

O mercado sagrado: identidade e territorialidade entre afro-religiosos em Porto Alegre/RS¹

Olavo Ramalho Marques

Mestre em antropologia, professor da Universidade de Caxias do Sul

Resumo:

Este estudo parte de um trabalho etnográfico, do qual resultam um documentário dirigido pela Profa. Ana Luiza Rocha e um livro de fotografias e textos, sobre a chamada Tradição Bará do Mercado em Porto Alegre/RS. Trata-se de um conjunto de mitos, saberes e rituais que enraízam os adeptos das religiões de matriz africana ao mercado público central, no qual afirmam estar assentado um Bará (orixá responsável pelos caminhos, dono das encruzilhadas). No contexto multifacetado de uma metrópole contemporânea, a busca de legitimidade através de políticas de proteção ao patrimônio cultural evidencia o acionamento, por parte de certos grupos urbanos, do repositório de sentidos que são suas memórias coletivas, em contextos discursivos nos quais emerge a temporalidade política da afirmação identitária. Acionam, assim, memórias que se “agarram” a territórios, alavancando saberes e tradições que constituem identidades coletivas ao status de patrimônio cultural, evidenciando que esses lugares são depositários de imagens, têm a força de evocar o passado, a transcendência, vinculando-se a mitos de origem e sendo suporte de enraizamento de populações urbanas. Aponta-se, nesse sentido, aos processos de territorialização e desterritorialização das populações negras em Porto Alegre. As políticas patrimoniais legislam sobre estes temas, por vezes endurecendo-os ou congelando-os. Cabe, portanto, refletir sobre as tensões entre tais ações e o caráter dinâmico da memória coletiva dos grupos sociais.

Palavras-chave: Memória coletiva, territorialidade, religiões afro-brasileiras.

O presente artigo busca expor algumas reflexões e resultados da ampla pesquisa que resultou em um livro de fotografias e artigos² e um vídeo etnográfico³ dirigido por Ana Luiza Carvalho da Rocha – ambos denominado “A tradição do Bará do mercado público”. Como

¹ Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho; Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades, coordenado por Luciana Carvalho (IPHAN), Sérgio Ivan Gil Braga (UFAM), durante a 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² ORO, Ari Pedro; DOS ANJOS, José Carlos; CUNHA, Mateus. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.

³ **A Tradição do Bará do Mercado Público**. Direção de Ana Luiza Carvalho da Rocha. Produção: Ocuspocus Imagens

membro da equipe responsável pela produção do documentário, fui o responsável pelo trabalho de campo junto aos afro-religiosos. Neste artigo, enquadrarei os dados de campo tendo em vista o campo de estudos de memória coletiva e territorialidade nas sociedades complexas. Como elemento central, a Tradição Bará do Mercado – como denominam os afro-religiosos. Tradição esta que colore de um tom sagrado este que é um dos mais importantes patrimônios edificados da cidade de Porto Alegre, oficialmente tombado em 1979, em nível municipal (MEIRA, 2006, p. 172). Uma antiga tradição cuja manifestação concreta são os rituais e práticas realizados por vivenciadores das religiões afro no Mercado Público Central da cidade, em cujo cruzamento central acredita-se estar "assentado" o orixá Bará.

O Passeio

São quase 17h de uma quinta-feira quando recebo uma ligação avisando que logo mais às 18h seria feito o ritual de “passeio” no Mercado Público Central de Porto Alegre, o término do “apronte” – termo êmico que designa o conjunto de rituais iniciáticos que torna “pronto” um adepto das religiões africanas no Rio Grande do Sul⁴ - de uma filha de santo do Pai Nilson de Oxum. Ela “foi para o chão”, cumpriu as etapas do ciclo de iniciação e realizaria logo a seguir sua “apresentação” ao Bará do Mercado, pedindo que lhe abrisse os caminhos, pedindo-lhe fartura. Sem ter tempo para exitar, digo que sim, estarei lá, já pensando: “Terei que correr”. Combinamos o encontro na porta de entrada do mercado defronte à Praça Parobé, onde se localiza o movimentado terminal de ônibus para o qual converge grande número de linhas que circulam pela capital e região metropolitana. Tomo o ônibus em direção ao centro.

