os imigrantes passaram, então, a ocupar os lugares dos negros. Isto fica evidente em informações esparsas, como as de cronistas que produzem textos da seguinte ordem: “Depois que os turcos desalojaram os africanos das ruas do Hospício, Alfândega, General Câmara, Costa etc., e fizeram ali o seu acampamento ou sua Turquia-mirim,

12 In: Revista *Kosmos*, abril de 1904; cf. ROCHA, Oswaldo Porto. Op. cit.

do mesmo modo que os italianos ocuparam a Rua do Alcântara, o Afoxé deixou de sair (...).”¹³

Nos lugares antes ocupados pela gente pobre, ergueram-se grandes lojas, organizações financeiras e monumentos da civilização europeia. As fachadas arquitetônicas, com novos clichês sígnicos, passaram assim a preencher novas funções ideológicas. Mas tais fachadas concentram-se principalmente em certos edifícios monumentais (como o Teatro Municipal e a Escola de Belas-Artes), porque a “escrita social” que antes investia a maior parte dos objetos arquitetônicos da cidade transfere-se progressivamente para as mercadorias. Estas começam a ser socializadas em sua produção, mas também em sua definição formal. A loja torna-se o lugar de conversão do social no individual pelo mecanismo da compra — um lugar geométrico da produção e da representação.

As novas ruas tornaram-se palco de iniciativas “civilizadas”, como as “batalhas de flores” no mês de setembro, quando pessoas abastadas desfilavam em carros enfeitados. Nem tudo eram flores, porém. Havia as sátiras, as críticas ácidas por parte da imprensa, o fenômeno do quebra-quebra (destruição de bondes e lojas) e, ainda por cima, desastres, como os ocorridos no final da administração Pereira Passos, quando chuvas e inundações provocaram uma série de desabamentos por toda a cidade (inclusive da própria sede do saber científico da construção: o Clube de Engenharia).

Mas, em última análise, todo o poder de Estado jogava do lado da imposição de padrões civilizatórios europeus, em favor de uma “desculturação” das massas, ou seja, de uma tentativa hegemônica no sentido de quebrar as disposições gregárias que pudessem dar margem a solidariedades de grupo. Isto já havia sido tentado no passado colonial, quando os senhores pretendiam exacerbar diferenças étnicas para provocar divisões, ou, então, quando impediam a concentração de negros de uma mesma origem tribal. Insere-se no quadro do estímulo às rivalidades tribais o apoio que os escravocratas davam a certas confrarias negras.

13 EFEGÊ, Jota. *Ameno Resedá — O rancho que foi escola*. Editora Letras e Artes, p. 70.

A força da festa

No entanto, esses dispositivos de dominação jamais conseguiram acabar por inteiro com as transversalidades ou com os peculiares efeitos de reversão. Os agrupamentos ou as associações controladas não sufocavam a preservação da memória originária ou da criação cultural no meio da escravaria. E essa criação era propiciada pelo *jogo*, tanto na forma do culto mítico-religioso como do ludismo festivo que se esquivava às finalidades produtivas do mundo dos senhores.

Que o movimento criativo do jogo interfere com as coordenadas históricas de espaço e de tempo, bem pode atestá-lo a dança. De fato, o espaço dá-se por uma diferenciação: o meu lugar é este e não aquele. Mas eu cheguei aí onde estou por causa do movimento, que tem no tempo o ordenador da sucedaneidade — o tempo é unidade de medição do movimento. Apresenta, assim, o tempo características próprias do espaço, pois só se mostra na sucessão dos momentos, e cada um destes é uma fase, uma parada, um espaço. Diz-se até um “espaço de tempo”, pois realmente o tempo — embora apreensível apenas pela memória, que não tem nenhuma dimensão espacial (pelo menos uma dimensão concebível em termos de geometria clássica) — é também espaço.

Ao dançar, colocando-me ora aqui, ora ali, eu posso superar a dependência para com a diferenciação de tempo e espaço, isto é, a minha movimentação cria uma independência com relação às diferenças correntes entre altura, largura, comprimento. Em outras palavras, a dança gera espaço próprio, abolindo provisoriamente as diferenças com o tempo, porque não é algo espacializado, mas espacializante, ou seja, ávido e aberto à apropriação do mundo, ampliador da presença humana, desestruturador do espaço/tempo necessariamente instituído pelo grupo como contenção do livre movimento das forças.

Igualmente, o espaço vazio, o intervalo entre os objetos, é uma possibilidade tanto de mudança de situação como de expressão. O ritmo é a ordenação desse movimento transformador-expressivo. Através dele junta-se o que estava separado, isto é, indivíduo e Cosmos. Em grego, *rhythmos* (palavra derivada de *rheîm*, que significa fluir, escorrer, falar) designa “a forma no instante em que é assumida pelo

movente, móbil, fluído, a forma do que não tem consistência orgânica. (...) É a forma improvisada, momentânea, modificável”.¹⁴ Ritmo é precisamente a “disposição” ou a “configuração” assumida pelo ser capaz de mover-se e de transformar-se. Implica, portanto, uma medida ou uma delimitação (territorializante) do movimento, mas não se define como pura contenção, pois instaura antes de tudo um sentido temporal diverso do cronológico, uma originalidade de tempo. Isto quer dizer força de criação e de realização, potência ritualística.

Ritmo é rito (por sua vez, a expressão corporal e emocional do mito) de *Arkhé*, engendrador ou realimentador da força. Por meio desse complexo rítmico chamado dança, o indivíduo incorpora força cósmica, com suas possibilidades de realização, mudança e catarse. E o corpo (sem o qual não há rito) configura-se como território próprio do ritmo.

Corpo-território: todo indivíduo perceber o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. O corpo é lugar-zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define um outro, seja coisa ou pessoa. O corpo serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões. Claro, se nos movimentamos, altera-se o sistema de movimentação: os objetos podem ocupar o lugar-zero, descentrando-se o sujeito individual da percepção.

A dança é um jogo de descentramento, uma reelaboração simbólica do espaço. Considere-se a dança do escravo. Movimentando-se, no espaço do senhor, ele deixa momentaneamente de se perceber como puro escravo e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orientação, que tem a ver com um sistema simbólico diferente do manejado pelo senhor e que rompe limites fixados pela territorialização dominante. Por outro lado, o tempo que o escravo injeta nesse espaço alterado tem conteúdo diferente do vivido pelo senhor — é

14 BENVENISTE, Émile. “La Notion de Rhythme dans son Expression Linguistique”. In: *Problèmes de Linguistique Générale*, p. 337.

um tempo sem hegemonia de trabalho, um outro *dion*, com outra ordem de acontecimentos e princípios cósmicos diferentes. Diferentemente da noção ocidental de tempo, que se define pelo movimento através do espaço, o tempo na cultura de *Arkhé* implica uma integração do indivíduo com fenômenos naturais e perceptivos.

Essa outra cosmologia é propiciada pelo jogo do culto. O apelo aos deuses implica a sacralização do espaço e do tempo. Do espaço, através de templos ou de lugares especiais para o culto; do tempo, através de datas votivas ou festivas. A festa (a palavra vem de *Vesta*, princípio sagrado de vitalidade indiferenciada) é a marcação temporal do sagrado.

A festa destina-se, na verdade, a renovar a força. Nas danças, que caracteriza a festa, reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada.¹⁵ Além disto, graças à intensificação dos movimentos do dançarino na festa, espaço e tempo tornam-se um único valor (sacralização), e assim autonomizam-se, passando a independender daquele que ocupa o espaço. A dança é propriamente integração do movimento ao espaço e ao tempo.

Os antigos gregos reconheciam na dança, evidentemente articulada à música, uma arte divina. De sua aurora ao declínio civilizatório, eles sempre colocaram a dança no centro dos ritos mítico-religiosos, cerimônias cívicas, exercícios militares e, mesmo, da vida cotidiana. Danças como as ginopédias, as dionisíacas, as bacanais, as pírricas, as panatenéias, contam-se entre as mais antigas. As dionisíacas, por exemplo, remontam aos períodos mais arcaicos, ao passado pré-helênico, quando um deus taurino (Dioniso), cultuado principalmente por mulheres, enfrentava uma resistência acirrada à sua pe-

15 O cronista Jota Efegê relata a propósito dos ranchos cariocas que as passeatas com percurso longo compreendiam incursões pelos bairros onde havia outros grupos semelhantes: "Faziam-nas para mostrar 'a sua força', isto é, sua organização, o que representava certa temeridade, pois os locais as encaravam como desafio ou provocação. Aconteciam, certo, conflitos, alguns sem importância, outros deixando feridos e mortos" (In: EFEGÊ, Jota. Op. cit., p. 86).

netração no espaço grego. As dionisíacas eram danças de sedução iniciática e conquista de territórios interacionais.

Para os africanos, igualmente, a dança é um ponto comum entre todos os ritos de iniciação ou de transmissão do saber tradicional. Ela é manifestamente pedagógica ou "filosófica", no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do Cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana.

Essa meditação não acompanha o significado ocidental do termo, que é o de reflexão intelectual ou representação mental de uma realidade específica, com vistas a uma finalidade estrita. No Ocidente de hoje é que a dança se intelectualiza, ao combinar mímica e teatralidade com intenções interpretativas, buscando atribuir um sentido absoluto aos movimentos. Para os africanos, entretanto, para a *Arkhé*, dança é impulso e expressão de força realizante. É transmissão de um saber, sim, mas um saber incomunicável em termos absolutos, pois não se reduz aos signos de uma língua, seja esta constituída de palavras, gestos imitativos ou escrita. É um saber colado à experiência de um corpo próprio.

Isto não quer dizer que esteja ausente a questão do sentido ou que em absoluto inexistam significações. Na realidade, os passos de base (especialmente nas danças que implicam o transe), referentes a determinadas situações míticas, são codificados e repetidos (a repetição, ao lado da improvisação, é uma das regras básicas da dança africana) nos rituais. Entretanto, os movimentos e os gestos dos dançarinos não são descritivos de uma referência ou simplesmente miméticos de um significado. São, sim, projetivos, no sentido de que se lançam para além do conceito, induzindo a experiências ou vivências possíveis. A dança não é aí mera composição, mas impulso de união com um todo — é "impulsão".

O saber transmitido pela dança tem tanto a ver com a repetição ritmada de uma memória mítica fundamental para o grupo (por propiciar uma "intuição de mundo") quanto com ensinamentos presentes

relativos, por exemplo, à posição do corpo em face de momentos cruciais, como os de proteção à saúde, terapia, júbilo, culturação, guerra (na África tradicional, o guerreiro dançava no campo de batalha),¹⁶ reprodução. Diz, a propósito, um especialista: “Na África, é pela dança que os antigos ensinam muito cedo às moças como jogar a bacia para a frente, independentemente das coxas e do abdômen, e como também não ter uma bacia rígida, dura, recuada, retraída. Sabe-se que o bloqueio da bacia traz péssimas conseqüências para os casais, situações que criam frustrações e complexos de todas as ordens.”¹⁷

Observar, num terreiro baiano, a postura corporal de uma mulher negra é um ato de aprendizagem. Ao sentar, por exemplo, ela se apóia nos quadris, de modo a liberar a coluna. O peso assenta por completo sobre o solo, enquanto os pés não deixam jamais o chão. Na dança nagô, por outro lado, os gestos são sempre de penetração e sedução. Não cortam o espaço, ferindo o Cosmos — ao contrário, integram-no.

Essa suavidade penetrante dos gestos implica uma estratégia de abertura de espaços pela interação. Não se trata de atacar à força uma região física e simbolicamente obstruída, mas de trabalhar nos interstícios para preenchê-los com alternativas, com vistas à continuidade da etnia. Há, assim, um laço indissociável entre o sentido da dança e a situação do culto no interior da sociedade global, à medida que o jogo do culto se afirma como base territorial para a conquista de lugares sociais. Pode-se evocar um antecedente clássico: a conquista de espaços operada pela penetração do culto a Dioniso nas cidades gregas, em favor de excluídos, como escravos e mulheres.

Todo jogo, já foi dito, gera espaço. Quando as regras de um jogo são arbitrariamente instituídas pelo grupo, ficcionalizam-se ao mesmo tempo uma duração e um lugar próprios. Diante do mundo, passa-se a viver de modo próprio e especial. As dificuldades do cotidiano,

16 É fato conhecido que, na África antiga, as falanges de guerra eletrizavam-se pela dança. Isto não acabou de todo. Desde o início da década de 1980, as emissoras de televisão do mundo inteiro, a propósito dos conflitos raciais na África do Sul, mostram imagens em que a multidão de negros aparece dançando contra a opressão racista, às vezes em meio a ataques violentos das tropas policiais. Fica assim evidenciado que se pode “dançar contra”.

17 TIÉROU, Alphonse. *La danse africaine, C'est la vie*. Maisonneuve & Larose, pp. 56-7.

as vicissitudes trazidas pela sociedade global são simbolicamente anuladas por regras que só aquele grupo conhece bem — as regras de um jogo.

Assim articulado, o espaço torna-se portador de mensagens e comunica: a) uma idéia de separação, que explicita a singularidade do lugar do jogo; b) indicações quanto ao conteúdo da atividade que ali se desenrola; c) instruções quanto ao tipo de relações que se deve manter com as pessoas que não entram no jogo. Mas a circunscrição da ação lúdica a um tempo e espaço precisos, que permite outras regras e a instauração de um novo estado de coisas, não impossibilita essa ação de ser livre ou incerta (aberta à invenção ou à improvisação), improdutiva (não gera bens nem riqueza, pode apenas transferi-los) e ficcionalizante (criação de uma realidade segunda ou fabulatória).

