

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

JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS

O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas,
Rio Grande do Sul

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Antropologia
Social no Curso de Pós-Graduação em
Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre
2015

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

*O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em
Mostardas, Rio Grande do Sul*

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em
Antropologia Social no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto (UFMG)

Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)

Dr^a. Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

Porto Alegre,
2015

AGRADECIMENTOS

Este texto não teria sido possível sem a participação de diferentes intensidades e afetos na sua composição, na sua *feitura*. Aqui, trago algumas dessas intensidades e afetos para pensar que, se tratamos de falar sobre a Linha Cruzada, a própria vida fica permeada de *cruzamentos*. Principalmente, agradeço:

À Mãe Irma d'Oxum e Mãe Jalba da Iansã, que, como Interlocutoras principais, abriram suas Casas (a primeira, do Centro Espírita Umbandista Reino d'Oxum e de Ogum Beira-Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, situado em Mostardas e, a segunda, do Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, localizado em Rio Grande) e suas vidas para, não só colaborar com esta pesquisa, como para possibilitar todo o aprendizado que se desenvolveu junto a elas. Não cabem palavras para demonstrar toda minha admiração, todo meu agradecimento e amizade pelas duas mães de santo!

Ao pessoal da *corrente* do terreiro de Mãe Irma: Carol, Cláudia, Ivolândia, Nelson, Neusa, Orlanda, Otacílio, Rose, Tacimara, Zilda e tantas outras pessoas que a compõem, muito obrigado! Cada uma dessas pessoas, a seu modo, ajudou muito para que este trabalho fosse realizado, assim como a Paulo d'Ogum e Cristian, *umbandistas* de Rio Grande, amigos de anos das mães de santo, os quais, cada um a seu modo, também contribuíram para que este trabalho pudesse ser realizado. Com todas/os vocês, aprendi muitas coisas. Muito obrigado!

A Vanderli, Coquinho, Jurema e Eglaer, pessoas com as quais também tive boas conversas e que contribuíram, de diversas formas, para a pesquisa, muito obrigado!

Aos caboclos e caboclas, orixás, pretos-velhos, pretas-velhas, exus, pombagiras, ciganas, ciganos, ibejis, santos e santas e às diferentes *passagens* por todo o *axé* e toda proteção! Sem essas intensidades agindo, também não seria possível este trabalho. *Agô!*

Considero que, com todas essas pessoas e entidades, foram estabelecidas relações de amizade, configurando-se, assim, laços muito mais fortes do que os que se instaurariam na relação de pesquisador-pesquisadas/os. Com elas, aprendi muitas coisas e peço licença a todas para, aqui, trazer um pouco desse aprendizado.

Duas pessoas são importantíssimas também neste percurso da vida. Agradeço:

À companheira Josiane Wedig, por todo amor e amizade, pelas correções do texto, pelas ideias, pelas dúvidas, pela epígrafe, pelas leituras e por tudo mais que faz a vida ser bela e infinita, intensa em afetos!

À minha mãe, Marilene, que criou dez filhos e filhas com muitas dificuldades. Seu décimo filho não tem palavras para expressar o agradecimento! É importante ressaltar que o que fiz neste trabalho tem muito daquilo que, com minha mãe e com alguns irmãos e irmãs, eu já havia vivenciado em outros momentos da vida: as práticas umbandistas. É como se uma atualização dessas práticas tivesse lugar aqui, com novas experiências.

Aos amigos e amigas:

Tiago Lemões, 'Che' Márcio Neske, Stella Maris Pieve, Vânia Pierozan, Caiuá Al-Alam, Paulo Barbosa (PC), Carla Ávila, Tânia Cruz, Flávio Gobbi, Widney Pereira (Capitão Ticuna), Cristhiano Kolinski – Crizko (viva a cosmoloucuragem!!), Ana Letícia Meira, Roger Pereira, Luciano Vianna, Thomaz Novaes e Fernando Carreira (essas cinco, do Grupo de Estudos em Pensamento Nômade e, também, da cosmoloucuragem). Agradeço muito a todas/os vocês (mesmo nos desencontros e distâncias) pelas conversas, debates, críticas, sugestões, vivências, experiências de vida...

Do período de realização do estágio doutoral em Paris, França, agradeço:

A Monique Verité e Camel, pela amizade, pelas conversas e pelo apoio durante a vivência minha e de Josi em Paris.

A Lovois de Andrade Miguel e a Magda Zanoni, agradeço por terem realizado caminhos possíveis para chegarmos a Monique, Camel e Paris. Além disso, agradeço a Magda pelas conversas e debates.

A Philippe Descola, por ter aceito supervisionar o estágio e pelas conversas, cursos e debates que contribuíram muito para a elaboração de uma discussão acerca dos dualismos (natureza e cultura, sociedade e indivíduo, etc). Algumas de suas ideias foram aqui experimentadas para se pensar um debate sobre a natureza e a cultura para os coletivos afro-brasileiros e as religiões de matriz africana.

A Daniel Albergaria, de Juiz de Fora (MG), pesquisador da Congada, camarada que conheci num dos encontros acadêmicos, em 2011, e que, coincidentemente, estava no mesmo período fazendo o seu estágio em Paris. Agradeço a amizade, as ideias e experiências trocadas.

Do lado da academia, mas *cruzado* a tudo, agradeço:

A Sergio Baptista da Silva, amigo, mais do que meu orientador, pelas palavras, aulas, ajudas e conversas. Suas diversas sugestões e incentivos para que pensássemos as

consequências políticas e epistemológicas desta pesquisa foram importantíssimas não só para esse texto, como para a vida.

A José Carlos dos Anjos, pelas ideias, conversas, críticas, sugestões, aulas. O que escrevi aqui tem muito do que sua atuação, junto às comunidades quilombolas e à religião de matriz africana, provoca.

A Edgar Barbosa Neto, pelas sugestões na banca de qualificação e pelas ideias trocadas. Meu trabalho também tem muito de suas reflexões sobre esse fascinante plurimundo das religiões afro-brasileiras.

A Denise Jardim, pelo aceite em participar da banca de avaliação desta tese e pelas valiosas sugestões, críticas e ideias feitas durante a banca de defesa.

A Tânia Candotti, pela correção ortográfica e gramatical da tese.

Ao apoio da CAPES (com a bolsa de doutorado e de estágio sanduíche no exterior) e do PPGAS (para realização de trabalhos de campo e apresentações de trabalhos em eventos acadêmicos). Sem esse apoio, seria impossível a pesquisa.

Foi por intensos devires, encontros e desencontros, por dúvidas, percepções, diálogos, leituras, possibilidades e experimentações que este trabalho se construiu. E, mais do que tudo, o objetivo dele está em ativar – de outro modo e junto com – as religiões de matriz africana, na possibilidade de se formarem outras relações que perturbem, criativamente, tanto esse *lado* da academia como o *lado* da vida, pois, ambos, são *cruzados* por suas diferentes *linhas*.

Carta de Amor

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não!

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só

Eu tenho Zumbi, Besouro, o chefe dos tupis
Sou Tupinambá, tenho os erês, caboclo boiadeiro
Mãos de cura, morubichabas, cocares, arco-íris
Zarabatanas, curare, flechas e altares

À velocidade da luz, no escuro da mata escura
O breu, o silêncio, a espera
Eu tenho Jesus, Maria e José
Todos os pajés em minha companhia
O menino Deus brinca e dorme nos meus sonhos
O poeta me contou

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não!