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

Lembro-me das conversas preliminares com afro-religiosos e pesquisadores, bem como do que já havia lido sobre o ritual, que davam conta de que seus participantes devem oferecer sete moedas ao Bará durante o passeio. O Bará, um orixá pertencente ao panteão das religiões africanas no Rio Grande do Sul - o primeiro na escala que vai de “Bará a Oxalá”. É o responsável pela abertura e fechamento dos caminhos, dono das encruzilhadas, do

⁴ Cf. CORRÊA, Norton. O Batuque do Rio Grande do Sul. São Luís, Cultura&Arte, 2006.

movimento, da dinâmica, da comunicação e da troca, segundo depoimentos de babalorixás e ialorixás entrevistados durante a execução do referido projeto de pesquisa. O Bará em questão - “O Bará do Mercado Público” - é reconhecido como o “dono” da encruzilhada central do lugar, tendo sido ritualmente assentado ali há muito tempo⁵.

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

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

Somos nove, ao todo. Cumprimentamos-nos. Sou apresentado aos que não conhecia. Agradeço a Pai Nilson pelo convite, digo ser realmente um prazer poder acompanhá-los. Ele diz que é muito bom que eu possa estar junto, que aquele é um caminho que foi ensinado a ele, que procura seguir e ensinar aos seus filhos. Em seguida, avisa a todos que devemos ter sete moedas para o Bará, jogando três com a mão direita na primeira vez que atravessamos o cruzeiro central do mercado e mais quatro quando o cruzamos novamente na direção em direção ao cais do porto, defronte ao mercado. Lá, na beira d’água, jogaremos mais oito moedas para Oxum, também com a mão direita, e, por fim, daremos moedas com a mão esquerda para algum pedinte na porta da Igreja. Segundo ele, não importa o valor, importa o número. Sete é o número do Bará. Oito de Oxum. De qualquer modo, temos que ter mais moedas. Eu sou chamado sempre a acompanhar o ritual praticando-o junto com o grupo, me somando a ele. Nilson ensina a todos os procedimentos, e eu estou incluído. Sigo com dois homens que participavam do ritual para trocar dinheiro. Após várias recusas conseguimos as muitas moedas necessárias.

⁵ O assentamento ritual pode ser feito de muitas formas, como afirmaram os sacerdotes em seus depoimentos. Há inúmeras controvérsias sobre a natureza e o(s) autor(es) desse assentamento. Uma das versões indica que os responsáveis foram os escravos que viviam cotidianamente o espaço onde foi construído o mercado; outra afirma que quem o realizou Príncipe Custódio - um príncipe africano que viveu em Porto Alegre no início do séc XX e que, de acordo com Ari Oro hoje integra o mito fundador da religião dos Orixás no Rio Grande do Sul (ORO, 2007, p. 41).

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

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

Assim que cruzamos o mercado, paramos no corredor entre as bancas: Pai Nilson me diz que temos que comprar “alguma coisa” do mercado para levar para casa e nos trazer fartura. Compro rapaduras e balas de coco. Nilson indica à moça em iniciação as coisas que ela deve comprar, para finalizar seu “apronte”: carnes, ervas, milho, etc. - tudo para oferecer aos santos. Ela segue os conselhos e se enche de sacolas de compras. Comentam sobre como são agradáveis os gostos e cheiros do mercado público. Nilson se encarrega de conferir se estão todos prontos. Os membros do grupo, depois de minutos de dispersão, se reúnem para dar seguimento ao passeio. Atravessamos a porta do mercado em direção à praia – o rio que não se enxerga, por conta de uma murada e do trem urbano que tem ali sua estação final. Cruzamos a avenida com dificuldades entre ônibus e carros, e descemos uma escadaria que leva à movimentada entrada do trem, porém desviamos dele, subimos novamente e descemos

outra escadaria, esta vazia, que leva ao cais do porto. Um pequeno túnel e estamos de frente a um dos grandes galpões, ao lado do qual há um braço d'água do Lago Guaíba que avança até quase o muro do cais. Paramos todos à beira, e Pai Nilson inicia uma prece a Oxum: “Mãe, ilumine os caminhos de todos que estão aqui fazendo este passeio...”. Em seguida, atira as oito moedas na água, e todos o fazemos também. Voltamos pelo caminho que viemos, e rumamos à Igreja Nossa Senhora do Rosário. Na entrada, com a mão esquerda todos damos dinheiro a um pedinte. Saudamos aos santos, celebrando-os sincreticamente. Em seguida tomamos os carros em que o grupo chegou ao mercado e vamos ao terreiro de Pai Nilson, na cidade Viamão, vizinha de Porto Alegre, onde são realizadas as últimas etapas daquela seqüência ritual de iniciação de uma afro-religiosa em Porto Alegre. O passeio, nesse ínterim, é marcador do fim do processo iniciático, quando o novato vai pedir ao Bará que lhe abra os caminhos.