Independentemente da criação de espaço, há jogos específicos de espaço, a exemplo daqueles designados pela palavra chinesa *yeon*,¹⁸ como o da pipa ou alguns pertencentes a universos mítico-religiosos — as errâncias da alma, as viagens místicas dos xamãs etc. Nos territórios da diáspora negra (fora da África, portanto), a iniciação nos cultos negros implica também um jogo de espaço, que é a “viagem” mental (inclusive por meio do transe) a uma África mítica (espaço dos orixás), cujas referências básicas podem estar, por exemplo, numa cidade como Ifé, a capital mística dos Yorubás.

Entre os negros, tanto na África como nos territórios da diáspora escrava, jogos de expressão como a dança e a música articulam-se simultaneamente com jogos de espaço e jogos miméticos (de *mimicry*, na classificação de Caillois), em que se simula parodicamente uma outra identidade.

Viajantes estrangeiros observavam, desde a segunda metade do século XIX, que durante as festas carnavalescas no Brasil os negros imitavam com perfeição gestos das cortes européias. De modo geral, as artes do espetáculo (onde entram a dança e a música) favorecem a *mimicry*, que confere asas largas à ilusão. Esta palavra, aliás, vem de *in-lusio*, por sua vez derivada de *in-ludo*, que significa propriamente “em jogo”. O jogo da *mimicry* funda-se na injunção de iludir o outro,

18 Cf. CAILLOIS, Roger. *Les jeux et les hommes*. Gallimard, p. 89.

de fingir ser alguém diferente (o senhor) e, por aí, recuperar uma fruição do mundo que lhe tinha sido expropriada. Nesse movimento, a invenção é contínua, o empenho coletivo vai no sentido de seduzir o espectador (um grande número de espectadores favorece o mimetismo), levando-o a aderir à ilusão.

O jogo mimético é, assim, um forte indutor de representações onde se espelha uma cultura voltada para a elaboração de uma nova identidade grupal por meio de um contra-vestimento pulsional, energético, no espaço social. A vivência de papéis diferentes, possibilitada por criações dramáticas apoiadas na dança e na música, é apenas um dos casos em que a ilusão se impõe como uma via de acesso ao real e à identidade do grupo. Mas é um caso expressivo, porque nele a dança e a música aparecem como transformadoras. Por quê? Porque se apresentam como uma enunciação, expondo “o lugar e a energia do sujeito”,¹⁹ mostrando o real como um conjunto multifacetado de implicações e ressonâncias. Tudo isso é capaz de suscitar comunhão e júbilo coletivos, que geram sentimentos de triunfo e dignidade para o oprimido.

Para os negros, os ritmos, os passos coreográficos de base, os saberes da festa, procedem do lugar de culto aos deuses, do espaço litúrgico. Bem o percebeu (embora referindo-se a outro contexto) Durkheim: “É o culto que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo que são, para o fiel, como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz de fora; é a coleção dos meios pelos quais ele se cria e se recria periodicamente.”²⁰

Os cultos negros são, de fato, reservatórios de ritmos e jogos, suscetíveis de confluência para o âmbito da sociedade global. No rito nagô, a palavra *xirê* designa a ordem em que são entoadas nas festas as cantigas para os orixás, mas também a própria festividade, o ludismo. Os ritmos que chegam à sociedade global são, no fundo, expansões da atmosfera do *xirê*. Expansões metonímicas, pode-se dizer, enquanto que o corpo do iniciado é uma metáfora da divindade.

19 Cf. BARTHES, Roland. “A propósito de literatura”. In: *Atala*, Editora Cultrix, p. 20.

20 DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF, p. 596.

Do vodum ao jazz

É claro que essa referência a cultos e festas não visa exclusivamente ao caso do Brasil. Os escravos norte-americanos souberam incorporar criativamente os sofrimentos de sua condição a cânticos rurais (*spirituals*, *blues* rurais) e a danças, que alimentaram um estilo artístico — o dos menestréis negros. E a fonte rítmico-melódica dessas formas musicais era o *Vodum*, culto de origem gêge (Daomé), levado para os Estados Unidos durante a escravidão. Em face de uma dominação protestante e puritana, os rituais do vodum tinham de ser clandestinos ou, então, de se disfarçarem com as roupagens do ritual cristão. No século XIX, formavam legião os adeptos do vodum no meio rural norte-americano, especialmente na região de Louisiana (Delta do Mississípi) e no ambiente urbano de Nova Orleans.

Tanto nas formas dos *spirituals* como dos *blues*, os negros injetavam temas de sua vida cotidiana, sempre com o sentido inequívoco de demanda de liberdade ou de afirmação humana. As citações bíblicas do tipo “Moisés e o Êxodo”, “Travessia do Rio Jordão”, “Terra Prometida” etc. eram referências à temática da libertação. Mas havia principalmente invocações favoráveis à possibilidade — sempre ameaçada pelos senhores — de se viver em comunidade, na proximidade de parentes e amigos. A palavra “casa” (*home*) simbolizava essa existência comunitária. E, por isso, os cânticos dos escravos falavam com frequência em “voltar para casa”.

Nova Orleans, cidade que na virada do século XIX dispunha de um grande porto marítimo e vivia um clima de prosperidade econômica, era precisamente uma espécie de “lar” urbano para a cultura negra — o que a torna bastante próxima dos processos de sociabilização negra ocorridos em cidades brasileiras, como Salvador ou Rio de Janeiro. Nova Orleans tinha sido colônia francesa, de influência católica e, portanto, menos repressora no que dizia respeito a práticas religiosas diferentes. Os rituais de vodum eram realizados abertamente na Congo Square (Praça Congo) até 1885, data da demolição do lugar. Por outro lado, proliferavam na cidade as confrarias negras, no fundo uma espécie de “família extensiva” ou de grupo patrimonialista no modelo da *egbé* (a comunidade nagô ou terreiro), em que predomina

minavam laços litúrgicos (reforçados por linhas socioeconômicas) e não necessariamente consangüíneos. Tais grupos eram também modelados por lojas maçônicas e outras sociedades secretas brancas, em geral encobrendo sociedades secretas de origem africana vinculadas ao culto aos ancestrais e aos ritos da "boa sorte" (donde a importância dos funerais negros em Nova Orleans).

Essas confrarias ou organizações de beneficência social (*Social Aide and Pleasure Clubs*) foram as bases originárias das bandas de música e do jazz tradicional de Nova Orleans. Para ali confluíam ritmos correntes nas comunidades negras do Delta do Mississípi, desde o jazz e o *rhythm and blues* até ritmos crioulos como o *cajun* e o *zydeco*. Esse jogo sincrético encontrava especial abrigo nos serviços religiosos negros. Mas ainda pode ser assistido em certos cultos da atualidade, como a "Spiritual Church" de Nova Orleans, assim descrita pelo fotógrafo Michael Smith: "Às vezes, os serviços são acompanhados musicalmente por várias combinações de polirritmos afro-caribenhos, jazz de Nova Orleans, música de piano antiga parecida com o *blues*, *rhythm and blues* evangélico ou de vez em quando uma espécie de rock evangélico. Tudo isto ligado a uma livre e básica expressão de sentimentos — muito parecido com o modo como o filho predileto de Nova Orleans, Louis "Satchmo" Armstrong, definiu a sua música: 'O que nós tocamos é a vida, a coisa natural.'"²¹

Os crioulos (*creoles*), isto é, os mestiços de africanos, espanhóis e franceses, foram de grande importância para a ascensão da música negra, porque haviam obtido, antes da Lei de Segregação, de 1894, uma certa legitimação no interior da sociedade branca e também acumulado conhecimentos de técnica musical. Com a segregação, a cultura crioula misturou-se à negra, passando a contribuir, em termos musicais, com a estrutura harmônica e melódica latino-americana, bastante sensual e romântica. Esta síntese sincrética abria vias de penetração no território artístico da sociedade global. Sustenta o jazzista e pesquisador Ben Sidran: "A exposição à música latina foi a fonte da tradição da *balada* negra, canções de amor que empregam mais a

21. SMITH, Michael. *Spirit World — Pattern in the Expansive Folk-culture of American New Orleans*. New Orleans Folklife Society, p. 37.

forma ocidental da canção que a estrutura do *blues*, mas que conservam o conteúdo emocional da execução do *blues*."²² Além disto, os crioulos acrescentaram uma orientação mais profissional ao espetáculo negro.

A força de conviver com a diversidade e integrar as diferenças sem perder o horizonte da matriz simbólica originária é a principal característica do jogo negro. No que diz respeito à música, o *blues* remete propriamente à matriz. Mais que mera forma musical, o *blues* é um modo de perceber ou sentir o mundo (*feeling*) e de expressar emoções. O que chamavam *blue notes* (também ditas *dirty notes* ou "notas sujas", na gíria dos instrumentistas) eram tanto as terças abaixadas (bemolizadas) quanto as partes da escala afetadas por um melisma, isto é, por uma vocalização ornamental que divide um tempo musical em valores curtíssimos. Em termos mais simples, trata-se de uma entonação especial, feita de notas alteradas, gritos e lamentos. Uma canção ocidental corriqueira podia tornar-se um belíssimo *blues* graças a essa vocalização emocional, que evocava tanto a entoação africana das vogais como queixumes infantis. Por aí, entretanto, o escravo comunicava a afirmação de uma individualidade decidida a fazer-se ouvir.

Dessa matriz, combinada com a tradição rural do espetáculo negro e com as bandas musicais (militares, inclusive), tão característica de Nova Orleans, surge a principal expressão da cultura negra urbana, o jazz. Neste, o sincretismo é evidente: a entonação negra (do *blues* e dos ritmos da Congo Square aos *gospels* das chamadas *black churches*) incorpora materiais brancos (instrumentos, harmonia, certos estilos profissionais), mas com uma forma específica que mantém o *feeling* originário. Por outro lado, a individualidade já não se manifesta mais da mesma maneira que no antigo *blues*, com seus sons e gritos personalíssimos. A partir do jazz urbano, o músico integra-se primeiro num conjunto orquestral e aguarda a oportunidade de expressar-se individualmente no instante da improvisação ou quando se torna "star".

Se do ponto de vista da estrutura musical é a sincopação que caracteriza rítmica e harmonicamente o jazz, do ponto de vista do in-

22. SIDRAN, Ben. *Black Talk*. Holt, Rinehart and Winston, 1971, p. 45.

térprete é a improvisação que assinala a sua singularidade. Entenda-se: em torno de um tema repetido, o músico exercita a sua capacidade de desenvolver figuras melódicas, harmônicas e rítmicas no momento da execução.

Reafirmam-se, assim, os dois traços básicos da musicalidade africana, a saber, a repetição e a improvisação. Repetir é provocar a manifestação da força realizante. É inelutável a repetição: nos fenômenos naturais, no ciclo das estações e dos dias, na linguagem, no amor, na própria dinâmica do psiquismo (Freud insiste, por exemplo, no caráter repetitivo da pulsão). Acentuar o caráter repetitivo da existência é também entrar no jogo da encantação ou do mito que resistem ao efêmero, ao passageiro. O mito implica a eterna reiteração de uma mesma forma, de um destino, mas dando margem a variações. A improvisação é precisamente a ativação da margem mítica — que permite o confronto de um instante real, imediato, particular (provindo de uma base matricial) — com a temporalidade instituída pela vida social e produtiva.

O tempo do *socius* ou da produção, à medida que catalisa e dissolve todas as temporalidades particulares, é um “lugar” de articulação das múltiplas táticas de poder. Apresentar como único o tempo regido por uma perspectiva linear é tentar ajustar a consciência a uma finalidade exclusiva que, no caso do Ocidente, é a da produção, a da consonância com valores prometéticos.

O jogo musical negro implica uma negação desse tempo coercitivo, unidimensionalizado pela ética protestante do capitalismo. Pelo tempo que se escande ou se repete, como no ritual, reanima-se o sentimento de comunidade, e, reiterando formas duradouras, retorna-se à matriz, à *Arkhé*. Pela acentuação do aqui e agora (improvisação), afirma-se coletivamente (a improvisação dá-se sempre num quadro comunal) a força da vida presente, com todos os seus traços de alegria, mas também de crueldade, como na dimensão do sagrado, onde se revela a radicalidade do real. Ao poder de Prometeu, o *jazz* opõe o *axé* de Legba ou Exu, deus africano bastante afim à movimentação sensual de Dioniso.

