

Brasil: uma nação contra as suas minorias¹

José Carlos dos Anjos², Porto Alegre

O artigo aborda a violência racial e o efeito de pensamento vindo de perspectivas minoritárias sobre o genocídio étnico-racial no Brasil. Ao seguir as pistas de uma perspectiva religiosa afro-brasileira sobre pretos velhos, o artigo sonda uma filosofia do tempo que insiste sobre a persistência atual da escravidão. E se, como parece sugerir a religiosidade afro-brasileira, o sistema de escravidão negra iniciado no século XV não terminou? A primeira seção do artigo esboça uma etnografia para retirar consequências dessa proposição sobre a duração do sistema escravista. Na segunda parte, o artigo articula essa proposição a posicionamentos do ativismo antirracista do movimento negro. Por fim se sugere uma leitura da relação entre a problemática racial e os limites da democracia brasileira.

Palavras-chave: Minorias; Escravidão; Religiosidade afro-brasileira; Racismo

¹ Apresentado no I Simpósio de Vulnerabilidade Social e Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), *Diferenças e desigualdades*, em outubro de 2018.

² Doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

José Carlos dos Anjos

Gostaria de escrever desde um lugar que hesita, treme e interpela, em que o que se narra ainda não aconteceu plenamente, mas espreita, em que o acontecimento moderno ocidental por excelência hesita e vai se instalando nas bordas – o grande genocídio não branco. Se nos fundamentássemos nas estatísticas oficiais sobre violência no Brasil, não seria difícil compor um quadro em que o país apareceria como um dos mais violentos do mundo para com suas minorias étnico-raciais. Mas este texto estaria ainda produzindo um efeito de minoração ao apontar uma perspectiva sobre minorias utilizando dados majoritários. Que outros efeitos de pensamento e afeto se poderiam produzir se, em lugar de nos basearmos em dados oficiais, sondássemos perspectivas oriundas de setores minoritários para analisar condições minoritárias de existência? O exercício aqui proposto parte de uma perspectiva religiosa afro-brasileira sobre *pretos velhos* para retirar consequências de uma proposição – a persistência da escravidão. E se, como parece sugerir a religiosidade afro-brasileira, a escravidão não tiver terminado? A primeira seção do artigo descreve o acontecimento *preto velho* nos terreiros da religiosidade afro-brasileira. A segunda seção articula essa proposição a posicionamentos do movimento negro que enfatizam o ativismo antirracista. Termino sugerindo uma leitura para a relação entre a problemática racial e os limites da democracia brasileira.

1. Devires minoritários dos *pretos velhos*

Tem havido uma discussão um tanto inócua sobre o caráter brasileiro ou africano dos cultos afro-brasileiros (Ortiz, 1978; Dantas, 1988; Ferretti, 1995). Obviamente que, tendo proliferado a partir da escravidão, dos esforços de catequização dos escravos e nas relações tensas do pós-abolição com o sistema policial e religioso racista, essa matriz religiosa atualiza-se em solo brasileiro em relações sociais configuradas nas tramas do estado de terror racial relativamente aos descendentes de escravos, e, em suas diferentes formas, a matriz configura-se, também, como nódulo de diferentes respostas a essa violência, respostas que nunca teriam acontecido na África do mesmo modo. Aqui quero explorar a perspectiva enfocando a nação que emerge dessas margens constantemente violentadas.

Uma das dimensões que mais me têm impressionado nos cultos afro-brasileiros é o modo como ali se procede à decomposição da linearidade temporal que subjaz às narrativas hegemônicas da nação. Quando um *preto velho* é

incorporado num terreiro, carrega marcas de sua inserção no tempo do cativo. Cachimbo, bengala, rosário, terço, figa, crucifixo, lenço, xale, chapéu de palha, cigarro de palha são parte dos artefatos pelos quais a corporalidade *preto velho* se presentifica. No discurso o chapéu, o lenço e o xale podem ser associados à proteção à cabeça do médium; o odor do fumo, a neutralização de energias negativas presentes no ritual. Na prática, a força persuasiva do ritual manifesta-se nas gesticulações que articulam num todo corporalizado o conjunto dos adereços. É o conjunto corporalizado de movimentos que, ao trazer a presença do passado, provoca nos presentes a reverência ao estranho poder de sublimação de sofrimentos incomensuráveis.

Os pretos-velhos movimentam-se tal e qual um homem muito velho e encurvado, que treme as pernas e frequentemente apoia os braços ou um braço na coxa, deixando o outro atrás das costas, parcialmente parado. Caminham com os pés inteiramente apoiados no chão, mantêm a cabeça baixa e estalam os dedos de uma das mãos. Andam vagorosamente e logo se sentam, parecendo cansados. Seu andar é firme. Utilizam forte energia muscular nas pernas, o que passa a sensação de tensão, de cansaço e de dificuldade em locomover-se. Seu tronco, braços e cabeça seguem o mesmo padrão de tensão muscular, passando a impressão de um corpo rígido. Os braços ou um braço, dependendo do médium e do terreiro, apoiam-se na coxa, repetindo a força com que os pés e pernas pressionam o chão. A cabeça permanece baixa (Barbosa & Bairrão, 2008, p. 229).