Bará – o senhor do mercado

De acordo com Norton Corrêa, “O aprontamento compreende a consagração do indivíduo no mínimo a seus orixás pessoais, o de cabeça e o do corpo, além do Bará, que sempre o acompanha. [...] corresponde ao estabelecimento oficial do pacto místico entre indivíduo/orixá...” (CORRÊA, 2006, p. 95). Segundo os religiosos, o Bará é o primeiro orixá na escala hierárquica, na qual Oxalá é o mais proeminente; Bará é, então, o primeiro a ser reverenciado, responsável pelos caminhos, dono das encruzilhadas e cruzeiros; tem como essência a circulação, o movimento, a troca e a comunicação. Consiste no princípio dinâmico da cosmovisão afro-religiosa. Por isso sua ligação com os mercados.

Nas palavras do sacerdote Babadyba de Yemanjá:

Na tradição, na teologia africana já existe o bará, que é o Exu Olodjá, que é o senhor do mercado, que é onde tem tudo que a boca come, onde tem axé de fartura, onde se dão as relações sociais. Então o mercado tem essa função, onde tu vai também ganha o dioni, que é o dinheiro para a tua sustentação. Então acabou ali, o mercado, sendo o local onde ficavam os sacerdotes e sacerdotisas que ali também trabalhavam durante o dia, pela própria questão da escravidão, onde eles foram também colocando as suas garantias sagradas, as suas seguranças, as suas coisas litúrgicas para garantir um bom movimento, pra garantir um bom retorno nas suas vendas.

No chamado “passeio”, articulam-se, através das práticas rituais de um grupo afro-religioso, diferentes espaços ou domínios de sua cosmo-visão: casa de religião/mercado/cidade. Roberto DaMatta (1997), nos propõe uma cisão entre casa e rua como par estrutural cuja oposição gramatical permite compreender a sociedade brasileira: o

primeiro, reino da família, das relações pessoais, espaço onde “se pode fazer tudo”, e o segundo reino das leis impessoais, do individualismo e do anonimato. Como indica o autor, esta oposição gramatical entre casa e rua não é estática e absoluta, mas ao contrário, complexa dinâmica e relativa, pois essas esferas se determinam mutuamente, e “[...] há espaços na rua que podem ser fechados e apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua ‘casa’, ou seu ‘ponto’” (1997, p. 55). Nesse caso, esse espaço público – talvez um dos mais dessacralizados em nosso senso comum - é recoberto de representações religiosas, tornando-se sagrado para os adeptos das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Sim, é um espaço público. Mas um espaço que assume conotações que o particularizam como um “templo” para uma parcela da população urbana. Articulam-se mercado e casa-de-religião, de modo que o primeiro configura-se como lugar que é suporte de representações cujo compartilhamento é demarcador de uma identidade de grupo.

Segundo as definições da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003⁶),

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Nesse sentido, o mercado público configura-se como lugar de práticas rituais que configuram um afro-religioso no Rio Grande do Sul, na medida em que o “passeio” é etapa fundamental nos ritos iniciáticos que o tornam efetivamente “pronto”. Nos termos de Jaqueline Pólvora (1994), vivifica-se ali uma “sacralização do cotidiano” - no caso, manifesta em um espaço do cálculo e do lucro, teoricamente desencantado como um mercado.

Roberto DaMatta (1997, p. 60) afirma ainda que há temporalidades diversas no domínio da casa e da rua: enquanto neste último o tempo é linear e cumulativo – histórico –, o tempo da casa, espaço de repouso, calma e calor humano, é cíclico, e se refaz a cada reunião entre amigos, compadres e parentes. No caso das práticas rituais e das representações aqui em questão, o mercado – espaço público – ao contrário de uma temporalidade linear e cumulativa, é envolto em uma temporalidade mítica, circular, em que os sujeitos consagram suas reverências a um orixá e à sua força mística. Isso se reforça ainda mais na medida em que, conforme Norton Corrêa (2006, p. 97-98), o pacto místico entre indivíduo/orixá precisa ser renovado de tempos em tempos. Ou seja, os afro-religiosos ciclicamente reforçam seu aprontamento.