Mas esse trabalho simbólico do *jazz* dá-se no interior do universo branco da produção. Quando o *jazz*, a partir da experiência de

Nova Orleans, torna-se uma “ocupação” para o negro, isto significa que o ex-escravo criou, por meio da expressão musical, um lugar profissional na sociedade abrangente e o ocupou com mestria. Mantinha-se, entretanto, vinculado à sua cultura matricial, porque se o *jazz* se definia por uma maneira de abordar os materiais de música, se dependia de um *feeling* cultural específico, em que a oralidade desempenha um papel de primeiro plano, ficava evidente que o jazzista tinha de orientar-se a partir de sua organização simbólica originária. Isto, e ao mesmo tempo o fato de que a sociedade branca sempre o relegava à sua categoria social inferior, colocava o negro numa posição de “dentro e fora ao mesmo tempo” (“*outside and inside at the same time*”).²³

Essa posição ambivalente do negro norte-americano — no fundo, uma radical impossibilidade de assimilação ao território psicológico da sociedade branca, anglo-saxônica e protestante — reforçou, no entanto, sua adesão a formas culturais originárias, capazes de singularizá-lo etnicamente e ao mesmo tempo permitir-lhe um certo trânsito social. A primeira grande exclusão imposta ao escravo fora a da língua — e o escritor Ralph Ellison acerta ao dizer que “talvez a mais insidiosa e menos compreendida forma de segregação seja a da palavra”. Entenda-se: a palavra enquanto unidade de um código estritamente lingüístico, dominada pelo signo escrito e pela interpretação semanticista. Por isso, o negro ateve-se ao jogo (culto, música, dança, teatralizações) — que não vive do primado da significação lingüística, mas da força dos símbolos — como matriz cultural para a elaboração contínua de sua identidade.

Do candomblé ao samba

Pode-se inferir que o jogo negro é tanto um meio de se identificar um consenso comunitário como é uma intensidade de passagem. De fato, a festa assegura a passagem de um espaço/tempo a outro, a exemplo do “espaço inconsciente” aventado por Freud em *O mal-estar na cultura*, quando alude à cidade de Roma, em que todos os

23 Cf. JONES, Le Roi/Baraka. *Home*. William Morrow, 1966, p. 164.

prédios edificadas na zona delimitada, desde a sua fundação até a época contemporânea, estariam co-presentes, como se houvesse uma ocupação simultânea de um mesmo espaço por materiais de natureza e época diferentes.

Para o negro anterior à Abolição, já se impunha existencialmente, como fugaz instante de liberdade, a realização de pequenas passagens espaço-temporais dentro de cidades que levantavam barreiras ao livre trânsito de africanos ou de seus descendentes. Os escravos eram proibidos de viajar a distâncias maiores que duas léguas a partir da casa de seus amos. Os libertos, por sua vez, embora formalmente tivessem mais mobilidade física que os escravos, na prática era-lhes muito difícil afastarem-se de suas localidades, uma vez que precisavam sempre provar o seu *status* civil. Além disto, havia o risco de serem seqüestrados e reescravizados.

Os impedimentos eram mais flexíveis no que dizia respeito às mulheres, o que explicaria em parte o primado das mulheres sobre os homens na organização dos cultos negros. Realmente, a independência e a autonomia sempre caracterizaram a mulher negra na sociedade colonial, e isto se explica parcialmente por esse poder circulatório que lhe outorgava uma posição especial para a penetração em espaços intersticiais da sociedade branca ou para pequenas negociações.

Com relação aos homens, os dirigentes eram bastante restritivos. A crescente presença negra no Rio de Janeiro a partir do século XIX levou a se multiplicarem as barreiras, traduzidas às vezes nas diversas leis e posturas municipais. Um exemplo: "Fica proibido andarem pretos de ganho dentro da praça, e os escravos que ali forem mandados por seus senhores fazer compras não deverão se demorar além do tempo necessário para efetuá-las" (item 31 do Código de Posturas Municipais do Rio de Janeiro, 1844).

As congadas, os cordões, os cucumbis, as diversas festas processionais ou dramáticas de origem africana representavam possibilidades temporárias de penetrar coletivamente em território proibido — eram reterritorializações que também asseguravam a co-presença de tempos e espaços civilizatórios diferentes. Essas festas davam também ensejo ao registro, entre certos grupos de escravos, de notáveis habilidades na execução de instrumentos musicais, capazes de surpreender

visitantes estrangeiros que aqui aportavam armados de preconceitos. Relata Karasch: "Alguns escravos tocavam profissionalmente instrumentos europeus. O maior empregador de músicos escravos era a família real e, em 1816, uma orquestra de pelo menos 57 escravos tocava em ocasiões especiais."²⁴ Como em Nova Orleans, havia bandas musicais ambulantes, em que escravos tocavam cornetas, flautas, clarinetas, violões e tambores. Nas ruas, na ópera, nos salões, nos enterros, proliferavam os grupos musicais negros.

Por outro lado, o território do corpo sempre se mostrou flexibilizante, relativizando a fixação da área implicada na noção de território físico, fazendo emergir a pluralidade dos lugares. E ao relacionar-se festivamente com o espaço pela dança, pela liberação dos sentidos, o indivíduo modifica a sua energia, a sua força pessoal, e seduz a diferença étnica para uma maior sensibilização em face do mundo.

Observadores da vida carioca no século XIX falam dos escravos que tocavam pela cidade instrumentos europeus e africanos, fazendo confrontarem-se diferentes tradições musicais. O *choro* carioca é um gênero resultante dessa confluência de habilidades instrumentais, enquanto o batuque, o samba etc. têm mais a ver com a criatividade rítmica — a dança e o canto.

Não é demais acentuar que, no Rio, como em Nova Orleans, destacava-se uma profusão de sons indicativa de forte *ethos* negro. O pintor Debret descreve em seu *Diário* a cena em que um escravo pára subitamente numa rua do Centro do Rio, começa a cantar, enquanto outros reúnem-se em torno dele, acompanhando-o com instrumentos improvisados e palmas, em perfeita harmonia. Cantava-se, dançava-se ritmos conhecidos como lundu, cateretê, jongo, batuque, candomblé, caxambu, samba e outros. Sabe-se mesmo da existência de uma entidade mística chamada "Sinhá Samba" e equivalente à santa católica Nossa Senhora das Dores.

Como em Nova Orleans, as manifestações festivas dos negros sempre foram relativamente toleradas no Rio. Embora o jogo implique um outro princípio de relacionamento com o mundo, sempre

24 KARASCH, Mary C. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton University Press, 1987, p. 204.

pode existir ao lado do trabalho — e os escravistas não-protestantes permitiam que os escravos cantassem e dançassem, exatamente para trabalharem mais. Na virada do século XIX é que começou a repressão feroz. Mas a apropriação da cidade como estrutura de encontro interétnico, criação festiva e confrontação simbólica continuou a se dar, na verdade intensificou-se, com o negro posterior à Abolição. É que se ele ainda podia ocupar um lugar (fixo, desumano, mas sempre um lugar — o de escravo) na ordem antiga, na moderna, que implicava a transferência progressiva do poder do grupo escravista para a burguesia capitalista (republicana), não era contemplado com lugar nenhum. Daí o seu impulso mais forte de conquista de territórios interacionais, de penetração espacial.

Eram bastante variados os jogos de sociabilização dos negros. Entre os malês — cuja presença na Bahia e no Rio ainda era bastante sentida muito tempo depois da Abolição — eram dignos de nota os banquetes. Perpetuava-se, assim, uma tradição antiqüíssima, forte inclusive na Grécia antiga, onde o banquete era uma verdadeira instituição de louvação das virtudes viris. Não foi à toa que Platão dedicou todo um livro, no *Diálogo das leis*, à força cultural dessas reuniões de comensais. O banquete era uma forma estabelecida de sociabilidade entre jovens e velhos. No caso dos malês no Rio e na Bahia, os jantares coletivos reforçavam os laços de solidariedade orgânica (um dos preceitos do Islã era que a comida fosse feita apenas por mãos islâmicas) do grupo.

Mas o terreiro de candomblé afixava-se como um território ético-cultural capaz de acolher de modo mais geral o entrecruzamento dos espaços e dos tempos implicados na sociabilização do grupo negro. Ali guardavam-se conteúdos patrimoniais valiosos (o *axé*, os princípios cósmicos, a ética dos ancestrais), mas também os ensinamentos do *xirê* — os ritmos e as formas dramáticas que se desdobravam ludicamente na sociedade abrangente.

Na verdade, os grupos de festa, os cordões e os blocos carnavalescos, os ranchos, sempre estiveram vinculados direta ou indiretamente (por meio dos músicos, compositores ou pessoas de influência) ao candomblé. As casas gêges-nagôs dos famosos João Alabá e Cipriano Abedé eram também lugares festivos. Cada casa de culto tinha o seu

bloco carnavalesco. No Morro da Mangueira, destacavam-se os da Tia Fé e da Tia Tomásia. Na Cidade Nova, Tia Ciata, Tia Veridiana, Tia Amélia do Aragão, Tia Presciliana e outras. Mais tarde, o babalorixá José Espinguela teria papel importante na idéia da concepção entre as diferentes escolas de samba.

A Portela, uma das mais notáveis escolas de samba do Rio, também tem a sua origem junto a uma ialorixá conhecida, Dona Esther Maria de Jesus, que tinha casa no bairro de Osvaldo Cruz. Este bairro era um reduto importante de formas culturais negras, sendo mesmo designado na época²⁵ como “a roça” (termo baiano, sinônimo de terreiro de candomblé). Em quintais diversos, realizavam-se reuniões de jongo (canto e dança de linha mística com pontos e desafios, de onde se deriva o samba de partido alto), caxambu (forma semelhante ao jongo, mas com diferenças rítmicas) e rodas de samba. Além disto, havia as “mães-de-santo” e “filhas-de-santo” festeiras (como Dona Martinha, africana de nascimento, madrinha da Portela), que promoviam encontros com sambistas. Por sua vez, a casa de Dona Esther era notável por sua extensão e pela frequência das festas. Esta casa funcionava de maneira parecida com a da famosa Tia Ciata: na frente, a “brincadeira” (jogos de dança e música); nos fundos, cerimônias de cultuação aos orixás.

Tal referência faz-se necessária porque o modelo de funcionamento da casa (na Praça Onze) de Hilária Batista de Almeida, a Tia Ciata, “babalaô-mirim” (como é designada em registros biográficos) conhecida, simboliza a estratégia de resistência pelo jogo à marginalização imposta ao negro em seguida à Abolição.²⁶ A habitação — segundo depoimento de seus velhos frequentadores — tinha seis cômodos, um corredor e um terreiro (quintal). Na sala de visitas, realizavam-se bailes (polcas, lundus etc.); na parte dos fundos, samba de partido alto ou samba-raiado; no terreiro, batuque (batucada festiva ou, então o culto).

Era o período da história noturna ou clandestina do samba, quando o jogo negro sofria perseguição ostensiva da polícia. Hoje é

25 Cf. CANDEIA & ISNARD. *Escola de samba, árvore que esquece a raiz*. Editora Lida-dor, p. 11.

26 Cf. SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Editora Codecri, 1979.

bastante conhecida a crônica dessas violências que, na época, eram motivo para sarcásticas crônicas de jornal. Um exemplo: “A Bruxaria — Uma casa de feitiçaria invadida pela polícia. A ‘negrada’ estava toda reunida, no Morro do Salgueiro, em completa nudez, fazendo cômicos trejeitos diante do ‘manipão’, quando os comissários de polícia Barbosa, Lima Santos e Mota irromperam no acanhado barracão. E assim terminou a missa cantada do feiticheiro João da Mata, acolitado por Emílio José e João Cosme Francisco, enquanto as rudimentares danças africanas encantavam Maria de Melo e Manuele Maria da Conceição. Depois de vestidos, sobraçando o alecrim, a arruda, os dentes de jacaré, as peles de bode preto, os rosários complicados de marfim, foram os cinco feiticheiros recolhidos ao xadrez do 16º Distrito Policial.”²⁷ Vale destacar que a “nudez” enxergada pelo jornalista inexistente na história dos cultos negros. Tratava-se, muito provavelmente, de trajes ritualísticos.

A casa da Tia Ciata tinha, porém, suas defesas. Metáfora viva das posições de resistência adotadas pela comunidade negra, a casa continha os elementos ideologicamente necessários ao contato com a sociedade global: “responsabilidade” pequeno-burguesa dos donos (o marido era profissional liberal, e a esposa, uma mulata bonita e de porte gracioso); os bailes na frente da casa (já que ali se executavam músicas e danças mais conhecidas, mais “respeitáveis”); nos fundos, os sambas (onde atuava a elite negra da *ginga* e do *sapateado*); também nos fundos, a batucada — terreno próprio dos negros mais velhos, onde se fazia presente o elemento religioso — bem protegida pelo “biombo” cultural da sala de visitas (noutras casas, poderia deixar de haver tais “bimbos”; seria o alvará policial puro e simples). Na batucada, no “samba-duro”, só se destacavam os *bambas* das pernas velozes e do corpo sutil.

A economia semiótica da casa, isto é, seus dispositivos e táticas de funcionamento, fazia dele um campo dinâmico de reelaboração de elementos da tradição cultural africana, gerador de significações capazes de dar forma a um novo modo de penetração urbana para os contingentes negros. Ali surgiu *Pelo telefone*, a canção que lançara no

27 In: *Correio da Manhã*, de 20/2/1916.

mercado fonográfico um novo gênero musical, o samba. Os músicos do primeiro samba gravado foram recrutados entre os frequentadores da casa: Donga, João da Baiana, Pixinguinha, Sinhô, Caninha, Heitor dos Prazeres e outros. A partir dali — centro de continuidade da Bahia negra, logo de parte da diáspora africana no Rio — e de outras do mesmo estilo, o samba ganhou as ruas, as avenidas.