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, eu não ando só

Não misturo, não me dobro
A rainha do mar anda de mãos dadas comigo
Me ensina o baile das ondas e canta, canta, canta pra mim
É do ouro de Oxum que é feita a armadura que guarda meu corpo
Garante meu sangue, minha garganta
O veneno do mal não acha passagem
E em meu coração, Maria acende sua luz e me aponta o caminho
Me sumo no vento, cavalgo no raio de Iansã
Giro o mundo, viro, reviro
Tô no recôncavo, tô em fez
Voo entre as estrelas, brinco de ser uma
Traço o cruzeiro do sul com a tocha da fogueira de João menino
Rezo com as três Marias, vou além
Me recolho no esplendor das nebulosas, descanso nos vales, montanhas
Durmo na forja de Ogum, mergulho no calor da lava dos vulcões
Corpo vivo de Xangô

Não ando no breu, nem ando na treva
Não ando no breu, nem ando na treva
É por onde eu vou que o santo me leva
É por onde eu vou que o santo me leva

Não ando no breu, nem ando na treva
Não ando no breu, nem ando na treva
É por onde eu vou que o santo me leva
É por onde eu vou que o santo me leva

Medo não me alcança
No deserto me acho, faço cobra morder o rabo, escorpião virar pirilampo
Meus pés recebem bálsamos, unguentos suaves das mãos de Maria
Irmã de Marta e Lázaro, no oásis de Bethânia
Pessoa que eu ando só, atente ao tempo
Não começa, nem termina, é nunca, é sempre
É tempo de reparar na balança de nobre cobre que o rei equilibra
Fulmina o injusto, deixa nua a justiça

Eu não provo do teu fel, eu não piso no teu chão
E pra onde você for, não leva o meu nome não
E pra onde você for, não leva o meu nome não

Eu não provo do teu fel, eu não piso no teu chão
E pra onde você for, não leva o meu nome não
E pra onde você for, não leva o meu nome não

Onde vai, valente?

Você secou, seus olhos insones secaram
Não veem brotar a relva que cresce livre e verde longe da tua cegueira
Seus ouvidos se fecharam a qualquer música, a qualquer som
Nem o bem, nem o mal pensam em ti, ninguém te escolhe

Você pisa na terra, mas não a sente, apenas pisa
Apenas vaga sobre o planeta, e já nem ouve as teclas do teu piano
Você está tão mirrado que nem o diabo te ambiciona, não tem alma
Você é o oco, do oco, do oco, do sem fim do mundo

O que é teu já tá guardado
Não sou eu quem vou lhe dar
Não sou eu quem vou lhe dar
Não sou eu quem vou lhe dar

O que é teu já tá guardado
Não sou eu quem vou lhe dar
Não sou eu quem vou lhe dar
Não sou eu quem vou lhe dar

Eu posso engolir você, só pra cuspir depois
Minha fome é matéria que você não alcança
Desde o leite do peito de minha mãe
Até o sem fim dos versos, versos, versos
Que brotam do poeta em toda poesia
Sob a luz da lua que deita na palma da inspiração de Caymmi

Se choro, quando choro, e minha lágrima cai
É pra regar o capim que alimenta a vida
Chorando eu refaço as nascentes que você secou
Se desejo, o meu desejo faz subir marés de sal e sortilégio
Vivo de cara pra o vento na chuva, e quero me molhar
O terço de Fátima e o cordão de Gandhi cruzam o meu peito
Sou como a haste fina, que qualquer brisa verga, mas nenhuma espada corta

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não!

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só

Maria Bethania

RESUMO

Este trabalho refere-se à composição de corpos e pessoas (que ocorre a partir do *aprontamento*) na religião de Linha Cruzada. Adoto como problemática de pesquisa a possibilidade de compreendermos as diferentes territorialidades existenciais (*quilombolas* e *umbandistas*) e as relações entre humanos e extra-humanos como acontecimentos nos quais a cosmopolítica opera. Um dos objetivos é fazer um exercício crítico aos essencialismos que ligam a religião afro-brasileira ao escopo das “crenças”. Proponho uma linha de fuga, uma possibilidade de pensar a diferença, as multiplicidades, o infinitesimal e as conexões possíveis entre diferentes entes, as quais ocorrem nas práticas rituais e cotidianas (nos *cruzamentos*, *atendimentos*, *reforços*, *preparos*, entre outras). A conectividade e o jogo das diferenças que compõem a lógica rizomática da Linha Cruzada indicam elementos-chave para compreender outros modos de existência nos quais a política e suas relações envolvem diferentes perspectivas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Cosmopolítica. Pensamento da diferença. Corpo e pessoa.

RÉSUMÉ

Ce travail se réfère à la composition des corps et personnes (qui s'agit à partir de *l'initiation*) dans la religion *Linha Cruzada*. J'adopte comme problématique de recherche la possibilité de comprendre sur différentes territorialités existentielles (maroons et *umbandistes*) et les rapports entre les humains et extra-humains comme événements dont la cosmopolitique fonctionne. Un des objectifs consiste en faire un exercice critique aux essentialismes qu'appellent la religion afro-brésilienne portée de “croyances”. Je propose une ligne de fuite, une possibilité de penser la différence, les multiplicités, l'infinitésimal et les possibles connexions opérées par différentes entités qui survenant dans les pratiques rituelles et quotidiennes (dans les *croisements*, *demandes*, *renforcements*, *préparations*, entre autres). La connectivité et le jeu de las différences qui comprennent la logique rhizomatique de la Ligne Croisée indiquent les éléments clés pour comprendre autres modes d'existence dont la politique et sas relations impliquent différentes perspectives.

Mots-clés: Religions afro-brésiennes. Cosmopolitique. Pensée de la différence. Corps et personne.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: O pontilhado indica os limites geo-administrativos do município de Mostardas e o ponto “A” indica a Sede.	19
Figura 2: Homenagem a Preta-velha e ao Preto-velho.	23
Figura 3: Exu com suas ferramentas. Desenho: Carybé.	64
Figura 4: Exu do Lodo.	66
Figura 5: Cigana na Festa dos Exus.	80
Figura 6: Festa da Dona Sete Encruzilhadas.	88
Figura 7: Dança de Dona Sete com o bolo.	91
Figura 8: Roda de Batuque em Rio Grande. No primeiro plano, com roupas brancas e vermelhas, está Mãe Jalba.	122
Figura 9: Roda de Batuque. Ao fundo, com pano branco na cabeça e roupas igualmente brancas está Mãe Irma.	124
Figura 10: Oxuns e Iansã.	126
Figura 11: Roda de Batuque em Mostardas. No centro da imagem, de costas, com uma guia atravessando o corpo, está Cristian e no primeiro plano, estão Mãe Jalba (trufa vermelha) e Mãe Irma (trufa amarela).	132
Figura 12: Roda de Batuque, Mostardas.	134
Figura 13: Estatueta de Oxum que foi oferecida por mim para Mãe Irma.	140
Figura 14: Batismo da imagem de Oxum, na Festa de Mamãe Oxum, em Mostardas. Vemos que mamãe Oxum se movimentava com a estatueta nas mãos.	141
Figura 15: Festa de Ogum, terreiro de Mãe Irma, Mostardas. Detalhe do quadro de São Jorge e Mãe Irma logo abaixo do quadro.	152
Figura 16: Início da Festa do Caboclo Sete Encruzilhadas, em Rio Grande, agosto de 2012. No Congá da Casa, o desenho de Seu Sete Encruzilhadas no centro da parede. Com roupas verdes e vermelhas, Mãe Jalba.	167
Figura 17: Madrinha Material dança com a criança em frente aos tamboreiros. No momento, Cabocla Jurema estende a mão para a criança, direcionando axé.	175
Figura 18: Mamãe Oxum dança com menina em frente aos tamboreiros.	176
Figura 19: A segunda menina a ser batizada pelo Seu Sete Encruzilhadas. Vemos que ela recebe a espada de São Jorge sendo encostada na cabeça. Há também a quartinha da Oxum para derramar-se a água.	177
Figura 20: Arrudas sendo passadas pelas pretas-velhas nas pessoas.	194
Figura 21: A mãe de santo defumando a terreira e pessoas com problemas de saúde.	198
Figura 22: As roupas sendo levadas para ganharem axé na defumação.	231
Figura 23: As comidas do terreiro alimentam também porque possuem axé.	236

LISTA DE ABREVIACOES

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

EMATER: Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FURG: Fundação Universidade do Rio Grande

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ONG: Organização Não-Governamental