⁶ Disponível em www.iphan.gov.br. Acessado em 29/09/2007.

O Mercado Público, então, é um local referência para os afro-religiosos, mas, de um modo geral, para a população afro-descendente e para a cultura negra da cidade. Mariana Fernandes (2004) ressalta a importância do mercado como território negro pela presença de negras-minas vendendo frutas e mercadorias diversas, grandes conhecedoras e praticantes das religiões. A autora identifica memórias que falam da presença de escravos na sua construção e comércio em fases preliminares. Por conta disso, esta tradição vem sendo objeto de estudos de caráter etnográfico visando ao processo de inventariação dessa tradição - o Bará do Mercado Público - como Patrimônio Imaterial da sociedade brasileira. Tradição esta fortemente ancorada a um marco de referência da cidade de Porto Alegre. Território de enraizamento da identidade religiosa e étnica na cidade e no estado – para além de sua dimensão racial ou hereditária, falamos aqui em pessoas e grupos vinculados às tradições de matriz africana em nossa sociedade fragmentada e complexa. Ressalta-se aqui a questão dos vínculos sagrados que se estabelecem entre os adeptos das religiões afro-brasileiras – para além da hereditariedade ou do parentesco de sangue estabelecem-se relações de “parentesco-de-santo”. O próprio Pai Nilson, branco, afirma sua identidade religiosa enquanto seguidor dos “fundamentos” que aprendeu sua mãe-de-santo, Araci de Odé, filha de escrava com português, uma das mais importantes líderes religiosas de seu tempo e que morreu com 123 anos, sendo 101 “na religião”. Neste sentido, a tradição Bará do Mercado configura o mercado público como “lugar” - espaço onde ocorrem práticas e atividades, aqui excepcionais e cotidianas, que constituem referência para a população afro-religiosa⁷. Para além dessa definição patrimonial de lugar, podemos compreender que constroem-se os contornos de um território sagrado para as tradições de matriz africana no Rio Grande do Sul - conjunto que se convencionou chamar de “batuque” gaúcho (CORRÊA, 2006).

A política das identidades e a memória coletiva

O amplo projeto de pesquisa que propiciou esta pesquisa de campo, anteriormente referido, é resultado do esforço da Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB), buscando o reconhecimento dessa ampla tradição - difundida por toda a comunidade afro-religiosa em Porto Alegre, mas na região sul como um todo, e mesmo em países do Prata - de suas tradições como Patrimônio Imaterial, pois através delas constroem seu enraizamento ao Mercado Público. Nesse sentido, este grupo encontra-se em situação de resgate de aspectos de sua memória coletiva, de suas tradições, saberes e práticas religiosas para a afirmação de identidades e laços de pertencimento, no sentido de produzir visibilidade

⁷ Sobre a definição de lugar, cf: Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, disponível em www.iphan.gov.br. Acessado em 29/09/2007.

social e garantir direitos através das políticas de proteção à diversidade cultural no Brasil – no caso, aqui, a dimensão imaterial do patrimônio cultural.

Buscam mostrar sua existência, publicizam uma imagem, mas a um só passo buscam inexoravelmente a manutenção de seus “segredos de religião”. Alguns sacerdotes demonstraram-se contrários à demanda de “publicização do segredo” atrelado à tradição Bará do Mercado, dizendo: “Olha, eu sei que tem um ‘axé’ ali, aprendi a fazer o passeio, mas acho que não se deve estar falando sobre isso...” . Mãe Norinha de Oxalá, uma das protagonistas de todo o processo que resultou no projeto de que decorre este estudo, afirmou, em certa ocasião: “Se minha mãe [*de santo*] estivesse viva eu não estaria fazendo isso!” Mãe Norinha diz que estes antigos sofreram muito preconceito e por isso se fechavam, mas o que hoje se faz necessário é impedir que essa tradição se perca. E fala em um elemento novo: ganhar força contra religiões que condenam e satanizam as religiões afro-brasileiras. A veiculação dessa imagem pública mostra-se uma forma de positivação de uma identidade em muitos sentidos estigmatizada. Apesar disso, a todo o momento manifesta-se a importância de manter o silêncio sobre certas coisas.