Não era à toa que a casa “matricial” (no sentido de “útero”, lugar de gestação) da Tia Ciata se situava na comunidade da Praça Onze, a única que escapou ao “bota-abaixo” reformista do Prefeito Pereira Passos. Naquele território, reaglutinaram-se, à maneira de uma *Pólis*, forças de sociabilização. Estas, tangidas pela reforma do Centro da cidade (com a conseqüente destruição de freguesias com vida comunitária intensa), abrigaram-se na Praça Onze de Junho ou, simplesmente, Praça Onze (antigo Largo do Rocio Pequeno), na Cidade Nova. A praça tinha este nome desde 1865 (homenagem à vitória do Almirante Barroso, na Batalha do Riachuelo), mas foi na virada do século XIX que passou a apoiar a movimentação dos primeiros grupos de samba, reunidos em casas de famílias de origem baiana, chefiadas pelas famosas “tias” (zeladoras de orixás ou gente “de lei”, como se dizia), aglutinadas inicialmente na localidade conhecida como Pedra do Sal, na Gamboa.

Saltam aos olhos as semelhanças com a Congo Square, de Nova Orleans. Por que uma praça? Bem, as esquinas e as praças constituem interseções, suportes relacionais, que concorrem para a singularização do território e de suas forças. Na praça, lugar de encontro e comunicação entre indivíduos diferentes, torna-se visível uma das dimensões do território que é a flexibilidade de suas marcas (em oposição ao rígido sistema diferencial de posições característico do “espaço” europeu), graças à qual se dá a territorialização, isto é, a particularização da possibilidade de localização de um corpo.

Às vezes, todo um bairro pode assumir características de “praça”. É o caso da Lapa, que operou durante décadas uma espécie de interseção cultural entre a Zona Norte e a Zona Sul do Rio. Ali, os investimentos simbólicos do povo encontravam acolhida por parte de intelectuais e de alguns setores da pequena burguesia carioca.

De maneira mais geral, nas cidades mais infensas às mudanças modernizadoras, a praça é o lugar onde as pessoas se reúnem à noite para passear, namorar e também para demonstrar suas habilidades musicais. É um ponto de concentração para acontecimentos importantes — econômicos, políticos, festivos —, especialmente nas cidades fundadas pelos portugueses, onde a praça era considerada a principal unidade urbana. Entende-se, assim, como ex-escravos puderam usá-la como centro de convergência para seus fluxos de sociabilização. Depois de 1900, a Praça Onze tornou-se ponto de convergência da população pobre dos morros da Mangueira, Estácio, Favela, favorecendo a expansão territorial de blocos e cordões carnavalescos, além de rodas de samba.

Por ser instauradora de ordenamentos sociais, essa sociabilidade festiva comportava aspectos violentos, tipificados nos sangrentos encontros entre grupos rivais. A violência (que existia, aliás, desde a época do entrudo carnavalesco) fazia-se também presente nos grupos conhecidos como “malandros” e “capoeiras” ou então “desordeiros”, que desfilavam nos dias de carnaval. Como se vê, os fluxos sociabilizantes implicam heterogeneidade étnico-cultural, mas também pluralidade de afetos (amor, ódio, desejo), constitutiva da territorialização.

As forças desse processo sociabilizante dos negros na diáspora atravessam os limites geográficos e aproximam lugares tão distantes como a Congo Square e a Praça Onze — aquela “África em miniatura”, na expressão do sambista Heitor dos Prazeres — ou tempos tão diferentes como o início e quase o final do século XX. Ainda hoje, no *Mardi Gras* (carnaval) de Nova Orleans, desfilam “tribos” indígenas, que são na verdade negros fantasiados de índios (os “black indians”), muito semelhantes aos blocos de caboclos do carnaval brasileiro. Como os “bambas” da valentia nos morros cariocas, os *black indians* ocupavam às vezes o lugar do poder policial nos subúrbios de Nova Orleans, possibilitando o desfile das “tribos”, que contavam com a participação de grandes jazzistas.

Através da figura do índio, os negros assumiram uma identidade espiritual pela qual se captava e se transmitia força. Não se tratava da identificação com um outro idealizado (a exemplo do que fez o Romantismo com a imagem do índio), mas da evocação de velhas alian-

ças simbólicas (na Louisiana, por exemplo, negros lutaram ao lado dos Natchez contra a Cavalaria branca) e da renovação festiva da reverência que os cultos negros tiveram para com o dono originário da terra (*Onilé*, em nagô). Mas também por meio de máscaras e fantasias européias, os negros encenavam, pela *mimicry* paródica e dançada, o drama de sua luta por uma identidade própria fora da África.

Era esse o drama da identidade na diáspora que informava as festas, as danças, os cultos, no abrigo daquelas praças. Os lugares criados pelo ritmo eram pequenos espaços de “acerto” ou transação, onde as classes e etnias subalternas tanto se esforçavam pela apropriação de alguma parte do produto social (empregos, pequenos negócios) como por uma apropriação polimorfa do espaço social (ou seja, aproveitar por mil “jeitinhos” os interstícios das relações sociais de produção), em busca de um lugar próprio, de uma identidade, em suma. O carnaval, o futebol, as festas religiosas, foram jogos que os negros tomaram aos portugueses para constituir lugares de identidade e transação social — e a partir desse encontro, o espaço urbano carioca ia obtendo, por sua vez, um perfil próprio.

O “acerto” sincrético caracterizava abertamente os primeiros profissionais notáveis da música negra, tanto em Nova Orleans como no Rio. O exemplo lendário nos Estados Unidos é sem dúvida a figura de Buddy Bolden, o primeiro a organizar um conjunto reconhecível como “jazz band” (1896). Relata Sidran: “Sua música era uma síntese da pura música africana da Congo Square, da forma ocidental da canção e da música da igreja afro-americana.”²⁸ De fato, mesmo sem saber ler música, Bolden conseguiu usar a instrumentação ocidental para desenvolver técnicas orais e ampliar (num estilo próprio batizado de “loud” ou “rough”) a execução dos *blues*. Esse pioneirismo, “numa área em que os limites psicológicos e sociológicos não eram conhecidos”,²⁹ e levando-se em consideração os excessos emocionais do universo oral, levou-o à loucura.

Já o exemplo brasileiro pode recair sobre o primeiro samba gravado, o famoso *Pelo telefone*, de Ernesto dos Santos, o Donga. Este

28 SIDRAN, Ben. Op. cit., p. 40.

29 Id. *ibid.*

compositor (cuja mãe, baiana, era conhecida como uma das pessoas que trouxeram o samba para o Rio) costumava assinalar um primeiro sincretismo, que eram as duas características do samba mais antigo: a forma cadenciada de Angola e a forma acelerada à gêge. Quanto à gravação de *Pelo telefone*, ficava evidente a “costura” comunal da elaboração, uma verdadeira “rapsódia” produtiva: “O estribilho era de João da Mata e fora composto no Morro de Santo Antônio. Ao samba do partido alto foram acrescentadas outras partes, inclusive cantigas folclóricas, como ‘olha a rolinha’. (...) Na casa de Tia Aceata, os versos e a melodia de ‘olha a rolinha’ juntaram-se ao improviso cantado a muitas vezes e logo batizado como Ronceiro ou Roceiro. Os versos eram de Mauro de Almeida, repórter (...).”³⁰ Além destes, destacava-se como “conselheiro” o sambista Hilário Jovino, o famoso “Lalu de Ouro”.

Não obstante a importância histórica de Donga, uma analogia com Buddy Bolden ficaria melhor se fosse feita com o mestiço José Barbosa da Silva, o Sinhô (1888-1930), primeiro a se projetar na sociedade global como autor-compositor de sambas. Ele ocupou, como Bolden, um *lugar transicional* — isto é, um lugar de passagem de um momento para outro (assim como o corpo do iniciado é um lugar de trânsito para a pulsão coletiva do sagrado) —, uma vez que, em suas mãos, a música dita “folclórica” (de produção e uso coletivos, transmitida por meios orais) transformou-se em “música popular”, ou seja, produzida por um autor (um indivíduo conhecido) e veiculada num quadro social urbano. Como música popular, o samba perdia algumas de suas características morfológicas (o improviso da estrofe musical, por exemplo), dissociava-se da dança, submetia-se à adaptação dos instrumentos, porém mantinha a sincopação. Como o *jazz*, portanto, permanecia com feitiço negro, garantindo o lugar de um *feeling* próprio.

Mas essa analogia não é exclusivista. Aproximações podem ser feitas também com figuras como Pixinguinha — criador extraordinário —, Heitor dos Prazeres, João da Baiana, Hilário Jovino, Ismael Silva, Cartola, Baiaco, Brancura e vários outros. Os blocos e ran-

30 Cf. ALENCAR, Edgar. *Nosso Sinhô do Samba*. Editora Civilização Brasileira, 1968, p. 3.

chos-escolas que saíam da Praça Onze (mais tarde, as escolas de samba) constituíram-se em bases territoriais e institucionais para a conquista de lugares profissionais na sociedade abrangente.

As analogias entre *jazz* e samba são possíveis, não devido a simples traços morfológicos das duas formas musicais, mas em virtude da identificação entre os processos simbólicos acionados pelas culturas negras na diáspora. O trompetista Dizzie Gillespie costumava afirmar que o *jazz* buscava a unidade de quatro fontes musicais (Estados Unidos, Cuba, Brasil, Índias Ocidentais), assegurando: “Tudo vem da mesma mãe (África) com pais diferentes.” Foi essa maternidade mítica — sustentada pela maternidade mítico-social das mulheres (as “mães-de-santo”, as “tias” negras) na diáspora escrava — que orientou as sínteses e as reelaborações históricas, fazendo coincidirem muitas vezes os processos transcorridos em países diferentes. Assim, o primeiro samba foi gravado no Brasil (1917) quase na mesma época em que Mamie Smith gravava nos Estados Unidos *Crazy Blues* (1920), o primeiro grande sucesso fonográfico de um artista negro, que abriu as portas para outras gravações, aquelas que depois levariam o nome de *race records* (gravações raciais).

Igualmente coincidente é o fenômeno de um “contra-espço” negro, ou seja, a idéia de um território simbólico onde ex-escravos e seus filhos se reúnem, ao abrigo das repressões, das recriminações ou de olhares perturbadores. O contra-espço é um lugar de não-poder branco, mas que admite o contato, o acerto, desde que não implicasse alguma forma de poder direto sobre a comunidade negra. Intelectuais prestigiados ou em ascensão (Manuel Bandeira, Rubem Braga, João do Rio) e políticos consagrados freqüentavam a casa da Tia Ciata ou então escreviam sobre as festas e cultos negros do Rio.

A aludida coincidência³¹ consiste em que a intensificação desses contra-espços dá-se numa época (em seguida à Primeira Guerra Mundial) em que floresce nos Estados Unidos a chamada “Renascença de Harlem” (*Harlem Renaissance*). Tratava-se da descoberta do

31 É preciso também levar em conta que as duas primeiras décadas do século XX assistiram a uma “redescoberta” européia da África como reservatório de formas inspiradoras para as vanguardas artísticas. O Modernismo nas artes plásticas mundiais apoiou-se na tradição africana.

gueto negro por intelectuais brancos em busca de força (espontaneidade, formas originais). O jazz, o teatro, a poesia transformavam o Harlem, aos olhos dos brancos, no que se chamou de uma "Black Paris". No caso norte-americano, este integracionismo cultural não resultou em nada de bom para o artista negro: os brancos, a pretexto da construção de uma "cultura nacional americana", fizeram fortuna com a usurpação de temas e formas da cultura negra. A partir da década de 1930, ritmos, danças, formas de espetáculo (sapateado, jazz, a concepção do *music hall*) passaram a ser explorados pela sociedade branca. Artistas negros também passaram a ser diretamente explorados, já que em sua maioria precisavam de mediadores brancos para conseguir trabalho. É fato conhecido que os grandes jazzistas ou chefes de orquestras brancos, a partir da década de 1930, faziam-se à custa da expropriação de composições e arranjos de artistas negros.

Quanto à alteração das formas tradicionais, é preciso frisar que isto era feito também pelos próprios negros mais jovens, ao adaptarem estilos antigos a novas realidades do cotidiano, e muitas vezes com consciência crítica. Assim, *Vagalume*, o famoso cronista carnavalesco da década de 1930, escrevia em 1921 que, no início do século, tinha sido fundado "o Afoxé, um *rancho-crítico* carnavalesco, em estilo africano. (...) O Afoxé tinha por fim criticar os africanos residentes nesta cidade e cuja colônia era então numerosíssima. As críticas consistiam em reproduzir o tipo deste ou daquele africano que tivesse influência".³² Isto é corroborado pelo compositor Donga, que, em 1930, diz a um jornal: "Os filhos de africanos, mestiços, nascidos na terra e já não acreditando nas crenças de seus pais e avós, fundaram, por sua vez, um rancho: o rancho do Afoxé, de que eram cabeças-Hilário Jovino e o Duda, moleques *distorcidos*... O Afoxé fazia a crítica dos cucumbis e estilizava, por assim dizer, as toadas primitivas, as marcações e as letras..."³³

A frase "não acreditando nas crenças", dado o contexto dos cultos negros no Brasil, entende-se como a indicação do movimento agonístico (sempre presente no interior das comunidades tradicio-

32 Cf. EFEGÊ, Jota. Op. cit., p. 69.

33 Id. *ibid.*, p. 68.

nais) entre jovens e velhos, mas sempre dentro do espírito de preservação do princípio originário. Esse "agon" não tem a ver com a "contradição" (que no Ocidente se compreende como figura do método dialético), mas com a luta mítica ou o *conflito* dos homens, cujas dimensões situam-se para além da argumentação intelectual, situam-se propriamente no plano da vontade e dos afetos. Bem o vê Lupasco: "A afetividade é o enigma capital."³⁴

Os lugares da alegria

Evidentemente, as culturas negras de um modo geral pagaram o seu preço em termos de descaracterização e expropriação de muitas formas originais, mas isto fazia parte das mutações no interior do grupo, dos acertos ou das negociações implícitas na luta pela continuidade simbólica da diáspora. Mas havia ganhos "territoriais", aproveitamentos de interstícios, configurados como lugares interacionais no espaço da sociedade branca e como possibilidades de atuação da força, do *axé*.