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFMG: Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PARTE 1: LINHAS	47
Capítulo I: Povo da Rua Exus, Pombagiras e Povo Cigano	48
<i>Sem Exu não se faz nada</i>	52
<i>Povo Cigano, Povo do Oriente, Povo da Rua</i>	73
<i>São as mulheres que têm mais força aqui: as Pombagiras como inversões das santas</i>	81
<i>É Vermelho, Roxo e Negro: a Festa da Dona Sete</i>	85
Capítulo II – Aprontamento Corpos e extra-humanos	97
Fazendo o Aprontamento	104
<i>O quatro pés</i>	116
<i>Roda de Batuque</i>	119
<i>Mesa de Ibeji e Delegum</i>	124
<i>Roda de Batuque, Mostardas</i>	130
Pedra e pessoa	134
Capítulo III: Cruzamentos Conectividade e Abertura	143
<i>A Linha Cruzada é a Umbanda, que é Cruzada</i>	144
<i>Espíritos ameríndios e a mediação cosmopolítica</i>	155
O Caboclo Sete Encruzilhadas	163
<i>A segurança e os batismos</i>	169
PARTE 2: ENCRUZILHADAS	180
Capítulo IV: Passagens As curas e as territorialidades existenciais	181
<i>Quem dá a passagem é o orixá maior. Se ele não der, os outros não chegam... (Rose)</i>	182
<i>As benzeduras, as curas e as comunidades quilombolas como territórios cosmopolíticos</i>	190
<i>A Religião é como uma medicina</i>	192
Cosmo-ontologias Afro-brasileiras	206
<i>Relação Natureza e Cultura</i>	208
<i>O fundamento</i>	214
Capítulo V: Caminhos Potências de multiplicidades	219
<i>Axé e o fluxo de energias na Linha Cruzada</i>	220
Lógica rizomática e nomadismo	237
Devires: Cosmopolítica	242
CONCLUSÕES	251
Referências	266

INTRODUÇÃO

Se o africanismo for apreendido como um conjunto de procedimentos de composição de mundos, o pesquisador, na forma do aprendiz de feiticeiro, experimenta o procedimento diplomático de seus interpelantes, no modo de misturar e separar porções cósmicas (José Carlos Gomes dos Anjos, 2009).

Fazer antropologia é **experienciar**¹ a antropologia dos outros. Isso envolve a vontade de realizar outra abordagem dos diferentes grupos e potencializar suas práticas enquanto epistemes, enquanto saberes que não podem ser colocados como “crenças”. Na experiência que realizei junto à religião de Linha Cruzada, na intensiva vivência junto às práticas de umbandistas² e de quilombolas no município de Mostardas, Rio Grande do Sul – já que, no exercício antropológico, estamos, a meu ver, estreitamente vinculados às práticas que os coletivos realizam –, pude perceber as conexões diferenciais entre corpos, territórios (terreiros, comunidades quilombolas e outros), entes humanos e extra-humanos (espíritos, deuses/as, entidades, objetos, animais, vegetais...), religiões e ontologias (ameríndia, africana, católica, kardecista, *do Oriente*) que aqui são pensadas enquanto **cosmopolíticas**.

Adotei como problemática de pesquisa a viabilidade de compreendermos as relações entre humanos e extra-humanos, da e na religião de Linha Cruzada, como momentos em que a política cósmica opera. A percepção de política, tal como a concebo aqui, não é só a da “forma-Estado” – que diz respeito a eleições, partidos, instituições, poder administrativo, Estado –, mas a que se opera por meio de relações cotidianas e ritualmente estabelecidas ou rompidas, entre pessoas e outros entes (incluindo-se os que chamamos como objetos).

Essa acepção de política (forma-Estado) precisa ser decodificada “por meio de filtros oriundos de outros campos sociais”, conforme indica Márcio Goldman (2006:38). No trabalho referido, o autor nos mostra como tambores e blocos afro são articulados politicamente a terreiros e a eleições. A política é, portanto, vista mais no seu “funcionamento”, nas relações, do que nas hierarquias e no Estado. Indaguei, ao longo da pesquisa, sobre o modo como elementos que consideramos de “ordem mística” ou “sobrenatural” interferem nas “relações mundanas”, a fim de entender as relações cosmopolíticas. É preciso ainda entender a ação

1

As palavras em **negrito** são aquelas a que eu dou ênfase, já as palavras em *itálico*, ao longo do texto, são palavras/termos/conceitos ênicos e termos de outras línguas (*self*, *apud*, etc). As aspas são para os trechos das referências e/ou para ressaltar algum termo de uso mais genérico (“crenças”, “objetos”, “sociedade”).

² As pessoas que contribuíram para esta pesquisa chamam-se de *umbandistas* e/ou *batuqueiros*. Utilizarei o termo *umbandista* quando fizer menção a eles nos capítulos da tese.

política, na esteira do que Renato Sztutman (2012) evoca, ou seja, como algo que

deve abarcar os aspectos tanto propriamente políticos – constituição de coletivos humanos e centros de decisão – quanto, por assim dizer, contrapolíticos – dissolução desses coletivos e descentramento do espaço social. Vale ressaltar que a ação política jamais poderia ser reduzida à busca do poder político em si mesmo, devendo ser concebida como uma maneira de lidar com ele, o que pode significar a sua pulverização (:41)³.

O exercício desta pesquisa, portanto, não foi o de interpretar ações e concepções “nativas”, nem o de adotar a visão de um representacionismo acerca de elementos da religião e da política (como se a religião fosse um reflexo da sociedade, como se a política fosse apenas a representativa, e que ambas fossem somente humanas). Não quero dizer com isso que vou negar a história de opressão e de repressão que coletivos ameríndios e afro-brasileiros sofreram e que, por isso, não tenham podido praticar suas relações e seus modos de vida.

Por meio da abordagem teórica que tomo como referência – o “pensamento da diferença”⁴ –, busco fazer um exercício político-epistemológico de crítica aos essencialismos que colocam a identidade em termos fixos e ligada ao simbólico ou à existência de “crenças”, julgando o exercício científico como o mais objetivo. Proponho, neste estudo, uma “linha de fuga”, uma possibilidade de pensarmos a diferença, as multiplicidades, o infinitesimal e as conexões possíveis. O que está em jogo é seguirmos o que umbandistas falam e fazem, por meio de suas diversas relações e entender a Linha Cruzada, a *religião*, a partir de suas concepções próprias. Nos termos de Anjos e Oro (2009), entendo que é preciso tomar nossas/os interlocutoras/es religiosas/os como portadores/as de filosofias plenas, reconhecendo filosofias em meios que seriam menos propensos a serem reconhecidos. E, fazendo-se isso, alargamos as concepções sobre a política.

Por esse motivo, a noção de experiência, à qual me referi anteriormente, supõe conviver e experienciar vivências junto aos coletivos que estamos pesquisando: é entrar em relação e, reflexivamente, potencializar o exercício antropológico (do “nativo” e do “antropólogo”) ao máximo. A noção de experiência que adoto na tese está baseada no que Roy Wagner (2010) nos apresenta, de que ela é mais um “método não-formal” de pesquisa e não um conceito. Para o autor, nós “inventamos” a Cultura do Outro, e o Outro inventa a Cultura para nós, o que, em outros termos, significa levar em conta que, ao fazermos

³ O autor trata da ação política ameríndia. Faço referência a ele por considerar que nos apresenta elementos que ressoam para a compreensão da cosmopolítica afro-brasileira.

⁴ O pensamento da diferença é, a meu ver, a irrupção que autores como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, entre outros/as, causam com seus escritos. Ver o blog: <http://bibliotecanomade.blogspot.com.br/> para maiores informações.

antropologia, estamos fazendo uma antropologia da antropologia dos Outros (e de nós mesmos), e não uma antropologia “sobre” os Outros.