O *preto velho* que se incorpora aqui e agora não tem uma identidade passada, como seria no caso de um herói ancestral lembrado. Não é ninguém que já tenha sido, porque é alguém que é. Na intensidade do acontecimento da escravidão, o *preto velho* perdura como uma longa sequência de eventos a ela relacionados.

O terreiro se apresentaria então como outra forma de perscrutar o passado, que não se dá pela lembrança, mas pela recriação de séries passadas graças a artefatos que asseguram a continuidade nas séries de disposições corporais. Não se trata de presentificar o passado, como quando se evocam ancestrais, mas de compor com eles numa mesma série de eventos presentes. Em outros termos, trata-se da intervenção extemporânea de um acontecimento quebrando a sequência cronológica de eventos quotidianos para nela fazer intervir outra série temporal, que faz coexistir passado e presente.

Interpelar o terreiro desde a perspectiva da coexistência do passado e do presente abre pistas para discussões sobre a persistência, em gradientes ontológicos

José Carlos dos Anjos

múltiplos, do acontecimento da escravidão, a sua coextensividade ao capitalismo tardio. O terreiro poderia, desse ponto de vista, ser o lugar de paradigmas críticos da modernidade ocidental tal como ela se realiza no Brasil? Que efeito teria a imagem do jovem negro amarrado a um poste em um bairro branco de classe média do Rio de Janeiro se ressoasse sobre o terreiro como numa senzala de *pretos velhos*? Exploro fragmentos de uma etnografia sobre cultos a *pretos velhos* para esboçar comentários a essas questões.

Nas primeiras vezes que estive num terreiro para uma sessão de *preto velho* talvez estivesse influenciado demais pelas leituras que então me fascinavam sobre o tempo e as possibilidades antirrepresentacionais dos conceitos de Deleuze (2006, 2007). O certo é que não vi nos *pretos velhos* uma representação dos tempos da escravidão, mas a extensão desse passado no presente, uma efetivação, não uma representação. Quando escrevi meu primeiro projeto para a candidatura ao ingresso no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), via o acontecimento *terreiro-preto velho* como lençol do tempo. Significava para mim que esse passado escravo não havia sido cancelado por sucessivos presentes subsequentes, mas que estava ali como uma espécie de gaveta de tempo que podia ser reaberta, e então o passado englobaria o tempo presente do terreiro como um único grande passado. Não prossegui com a ideia, porque fui atravessado por outras urgências políticas e epistêmicas.

Recentemente me interessei de novo pela questão do tempo no culto de preto velho. Os trabalhos acadêmicos têm quase sempre uma dimensão de contextualização que fixa um enquadramento espaçotemporal para nossos objetos. Mesmo quando levamos muito a sério os nossos interlocutores em campo, os marcos de contextualização espaçotemporal, feitos para situar o acontecimento nativo no mundo comum hegemônico pela modernidade ocidental. O conteúdo e a forma de contextualização podem ser discutíveis, mas as coordenadas sempre respeitam o pressuposto da irreversibilidade do tempo, o fato de que os eventos nativos são datáveis e de que as localizações dos recortes empíricos podem ser plasmadas em coordenadas georreferenciais comuns a todos os acontecimentos de um mesmo mundo.

Outro modo de operar poderia ser nos perguntarmos o que renderia incluir a contextualização no interior do processo investigativo em lugar de tomá-la como dado. Partir da dúvida quanto às possibilidades de uma correta georreferencialização dos eventos a serem observados nos marcos das nossas coordenadas espaçotemporais, porque esses universos outros carregam marcadores internos que não podem ser suprimidos sem que percamos o evento, é o desafio a que me proponho aqui.

Recentemente perguntei a um *pai de santo* sobre o *preto velho*. Quando incorporado, parece cansado, dorso dobrado, suportando o peso da idade em movimentos lentos e carregados. O espírito impõe ao corpo plástico do afro-brasileiro a forma de um acontecimento – todas as dores da escravidão. Perguntei por isso, se o *preto velho* que chega vem diretamente de um momento de cansaços e dores? Respondeu-me um sim hesitante, pausado, quase cético quanto à plausibilidade da pergunta. Emendei, tentando manter o diálogo – tinha lido, num desses textos umbandistas comuns, que o espírito poderia até nem ser de um escravizado e que, mesmo que fosse, deveria estar vindo de várias encarnações subsequentes em que poderia ter sido um médico na Europa, um filósofo ou cientista. Respondeu-me rapidamente que “no nosso lado não é assim”. Não abri mais espaços, não me senti à vontade para prosseguir, desviei para outras questões, ciente de ter levado a conversa para o implausível.