Esse relacionamento das diferenças étnicas com a onipotente identidade sustentada pelo Estado nacional não escapou à argúcia de Albert Camus, por ocasião de sua visita ao Brasil, em 1949. Diz ele em seu diário de viagem: "O Brasil, com sua fina armadura moderna, como uma chapa metálica sobre esse imenso continente de forças naturais e primitivas, me faz pensar num edifício, corroído cada vez mais de baixo para cima por traços invisíveis. Um dia o edifício desabarará e todo um pequeno povo agitado, negro, vermelho e amarelo espalhar-se-á pela superfície do Continente, mascarado e munido de lanças para a dança da vitória."

Não se trata exatamente da dança "guerreira" vislumbrada pelo existencialista francês, mas há algo de culturalmente soberano na existência socioeconômica subalterna do negro vinculado direta ou indiretamente ao terreiro que poderia ser entendido como uma "lateralidade" espacial (abrir janelas quando as portas estão fechadas) ou

34 LUPASCO, Stépane. *Les trois matières*. Coll. 10/18, p. 98.

como uma flutuação (relativizar os dispositivos, presumidamente inflexíveis, de poder) do tempo social.

Considere-se a questão do trabalho em face da cosmovisão negra. Geralmente, os grandes criadores de arte não se referem à sua atividade como “trabalho”, isto é, como aquele relacionamento com o objeto definido, pela economia política clássica em termos de uma abstração tão poderosa (a lei do valor de troca) que desconhece o indivíduo, a pessoa, com suas particularidades ou concreções. É como se o artista negro percebesse por “intuição de mundo” (propiciada pelo jogo cósmico), sem tomar conhecimento da crítica hegeliana-marxista ao trabalho alienado, que em cada objeto da produção ocidental existe um microcosmo de relações de poder, ao qual é visceralmente avessa à *Arkhé* negra.

De fato, essas relações confluem para um “poder fazer” (a essencialização do homem como “*faber*”), que se entende como a transformação ilimitada das coisas do mundo em objetos submetidos a um valor de troca ou de uso. O trabalho é modernamente compreendido como essa transformação objetiva do elemento natural, tanto mais valorizado quanto mais se acumula socialmente e gera capital, isto é, a lei do valor que, posta a serviço de um grupo determinado, organiza os indivíduos como um todo. Esta idéia de trabalho, que se consolida no Ocidente a partir do século XVII, é impulsionada (segundo demonstra Max Weber) pela ética do protestantismo. O trabalho impõe-se como salvação espiritual e como incompatível com a magia do mundo.

Entretanto, além desse fazer objetivo e cego, que é apenas um dos momentos da ação humana, existe também o aspecto da transformação interna do agente, ao mesmo tempo em que faz. Esse aspecto diz respeito à imanência e não interessa à ordem do capital, a não ser quando surgem empecilhos subjetivos (males psíquicos) ao desempenho do seu “*Homo faber*”.

Na cosmovisão negra, porém, a ação regula-se pelo padrão do indivíduo total, ou seja, de um sujeito articulado consigo mesmo e com os outros em comunidade. O que diz a esse sujeito a intuição de mundo negra é que o jogo, mesmo fora do poder, tem a força de promover

uma certa integração da existência, a exemplo de uma instância, quase orgânica, da vida.

Assim, o jazzista Count Basie, falando de sua orquestra original (conhecida como a perfeita expressão do *swing* negro de Kansas City), dizia que o grupo era acionado tanto pelo profissionalismo emergente como por uma capacidade irreduzível de júbilo coletivo. “Tocar música nunca foi verdadeiramente um trabalho”, diz ele em sua autobiografia.³⁵ Nunca foi também mero divertimento. Era basicamente um meio de afirmação pessoal, graças ao qual o descendente de escravo deixava de sentir-se objeto da ação para converter-se em agente do mundo.

A mesma posição reflete-se nas palavras do ator e compositor Mário Lago, autor de peças antológicas como *Amélia e Atire a primeira pedra*: “Nenhum dos compositores falava ‘escuta só esse meu trabalho’. O Lamartine Babo e outros chegavam para mim e diziam ‘escuta só essa marchinha’, ‘esse sambinha’, que eram *Pastorinha*, *Cidade maravilhosa*, tocados até hoje. A glória do compositor naquela época era ouvir a sua marchinha cantada, assoviada nas ruas e principalmente dançada.”³⁶

Essa desconfiança para com as relações instauradas pelo trabalho não implica uma reação saudosista ao profissionalismo do músico ou uma “artisticidade” descomprometida com o real-histórico das relações de produção, mas a sutil indicação de que existe no universo da cultura negra algo que remete para além da economia política, possivelmente uma troca baseada, não na determinação quantitativa de valores, e sim no fluxo incessante de força entre consciências que, através de uma experiência “transicional” (a do jogo), aspiram à liberdade e à continuidade de seu grupo. Mas há também algo que pode ser compreendido como a vigência de uma ordem simbólica, onde as relações humanas passam pelas regras da iniciação e do segredo e, em vez de signos lingüísticos claros, regem-se pela pluralidade polimorfa dos lugares — uma ordem que acolhe a indeterminação.

35 Cf. *Revista Diálogo*. USIS Washington, nº 1, vol. 20 (1987). A autobiografia de Count Basie intitula-se *Good Morning Blues*.

36 Cf. SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Editora Codecri, p. 39.

O fato é que uma certa liberdade dos lugares apresenta-se como essencial à criação lúdica. Examine-se, por exemplo, o fenômeno recente da diminuição do número de craques no futebol brasileiro, e talvez do arrefecimento da paixão popular despertada por este esporte. Um dos fatores levantados é a redução progressiva dos campos de futebol pelos bairros das cidades. No Rio, segundo o relato de um especialista, “até a década de 50, ainda se viam muitos campos de clubes amadores, que eram usados pelos times formados nas esquinas dos bairros. Entre as zonas Rural, Norte, Centro e Sul do Rio de Janeiro, havia no mínimo cerca de 300 campinhos. Era comum ver nos jornais anúncios como “Aceitam-se amistosos para equipes de primeiro e segundo times em nosso campo ou no do adversário.”³⁷

Desses times surgiam os grandes jogadores. Havia um inter-relacionamento da multiplicidade de lugares lúdicos (dos campos aos botequins que completavam o programa de lazer) e da diferenciação dos bairros com a ascensão profissional dos futebolistas. A especulação imobiliária e a homogeneização da cidade, ao destruírem as áreas livres, acabam ao mesmo tempo com o enraizamento social do jogo.

Da força do lugar dependem grandemente as aptidões esportivas de um modo geral, o que inclusive lança luz sobre a questão da ausência de certas etnias em determinadas práticas. Um bom exemplo é a ausência de nadadores negros em competições nacionais e internacionais. A explicação já oferecida no Brasil em discursos de treinadores universitários ia no sentido de que “os negros têm desvantagens físicas para a natação, como parte óssea mais pesada, menor tecido adiposo, número de hemácias menor, pernas longas e tronco curto”. Além das desvantagens físicas, haveria as psicológicas: “O gosto do negro pelo movimento, a agitação, não combinam com a natação, que é um esporte introspectivo.”

Esta argumentação, vazada num discurso cientificista, reitera uma constante do racismo doutrinário, que é a essencialização (atribuição de significações universais e eternas ao plural e histórico) da diferença étnica a partir de clichês antropológicos. Na verdade, a au-

³⁷ Cf. TOUGUINHÓ, Oldemário. O fim dos campinhos — onde nascem os craques. In: *Jornal do Brasil* de 5/1/1986.

sência de grandes nadadores negros em competições poderia ser explicada pelo simples fato de que as piscinas, assim como as sedes sociais dos clubes, nunca foram lugares abertos aos descendentes de escravos.

O lugar é igualmente vital no caso da música negra. O desenvolvimento do *jazz* tem muito a ver com as “pequenas Áfricas” — quarteirões inteiros habitados por artistas e boêmios ou então umas poucas ruas com bares e casas de espetáculos — que se disseminaram através do espaço norte-americano a partir da década de 1920. Nos bairros negros organizavam-se fatores de sociabilidade e de comunicação específicos, que não só propiciavam uma mediação com a sociedade economicamente hegemônica como também uma criatividade musical expansiva. Pode-se dizer que o bairro negro impunha ao músico o *jazz*, pressionava-o numa determinada direção artística, da mesma maneira que uma comunidade litúrgica consegue, consciente e subconscientemente, pressionar a consciência individual até o transe.

No universo musical negro-brasileiro, a criatividade sempre seguiu também os caminhos da convivência popular, seja nos morros, em redutos como a Praça Onze e as festas da Penha ou em “roças” litúrgicas, mas também em bairros do tipo da Zona Norte do Rio de Janeiro, onde laços de família e de vizinhança alimentavam a produção musical. Nos subúrbios, principalmente na região da Leopoldina, encontra-se ainda hoje, nas festas residenciais, o chamado “samba de cozinha” (caracterizado por um coro coletivo na primeira metade e depois por trechos improvisados em torno de assuntos do cotidiano), forma-base dessa sociabilidade criativa.

A rua, por sua vez, enquanto lugar de indeterminações, é também fundamental aos impulsos de criatividade pelo jogo. Isto sempre foi percebido por certas instituições dirigentes, avessas ao espírito livre das ruas, a exemplo do que mostra um memorial publicado pela Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (1925), quando o empresariado paulista opinava contra a concessão de férias de quinze dias aos operários. Argumentava-se: “Que fará um trabalhador braçal durante quinze dias de férias? O lar não pode prendê-lo, e ele procurará matar as suas longas horas de inação nas ruas. A rua provoca com freqüência o desabrochar de vícios latentes, e não vamos insistir nos

perigos que ela representa para o trabalhador inativo, inculto, presa fácil dos instintos subalternos que sempre dormem na alma humana, mas que o trabalho jamais desperta.”

Essa “rua” tão temida pelo universo da produção é o espaço de proximidade entre vida cotidiana e produção simbólica, lugar de uma atmosfera emocional ou afetiva — *ethos*, costumam dizer os antropólogos — que institui canais especialíssimos, não-linguísticos, de comunicação. O território torna-se continente de uma densidade simbólica, assimilável não pela racionalidade conceitual, mas sinesteticamente, com corpo e espírito integrados numa atenção participante. Neste contexto, muitas vezes o indivíduo não participa diretamente de um grupo criativo, mas ainda assim é atravessado por suas irradiações de sentido, sua força, podendo ser também conduzido à mesma impulsão de jogo.

No Rio (e em várias outras partes do mundo), vizinhanças negras levaram, em muitos casos, indivíduos de classe média, brancos, a produzir à maneira dos descendentes de africanos. Além disto, com a difusão do disco, é preciso levar em conta as influências entre grupos de países diferentes, a exemplo da influência do *jazz* norte-americano (branco ou negro) sobre músicos brasileiros. Artistas como Artie Shaw, Jimmy Dorsey, Benny Goodman e outros foram ouvidos e assimilados por compositores e orquestradores negros do Rio.

Ao lado do empenho de sociabilização, o grupo negro é acionado por força semelhante à que confortava o estóico Epicteto (força apenas semelhante, pois o estoicismo representava outro direcionamento do espírito) e que tem restituído a humanidade ao escravo de todas as épocas: a alegria. Esta palavra associa-se a *laetitia*, vocábulo do latim castrense, que tem a ver com “graça”, ou seja, o investimento da consciência pelo *dom* divino. Originariamente, “graça” significa “saudação” — era a saudação que se fazia à vida, o espanto diante da descoberta do real. Na entrada da Acrópole de Atenas, as estátuas das três Graças simbolizavam precisamente esta celebração.

No entanto, a palavra “alegria” é usada modernamente para designar também o puro e simples divertimento ou transbordamento pessoal pela risada, qualquer efeito de gratificação do ego. Não é exatamente o mesmo sentido que estamos visando e, por isso, podería-

mos alternar o emprego de “alegria” com o da palavra “alacridade”³⁸ (também derivada de *alacer*, “alado”), que está bastante próxima de *sacer* (sagrado). *Alacer* tem a ver com a liberdade das asas (*ala*) no céu e com a gravidade e a permanência da terra (*acer* deriva de *ager*, “campo”). *Álacre* é o movimento do céu (que, em latim, se chama *hilaritas*) em ligação com a constância da terra.

Álacre é, por exemplo, o instante em que o indivíduo, abrindo-se sinesteticamente às coisas do mundo — o sol que nasce, a água corrente, o ritmo dos seres —, abole o fluxo do tempo cronológico, deixando o seu corpo libertar-se de qualquer gravidade para experimentar a sensação do presente. O real não emerge da temporalidade abstrata criada pelo valor que rege o mundo do trabalho capitalista (guiado pela expectativa de um gozo futuro). O real surge, ao contrário, de um tempo próprio (diferente do cronológico), como na celebração festiva. No aqui e agora do mundo sente-se, por instantes, a presença do real, isto é, da singularidade das coisas.