Outrossim, essa noção de experiência conjuga-se, a meu ver, com a de “ser afetado”, proposta por Jeanne Favret-Saada (2005), para entender o que eu vivenciei e aquilo que os umbandistas fazem. No trabalho no campo, ser afetado⁵ é criar uma relação com as/os interlocutoras/es, buscando compreender as suas práticas e suas teorias, que são suficientemente potentes para serem relacionadas com o fazer antropológico, tanto por parte das pessoas que tomamos como “nativas” como por nossa parte, enquanto pesquisadores/as. Mais do que interpretar o nativo, é preciso compreender a operação de criação dos conceitos e, para isso, é preciso fazer esquizoetnologia⁶.

A pesquisa que desenvolvi no doutorado foi possível a partir de questões que surgiram durante a pesquisa de mestrado em Sociologia, na UFRGS. Minha dissertação de mestrado versa sobre a questão da identidade quilombola, relacionada às manifestações políticas, festivas e religiosas da comunidade negra rural Beco dos Colodianos⁷, situada no interior do município de Mostardas (RAMOS, 2011 e 2015).

Obtive conhecimento dessa comunidade quilombola por meio de contato prévio com uma ONG de Porto Alegre que desenvolvia na região um projeto intitulado “Arroz Quilombola”. Esse projeto – como descobri ao longo da convivência com pessoas da comunidade quilombola e com os mediadores ligados ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a EMATER, a Prefeitura Municipal e a própria ONG – acabou não tendo sucesso por vários motivos, um dos quais ligado a problemas quanto à sua idealização. Como vem sendo demonstrado, há alguns anos, por diferentes pesquisas, os projetos de desenvolvimento que vêm de fora das comunidades rurais, ou seja, projetos montados e executados por instituições de outros locais, não dão certo, não porque as pessoas do local “não tenham entendido o projeto”, mas, porque, justamente, o projeto não reconhece os trâmites e as relações locais e

⁵ A questão do ser afetado eu vou explicar melhor adiante.

⁶ Apresento melhor a noção do que é fazer esquizoetnologia nas Conclusões. Basicamente, essa ideia advém do seguinte: “a antropologia poderia reencontrar os passos da *esquizoanálise* de Gilles Deleuze e Félix Guattari, permitindo vislumbrar uma espécie de *esquizoetnologia*, onde a potencialidade do par paciente-analista explorada pela primeira se transforma naquela do par nativo-etnógrafo, capaz de romper com algumas camisas de força ou operadores de despotencialização (tais quais as noções de sociedade, cultura, indivíduo, identidade, estrutura, história, e assim por diante)” (grifos originais no texto retirado de <http://nansi.abaetenet.net/Home/simetria-reversibilidade-e-reflexividade>, acesso em 28/10/2012).

⁷ O município de Mostardas possui três comunidades negras rurais que pleiteiam o reconhecimento como quilombola. Uma delas, a comunidade de Casca, já conseguiu a titulação do INCRA, em 2010. As outras duas – a comunidade de Teixeira e de Beco dos Colodianos – ainda lutam para conquistar suas titulações definitivas junto ao INCRA, órgão federal responsável pela titulação.

suas especificidades.

Os projetos, em geral, não compreendem as lógicas daqueles coletivos que as instituições pretendem “salvar da pobreza”. Sobre essa questão, Anjos e Baptista da Silva (2004) salientam que do “europeu, ressaltam-se a capacidade de trabalho e o espírito empreendedor, o africano é associado à estagnação, à preguiça, à pobreza. Típica profecia social que tende a se realizar sob os efeitos conjugados de condições objetivas de exclusão do acesso a terra e da incorporação subjetiva do estigma” (:52).

A ONG apoiadora daquele projeto, entretanto, organizou visitas *in loco* para que as pessoas, principalmente da capital do Estado e ligadas a movimentos sociais e a universidades, conhecessem o projeto e participassem da colheita do arroz. Numa dessas ocasiões, alguns membros das comunidades quilombolas da região de Mostardas apresentaram, no salão comunitário que recebia os visitantes, uma celebração de cunho festivo-religioso, o Ensaio de Promessa do Quicumbi.

Tendo me interessado em compreender o Ensaio, busquei bases bibliográficas para minha pesquisa e encontrei, na Antropologia Social da UFRGS, um trabalho de dissertação, de Janaína Lobo (2010), sobre o Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi, de Tavares, município vizinho ao de Mostardas. Decidido, portanto, a conhecer as comunidades quilombolas e tentar articular num trabalho acadêmico a reivindicação política de reconhecimento das terras e territórios das comunidades e seus elementos festivos e religiosos, tomei como problemática para aquela pesquisa compreender o que significava, para as pessoas da comunidade, a reivindicação quilombola e como isso se operava.

No mestrado, durante o exercício de inserção no campo e aprofundamento de leituras sobre a perspectiva pós-colonial, pude perceber como a identidade – que tomamos, quase sempre, como essência – é muito mais politicamente construída do que estrita, o que a afasta das visões representacionistas. Na inserção no terreiro pesquisado, percebi o quanto a identidade é relacional, operada por intensos devires. Assim, o “pensamento da diferença” veio ao encontro dessa discussão. Pude compreender que não só essa identidade é uma identidade relacional como toda e qualquer identidade, já que ela se constrói por relações entre as diferenças, entre as alteridades, que são internas e externas aos corpos. Essa outra visão acerca da identidade também foi sendo constituída por conta das teorias que fui acessando, as quais foram sendo apreendidas por mim ao longo do processo de pesquisa.

Durante a pesquisa com quilombolas, obtive informações de que havia, no centro do

município de Mostardas, uma Casa de Umbanda, cuja mãe de santo era uma mulher nascida na comunidade quilombola Beco dos Colodianos. E foi a partir do contato e da vivência no terreiro com a mãe de santo e com as demais pessoas que nele participam, que pude compreender o que era a incorporação e que cheguei ao conceito êmico de *aprontamento*, o que me permitiu contrapor o sentido essencialista que as teorias acadêmicas operam sobre a identidade.

Ao falar da incorporação, sigo Anjos (2006), que afirma que ela é um “ato intelectual desterritorializante, em que o sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”:

A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto de este não mais poder se suportar como tal. Diz-se que, quando o exu “se ocupa”, ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo. O sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. **Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o “outro”, introduzido no “mesmo”. Que essa operação tenha a ver com território, a linguagem êmica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo-de-santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios.** O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam” (:21, grifos meus).

Essa ideia de que, na incorporação, o “outro” é introduzido no “mesmo”, e a noção de “encruzilhada”, de que nos fala o autor e que é operada na própria religião, é que me fizeram pesquisar como as pessoas que participam da religião compreendem e mobilizam as relações que estão ligadas ao território e à reivindicação política.

O pensamento da diferença foi tomado como possibilidade teórica de estabelecer relações com as práticas e os modos de viver dos coletivos: nesse percurso, fui conectando os conceitos criados pelos coletivos afro-brasileiros como uma teoria etnográfica, alocando o terreiro e a Linha Cruzada como espaços abertos para o conhecimento de outros modos de existir.

Na tese, busquei reconhecer as interligações entre as cosmologias do terreiro com os processos políticos que emergiam da comunidade quilombola estudada durante o mestrado. Na pesquisa de doutorado, houve a possibilidade de *cruzamento* entre as lógicas quilombolas de territorialidade com a cosmopolítica afro-brasileira da Linha Cruzada. Quando iniciei a pesquisa de tese, conversei com Mãe Irma e seu companheiro Vanderli e lhes falei sobre os objetivos da pesquisa. Nessa ocasião, Mãe Irma falou sobre a questão tanto da vergonha que umbandistas sentiam como também do medo que essas pessoas tinham em se afirmar enquanto seguidoras *da religião*.

Foi assim que as questões ligadas ao preconceito que as pessoas do terreiro enfrentam cotidianamente – como o fato de a pessoa não poder ir *fardada* (vestida com as roupas utilizadas nas religiões de matriz africana) até a Igreja Católica do município, que é um local importante, para as/os afro-religiosas/os por ocasião do *passeio*⁸, após o *apronte*, ou, até mesmo, de ter de colocar a vestimenta, o *Axó*, somente quando já está dentro do terreiro e esconder do resto da sociedade que é *umbandista*, que faz parte da religião – soavam muito mais importantes e problemáticas para aquelas pessoas do que nossos pressupostos científicos.