O pensamento que emana como conjunto de movimentos corporais não segue a mesma série de resoluções das conversações cotidianas a respeito do ritual. Formulei em seguida questões relacionadas às séries sensatas das dúvidas plausíveis: sobre a possibilidade de fingimento na incorporação, as entidades que se passam por, as provocações a que as entidades podem ser submetidas. Para essas questões havia um conjunto de provas evidenciando a robustez da realidade em que se dá a presença de uma alteridade radical no corpo de cada médium.

Antes de contextualizar as religiões de matriz africana, gostaria de debruçar-me sobre um conjunto de paradoxos envolvendo os planos de tempos provocados por essa presença, para daí retirar as coordenadas da contextualização nos termos nativos. Em lugar de imaginar que esses paradoxos definam o limite de um pensamento preguiçoso e incoerente, gostaria de seguir teimosamente com os termos em que se apresenta, mesmo correndo o risco de que isso me leve a termos impossíveis com as temporalidades do mundo de onde deriva a minha disciplina acadêmica. A estrutura temporal em que ocorrem os rituais religiosos afro-brasileiros apresenta paradoxos que, menos do que resolver, pretendo propagar, no sentido de desencadear possibilidades de pensamento que vão além daquelas que os próprios praticantes já cultivam.

Um primeiro paradoxo tem a ver com a disjunção temporal entre as dimensões corporais ativadas e as narrativas pressupostas. O corpo passado se dá no presente como corpo passado de um discurso presente. O corpo do *cavalo de santo* é plasmado para ser o corpo de um *preto velho*. Descarto aqui o atalho que me levaria a adiantar que se trata do corpo do médium representando um *preto velho*. Levo a sério a *performance* afro-brasileira que articula uma passagem no corpo de uma a outra entidade, do corpo do médium ao corpo do *preto velho*.

José Carlos dos Anjos

Vejo que, quando o *preto velho* narra seus sofrimentos, trata-se de um discurso presente sobre um passado. Mesmo que com a voz embargada, o tempo verbal subentende um sujeito distante do evento. Mas esse passado do evento – a escravidão – permanece colado ao corpo, ou melhor, o corpo é plenamente o evento – o sofrimento escravo –, mesmo que esteja encadeado em séries, repetições de fluxos corporais ligeiramente diferentes desse corpo. Uma *preta velha* no ritual está no passado. Quando conta de seus sofrimentos na senzala, instala-se no presente de seu auditório, enquanto o corpo reside num passado impossível com esse presente. A dissociação entre os tempos do corpo e da voz supõe uma combinação de séries disjuntivas. Sintetizando, se poderia falar de séries temporais disjuntivas do corpo e da voz. Esse é o primeiro paradoxo do tempo afro-brasileiro.

Poderíamos discernir no mesmo evento um segundo paradoxo: o corpo passado do corpo presente nunca deve ter existido completamente como atualidade, não podendo insistir se não pelas atualizações, mas não deixa de ter sido e continuar sem fluxo corporal dotado de materialidade. Apesar de nessa matriz a presença da espiritualidade ser uma constante, essa dimensão se metamorfoseia ao sabor das corporalidades em processo.

Por fim, se poderia ainda chegar pela análise a constatar que o corpo passado se inscreve numa biografia racial feita de séries de corpos-indivíduos negros escravizados que se atualizam sem serem completamente fundidos em suas atualizações no terreiro religioso. De modo geral, os *pretos velhos* são “escravos”; de forma singular, uma *preta velha* é *vovó Catarina*; mas, na vida íntima dos devotos, eles são “meu pai” e “minha vovó”. Há uma biografia do *preto velho* que não se confunde com nossas biografias individuais, porque não procede aos mesmos cortes.

Em lugar de pressupor que é por negligência que o pensamento ritual afro-brasileiro faz propagar paradoxos, e passar, enquanto cientista, a sociologizar ou psicologizar o fenômeno, talvez fosse mais frutífero perguntar-nos a que potência de pensamento o paradoxo remeteria.

Quando milhões de pessoas são submetidas ao mais sistemático e alongado processo de submissão humana, em cinco séculos de escravidão, qual modo de temporalização emerge de uma conjunção de eventos que beiram o intolerável? Poderíamos nos perguntar de que modo explodem as possibilidades humanas de pensar o evento tendo em vista os corpos que herdaram esse sofrimento inabitável. O que esses paradoxos parecem cultivar, menos do que lembranças individuais, é o próprio olho do acontecimento – a escravidão negra transatlântica. Entregues ao intolerável, o inultrapassável provoca puras imagens-tempo.