Álacre é igualmente o momento de clímax do jogo (a exemplo de uma festa, quando as almas ganham autonomia em face das agruras físicas e mentais), quando o escravo deixa temporariamente de ser objeto passivo, estático, para anunciar-se como “extático” — um ser aberto ao movimento e à força. O êxtase implica sair de si ao encontro de um outro que se apresenta no fulgor de um instante, mas com força de harmonia integradora, por trazer consigo a *Arkhé*. Há, assim, algo de permanente ou eterno nessa aparição do presente, tanto que T. S. Eliot define-a num poema (*Burnt Norton*) como “ponto imóvel do Universo móvel”.

A alacridade é aceitação desse eterno presente (o eterno retorno da vida), é aprovação livre (sem a justificativa da representação) da vida. As justificativas ou garantias racionais da representação equivalem aos “decretos” a que se referia Epicteto, ao dizer que “não as coisas por si mesmas turbam o homem, mas os decretos das coisas”. Comentando esta frase, Schopenhauer³⁹ assevera que, diferente-

38 Cf. Rosset, Clément. *L'objet singulier*. Minuit, pp. 95-104. Rosset usa a palavra francesa *allégresse*, lembrando as designações preferidas por outros filósofos: *Glueckseligkeit* (Leibniz), *Laetitia* (Spinoza), “*embriaguez dionisiaca*” (Nietzsche).

39 SCHOPENHAUER, A. Op. cit., p. 61.

mente dos animais, que são movidos pelos instintos, o homem é determinado pelas representações abstratas (os “decretos das coisas”). Isto quer dizer que são as idéias, os motivos abstratos, que impressionam a consciência e não as impressões de instante. Para Schopenhauer, a causa das dores e das alegrias não está na realidade presente, mas em abstrações.

No entanto, a alegria do jogo, a alacridade, é precisamente o que extermina a representação abstrata. “Alegria é a prova dos nove”, dizia Oswald de Andrade. É, de fato, o sentimento formado por uma intuição imediata do mundo, em que se experimenta a força do presente (o “*nunc stans*” dos escolásticos) e se entra em comunhão com o real. Para experimentá-lo, não se requer nenhuma racionalização, apenas a capacidade de sentir. É como verseja Fernando Pessoa (por meio do heterônimo Álvaro de Campos): “De que vale uma emoção se há uma razão exterior para ela?”

Não se trata de qualquer “sentir”, mas de uma experiência radical, de uma comunicação original com o mundo, que se poderia chamar de “cósmica”, isto é, de um envolvimento emocional dado por uma totalização sagrada de coisas e seres. É algo equivalente à diferença que se faz no universo negro do jazz entre “*feeling*” (sentimento) e “*soul*” (alma). Explica o saxofonista Ornette Coleman: “Sentir, todo mundo sente. Você sabe, até um animal sente; bata nele com força e ele reagirá. Mas *soul* é outra coisa. E as pessoas misturam *feeling* com *soul*, sem dúvida porque *soul* deve ter algo a ver com ser muito natural e *feeling* deve ter algo a ver com a decisão de se doeu ou não doeu ou se lhe fez ou não lhe fez feliz. Decisão que você pode mudar. *Soul* deve ter alguma coisa a ver com o que é sempre positivo e sempre completo.”⁴⁰

Esta distinção retoma a questão da força nagô, do *axé*. *Soul* é, na verdade, outra palavra para aquilo que se pode designar como *axé* — um poder de realização e vida plena no interior de um contexto afetivo ou emocional, criado tanto pelo enraizamento na etnia africana como pelo envolvimento com o universo simbólico da *Arkhé*. O “ser natural” de que falava Ornette Coleman não implicava nenhum determinismo racial. Um negro poderia perfeitamente não ter “*soul*”,

40 Cf. SIDRAN, Ben. Op. cit., p. 127.

mas historicamente era o descendente de escravo que atendia àquela condição, uma vez que os brancos estavam vocacionados por religião e economia política para uma outra ordem cultural.

A linguagem do *soul* assenta-se, sobretudo, em formas orais de comunicação. Os artistas negros do jazz foram aprendendo paulatinamente a escrita musical do Ocidente, mas as suas biografias costumam registrar momentos em que paravam de “ler” ou de “escrever” para, mergulhando no universo da oralidade, reencontrar a força criativa do enraizamento *soul* e chegar, por meio do que se chamou de “ouvido interno”, à escuta de formas sonoras originais.

Assimilar inteiramente a música ocidental (“degluti-la”, à maneira do comportamento mítico do orixá Exu/Legba), para brincar com ela, ironizá-la e, mesmo, afrouxar a rigidez de seus padrões, foi sempre a característica dos grandes artistas negros do jazz. Um deles, John Coltrane (o lendário “Trane”), procurou levar essa linha às últimas conseqüências para daí poder criar um novo tipo de música, que “despertasse e liberasse as massas negras”. Ele falava de uma música de “confrontação”, capaz de gerar “campos de energia” e “força interna”.

A liberdade buscada através do impulso musical negro — do jazz ou do samba — tem mais a ver com a conceituação do judeu Baruch Spinoza que com aquela posta em circulação pelo moderno liberalismo burguês, que entende liberdade como a ilimitada possibilidade, para a consciência individual, de escolher. Para Spinoza, em sua *Ética* (Parte III), livre é o sujeito que, embora determinado, age com potência, por si mesmo. Falta de liberdade não é a impossibilidade de optar entre o sim e o não, mas a passividade e a impotência. Contra esta passividade, afirma-se o *axé*, a força realizante da *Arkhé*. A partir do terreiro, território de um jogo cósmico, o *axé* dos escravos e seus descendentes mostra os limites ao poder do senhor: graças à força da alacridade, resiste-se à pressão degradante dos escravizamentos de qualquer ordem e institui-se um lugar forte de soberania e identidade.

Tempos atrás, vivi no terreiro baiano do *Axé Opô Afonjá* um instante radicalmente ecológico. Era uma tarde de meio de semana, e eu levava a visitar o espaço da comunidade-terreiro alguns amigos meus. Depois da visita às casas, um ogã (título honorífico de certos membros do culto) conduziu-nos até o mato; queria apresentar um dos visitantes com uma muda de planta. Ali, cercados de vegetação, todos viram-no abraçar um tronco — o velho Apaoká —, murmurar algumas palavras e pedir licença à árvore para arrancar-lhe um broto.

A cena ainda me é intensa na memória, talvez porque em sua simplicidade contraste a fundo com um discurso que vem ganhando foros na urbe contemporânea (ganhando, inclusive, lugares nos parlamentos) — o da ecologia. Não se tratava ali de falar sobre a relação que o indivíduo deve ter com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural, a árvore, se tornasse parceira do homem num jogo em que Cosmos e mundo se encontram.¹

Aí está uma postura ecológica radical — distante das apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno-burguês — porque não resulta de nenhum voluntarismo individualista, mas de uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, ani-

¹ Esta atitude registra-se também fora da dimensão mítico-religiosa. É o caso do seringueiro amazonense, descendente de índios, que explicava aos estudantes de uma universidade de Brasília: "Na floresta, não temos inimigos. Todos são sócios que dividem a sobrevivência; até mesmo o gavião e a piranha" (Cf. *Jornal do Brasil* de 6/8/1987).

mais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado. Ele sabe, um provérbio nagô-cubano reitera, que só aprende quem respeita.

As plantas têm um estatuto muito especial para os africanos e seus descendentes. Andando na mata, o *babalossain* (zelador de Ossain, orixá que acolhe o mistério das folhas) ou o simplesmente iniciado que tenha “mão-de-ofá” (capacidade para colher as folhas) preocupa-se; antes de tudo, com o respeito à distribuição simbólica da vegetação. Ele está convicto de que “sem folha, não há deus” (aforismo nagô) e também de que é preciso dirigir-se às plantas na linguagem dos deuses — palavras e cânticos apropriados. Toda folha tem a hora certa de ser colhida, tem uma abordagem específica. O iniciado também sabe que Ossain pode às vezes brincar com o humano, vetando-lhe por instantes a visão de determinada planta, para liberá-la depois. A mata é, assim, um lugar de encantamento ou um lugar “ativo”, tal como entendia Spinoza (na *Ética*) ao falar de “*natura naturans*” (natureza naturante) e “*natura naturata*” (natureza naturada). No primeiro caso, a natureza apresenta-se como divina e ativa, em oposição a uma natureza passiva, puramente material.

Bem outra é a atitude corrente do homem ocidental. Schopenhauer chamava-o de “madeireiro”, porque é capaz de percorrer uma linda floresta, sempre perguntando: “Em que me pode esta árvore ser útil? Quantos metros cúbicos de madeira produziria ela? No ano passado, lucrei tanto; este ano, preciso ter mais lucro.” Este ser do cálculo e da quantidade está sempre no passado ou no futuro, jamais no presente, que se esvazia, perde intensidade diante da espera prometida do que vai acontecer.

A visão positivista do futuro, que tem alimentado a idéia ocidental de progresso, costuma ser antiterritorial ou antiecológica, por deixar-se reger inteiramente pela lógica da quantidade, aquela implícita na rentabilidade das economias de escala. Num país como o Brasil, isto tem graves conseqüências, quando se examinam as relações do Estado e das grandes empresas com os territórios e suas comunidades. Os planos de desenvolvimento ou de industrialização revelam-se incapazes de apreender a realidade histórico-cultural das populações (das tribos indígenas às pequenas comunidades pobres) no que diz

respeito às relações com o meio ambiente, a terra e os recursos naturais. Não se trata de incapacidade no nível da competência racionalista, mas no nível da atitude em face do mundo. Essa atitude reflete hoje a impotência do código cultural da modernidade ocidental pós-industrializada quando se trata da organização coletiva dos comportamentos da determinação de finalidades humanas, de fazer com que objetos e fins correspondam às pulsões do grupo.

Na verdade, é possível dialogar com o ambiente e chegar à conclusão de que uma determinada atitude tecnológica pode levar à destruição do território. Voltando à cena em que se abraça e fala com a árvore: um gesto de “bom selvagem”? Árvore não ouve? No entanto, um cântico ao orixá Xangô, originário de Oyó, diz: “*Bi yio soro a so igi e enia...*” (“Você pode transformar-se em árvore como um ser humano”). Vale também apenas recordar uma pequena história de Chuang-Tzu, portanto de dois e meio milênios atrás, intitulada “A alegria dos peixes”: Chuang-Tzu e Hui Tzu atravessavam o Rio Hao pelo açude. Disse Chuang: “Veja como os peixes correm tão livremente: isto é a sua felicidade.” Respondeu Hui: “Desde que você não é um peixe, como sabe o que torna os peixes felizes?” Chuang respondeu: “Desde que você não é eu, como é possível que saiba que não sei o que torna os peixes felizes?” Hui argumentou: “Se eu, não sendo você, não posso saber o que você sabe, daí se conclui que você, não sendo peixe, não pode saber o que eles sabem.” Disse Chuang: “Um momento: vamos retornar à pergunta primitiva. O que você me perguntou foi ‘*como você sabe* o que torna os peixes felizes?’ Dos termos da pergunta você sabe evidentemente que eu sei o que torna os peixes felizes. Conheço as alegrias dos peixes no rio através da minha própria alegria, à medida que vou caminhando à beira do mesmo rio.”²

O ogã, o *babalossain*, sabem das árvores e das folhas porque também caminham “à beira de um mesmo rio”, que é a tradição nagô. Abraçar a árvore e a tradição é a mesma coisa, um ato de reafirmação da ordem cósmica, onde todos os seres se inter-relacionam numa parceria simbólica — a reafirmação, portanto, de um princípio que obriga a uma totalidade simultânea dos entes.

2 MERTON, Thomas. *A vida de Chuang-Tzu*. Editora Vozes, p. 126.

Platão: “Um princípio é também um deus que, instalado entre os homens, salva tudo, caso receba de cada um dos que têm em mãos o empenho apropriado” (*Diálogo das leis*, Livro VI). Este “princípio” diz-se, em grego, *Arkhé*. Não significa início dos tempos, começo histórico, mas eterno impulso inaugural da força da continuidade do grupo. A *Arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino, e por isso Heráclito de Éfeso sustenta num fragmento que “*Arkhé* é *Eskaton*”. Pode-se acrescentar: *Arkhé* é esperança, não como utopia, mas como terreno onde se planta o *axé* da mudança.

Recordemos a metáfora marxista do edifício, para explicar o que é infra-estrutura (as fundações) e superestrutura (os andares, as paredes, o uso das instalações). A metáfora deixa de lado, entretanto, o terreno em que se implantam as fundações. Pois bem, este terreno pertence a *Arkhé*.

Arkhé traduz-se também por *tradição*, por transmissão da matriz simbólica do grupo. O verbo latino *tradere* (de onde se deriva *traditio*) significa transmitir ou entregar. Mas *tradição* não implica necessariamente a idéia de um passado imobilizado, a passagem de conteúdos inalterados de uma geração para outra. Esta é a *tradição* negativa (existe, assim, como nada negativo) e não positiva, que se dá quando a ação humana é plena, isto é, quando se abre para o estranho, o mistério, para todas as temporalidades e lugares possíveis, não obstruindo as transformações ou passagens.