Torna-se latente, então, que o que se promove nesse modelo político de temporalidade (CLIFFORD, 2002, p. 93) é o resgate dos mitos de origem dessas comunidades, de um legado social, sobretudo a partir de uma reconstrução dos significados do passado ao se remexer nesse arcabouço de sentidos em que consistem as memórias coletivas. Memórias estas que não se restringem ao registro do passado, mas, ao contrário, pressupõem uma contínua invenção temporal, como afirmam Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2005). Os membros deste grupo vivificam e tornam públicas certas imagens e memórias, veiculando-as como sinais que constroem sua singularidade cultural, de modo que a dimensão étnica é preponderante enquanto sinal diacrítico: são religiões afro-brasileiras.

O trabalho com narrativas biográficas e trajetórias sociais de membros desta comunidade desvela identidades em processo, pautadas nas linhagens que remontam aos ancestrais, às imagens e memórias que lhes transmitiram os “antigos”. Nesse sentido, o conceito de memória revela-se indispensável para a interpretação de processos identitários atrelados às políticas culturais, uma vez que não refere-se somente à preservação do passado, mas à dimensão de um futuro em aberto, em que é iminente a possibilidade de esquecimento. São grupos que buscam construir uma imagem de si, enraizando-se em certos territórios da cidade que são animados por certas formas de sociabilidade, nos quais ecoam e se amplificam as memórias de que são portadores.

Aciona-se, assim, a memória que se “agarra” a determinados territórios urbanos, enquanto nichos de sentido ou províncias de significado simbolicamente constituídos no devir

humano nesse espaço em constante mutação que é a cidade (ROCHA e ECERT, 2005, p. 86), alavancando imagens que constituem identidades coletivas ao status de bem público ou patrimônio cultural, através de políticas de construção da cidadania no Brasil. Entendendo a cultura como redes de significados (GEERTZ, 1989), ou como a atividade simbólica através da qual o homem dota o mundo e a si mesmo de sentidos (DAMATTA, 1986), cabe refletir sobre a forma de operar com um tal conceito no campo das ações patrimoniais. Como não essencializar os traços culturais ao agir no prisma do tombamento? Como isso se processa junto às populações com que vimos estudando?

Creio que uma das possíveis respostas está em se considerar um outro fenômeno propriamente humano no plano da cultura e de que vimos tratando até agora: a memória. E, ao tratarmos o tema da memória, não nos referimos estreitamente à ação de registro subjetivo de um tempo linear e objetivo que se oferece a posteriores revisitas⁸, mas à própria atividade simbólica de composição dos tempos vividos e dos tempos pensados no plano da cultura. Quando tratamos o fenômeno da memória, segundo as autoras, para fugir de uma abordagem simplista e redutora, necessariamente devemos estar abertos à dimensão da imaginação criadora. Tudo se constrói no plano de um imaginário, incluindo então, para além da exterioridade objetiva dos bens, toda uma subjetividade. Porque mesmo quando abordado em seu caráter mais material e concreto – prédios e edificações – falar em patrimônio cultural da humanidade, significa falar em tempo. A matéria do patrimônio é o tempo.

E, pensando em tais políticas a partir do pensamento de Gilbert Durand (1997, p. 179), as ações patrimoniais mostram-se revestidas de um simbolismo ascensional em que busca-se retirar certos elementos do fluxo temporal, do devir, e protege-los da ação corrosiva do tempo. É essencial aqui função de verticalização, na qual o simbolismo da escada está referido à passagem de um nível a outro, ou seja, um processo de ascensão que se desenrola como uma escalada contra o tempo e a morte, onde o ser torna-se imortal e eterno. O reconhecimento público, oficial de um patrimônio, implica numa ação de construção de uma nova temporalidade ao redor de determinados bens. E quando o bem a ser tombado não é um bem concreto, material, e sim um bem simbólico, destituído de exterioridade concreta, um bem intangível?

Em um estado como o Rio Grande do Sul, marcado pela invisibilidade do negro - que, conforme Ilka Boaventura Leite (1996, p. 41), se configura como suporte da ideologia do branqueamento - fortalecem-se os movimentos de busca do reconhecimento e valorização da cultura negra nesse contexto, sendo tais formas culturais mobilizadas como elemento de distintividade. Esses são movimentos temporais: mobilizar e restituir tradições, afirmando sua

⁸

Como nas análises bergsonianas, conforme destacam ROCHA e ECKERT, 2005, p. 145

importância cultural no seio de uma sociedade complexa. Elementos profundamente simbólicos e desencarnados, não-materiais.