2. Devir velhos militantes do movimento negro

Sou cabo-verdiano, há trinta anos no Brasil. Nessa longa estada o que mais me impressionou positivamente foi assistir a cultos da religiosidade afro-brasileira. Um dos aspectos dessa admiração reside na forma como as dimensões minoritárias da sociedade brasileira são nela pensadas. Ver como figuras de malandros, prostitutas, indígenas, velhos escravos e divindades não brancas podem ser veneradas deveria ter algo a nos ensinar sobre como superar o racismo, a discriminação e os processos mais gerais de transformação de alteridades em minorias. Apesar de ter passado por um processo similar em sua edificação como nação, também fundamentado em relações sociais de base escravocrata e colonial, Cabo Verde não tem nada parecido com esse processo de sublimação dos devires minoritários do humano. Mas não é o estranhamento que me induz revelações; estou tomado pelo arrebatamento provocado pelo contraste entre o poder de morte majoritário e o sublime resgate minoritário de meu presente no Brasil. A minha chave de leitura do fenômeno religioso *preto velho* foi forjada menos na academia do que no ativismo antirracista junto ao movimento negro.

Reencontrei a força-forma *preto velho* em velhos militantes e figuras de referência afro-brasileira ao lado de quem pude militar ao longo de minha permanência no Brasil. Ao me narrarem histórias de transformação das dores do racismo em canções que celebram a vida, o que esteve em jogo não foi apenas uma pedagogia que rapidamente se dissolveria em proselitismo. As histórias de vida evidenciaram que no ativismo e na academia eu não habitava os mesmos regimes de temporalidades. Sob os ritmos dos tambores a perfeição se instala antes do progresso como outro modo de eclodir do tempo que não o dos relógios da ascensão social sob a teleologia da felicidade ilimitada ao sol do consumo meritocrático.

As vidas que acompanhei são testemunhas do pesadelo do racismo que se faz dia a dia do homem negro no Brasil. Naqueles corpos, vidas são monumentalizadas, as vidas daqueles que de muitas formas transformam o pesadelo em sabedoria. Trata-se da carne pisada pelo racismo e que, como acontecimento encarnado, se faz contestação em pessoa, a realização aqui e agora do homem novo, o puro contraponto ao racismo. Essas mulheres e homens não indicam um tempo por vir. Há muito se instalou em seus corpos um campo de batalha racial, corpos que figuram como quem se faz cavalo de santo da história.

Antes, nos faz lembrar-nos de uma ancestralidade sem norte, pura rasura em nosso tempo presente. Essas vidas, escrituradas aqui, só nos estão a lembrar que o pesadelo da escravidão está aí, está logo ali, na porta escancarada de nosso cotidiano, como nosso insistente passado, persistente no presente maldito de nossas

José Carlos dos Anjos

sensibilidades fora de lugar. A libertação que a princesa poderia nos ter concedido não aconteceu, e essas outras mulheres narradas aqui, negras que são, estão ainda grávidas desse futuro que já é passado maltratado, data de infâmia, substituída, plenamente enterrada.

Essas pessoas que desaprenderam a contar o tempo sob a linearidade do progresso do humanismo branco encenam nossos mortos em suas vidas presentes e duplicam suas mortes futuras se fazendo ancestralidades já aí, são monumentos vivos, estátuas cambaleantes. Essas invasões do passado escravo a acusar os progressos modernos de encenação catastrófica, quem poderia ouvi-los, além de nós, já rasgados pela ferida racial? Se não fosse porque o futuro está grávido de homens e mulheres da escravidão dos séculos XVI a XIX, como eles poderiam amanhã ainda descer em nossos terreiros na forma de *pretas e pretos velhos*? Por que esperaríamos estátuas de bronze para monumentalizar nossos gestos, se sempre inscrevemos na carne de nosso denso presente os futuros que não aconteceram em nossos passados distantes? Por um desvio na temporalidade dos terreiros se abrem os espaços para a fúria contestadora como futuro paralelo à serenidade benevolente de nossos espíritos ancestrais que celebram a dor da escravidão como caridade. Sujeitos fendidos, tanto presentes como já passados, são pontos de interrogação cravados diante da linha imaginária de uma humanidade que progride em direção a um futuro melhor; vidas que rasuram a crença no progresso e instalam a coexistência do mortal pesadelo racial e da vivacidade que se lhe ergue em contraponto.

Essa é a nossa não modernidade: nós, homens e mulheres negros no Brasil, nunca fomos e ainda estamos escravizados. Estamos fora dos tempos de brancura e progresso. Denunciamos o racismo e a escravização de vidas que estão sempre já aí desde a invasão europeia como o presente persistente pelo qual passamos todos os dias. Passistas, mestre-sala, porta-bandeira ou baiana, em nossas avenidas encenamos todos os tempos já passados e ainda por vir a rasgar, em nossos carnavais, nossos corpos desqualificados pelo racismo. Não é apenas que a modernidade não cumpre suas promessas em nossos corpos enegrecidos por sangue coagulado, mas que sempre estivemos fora desse tempo do progresso, vivendo intensamente... Recusamos suas profecias (marxistas, liberais, pós-modernas...) com a gargalhada de Exu.