Na verdade, toda mudança transformadora, toda revolução, ocorre no interior de uma *tradição*, seja para recusar o negativo, seja para retomar o livre fluxo das forças necessárias à continuidade do grupo. Desconhecer a força da *tradição* na mudança é supor, como observa Spinoza, que os homens não poderiam ter forjado o ferro sem ter um martelo (de ferro). Argumenta: “Para fazer o ferro, precisar-se-ia de um martelo e, para se ter um martelo, é preciso fazê-lo, para o que se necessita de outro martelo e de outros instrumentos, os quais também supõem outros instrumentos e assim ao infinito; e desse modo em vão tentaria alguém provar que os homens nenhum poder têm de forjar o ferro.”³

3 SPINOZA, B. *Sobre a reforma do entendimento (De Intellectus Emendatione)*. Col. Os Pensadores, Editora Abril Cultural, partes 30 e 31.

O ferro pôde efetivamente ser forjado porque a experiência prévia das técnicas (a *tradição*) era tão sólida quanto o próprio material novo. A transformação ocorreu como uma conquista do que já era. E a *tradição* afirma-se deste modo como enraizamento num território e como possibilidade de ação coletiva. A *comunhão* ou a *comunidade* dos homens é consequência ética da adesão aos valores de uma *tradição* positiva. Esses valores não são, claro, indiferentes, isto é, não se trata de qualquer valor de mudança — é preciso alinhá-lo com a *Arkhé* do grupo.

Comunidade, por sua vez, não é o espaço utópico de trocas beatíficas, isentas de conflito e luta. É, antes, o lugar histórico possível em que a *tradição* se instala como uma dimensão maior que a do indivíduo singular, levando-o a reconhecer-se nela como algo diferente de si mesmo, como um grande outro que inclui tanto pedras, plantas, animais e homens, como a própria morte, com a qual se institui uma troca simbólica na forma de culto aos ancestrais. Ao se obrigar (pois é de uma obrigação que se trata, a obrigação é uma regra fundamental da comunidade-terreiro) a assumir-se existencialmente como um outro, o indivíduo reconhece a sua relação com o contingente (o não necessário), aprende a reconhecer os limites e, portanto, a jogar com eles. A transformação não aparece assim como uma rejeição cega do passado, mas como a entrada num movimento em que se percebe a relatividade ou a contingência dos limites.

Esse movimento, que já definimos como caracterizado pela territorialização, pela força, pela afirmação alegre do mundo, é capaz de gerar um saber. Ao nos indagarmos sobre a natureza desse saber, pensamos num texto do fenomenólogo alemão Max Scheler, onde se distinguem três formas: o saber de dominação ou de realização, o saber de essência ou cultural e o saber metafísico ou de salvação.⁴

A primeira forma, relativa às “leis das coincidências espaço-temporais das realidades contingentes”, é a que se põe a serviço do poder técnico sobre a natureza, a sociedade e a história. Trata-se do saber científico, que hoje alicerça a civilização ocidental.

4 SCHELER, Max. *Visão filosófica do mundo*. Editora Perspectiva, pp. 7-18.

A segunda, o saber de essência, refere-se às “formas do ser e da estrutura essencial de tudo que é”. Não importa aqui a contingência ou a existência real das coisas, mas a estrutura invariável ou as qualidades essenciais. A essa espécie de saber, basicamente filosófico, pertenceriam os verdadeiros conhecimentos da razão.

O terceiro tipo, o saber metafísico ou de salvação, resultaria da “associação dos resultados das ciências positivas voltadas para a realidade com a filosofia primeira voltada para a essência, e a associação de ambas com os resultados das disciplinas dedicadas aos valores (a doutrina geral do valor, a estética, a ética, a filosofia da cultura).

Noutro texto,⁵ Max Scheler aborda a categoria “saber cultural” como variação do saber filosófico. Cultura, enquanto guia geral do comportamento humano, apresenta-se para ele como “categoria do ser, não do saber e da experiência”, portanto como algo relativo à formação de um ser humano total. Nesta perspectiva, cultura não é o cultivo de forças postas a serviço de uma função, não é a aprendizagem regida por uma finalidade estrita (como uma profissão, por exemplo), mas um verdadeiro crescimento funcional do espírito no processo de conhecimento.

Por mais que se desvincule da ética protestante implícita na idéia de cultura como um saber para a profissionalização e valorize a noção de um saber disponível capaz de tornar-se uma “segunda natureza”, a conceituação de Max Scheler não se aplica inteiramente ao saber da *Arkhé* negra, por basear-se na acumulação de sentido humanista na consciência individual. Cultura é aí saber de competência, digerido e assimilado pelo indivíduo ao longo de sua existência concreta.

Sem dúvida, *Arkhé* implica também o saber da essência, no que diz respeito às formas elaboradas pelo grupo para acolher os modos de pensar, a intuição, o gosto estético, o sentimento religioso, os juízos de valor. Mas o fato é que o conceito de cultura subsumido na categoria “saber cultural” depende muito da metafísica da representação e aplica-se particularmente a civilizações como a Grécia pós-socrática e a China antiga, tais como são interpretadas pela ideologia humanista na modernidade.

5 Id. *ibid.*, pp. 19-58.

Essa ressalva é importante porque, em rigor, a própria idéia de cultura, da forma como se estabeleceu na modernidade ocidental — implicando produção de sentido para a ideologia do Homem Universal — é inadequada às estratégias de relacionamento com o real, como as desenvolvidas pelos grupos étnicos na diáspora escrava. Na verdade, o simbolismo negro é antitético àquilo que o Ocidente chama de “cultura”. Mas hoje esta palavra tem circulação obrigatória. Por isso, empregamos a expressão “cultura negra”, sempre entendendo “cultura” como o modo pelo qual um agrupamento humano relaciona-se com o seu real (isto é, a sua singularidade ou aquilo que lhe possibilita não se comparar a nenhum outro e, portanto, lhe outorga identidade) e não como um butim de significações universais, a exemplo do bolo acumulado do capital.⁶

Deste modo, as aproximações que às vezes fazemos entre a cultura de *Arkhé* e a cultura helênica, por exemplo, não visam a “prestigiar” os negros, atribuindo-lhes um certificado clássico. Este é o risco em que às vezes incorrem certos empreendimentos de busca de uma “classicização” para o passado africano. Pode-se pensar nos achados que afirmam uma primordialidade erudita para o homem africano, mas com um prisma, com um estilo de olhar marcadamente europeu, por reconfirmar, no âmbito do passado arqueológico e histórico da África, a ideologia eurocêntrica da cultura.

Quando associamos o terreiro à *Pólis* ou quando citamos clássicos gregos, não somos impelidos por nenhum efeito de demonstração acadêmico, mas pela intenção de jogar com fragmentos de aproximações entre diferenças, destacando pontos de semelhança entre espaços e tempos que a história, entronizada pela modernidade ocidental, vê como absolutamente distintos. Insistimos sempre, porém, na fragmentariedade dessas aproximações, algo bem distante de um espelhamento coerente e institucionalizado por uma suposta universalidade da idéia de cultura.

É assim destacável o discurso de Péricles (em homenagem aos mortos na Guerra do Peloponeso), quando ele proclama Atenas

6 SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida — por um conceito de cultura no Brasil*. Editora Codecri.

como um lugar único, não definido pelas funções que propicia, mas pela irrepetibilidade do lugar, pela singularidade do território — Atenas como um espaço impossível de ser duplicado. Ou então Temístocles, quando conclama a população ateniense (por ocasião da Primeira Guerra dos Persas) a mudar-se temporariamente para as embarcações gregas (a famosa “muralha de madeira” vaticinada pelo oráculo) até a vitória sobre os inimigos. São exemplos de afirmação da especificidade do lugar, mesmo quando este se desloca fisicamente — e isto tem a ver com o território definido como comunidade-terreiro.

Destacáveis são ainda os pensadores ditos pré-socráticos e os posteriores, quando se abrem à apreensão do real por vias que atravessam as aparências, os jogos e os mitos, e não exclusivamente o ser metafísico, o trabalho produtivo e a verdade racionalista. Esse destaque impõe-nos precaução contra categorias que definam as culturas de *Arkhé* pela privação ou pela falta. Nessas categorias, o homem da tradição é sempre visto como um sujeito da espacialidade (sem história), da oralidade (sem escrita) ou da festa (sem trabalho). Mas o que fica evidente nas confrontações culturais é que nenhuma destas características de “arcaico” ou “selvagem” se apreende realmente por uma falta (“sem”), ou seja, que a oralidade não se entende pela “falta da escrita” ou a espacialidade pela “falta de história”.

Na verdade, as culturas de *Arkhé* conhecem a passagem do tempo, têm memória do passado, vivenciam esperanças, mas não fazem da mudança acelerada de estados (concepção ocidental da história) o princípio dominante, porque admitem outras temporalidades. Evidentemente, isto postula uma outra organização da consciência, que não é “pré-lógica” ou “esquizofrênica”, mas simplesmente *outra*. Para tal consciência, o conceito de “inconsciente” ou mesmo de “aparelho psíquico” (segundo as formulações de Freud) não terá a mesma validade e o mesmo poder de aplicação.

É que esses conceitos pressupõem a plenitude ideológica de um “saber cultural”, enquanto a *Arkhé* tem realmente a ver com um “saber do símbolo”. A palavra, sabe-se, vem do grego *syn-ballein*, que significa “lançar junto com”, lançar uma coisa junto com outra, para verificar o possível ajustamento de duas metades. Assim, um pedaço de pau quebrado que será identificado pelo portador da outra metade

ou, mais modernamente, a cédula de dinheiro rasgada ao meio até o cumprimento de uma determinada tarefa.

Gadamer vê a questão desta maneira: “Um anfitrião dá a seu hóspede a chamada *tessera hospitalis*, ou seja, ele quebra um caco no meio, conserva uma metade e dá outra ao hóspede, a fim de que, quando daí a trinta ou cinquenta anos um sucessor desse hóspede vier de novo à sua casa, um reconheça o outro pelo coincidir dos pedaços em um todo.”⁷ O símbolo é, portanto, algo com que se recorda a alguém uma coisa ou um antigo conhecido, mas também o próprio fundamento de constituição (a Origem) do grupo. Esta “recordação” é sempre organizadora, por implicar no estabelecimento de um invariante em face da multiplicidade, e leva à celebração do *nomos* original.

O terreiro cultua a *Arkhé*, a tradição, logo o saber do símbolo. É um saber que não se define pelo racionalismo semântico, isto é, pela redução interpretativa do mundo à língua entendida como código de significações unívocas, mas pelo fluxo de forças que depende da existência do indivíduo concreto num “aqui e agora” (princípio diferente do implícito na escrita) e pelo deslizamento contínuo do sentido num território (a indeterminação absoluta dos entes). Mais que uma pletera de significados, o *orixá* (deus), base do saber tradicional do negro, é símbolo, logo, força.

O conhecimento simbólico não se transmite por enunciados axiomáticos, mas pela narrativa — em geral, pequenas histórias adaptáveis às variadas circunstâncias de lugar e tempo.

Um caso verídico, parte de uma história de vida, pode esclarecer quanto ao funcionamento histórico do símbolo. Uma autoridade no culto nagô encontrava-se com a esposa em Londres, quando ela, depois de um exame médico, recebe um diagnóstico de doença grave. Na perspectiva do zelador de orixá, impunham-se uma “obrigação” e uma “consulta” naquele mesmo dia. Mas como encontrar com urgência, em plena capital inglesa, os materiais e o espaço necessários? À noite, num coquetel de embaixada, o zelador deparou por acaso com o primeiro material: a espátula de plástico destinada a agi-

7 GADAMER, Hans Georg. *A Atualidade do Belo — A arte do jogo, símbolo e festa*. Editora Tempo Brasileiro, p. 50.

tar o drinque tinha a forma de espada, um dos emblemas míticos do orixá Ogun. Outros materiais “apareceram” analogicamente e, mais tarde, no quarto do hotel, as penas do travesseiro fizeram as vezes de uma ave. Finalmente, o espaço-mato necessário foi “encontrado” no pequeno jardim em frente ao hotel. O resultado da consulta aos deuses punha em dúvida o diagnóstico médico e aconselhava viajar a outra cidade (Paris era a seguinte no roteiro), para melhor esclarecimento da situação. Em Paris, novos exames médicos e um novo resultado, que atestava o engano do primeiro.

Não discutiremos nenhum aspecto “mágico” nesta história. Isto seria aqui apenas uma estéril redução do simbolismo nagô à semântica da estranheza ocidental. O que nos interessa mesmo é destacar o saber de que se revestiu cada um dos gestos do zelador do orixá — garantidos pela preservação de um milenar conhecimento mítico-religioso — e a plasticidade da simbolização. Na crise, os materiais foram adaptados por meio de um acerto simbólico, fazendo-se flutuar a significação, mas mantendo-se íntegros os princípios originários.

Estamos bem distantes da unívoca significação dos materiais que caracteriza o saber cultural no Ocidente. Como o símbolo se manifesta principalmente pelo jogo (ritos, festas), que veicula a história do grupo por meio da participação coletiva e não de conteúdos dogmáticos, nele não tem vigência a abstração — fixa, externa — do sentido. Não se impõe o sentido como um equivalente universal de linguagem, mas a força da analogia, pronta a instalar-se no território possível.