Outra questão que Mãe Irma salientou naquela conversa foi sobre as terras da comunidade quilombola Beco dos Colodianos⁹, que a ex-escrava Colodiana havia ganhado. As terras foram *tomadas e/ou compradas a preços muito baixos*. Outras pessoas, entrevistadas na época da pesquisa de mestrado, afirmaram que as terras *da Colodiana* eram oriundas de uma *deixa*, um *terreno e que, depois, seus filhos e filhas foram ampliando*. A Colodiana *ganhou as terras do ex-senhor*. Sabemos que, com esse artifício da “deixa” de terras, muitas vezes, os “ex-senhores” mantinham trabalhadores e trabalhadoras ainda presos e presas à autoridade dos primeiros e à forma de produção escravista. Portanto, o *ganho* das terras não é entendido como algo implícito de uma benevolência do senhor de escravos. Isso nos mostra como o processo subjetivo de estigma (ANJOS & BAPTISTA DA SILVA, 2004) é atuante.

Segundo as pessoas daquela comunidade quilombola, o trabalho coletivo e as formas de reciprocidade que existiam no passado continham formas diferenciadas de socialidade, que fugiam das formas mercantilizadas de produção, de pagamento e de consumo, que estão estabelecidas atualmente. Vale ressaltar que, com o processo de modernização da agricultura e uma maior monetarização das práticas agrícolas, as formas de reciprocidade e de apoio mútuo têm diminuído nas comunidades rurais, mas elas não deixaram de estar presentes nos dias atuais, ainda mais se ampliarmos nossa noção de relações, envolvendo-as com agências extra-humanas.

Existe o descaso do poder administrativo municipal com as comunidades quilombolas (e com outras comunidades rurais) e também com os/as umbandistas. Ambas as coletividades nunca tiveram nenhum apoio do poder administrativo – seja para a resolução de pendências

⁸ O *passeio* é um percurso realizado pela pessoa que *se apronta* numa Casa, junto de sua *família de santo* e sua mãe ou pai de santo. O grupo, com a pessoa recém iniciada, vai a lugares, dependendo do *aprontamento*, como Igreja, mercado, praça, praia, lagoa, etc e, numa outra Casa de religião conhecida.

⁹ Na minha dissertação de mestrado, trabalhei com a questão quilombola. Ver, também, Ramos (2015). Na tese, trago essa questão à tona relacionando-a com a Linha Cruzada (Capítulo IV).

das terras e mediação com outros órgãos, seja para a realização de alguma atividade que desse visibilidade aos coletivos afro-brasileiros – e nem o reconhecimento. Além disso, opiniões e discursos contrários aos “*batuqueiros*” e quilombolas vêm também de agentes e funcionários da prefeitura (embora muitos funcionários e candidatos, em época de eleição, por exemplo, vão à *terreira* ou consultam as mães de santo para *trabalhos e benzeduras*).

Mostardas, município localizado na faixa de terras existente entre a Lagoa dos Patos e o Oceano Atlântico (Figura 1), possui, segundo o Censo do IBGE do ano de 2010, uma população de 12.130 pessoas¹⁰. O município tem, como limites geográficos, a Leste, o Oceano Atlântico (distancia-se 12 km), e a Oeste, a Lagoa dos Patos. Como limites administrativos, ao Sul, o Município de Tavares e, ao Norte, o Município de Palmares do Sul. Possui, como área total, 1.983 km² e, como área urbana, 172,40 km². A distância entre Mostardas e Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, é de 205 km.

¹⁰ Disponível em: <<http://mostardasvirtual.blogspot.com.br/2011/02/informacoes-do-censo-2010.html>>. Acesso em: fev. 2015.

Figura 1: O pontilhado indica os limites geo-administrativos do município de Mostardas e o ponto “A” indica a Sede.



Fonte: www.google.com. Acesso em 25/03/2013.

Se tomarmos somente os dados estatísticos e demais informações de uma história oficial do município e da região de Mostardas, vemos apenas que a cidade é considerada “herdeira de açorianos”, sendo uma “Cidade Açoriana”. Não há, na “Casa da Cultura” do município, por exemplo, a presença da cultura afrodescendente quilombola e/ou das religiões, embora existam, no mínimo, dois terreiros de Umbanda, duas pessoas que não possuem terreira, mas realizam práticas ligadas à Umbanda e três comunidades quilombolas no município. Mostram-se, apenas, o negro e a negra como trabalhadores/as da lã de ovelha e/ou empregados/as de estancieiros. Foi quando comecei a conviver de forma mais cotidiana no município que percebi a intensa presença de afrodescendentes no lugar, o que torna estranho e ineficaz falar de um contexto histórico oficial – pois esse histórico oficial invisibiliza as práticas afrodescendentes!

O mais eficaz que posso fazer é falar em **acontecimentos**: do surgimento do terreiro, do *reforço* que Mãe Irma fez, da *deixa* de terras para a Colodiana, do descaso do poder administrativo com as comunidades afrodescendentes... O acontecimento opera em multiplicidade de relações e numa micropolítica, mais do que na fixidez dos dados históricos. Assim, o “contexto” só pode ser apreendido do ponto de vista das pessoas com as quais convivemos (GOLDMAN, 2006).

Desse modo, resolvi desenvolver a pesquisa sobre o *cruzamento* entre as territorialidades existenciais e a composição de corpos, a partir do estudo com a Linha Cruzada¹¹, tratando-a como uma filosofia política. Nesta tese, discorro sobre o tema da cosmopolítica, buscando relacionar o que esta breve explicação sobre o contexto da região nos mostra com aquilo que umbandistas referem sobre a vergonha ou o medo em afirmar a sua religião e, dessa forma, trazendo à tona os modos como o corpo, a pessoa e os territórios são compreendidos no que diz respeito à Linha Cruzada.

Se quilombolas e umbandistas são estigmatizados e colocados fora da participação social e política, a contribuição da pesquisa será a de falar em reterritorializações da diferença, para ampliarmos as formas de compreensão das relações políticas, pois há diversas conexões entre os coletivos negros rurais (que reivindicam remanescência quilombola), os territórios do município que indicam que cerca de 70% das terras possuem referências históricas de ocupação ameríndia e de descendentes de escravos e as relações cosmopolíticas,

¹¹ Ao longo da tese, dou ênfase ao *Cruzamento*, mais do que aos essencialismos afro, ou ameríndio, ou cristão, ou sincretismo, ou... porque a lógica *cruzada* opera como conectividade. Assim, é afro e ameríndio e cristão e...e...e...

cruzando elementos ontológicos, mas também religiosos e elementos humanos e extra-humanos¹².

Esta apresentação não opera somente como uma justificativa para a escolha do tema da pesquisa, mas como uma retomada dos motivos que me levaram a Mostardas, ainda como mestrando, para a realização de minha dissertação sobre a questão da identidade quilombola. Tal experiência suscitou meu interesse em permanecer no mesmo “campo”, o que determinou que ambas as temáticas (quilombolas e *umbandistas*) passassem a se *cruzar*. É importante ressaltar que este estudo sobre as religiões de matriz africana é inédito na região de Mostardas e pretende mostrar as possibilidades de entendimento das ontologias que não são as dos cânones ocidentais de pensamento. Por isso, ao invés de pensar o essencialismo de uma “religião afro”, devemos pensar no *cruzamento* das *linhas* que a compõem.