3. Mimetizando os tempos do terreiro

Ler a escravidão desde a perspectiva temporal da coexistência do passado e do presente abre outras pistas para as discussões sobre a centralidade da experiência

da escravidão para a modernidade. Se, como evocamos acima, quando um corpo afro-brasileiro incorpora um *preto velho* o tempo da escravidão se imiscui ao presente como elemento independente da totalidade presente, mas sempre já aí efetivamente, então se teria aqui outro regime de encontros de séries aleatórias. Impossíveis de reunir sob uma totalidade, porque pertencem a séries temporais diferentes. O ritual no terreiro configura e torna pensável o tempo do cativo. Ele é o acontecimento na forma como persiste e se transforma. O que significa fazer como se ainda fosse a escravidão? Se o *preto velho* não está vindo de um passado que já foi e não mais existe, o que significa dizer que elementos desse passado estão no presente? Como o mundo teria de ser e como o tempo teria de se comportar para que *pretos velhos* fossem levados a sério no modo como insistem?

É necessário que a estrutura do tempo seja folheada, nem cíclica, nem linear, para que a presença do passado seja o lugar de passagem para o futuro. Só estamos num tempo passado que não passa porque o presente já sempre é passado. A coexistência com eventos passados permite pensar numa multiplicidade de regiões ontológicas. O acontecimento passado – a escravidão – é aqui um extrato de tempo retirado do lugar e projetado no presente, apenas como fragmento. Não é o terreiro que se transforma numa senzala. É apenas o corpo do médium que permanece no tempo da escravidão. O tempo da escravidão é transportado por um conjunto de artefatos de atualização de virtualidades. Para que o passado não seja tragado pelo presente se faz necessário que a atualização seja sempre um duplo de uma virtualidade sempre já aí. Por que não falar em representação do passado? Um lençol de tempo é uma dobra de múltiplos passados engolindo o presente de tal modo que cada *preto velho* aqui e agora é um elemento presente provocativo de seu próprio passado. Portanto, quanto mais culto, mais vigor, mais condensação do passado numa série de artefatos.

A quebra da cronologia significa uma dissociação na relação causa e efeito e sua substituição por uma relação provocativa entre eventos. O que transporta bem do passado até o presente a intensidade de um índio em guerra? Uma associação adequada de um conjunto de artefatos condutores de tempo. O axé pode ser pensado como essa energia muito bem definida para a provocação das potencialidades presentes de um evento passado. Incertezas no modo de combinação dos elementos implicam incertezas na provocação do passado. Existe, portanto, uma arte das boas dosagens que configuram os artefatos certos para a evocação do passado.

O corpo que incorpora o *preto velho* é um pedaço de presente sendo englobado pelo seu passado para produzir um passado *preto velho* mais denso; a forma como cada pedaço do presente convoca seu passado específico para compor séries evoca a imagem de um tempo constituído de séries dispersas de passados.

José Carlos dos Anjos

O presente parece ser sempre o efeito de atualização de intensidades do passado.

Quando a minha *mãe de santo* incorporava Oxóssi, saía em direção à rua com um vigor inesperado para uma senhora de mais de 70 anos, apontava suas flechas aos céus e as disparava em fortes brados. Por si só uma flecha se situa numa sequência que sempre nos provoca a lembrança de indígenas. Mas só no corpo da minha *mãe de santo* os gestos eram efetivamente uma singularidade indígena – Oxóssi –, e não mera evocação de um passado. É porque o passado se estende em múltiplas durações que determinados fragmentos transportam. Juntá-los permite provocar o acontecimento.

Se pensarmos que o homem moderno encarna o tempo cronológico como o encerramento numa bolha temporal, o terreiro pode ser visto como o lugar de experimentação de certa liberação temporal por explosão de múltiplas temporalidades. O presente como composto de multiplicidades de durações passíveis de serem desveladas ou o passado como lençol, sem *chronos*, consiste em um tempo sem narrativa possível, de pura evocação de intensidades sobrepostas, em que cada evocação é parte do acontecimento.

O tempo do terreiro só pode ser apreendido se o presente for tido como algo que é sempre uma virtualidade, e só o passado for atual, ou seja, se toda a nossa viagem for ao espaço portando pedaços evocáveis de outros lugares. O tempo estaria estritamente associado à afetação. O presente seria um sistema de afetações que, como uma bolha, está sujeito a se romper volta e meia por erupção de um evento já passado, se provocado. Ir dos acontecimentos passados que subsistem como virtualidades à sua atualização significa habitar a dimensão puramente temporal, e não mais espacial, do pensamento. Há, portanto, continuidade (no processo temporal de atualização) e heterogeneidade (porque a atualização se faz por diferenciações nas séries de *pretos velhos*). O ritual se oferece então como cristal do tempo (Deleuze, 1990), lugar de indistinção entre o pensamento e a vida.