Assim, retomando Michael Fischer (1991, p. 271-272), esse processo de assunção de uma identidade étnica surge como uma percepção orientada para o futuro, pressupondo uma insistência no pluralismo, no aspecto multidimensional de um eu multifacetado. Assim, o etnicismo não é algo que se possa aprender ou ensinar, e ultrapassa as gerações, mas é dinamismo puro, no qual se reinventa um passado abstrato. Marshall Sahlins (2001), opondo-se à noção de cultura estática, homogênea, coerente e sistemática dos antigos intelectuais, propõe que ela surge como mito manipulável ideologicamente, sendo as tradições estrategicamente adaptáveis às situações pragmáticas. Para o autor, elaboram-se retóricas da tradição a partir dos jogos de poder e dominação.

O que o trabalho com o conceito de memória permite é operar com as formas de vida social que configuram esse mosaico que é nossa sociedade complexa, múltipla e plural, crivada por ampla heterogeneidade de sentidos. Mas é preciso trabalhar com essas formas de vida social em sua abertura para o futuro. Como assinala Maffesoli (1998, p. 10), presenciamos em meio às comunidades um vitalismo que luta contra a angústia da morte. Em outros termos, podemos questionar: quais os vínculos que fazem uma comunidade querer durar no tempo. O risco iminente de desagregação, desaparecimento, esquecimento e morte é que evoca a necessidade de a sociedade se reconstruir eternamente. A resposta a tal questão, no plano da vida societal é a ética da estética: o que forma um grupo é o seu modo de estar junto, de se construir como ser coletivo intenso, ainda que efêmero, de vivenciar ou sentir em comum.

Os espaços e territórios (físicos ou simbólicos), nesse sentido, mostram-se como depositários de imagens. A pesquisa com os grupos afro-religiosos sobre todo o simbolismo construído ao redor, no interior e mesmo nos fundamentos de um patrimônio porto alegreense que é o mercado público central, nos mostra como, na dimensão simbólica do um ser grupal mesmo que efêmero, há lugares que têm a força de evocar o passado, a transcendência, vinculando-se a mitos de origem e sendo suporte de enraizamento de populações urbanas. Lugares estes que se constroem como território-mito, imagens que se depositam, se multiplicam e se sobrepõem através dessa atividade simbólica de atribuir sentidos ao mundo por parte dos grupos humanos. Compartilhar essas imagens, por parte desses grupos, acaba por constituir sua identidade e seu pertencimento ao coletivo.

Entretanto, o que salta aos olhos através das experiências etnográficas é a busca, por parte dessas comunidades, é uma busca de ancoramento dessas imagens e símbolos mobilizados em processos de afirmação de identidades, enquanto imagem de si em oposição a

imagem do outro, em territórios ou bens tangíveis: prédios, espaços, territórios. Lugares onde vibram as memórias dessas comunidades, onde elas encontram ecos e sentidos, no fluxo de nossos territórios urbanos. Destruídos e reconstruídos continuamente, nossos espaços vitais guardam alguns traços de antigas experiências urbanas, de socialidades arcaicas, recantos onde podem repousar imagens de tradições (ROCHA e ECKERT, 2005).

O tom étnico dessas memórias - uma memória negra - é também mobilizado por pessoas brancas. Dessubstancializar a noção de patrimônio cultural é perceber que os jogos identitários ultrapassam o fenótipo e vêm afirmar pertencimentos, enraizamentos e territorialidades por parte de comunidades que se deslocam no tempo. Resgato, então, José Carlos Gomes do Anjos, para quem a religiosidade afro-brasileira constrói outro patrimônio que não o da mestiçagem que funde todas as culturas em uma única e homogênea: “O terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados” (2006, p.23). Então, se, como afirma a UNESCO, “O patrimônio cultural é de fundamental importância para a memória, a identidade e a criatividade dos povos e a riqueza das culturas” e deve-se “promover e proteger a memória e as manifestações culturais representadas”, também em seus aspectos não físicos, devemos pensar nesse patrimônio enquanto algo perpetuamente recriado coletivamente. Que sentido tem um bem patrimonial se não reconstruirmos sua importância simbólica para uma comunidade?