Nos terreiros, há momentos rituais em que as pessoas e outros seres existentes estarão agregados por uma finalidade maior do que o cotidiano, mas esse cotidiano não está separado daqueles momentos rituais. Esse agregar pode ser efetuado em virtude da religião e, até mesmo, da discussão sobre as ações políticas de reivindicação social, como no caso em que as demandas pelo reconhecimento quilombola das comunidades da região e do município fazem parte das ações e debates realizados pelos/as umbandistas. Contudo, agregar não é supor uma coesão ou uma socialização de pessoas. Indico aqui o conceito de socialidade, desenvolvido por Strathern (2009), em que as pessoas e os outros entes fazem relações. É o foco nessas relações o ponto chave para a constituição de territórios e corpos cosmopolíticos na Linha Cruzada. Podemos ver corpos não mais individuais, fechados, e sim “dividuais”, “fractais”¹³. É possível entendermos a existência de dimensões de racionalidade política na Linha Cruzada partindo dessa percepção sobre os corpos.

O Centro Espírita Umbandista Reino d'Oxum e Ogum Beira Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas está situado na zona urbana do município de Mostardas. O terreiro conta com a participação de diversas pessoas oriundas da comunidade quilombola Beco dos Colodianos na organização interna, religiosa e nas atividades abertas ao público (festas, *atendimentos*, *dia de*

¹² A ênfase é dada ao próprio nome “Linha Cruzada” como multiplicidade e como possibilidade de pensar a cosmopolítica.

¹³ Aprofundo esse tema no capítulo II, quando discorro sobre o *aprontamento*.

terreira). Cerca de 20 pessoas participam da *corrente* do terreiro – em sua quase exclusividade mulheres¹⁴. O terreiro está estabelecido junto à residência da mãe de santo e possui, aproximadamente, 30 anos de existência. Mãe Irma fez seu *apronte* com Mãe Jalba (outra importantíssima interlocutora da pesquisa) na cidade de Rio Grande, situada ao sul do Rio Grande do Sul, no terreiro Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas¹⁵.

Observando as diferentes *imagens* que ficam no *Congá* da *terreira* de Mãe Irma (Figura 2), podemos relacionar esse lugar com aquilo que Anjos (2006) indica como “o jogo de diferenças” que existe na Linha Cruzada. É que o “cruzamento de nações”, que se opera na Linha Cruzada, “não é a imagem que normalmente se faz do sincretismo”, pois essas nações “não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos” (:22).

¹⁴ A presença de homens é bem menor que a presença de mulheres. Há, quase sempre, um ou dois tamboreiros e um ou dois homens que são da *corrente*.

¹⁵ A Casa de Mãe Jalba localiza-se no bairro São Miguel, em Rio Grande. Durante a pesquisa, acompanhei, nessa *terreira*, o *reforço* e *aprontamento* de Mãe Irma e uma Festa de Seu Sete Encruzilhadas.

Figura 2: Homenagem a Preta-velha e ao Preto-velho.



Fonte: Foto do autor, em maio de 2013.

Na fotografia, podemos ver as diferentes *imagens* que compõem o *Congá*: santos católicos, cabocla e caboclos, orixás... As intensidades diversas são percorridas por multiplicidades, e isso tudo se opera em territórios mais existenciais do que simbólicos. Sobre a territorialidade existencial, vou discorrer mais detidamente no capítulo IV, mas, certamente, essa noção – que percorre multiplicidades e que produz diferenças – estará presente em toda a tese.

Como sugerem Deleuze e Guattari, “o território não é primeiro em relação à marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções, num território, não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território” (2007:122). Seguindo também o que Goldman (2006) diz sobre os territórios, podemos ver que eles

não se confundem com puros espaços geográficos, constituindo, antes, no sentido dado ao termo por Guattari (1989:29), *territórios existenciais*, ou seja, o resultado de investimentos criativos que, certamente, podem estar articulados a bases espaciais, mas também a uma infinidade de outras relações (não apenas étnicas, como de filiação, de aliança, geracionais etc.). É por isso que esses territórios não são jamais exclusivamente negros (:139).

A conectividade, o *cruzamento* e o jogo das diferenças que compõem a lógica rizomática da Linha Cruzada indicam elementos-chave na compreensão de outros modos de existência nos quais a política e suas relações acabam *incorporando* (em diversos sentidos) ações rituais e cotidianas, que envolvem diferentes perspectivas. É preciso entender as relações que podem ser estabelecidas entre a religião e a política como relações que são mais do que apenas “crença” ou somente religião: elas são relações que se operam entre humanos e extra-humanos.

Na Linha Cruzada, existem, no mínimo, três linhas¹⁶: o Batuque ou a Nação (dos orixás), a Umbanda (dos caboclos, pretos-velhos e crianças) e a Gira (dos exus, pombagiras, Povo Cigano e Povo do Oriente). Cada uma dessas linhas (ou *lados*) tem seus rituais e cerimônias independentes, mas que podem se conectar com as diferenças existentes em cada *lado*: orixás do Batuque e santos católicos, quando há relação com a Umbanda; os pontos de caboclos e pretos-velhos, quando há referências cristãs junto a referências ameríndias e africanas; concepções que juntam elementos do espiritismo kardecista, quando termos como *evolução*, *aparelho*¹⁷ e *médium* são acionados; ciganos e do Povo do Oriente, quando chegam na Gira de exus e pombagiras; terreiros que possuem uma *Linha* separada para o Povo

¹⁶ No interior de cada, uma há inúmeras diferenças, podendo existir no Batuque o “*lado do Candomblé*”, por exemplo.

¹⁷ Outra referência para a pessoa que incorpora uma entidade, que recebe um espírito.

Cigano, do Oriente...).

A lógica rizomática da Linha Cruzada não opera oposições estritas. Os rituais e cerimônias das linhas são independentes: há a “*Linha Branca*” e a “*Linha dos Exus*”. Mesmo dentro da *Linha Branca*, pode ter uma *linha* de caboclos e outra *linha* de pretos-velhos. Considero que estamos diante de teorias plenas nas quais umbandistas são tão praticantes como estudiosos de suas práticas e suas controvérsias. Proponho – conforme Anjos e Oro (2009) também o fazem – elevar suas teorias ao lugar epistemológico de uma referência do mesmo tipo que Roger Bastide, Bruno Latour e Claude Lévi-Strauss.

Levando isso adiante, podemos compreender o que as pessoas referem como Umbanda e também o motivo pelo qual elas se referem a si mesmas como *batuqueiras*. Por mais que as práticas religiosas sejam entendidas como *umbandistas* e/ou de matriz africana, o que ocorre, na maioria dos casos, é o **cruzamento entre as práticas e concepções diferentes**.

Conforme Goldman (2009), no contexto de pesquisa no candomblé da Bahia, as religiões afro-brasileiras podem ser compreendidas como conjunto “heteróclito”, mas articulado, “de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram, em maior ou menor grau, elementos das cosmologias e práticas indígenas”, como também do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Para o autor, esses elementos transformaram-se à medida em que foram sendo combinados uns com os outros (:106). Assim como as outras religiões, a afro-brasileira é um complexo que “contém inúmeras possibilidades ou virtualidades que se atualizarão com maior ou menor força segundo as situações” (:110).

Corrêa (1994) indica que o termo “umbanda” popularizou-se no país inteiro, tanto fora como dentro das religiões afro-brasileiras, operando como uma designação genérica. Segundo o autor, “no Rio Grande do Sul, os terreiros de Linha Cruzada (ou qualquer denominação que tenha nos outros lugares) são a grande maioria. Mas ela continua sendo chamada de Umbanda...” (: 17-18).

Oro (1994) aponta que o “Batuque do Rio Grande do Sul [...] apoia-se em elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e simbólicos das tradições banto e sobretudo jêje-nagô”, como nos casos do “Candomblé da Bahia, do Xangô de Recife, do Tambor de Mina do Maranhão”. Assim, “seus cultos centram-se nos orixás” (:47). Sobre a Linha Cruzada¹⁸, o autor afirma que esta “gira em torno dos Exus e das Pombagiras, entidades de intermediação

¹⁸ Oro identifica também a “Quimbanda” como aproximação à Macumba de outras regiões do Brasil.

entre os homens e os orixás. Seu lugar estratégico são as encruzilhadas (cruzeiros) e os cemitérios [...]”. Essas entidades seriam, portanto, “entidades ambíguas, cuja função é a de abrir ou trancar a comunicação com os deuses” (:51).