Se há uma forma própria de pensamento para o acontecimento afro-indígena, ele se dá nos rituais do baixo umbandismo, onde caboclos, *pretos velhos*, crianças e outras formas menores do humano erigem-se em interrogações sobre o destino do humano. Sob essa outra temporalidade que não a das nossas historiografias, o escravo negro ainda está na senzala e o guerreiro indígena está ainda pronto para a guerra. Duas faces de uma mesma resposta à modernidade colonial europeia.

Agora podemos inverter o procedimento, comum nas ciências sociais, de se enquadrar teorias nativas em marcos metateóricos. Gostaria de ensaiar a aplicação dessa grade de temporização ao discurso de um antropólogo. *A escravidão não acabou*. Essa frase é estranha sob qualquer parâmetro historiográfico. E estranhamente parecida com o que emana dos ritos de possessão do *preto velho*. A

escravidão não acabou. Viveiros de Castro³ diz isso diante de um artefato. O corpo negro amarrado a um poste, com a orelha cortada por brancos, balbuciando: “mas, meu senhor, eu não fiz nada”. Que o artefato seja o arremesso de um pedaço do passado no presente ou o desvelamento de uma série, fragmento de longa duração.

Um jovem negro amarrado a um poste de um bairro branco com as insígnias da escravidão não é sob esse regime afro-brasileiro de temporalização uma lembrança, um monumento. Trata-se do passado virtualmente presente. A verdade de que a escravidão não passou completamente, que artefatos e disposições corporais asseguram na longa duração a transformação das séries, sua dispersão numa multiplicidade de formas, a repetição sob a diferença. Diremos então que as formas da escravidão são sempre diferentes, mas a produção racista da realidade das raças se estabelece na longa duração.

4. As razões dos ataques à religiosidade afro-brasileira

Os ataques evangélicos à religiosidade afro-brasileira têm sido lidos como “guerra religiosa”, e se tem apelado à tolerância como solução para um conflito. Pretendo nesta parte da comunicação discutir o modelo dominante de comparação entre a religiosidade afro-brasileira e a evangélica quanto ao modo como as duas conformações se situam na esfera pública. Sob esse modelo de análise, as religiões afro-brasileiras seriam essencialmente clientelísticas, enquanto os evangélicos tenderiam a insuflar em seus participantes a disposição à luta pela ascensão social individual e um senso de que os bens públicos devem ser disputados. Uma versão sofisticada desse modelo comparativo foi recentemente edificada por uma antropóloga francesa que sugestivamente intitulou um artigo como *Os demônios da pobreza: ou a guerra neopentecostal contra os demônios afro-brasileiros*. O artigo aponta pistas preciosas para os argumentos que quero desenvolver aqui. Ao associar a chave do direito ao desejo de soberania pessoal e a concepção desenvolvimentista de nação, Charlotte Plaideau (2008) oferece uma matriz de inteligibilidade para se articular os planos infrapessoais, do desejo de soberania do Eu aos geopolíticos do lugar do desenvolvimento na soberania nacional.

É nesse ponto que eu gostaria de explorar a continuidade entre o discurso nacional desenvolvimentista, com sua profecia de progresso, e a interpelação evangélica tocando nas recalcadas fantasias da ascensão individualista dos pobres como porta de ingresso na branquidade. Ao articular o sagrado às metafísicas

³ N.R.: Eduardo Batalha Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, professor do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

José Carlos dos Anjos

mundanas de progresso e racionalidade, o proselitismo evangélico toca a matriz da subjetivação colonialista. A figura do colonizador se inscreve na psique impulsionando o interesse em direção a um apocalipse do desejo que restaura a poderosa fantasia colonialista de posses ilimitadas como soberania proprietária de um Eu prepotente sobre o seu ambiente.

Toda ameaça à consistência do eixo de soberanias que vai do Eu soberano à nação soberana e à soberania divina aparece como uma ameaça de caos, uma desordem insuportável. Da oscilação entre o apocalipse e o caos, nasce uma ansiedade violenta que só pode lidar com alteridades não domesticáveis sob o prisma da expulsão. Associado com a visão narcísica da modernidade em perspectiva bidimensional, o pobre é interpelado pelas igrejas evangélicas a se constituir enquanto sujeito soberano que, aliado a Deus, se impõe sobre inimigos físicos e metafísicos. O desejo de soberania e do controle de todas as alteridades internas tem como correlato a extensão de toda a alteridade externa como território de predação.