As comunidades organizadas buscam cada vez mais participar ativamente desses processos de reconhecimento oficial da importância de determinadas manifestações culturais. Nesse caso, comunidades que ressaltam seu ancoramento em experiências étnicas na cidade de Porto Alegre, destacando seus vínculos profundos de enraizamento – e aqui a metáfora da raiz que nos liga organicamente à terra parece, simbolicamente, ainda mais densamente carregada no caso dos orixás (Bárá) e seu “assentamento” - com determinados territórios da cidade. Nesse sentido, José Carlos Dos Anjos (2007) afirma que vivemos um processo de reafrikanização do patrimônio negro, e o mercado assume o estatuto de metáfora da saída dos negros da região central - desterritorialização efetivada por políticas higienistas e racistas - e sua posterior volta - reterritorialização. O autor, em um estudo que vincula o patrimônio afro-brasileiro, as religiões afro e multiplicidade étnica, busca discutir os cruzamentos entre as representações políticas e religiosas, em suas etnografias (2006, p. 15). Afirma que, para os afro-religiosos, “abrir os caminhos” significa aliviar os percursos de interferências negativas. (p. 19). Quando um religioso realiza o seu “passeio” no mercado público, pede ao Bará boa sorte em suas caminhadas. Não é à toa que é justamente esta a tradição escolhida para sustentar a identidade afro-religiosa como patrimônio cultural que deve ser reconhecido e valorizado. O movimento social que busca a patrimonialização de algumas referências

culturais afro-brasileiras, nesse caso, evoca uma presença surda da matriz africana na construção da identidade gaúcha.

Para finalizar, talvez a saída para tal encruzilhada seja considerar a consmovisão afro-religiosa acerca dessa mesma metáfora espacial: a encruzilhada como “[...] ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem como unidade, mas como pluralidade” (2006, p. 21). Nesse sentido, creio que não seria frutífero criar políticas que solidificam e materializam algo tão dessubstancializado quanto uma tradição como esta. Assim, como sugere Doa Anjos, “[...] vejo no nomadismo das formas afro-brasileiras a possibilidade de organização política sem os riscos da asfixia burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo”. Memória, no caso, é um processo territorializante, de modo que “só é possível falar de território se houver memória enraizada no corpo social” (2006, p. 45).

Tal síntese desde o ponto de vista da memória, passa necessariamente pela fabulação, fabricação. O patrimônio legisla sobre estes temas, endurecendo-os, congelando-os, frigorificando-os. Pelo tema de um patrimônio imaterial, devemos também desmaterializar nossas visões sobre as culturas dos grupos humanos, chamando a atenção ao papel da imaginação no homem em seus processos de territorialização: os grupos sociais compartilham imagens e representações acerca da realidade que os cerca; tais imagens se enraízam em territórios. Nesse sentido, amalgama-se à cidade, em sua dinâmica e atrelam-se aos lugares animados por formas de vida social em que vibram essas memórias.

Referências

- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- CORRÊA, Norton. O Batuque do Rio Grande do Sul. São Luís, Cultura&Arte, 2006.
- DA MATTA, Roberto. **Explorações**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- _____. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 6.ed.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e filosofia da imagem**. São Paulo: Diefel, 1999.
- FERNANDES, Mariana Balen. O Assentamento do Orixá Bará no Mercado Público de Porto Alegre (relatório preliminar técnico antropológico). Porto Alegre: SMC, dezembro de 2004.
- FISCHER, Michael M. J. El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (Orgs.). **Retóricas de la antropología**. Madrid: Ediciones Júcar, 1991. p. 269-319.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense, 1998.
- MEIRA, Ana Lúcia. **O Passado no Futuro da Cidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 172.
- PÓLVORA, Jaqueline B. **A sagração do cotidiano: estudo sobre a sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornelia. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte I). In: **Mana**, vol.3, no.2, Rio de Janeiro, out. 1997. p.103-150.
- TRUSZ, Alice. **O Mercado Público Central e as religiosidades: levantamentos de fontes de pesquisa**. Porto Alegre: SMC, Janeiro de 2004.
- WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: **Economia e Sociedade**. v. 1. Brasília: UNB, 1991. p.267-277.