Sobre a Umbanda, o autor indica que seu panteão “é formado sobretudo por espíritos de 'pretos velhos', 'caboclos' e 'ibeji' ('cosmes')” e que, no “ideário da Umbanda, os pretos-velhos são espíritos de negros, reais ou imaginários, que, em sua existência, foram escravos, benzedeiros, pais-de-santo”. Os “caboclos são representados como bravos, arrogantes, valentes, guerreiros, insubmissos, fortes, originais donos da terra e vivendo harmonicamente com a natureza. Ou seja, trata-se de um índio idealizado”. E, por fim, os “Ibeji (Cosme e Damião – crianças) representam a pureza e a inocência [...]” (ORO, 1994:53-54).

Para tratar da Linha Cruzada, sigo Anjos (2006) em sua proposição de que existe uma “lógica rizomática” e que, por isso, mais do que pensarmos em representações e em uma simples “união das religiões”, a Linha Cruzada “ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como, por exemplo, Ogum)” (:22).

É pela lógica rizomática, operada pela Linha Cruzada, que se torna possível pensarmos essa religião (e sua identidade?) como “percurso nômade”, que vai mais além do sincretismo e da miscigenação racial. É que o foco de atuação da religião e de suas práticas está pautado pela produção de diferenças, e isso é percebido a partir do que as pessoas fazem. Conforme Anjos (2006),

A religiosidade afro-brasileira não é levada a sério como lugar de um pensamento robusto senão quando confrontamos as imensas dificuldades das filosofias ocidentais em pensar a diferença. Foi Deleuze (1988) quem levou mais longe o inventário das dificuldades do pensamento ocidental em torno do mesmo e do diferente como conceitos filosóficos. **Colocar a filosofia da religiosidade afro-brasileira em pé de simetria com as filosofias ocidentais é perceber uma outra lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença** (:21, grifos meus).

É, principalmente, do trecho grifado que me aproprio para o desenvolvimento da pesquisa: fazer ressoar uma prática filosófica e política não-ocidental, a Linha Cruzada, relacionando-a com uma filosofia ocidental revolucionária, que é a filosofia da diferença, para propor outra lógica de relações políticas, pois, em lugar de uma identidade definitiva e precisa, a “linha cruzada apresenta uma multiplicidade” (ANJOS, 2006:18).

A Linha Cruzada, como lógica rizomática, nos dá uma concepção de multiplicidade e

de diferença. Essa lógica indica fatores do empreendimento da multiplicidade: nos *sacrifícios*, por exemplo, as/os umbandistas fazem *as matanças para os santos e têm as matanças para os exus: a dos Santos é num dia, e a dos exus é no outro dia. Não pode misturar*. Aqui, o “não misturar” não significa que haja apenas uma separação ontológica (como nós, enquanto cientistas e ocidentais, normalmente operamos em nossas análises e práticas) entre duas esferas completamente distintas. Santos e exus são diferentes, possuem rituais e práticas distintas, mas não estão estritamente separados. Exu é o mensageiro das divindades, está na passagem, no entre-lugar. Tem o *lado dos Exus*, mas esse *lado* tem seus outros *lados* e faz relações com outros entes.

O que está em jogo é percebermos a Linha Cruzada enquanto práticas que produzem as diferenças ao mesmo tempo em que conectam diversos elementos, operando em composição fractal tanto da religião como da pessoa, dos corpos e territórios. As diferenças permanecem enquanto diferenças.

Conectar elementos também é um exercício onde há fluxos. Por exemplo, a substância sangue, do animal sacrificado, **agencia** a relação entre pessoas, animais e a divindade que *está no acutá*, quando essa pedra recebe o sangue que *está carregado com axé*. Conexão e relação entre pessoa e extra-humanos (sangue, pedra, animal, orixá) são constituições dessa forma religiosa e também política.

Na terreira de Mãe Irma, há sempre uma primeira parte, que é a *Linha Branca*: de caboclos, pretos-velhos e *crianças*¹⁹ e, uma segunda parte, para a *Linha* dos exus, pombagiras e ciganos/as. Essas duas *linhas ou lados* ocorrem em um mesmo terreiro e na mesma noite e nelas operam-se intensidades que se conectam, se *cruzam*, mas que se mantêm em diferença. Não há unificação, nem das formas, nem das forças/intensidades. Vemos que há diversos segmentos: ameríndio, africano, cristão e oriental. Em cada *linha*, alguns deles são acionados e outros não. As diferenças podem ser **conectadas**, mas não são colocadas como unidade. Seguindo o que Anjos (2006) afirma, há uma forma rizomática nessa conectividade que opera “em oposição ao pensamento arborescente que caracteriza a definição de sincretismo (usual na definição das práticas religiosas africanas no Brasil)”:

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia, a imagem do cruzamento das diferenças está mais próxima de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A

¹⁹ Os *Cosmes* ou *ibejis* possuem a entrada como uma *linha*, mas, na terreira de Mãe Irma, recebem homenagem no dia de Cosme e Damião, 27 de setembro (ou nos dias próximos). Geralmente, nesse dia, há a *linha de caboclos* primeiro e, após, *chegam os ibejis*.

religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças, que é rizomática: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades (:21, grifos meus).

Para aquilo que chamamos como “objetos”, há, também intensidades e não representações! Tanto os *assentamentos* – pedras, ferros, plantas... –, como aquilo que é utilizado nos rituais – as vestimentas das pombagiras, a espada do Ogum, o cigarro de palha do preto-velho, o chapéu do exu, entre outros –, **são operadores** das relações entre humanos e extra-humanos. O *assentamento* do orixá é o local onde a divindade *está*: é a própria divindade que está ali; portanto, o *assentamento* não “representa” o orixá, o *acutá* é o/a orixá.

O “acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá – essa pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o Xangô, o Ogum, a Iemanjá” (ANJOS, 2008:89). A pedra é **feita** (*aprontada*), embora ela tenha a potência orixá desde sempre. Desse modo, não está se representando algo: ela tem vida. Se a pedra, assim como outros entes, têm, a seus modos, vida, eles podem ser agregados às relações políticas?

Essa discussão sobre *imagens* da e na religião tomou corpo a partir da leitura do livro “Encruzilhadas da Cultura: Imagens de Exus e Pombagiras”, de Tadeu Mourão (2012). Sigo o que o autor apresenta, analisando as *imagens* na religião, como a “força do diferente” que potencializa a religião. O diferente é, o tempo todo, tomado como devir, enquanto aquilo que pode ser apreendido e encadeado às séries existentes.

As *imagens*, que geralmente são esculpidas em gesso e são figuras dos orixás, santos e das demais entidades (caboclos/as, exus, pombagiras, ciganas/os...) são diferentes dos *acutás*. Por exemplo, a Orixá das águas doces, Oxum, é esculpida como uma mulher negra belíssima, utilizando as roupas de cor amarela e carregando numa das mãos um espelho. Ela pode também ser a figura de uma mulher branca, com manto na cabeça (Nossa Senhora da Conceição), enquanto uma *passagem* de Oxum. Ogum, Orixá guerreiro e ligado ao ferro, é tanto o cavaleiro cristão e branco (o São Jorge), montado em um cavalo e lutando contra o dragão, como também pode ser um guerreiro africano, negro, empunhando uma espada longa e usando um escudo. Essas intensidades (Oxum, Ogum e muitas outras) operam como diferenças e também como a multiplicidade delas: o cavaleiro cristão pode ser chamado de São Jorge e de Ogum, e a virgem branca usando um manto na cabeça é chamada de Oxum e

de Nossa Senhora da Conceição²⁰. Elas são multiplicidades porque existem como *passagens*.