Sob essa fantasmagoria da soberania como o correlato das melhores aspirações do humano não há lugar para o acolhimento às conformações subjetivas minoritárias. O desejo de outro é imediatamente convertido em *estrutura altrucida* como plano de uma soberania que só se salva em meio a um caos racial, retornando a si mesmo como perenemente idêntico, branco ou quase branco, e em processo de normalização como apagamento dos traços de negridão e resquícios culturais indígenas.

O que a relação entre os projetos de desenvolvimento e as populações tradicionais tem em comum com a relação entre as religiões tradicionais de matriz africana e os evangélicos? É que o desenvolvimento pessoal e o desenvolvimento da nação estão articulados em uma mesma conformação esmagadora que alinha interesses gregários, desejos pessoais e soberania nacional.

Entendemos pouco da sedução que o desenvolvimento exerce sobre massas excluídas se não equacionamos o núcleo da interpelação desenvolvimentista. Tanto na cosmopolítica evangélica como na versão civil do desenvolvimento, o que está em jogo é o destino pessoal como sujeito soberano aliado à ordem nacional. Trata-se, em ambos os casos, de litâneas de salvação que forjam um lugar para a soberania pessoal como o correlato da soberania nacional. O ordenamento soberano que vai do infrapessoal ao macropolítico não concede lugar para forças divergentes. Articula desejo e interesse sobre um mesmo plano de imanência. Sob esse plano o fascismo lateja como o horror às diferenças não domesticáveis. Alteridades prefiguram explosões que rompem as fronteiras do Eu e da nação. O outro aparece como quase natureza, e o desbravamento pode evacuar o outro como processo de

ordenamento do real, disciplina do Eu, higienização de um território racial. Para compreender que o estado de exceção tem acolhida popular pavimentada pelo proselitismo evangélico, basta analisar os discursos das lideranças religiosas: em 1994, Edir Macedo declara diante 400.000 pessoas que “esta eleição será a batalha entre os candidatos de Deus e do Diabo”. Os ativistas da religiosidade de matriz africana denunciaram o fascismo, mas foram lidos sob a chave da disputa religiosa até que as múltiplas formas de fascismo se rearticularam sob a liderança de Jair Bolsonaro.

É nas zonas de desenvolvimento desbravador que a desqualificação sistemática dos corpos que se desviam de um padrão de branquidade expõe as minorias a regimes infrajurídicos de relações de poder. Então parece que é mais por escassez de Estado do que pelo seu excesso mortal que se morre enquanto minoria. É difícil contabilizar se no Brasil se assassinam mais pessoas das minorias sob a égide do Estado ou da sociedade civil. De todo modo, parece ser nas zonas de indiscernibilidade e de reversão entre poderes econômicos e o poder de Estado que se mata de modo mais sistemático.

E a racialização como forma de desqualificação de corpos não brancos impõe-se como pré-condição de aceitabilidade da matança. A raça funciona como marcador da hegemonia colonial branca ao definir os tempos, ritmos e modalidades de um estado de exceção que desliza sempre que necessário em direção à guerra civil e retorna, para proteger a população branca, à condição de suspensão de direitos por decreto estatal.

Ao se configurar mais de metade dos habitantes da nação como fragmentos dispersos de populações minoritárias não brancas (de travestis urbanos, favelados, quilombolas rurais e indígenas com e sem aldeias), os perigos para o corpo saudável podem parecer corpos excepcionais. Aos olhos majoritários a nação se apresenta como: a normalidade é branca. O que é estatisticamente minoria parece ser a maioria, e a normalidade se define como o corpo disciplinado e habilitado às promessas de desenvolvimento e ascensão social.

O encontro de povos selvagens com a civilização no cerne do projeto de nação é constantemente reencenado nas margens do desenvolvimento desbravador como uma epopeia de colonização sobre recursos e terras infundavelmente desocupadas. A produção de uma invisibilidade para o sistema de direitos torna possível a restauração do momento colonial como o passado persistente que insiste em se reencarnar nos corpos quilombolas, indígenas, nas comunidades não brancas de pescadores e ribeirinhos. Nos projetos de desenvolvimento que atingem quilombolas e indígenas, o Brasil se ergue como a sociedade do terror. Sociedade enquanto aliança de poderes estatais, latifundiários e de multinacionais

José Carlos dos Anjos

contra populações passíveis de ser banidas do mapa. Então, o Estado é apenas uma peça de uma engrenagem de violência física legítima não monopolizada. O Estado aqui gere a intensidade do terror social, mas nem sempre o aplica diretamente.

O caráter coetâneo de instalação do corpo político da nação e da necessidade de se expurgar os excessos biológicos realoca os corpos humanos abjetos na linha de fronteira entre o humano e o natural, nessa insustentável zona de fronteira. É aí, nos projetos de desenvolvimento, que o mito da mestiçagem como insígnia da nação finalmente se explicita como corte, filtro e tela. Os relatos de dominação e emancipação em que o ser do homem se apresenta pelo domínio sobre a natureza convoca finalmente cada corpo que pode escapar da morte física ou social a uma luta pelo domínio da branquitude sobre a mestiçagem animal persistente. É quando a pluralidade humana aparece como obstáculo à realização do *telos* de um sujeito de posses ilimitadas: o homem branco.