Por outro lado, esse tipo de conhecimento não pode ser chamado de “cultura popular”. Esta não passa do conceito da mistura entre a apropriação desigual de mecanismos simbólicos da cultura burguesa (já que é feita por extratos sociais marginalizados) e simbolizações provindas de culturas não-cristãs, quase sempre numa tensão conflitiva com a ideologia dominante. Além disto, este adjetivo “popular” costuma ser entendido como “simplificação”, em confronto com o erudito ou o complexo.

Ora, nada disso aplica-se ao saber tradicional do terreiro, que é complexo e erudito, acessível apenas pelo caminho lento da iniciação. Em vez de “simplificação”, convém, entretanto, o termo *simplificidade*, incluindo-se a conotação hegeliana (*Das Einfache*) de “força”

ou então de “vontade”, à maneira do que indicava no século XIX um hegeliano como M. Stirner, para quem o saber atingiria o seu fim, transcendendo-se, quando se torna “simples e direto” ou quando se faz instinto e vontade (força).

Trata-se aí de um saber diretamente ligado à vida, existencial, porém marcado pela subjetivação da consciência, isto é, pela noção ocidental de pessoa, que impõe a forma individualizada da consciência teológica e jurídica dominante. Nessa forma, verdade e pessoa encontram-se sob a égide da Razão universal. É pela subjetivação que a ordem racionalista dos signos busca sempre recuperar ideologicamente as diferenças instituídas pela ordem dos símbolos, que implicam em liturgia e pluralidade do sentido. A ordem simbólica, a cultura de *Arkhé*, contorna a lei de representação da verdade universal como condição absoluta de afirmação do ser humano.

A manifestação racista

No entanto, a resistência do saber do símbolo à sua classificação pela metafísica representativa (classicamente incluída no conceito europeu de cultura) provoca a manifestação racista tanto contra o símbolo como contra o seu portador, o homem negro. O racismo ocidental é o sintoma do conflito entre a razão burguesa — produtora de um tipo ideal que é o sujeito do saber configurado como consciência individual racionalista e significativa — e a pluralidade das forças, que se deixa ver como um corpo coletivo, avesso à edipianização, tanto familiar como social (educação clássica). O sintoma racista sustenta-se, em última análise, na separação radical que a modernidade europeia opera entre natureza e cultura. O “outro” é introjetado pela consciência hegemônica como um ser-sem-lugar-na-cultura.

Emerge daí uma semiótica da monstruosidade: para a consciência subjetivada, edipianizada, o “afro” é um homem que a consciência eurocêntrica não consegue sentir como plenamente humano; é, como o monstro, não um desconhecido, mas um conhecido que finalmente não se consegue perceber como idêntico à idéia universal de humano.

Não se consegue, na verdade, admitir um lugar pleno para o outro. É preciso negar ao outro uma territorialidade — o que faz lembrar do egípcio Untertesen III, faraó da Décima Segunda Dinastia que, depois de derrotar os núbios (etnia do Sul da África), traçou uma fronteira e proibiu-lhes a passagem. Isto ainda não é racismo, tão-somente a imposição de um vencedor. Mas serve como um modelo que universaliza a consciência formada pelo saber cultural da Europa: o negro não atravessará a fronteira que separa natureza de cultura, ficando, em consequência, com a imagem de um ser culturalmente desterritorializado e, portanto, sem força humana de ser.

Isto vale igualmente para todo e qualquer agrupamento ou associação que não se enquadre nos pressupostos racionalistas do conceito de *sociedade*. Já no fim do século XIX europeu, associações que não podiam ser classificadas como resultantes da projeção de sentimentos inatos próprios a todos os homens (os diversos tipos de comunidades) recebiam o anátema de exclusão do direito natural. Esta exclusão universalista moldou a consciência do ocidental.

Por isso, acima de todas as determinações puramente econômico-sociais, o corpo negro — que a consciência racista percebe com visão, tato, olfato e audição contaminados pela representação de uma inumanidade universal — é por si mesmo objeto ora de medo, ora de nojo. Medo: o negro enquanto limite e desconhecimento implica num desejo que se ignora, numa aproximação que se teme; nojo: identificado à natureza, sem lugar próprio na cultura, o negro é o que deve ser evitado para que se produza o efeito de confirmação narcisista que a consciência burguesa faz de si mesma — no fundo, um efeito estético, assegurado por uma consciência totalitária (constituída pelo narcisismo do “eu penso, logo existo”), produtora de juízos em que o outro aparece como inumano universal.

O juízo de inumanidade não é só intelectual (caso do racismo doutrinário ou explícito), mas também emocional, tanto ao nível de afetos como de vivências corporais. O diferente (o negro) aparece ao corpo “racional” como um “corpo estranho”, inassimilável, a exemplo de um vírus ou de um estranho invasor qualquer.

O negro apresenta-se assim como uma eterna ironia para a Razão ocidental. Esta não consegue decididamente lidar com ele, a não ser

no plano dos discursos de reconhecimento formal das diferenças, que vão desde textos legais até enunciados filosóficos afirmadores da igualdade humanitarista dos homens. Deste modo, um “jovem hegeliano” como o alemão A. Ruge podia mesmo indicar que a questão “os negros são homens?” punha à prova o sistema do humanismo: “Vocês crêem que os negros sejam homens? Vocês crerão nisto na Alemanha, pois vocês não têm negros; mas ainda há muitos homens que o negam, os que têm negros.”⁸ Para Ruge, que via na sociedade burguesa o único estado verdadeiro do homem, a liberação do sujeito (pelo trabalho universalizado) elevava-o automaticamente à condição humana. O negro tornava-se homem ao se tornar, pelo trabalho, burguês.

Quando se abandona o plano doutrinário, visceralmente racista, e se entra no âmbito das práticas cotidianas, costuma ocorrer, na atitude benigna com relação ao sujeito negro, a hipócrita condescendência sentimental ou turística.

Tudo isto é muito frágil porque o grupo eurocêntrico como um todo não pode enxergar nenhuma organicidade simbólica no indivíduo negro nem em sua Origem. Só consegue lhe destinar na consciência o lugar da desordem orgânica, de um resto inassimilável de história, do que não se simboliza. Isto é sentido agudamente pelo indivíduo negro, especialmente em países muitos ricos, como os Estados Unidos. Num inquérito recente, um deles dizia: “Às vezes eu tenho a impressão de que as pessoas estão pensando: ‘Por que ainda existem negros?’” Um outro temia: “Eles nunca vão deixar um homem negro ser isto ou aquilo. Se ele crescer demais, será assassinado.”⁹

No Brasil, mesmo a consciência dita intelectual esclarecida não tem conseguido lidar com a questão da diferença negra — questão que, no entanto, é essencial num país de Terceiro Mundo, onde o descendente de escravo impõe-se historicamente como símbolo ontológico da exclusão social e da opressão de classe.

As obras clássicas de explicação geral da realidade brasileira, surgidas com o fim da República Velha, tropeçam pateticamente, não

8 Cf. LOEWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Gallimard, p. 374.

9 Cf. revista *Newsweek* de 23/3/1987.

conseguindo esconder o racismo larvar, mesmo quando denunciam os abusos do escravagismo. Por exemplo, Caio Prado Jr., ao falar, em sua famosa *História econômica do Brasil*, da precariedade da agricultura brasileira no século XVIII, afirma: “O responsável por tal estado de coisas é naturalmente o sistema geral de colonização, fundado no trabalho ineficiente e quase sempre semibárbaro do escravo africano. Seria difícil realizar qualquer coisa com trabalhadores desta natureza.”¹⁰ É notável como o tom materialista-histórico da obra desafina no sintagma “trabalhadores desta natureza”. Ou então o autor simplesmente denega o saber do negro: “Não esqueçam que o escravo africano era em regra o africano boçal recrutado entre as nações do mais baixo nível cultural do Continente africano.”¹¹

A obra não consegue ocultar o incômodo que causa ao paulista — culto descendente da aristocracia do café, espírito modernista e marxista seduzido pela visão prometéica da história e pelo lugar que São Paulo certamente ocuparia na História do Brasil — a presença do negro na história que ele escreve. Suas denegações e esquecimentos são sintomáticos, ainda que pretendendo basear a sua análise em categorias economicistas como produção, distribuição e consumo. Esquece, por exemplo, que a imigração e a colonização no século XIX tiveram objetivos não apenas políticos e militares (ocupação de regiões de valor estratégico), mas principalmente *eugênicos*: era preciso embranquecer a população, pois no quadro da ideologia eurocêntrica dominante a população escura que servira para a Colônia não serviria para constituir uma nação civilizada, “cultura”. Denega o material historiográfico que comprova a eficiência do trabalho negro durante a escravatura.

O mal-estar do paulista não se verifica no nordestino Gilberto Freyre que, em seu também famoso trabalho *Casa-grande & senzala*, revela precisamente o interesse da etnicidade na elaboração de um modelo explicativo do psiquismo e dos padrões institucionais na formação social brasileira. No entanto, nesse caldeamento étnico, o que realmente sobressai como “cultura” é a matriz ibérica que, temperada

10 PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. Editora Brasiliense, 1965, p. 92.

11 Id. *ibid.*, p. 180.

pelas contribuições negras e indígenas, redundaria num “lusotropicalismo” brasileiro.

Trata-se de um modelo evolucionista mitigado que legitima o poder ocidental de inflexão lusa, mas sem aversão explícita ao elemento negro. Este é abordado com uma condescendência paternalista (patriarcal, poderosa) que alterna a visão do escravo com imagens tanto de sofrimento como de contente cumplicidade com o mando do senhor, em geral por meio de enunciados apresentados como ingênuos, capazes de suscitar do leitor sorrisos benevolentes. Um simples fragmento revela o todo: os barbeiros negros costumavam mandar o senhor inflar a bochecha, para facilitar a tarefa de barbear. Diziam então: “Sinhô, fazê bochichim.” Este falar é conotado por Freyre como pitoresco, engraçado. E negro aí é sempre o negro de um “sinhô”. De falares arrevesados, apadrinhamentos, costumes peculiares, o sociólogo extrai, ao longo de sua obra, com habilidade romanesca, significações que reconfirmam a identidade hegemônica dos senhores e rebaixam — sem agressividade, cordialmente — a etnia escravizada.

O racismo existe, como se vê, tanto na rejeição agressiva do outro como em sua assimilação condescendente, que leva o sujeito da classe dirigente ou seu cúmplice a evocar nostalgicamente a babá negra da infância (é uma espécie de “filogênese” portuguesa a busca de cooptação da mulher pelo colonizador, enquanto se tenta destruir a força combativa do homem), a proteger benevolmente o “seu” negro (que pode ser tanto o empregado doméstico quanto um solitário eleito na multidão dos excluídos) ou a aplaudir a “espontaneidade folclórica” das festas e ritos.

A reação a essas posturas racistas tem passado pelo “eticismo”, isto é, pela reconstrução das diferentes etnias tanto no quadro de um projeto de continuidade cultural — a exemplo dos cultos negros na diáspora, que operam reelaborações étnicas — quanto de um projeto político, como é o caso de movimentos do tipo *Pantera Negra* (Estados Unidos) e outros.

Mas o etnicismo ocorre também na guetificação (separação por guetos) de imigrantes ou então na turistização das diferenças, que exige das culturas do povo uma “autenticidade” (uma espécie de “alma popular”), para melhor consumi-las. Dá-se desta forma a manuten-

ção do princípio de identidade das diferenças: o outro tem de ser outro mesmo, ou seja, autenticamente diferente, para ser positivamente avaliado. Incorre-se assim numa forma mais sutil de discriminação, uma vez que o discriminado se obriga a conviver com um clichê (exótico, intemporal e desterritorializado) de si mesmo, terminando por achar-se estranho à sua imagem própria, que no real é sempre marchetada pela história, logo, pela conjuntura sociopolítica.

A comunidade-terreiro tem exibido ao longo dos tempos um antídoto para essa dificuldade visceral do Ocidente em face da aproximação real, territorial, das diferenças. Não se trata de nenhuma comunidade fundada em “raça” ou em “autenticidade nacional” (projeto que tem encantado desde românticos nostálgicos até doutrinadores totalitários), mas da afirmação de um espaço de alacridade, de jogo do Cosmos com o mundo. Através dele, os negros instauram ritmicamente lugares de acerto entre os homens, de reversibilidade entre os entes, e assim expõem a ambivalência de toda identidade (que o Ocidente quer, no entanto, estável, universal, hegemônica).

Nada disso é incompatível com a modernidade, já que na ordem dos símbolos se pode transacionar com qualquer tipo de material. Mas daí se irradia certamente uma força de erosão do princípio da verdade universal alojado tanto nas ideologias humanistas — que se prolongam nos discursos contemporâneos oriundos dos domínios científicos, técnicos e políticos — como nas consciências humanas que se reconhecem no sol-espelho do poder do Ocidente.

O território como património simbólico não dá lugar à abstração fetichista da mercadoria nem à imposição poderosa de um valor humano universal, porque aponta o tempo inteiro para a abolição ecológica da separação (sofística) entre natureza e cultura, para a simplicidade das condutas e dos estilos de vida e para a alegria concreta do tempo presente. A presença do júbilo tanto na raridade do valor de uso como no vazio da onipotente acumulação do capital coincide com a atitude em que conhecer implica abraçar.