A humanidade do homem negro aparece como uma sombra carregada de animalidade contagiante. Banir a animalidade no homem é um gesto de civilização. Não é de estranhar que, numa sociedade majoritariamente não branca, a violência branca faça parte das boas maneiras. Elias e seu *processo civilizador*⁴ aparecem aqui em sentido invertido. O civilizado nos trópicos está banhado de sangue. A paz é então indistinguível da guerra sem fim de um poder à margem da lei por insuficiência de Estado e plena potência da sociedade civil branca para o monopólio racial da violência legítima. Poder-se-iam definir minorias como segmentos que sistematicamente se deixam morrer, mas essa definição seria incompleta no Brasil se não se acrescentasse imediatamente, por uma sociedade civil armada e unificada em torno da branquitude. É por essa razão que a democracia brasileira sempre carrega subjacente uma profunda vontade de potência que a dilacera: a necessidade de se expor o país como menos uma sociedade e mais um estado de guerra de raças. Se esse for o caso, recompor a democracia, no Brasil, deve então implicar uma diplomacia nos termos de Latour (2004), para que um pacto racial efetivo substitua o mito da democracia racial. □

Abstract

Brazil: a nation against its minorities

This paper approaches the racial violence and the effects of the thought of the minority perspectives about ethnic-racial genocide in Brasil. Following the leads

⁴ N.R.: o autor refere-se aqui a Norbert Elias (1897-1990) e a sua obra *O Processo civilizador*, no qual analisa-se a história dos costumes a partir da formação do Estado Moderno e suas influências sobre a civilização.

of an afro-brazilian religious perspective about the *preto velho*, the article probes a time philosophy that insists in the endurance of the current slavery. And as the afro-Brazilian religiosity suggests, has the black slavery system, that initiated in the 15th century, finished yet? The first section of the article sketches an ethnography to get to the consequences of the proposition concerning the length of the enslavement system. In the second part, the paper articulates this proposition to place the anti-racist activism in the *black movement*. Finally, it suggests a possible relation between the racial issue and the brazilian democracy.

Keywords: Minorities; Slavery; Afro-Brazilian religiosity; Racism

Resumen

Brasil: una nación contra sus minorías

El artículo aborda la violencia racial y el efecto de pensamiento de las perspectivas minoritarias sobre el genocidio étnico-racial en Brasil. Siguiendo las pistas de una perspectiva religiosa afro-brasileña acerca de los *pretos velhos*, el artículo indaga una filosofía del tiempo que insiste acerca de la persistencia actual de la esclavitud. Según lo que parece sugerir la religiosidad afro-brasileña, el sistema de esclavitud negra iniciado en el siglo XV ¿ha terminado? La primera sección del artículo esboza una etnografía para retirar consecuencias de esa proposición acerca de la duración del sistema esclavista. En la segunda parte el texto articula esa proposición con posicionamientos del activismo antirracista del movimiento negro. Por fin sugiere una lectura de la relación entre la problemática racial y los límites de la democracia brasileña.

Palabras clave: Minorías; Esclavitud; Religiosidad afro-brasileña; Racismo

Referências

- Barbosa, M. K., & Bairrão, J. F. M. H. (2008). Análise do movimento em rituais umbandistas. *Psicologia: teoria e pesquisa*, 24(2): 225-233.
- Dantas, B. G. (1988). *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Deleuze, G. (1990). *Cinema II. Imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense.

José Carlos dos Anjos

Deleuze, G. (2006). *Diferença e repetição* (R. Machado & L. B. L. Orlandi, trad.; 1a ed.). São Paulo: Graal.

Deleuze, G. (2007). *A lógica do sentido* (L. R. Salinas Fortes, trad.). São Paulo: Perspectiva.

Ferretti, S. F. (1995). *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA.

Latour, B. (2004). Por uma antropologia do centro. *Mana*, 10(2): 397-413.

Ortiz, R. (1978). *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes.

Plaideau, C. (2008). Os retornados da guerra contra o diabo. In *Debates do NER* (pp. 115-130). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

Recebido em 07/08/2019

Aceito em 25/09/2019

Revisão gramatical de **José Teixeira Neto**

Revisão técnica de **Lúcia Thaler**

José Carlos dos Anjos

Centro Interdisciplinar em Sociedade, Ambiente e Desenvolvimento (CISADE)

UFRGS – Campus Centro

Av. João Pessoa, 31 – 1º andar

90040-000 – Porto Alegre – RS – Brasil

jcdosanjos@yahoo.com.br

© Revista de Psicanálise – SPPA