As *imagens* possuem outras intensidades de orixás, de santos católicos, de caboclos, de pretos-velhos, de exus, de pombagiras, de ciganos/as, entre outras, e diferem dos *acutás* no *preparo*, como veremos. Enquanto um *acutá* precisa necessariamente receber sangue periodicamente, as estatuetas recebem sangue em algumas ocasiões. O fato é que, tanto as *imagens* como os *acutás* fazem parte das conexões, encadeamentos de regimes de existência²¹ perpassados pelas diferenciações que o conceito de *passagem* atribui.

Por isso, o agenciamento de substâncias como o sangue e de outros elementos constituem a composição tanto de pessoas como de outros entes. Desse modo, no momento em que oferecem o animal e o sangue dele para um(a) orixá, por exemplo, é evocada uma *reza*, ao som do tambor e de outros instrumentos, e uma das pessoas que está presente no ritual incorpora o/a orixá referido/a que, conseqüentemente, é quem vem *comer* naquele momento.

Orixás comem e isso também não é representação! Se comer é apreender, orixás apreendem/comem no e o espaço no qual eles/elas *chegam*. O/A orixá alimenta-se de um espaço territorial (que vai além de espaços físicos e geográficos) e das relações que estabelece com outros entes (humanos e não-humanos). Também os humanos apreendem territórios, potências, forças por meio das relações com extra-humanos que, necessariamente, também participam. Assim, com as religiões de matriz africana, estamos diante de uma “série de intrincados sistemas de classificação”, conforme Goldman (2005a) afirma:

[...] **essa ontologia comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade.** Os mitos apresentam, sobretudo, o caráter polívoco das divindades: simultaneamente essências imóveis, forças da natureza (raios, trovões, rios etc.), instituições culturais (guerra, justiça...), indivíduos que viveram no passado (reis, rainhas, guerreiros...). **E não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema.** Os componentes desses diferentes planos podem, assim, ser agrupados em classes de acordo com o orixá ao qual pertencem, ou seja, de acordo com a modulação de *axé* que os constitui. O que torna relativamente fácil tentar reduzir o sistema a uma lógica classificatória ou mesmo totêmica, na medida em que são efetuadas repartições do universo a partir da introdução de descontinuidades ou afastamentos diferenciais em um conjunto inicialmente homogêneo ou contínuo (:8, grifos meus).

²⁰ Nossa Senhora do Rosário é uma outra *passagem* de Oxum.

²¹ Sobre a iconoclastia afro-brasileira, ver Anjos e Oro, 2009 e Anjos, 2009.

Portanto, o exercício é compreender como as/os umbandistas constroem as suas classificações – referidas na experiência antropológica deles e delas ao explicarem para o pesquisador como se operam os modos de existência e de religião na e da Linha Cruzada. O *cruzamento* está sendo pensado enquanto uma lógica na qual se produzem diferenças tanto nos âmbitos sóciocosmopolíticos como também no âmbito de individuações, de ontologias, em que a própria composição dos corpos e das pessoas opera-se em multiplicidade de diferenças, por meio de relações entre humanos e extra-humanos.

Conforme Anjos (2008), é preciso fazer o exercício de “colocar uma filosofia não-ocidental numa posição de simetria com as filosofias ocidentais”, no qual a primeira vai “ressoar no interior do discurso antropológico”. É preciso tomar a “linguagem dos terreiros” e “fazer com que a filosofia nativa se ocupe da antropologia como um espírito *se ocupa* de um *cavalo de santo*” (:78, grifos do autor). A Linha Cruzada mostra a existência de um sistema aberto, que opera em multiplicidade de diferenças e que constitui tanto aquilo que chamamos de objetos, como as demais substâncias, potências e forças, enquanto operadores da composição de e para relações entre corpos, pessoas, territórios e outras agências extra-humanas.

As atividades religiosas nos terreiros operam como formas de territorialização existencial das coletividades negras inseridas naquela região. É por isso que dois elementos importantes para os/as umbandistas, como o *aprontamento* e o *cruzamento*, mostram-nos outras respostas possíveis para o encontro das diferenças e que não se deixam ser capturadas como “miscigenação” e/ou “democracia racial”.

O *reforço* de Mãe Irma complementou ainda mais o seu *aprontamento* e foi um processo no qual ela pôde *pegar o axé de búzios*, o *delegum*, o que foi muito relevante para ela. Foi conversando com ela e com seu companheiro, na tarde antes da Festa de Pretos-Velhos, no ano de 2012, que falamos sobre o *aprontamento* e, novamente, sobre a questão de as pessoas sentirem vergonha e medo da *religião*. Mencionando que dia 13 de maio é o dia dos africanos, dos negros, Mãe Irma e Vanderli lembraram que a data deveria ser uma ocasião importante tanto para o pessoal da religião como para as comunidades quilombolas²². Mas, como Mãe Irma afirmou, as pessoas de Mostardas tinham *sempre vergonha* quando se tratava de fazer algo dos *negros*.

²² Também o dia 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, é acionado atualmente tanto pelas comunidades quilombolas como pela religião em Mostardas. Nos últimos anos, Mãe Irma vem recebendo a visita de algumas escolas do município para conhecerem a terreira e discutirem sobre a questão afro nessa data. O dia 20 de novembro é a data de morte do líder do Quilombo dos Palmares (1580-1710, atual Alagoas), Zumbi.

Compreendo que falar sobre a vergonha e a respeito de algo que sempre foi e que é escondido, ou seja, a *religião* (como Mãe Irma mesmo afirmou: *tudo em que tem o negro, as pessoas têm vergonha! As pessoas ficam se encolhendo! Estão todos na religião, mas ficam escondidos!*), suscitou uma ligação entre o que isso poderia ter a ver com a afirmação política.

Como a própria mãe de santo referiu, ela respeita quem não é da religião, mas ela nunca teve ou tem vergonha e medo de dizer que é e de ser reconhecida como tal²³. Reforçar sua condição enquanto mãe de santo e poder apreender *axé* para jogar os búzios e se defender mostra-nos como o corpo pode ser entendido como composto pelas relações com as diferenças, com as intensidades e com outros elementos não-humanos. Assim, foi na vontade de ampliação desse discurso contrário à vergonha, feito por Mãe Irma, que luta contra o medo, que reivindica sua condição social, política e religiosa, que pude compreender o *aprontamento* como potência cosmopolítica.

Uma mãe de santo que terá o *axé de búzios* poderá se *defender* sozinha e, também, *defender* e *aprontar* filhos e filhas de santo, *aprontar* pessoas e criar relações. Ela terá muito mais potência em seu corpo e em sua “condição”, assim como dará força e potência aos outros corpos e pessoas, que ela defende, *reforça* e *apronta*. O *aprontamento*, como veremos, não supõe apenas os corpos humanos no processo, mas envolve relações com corpos e entidades extra-humanas e é estritamente relacionado com o *cruzamento*.

Lembro que esses dois conceitos não operam como abstrações ou “cogito” científicos; ao contrário, eles soam mais como conceitos práticos da Linha Cruzada: o *aprontamento* é algo que se pratica, que opera por *obrigações* e por relações e que compõe aquilo que é entendido como *fundamento* na religião. Sobre o ir ao chão, o ser *aprontado* no *Batuque*, Anjos (1995) nos diz que

O batuqueiro pode assentar um ou vários orixás a cada ida ao chão, sendo considerado *pronto na religião* quando tiver assentado os doze (Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Obá, Xapanã, Odê, Otim, Osaim, Oxum, Iemanjá, Oxalá) e tiver ganho o *axé* de faca, búzios e fala. Podendo fazer sacrifícios para os orixás, tendo o poder da adivinhação por meio dos búzios e tendo um orixá com direito à fala no momento em que *se ocupa*, o batuqueiro pronto pode abrir sua própria casa e ter seus próprios filhos-de-santo (:138).

Dependendo do *lado* na religião, existem diferentes *aprontamentos*. Minhas amigas e meus amigos da Linha Cruzada quebram com o dualismo entre, de um lado, o dado (*dom*) e,

²³ No final do ano de 2014, Mãe Irma ganhou de um amigo a confecção e instalação de uma placa, contendo o nome de seu Centro e duas figuras, a Orixá Oxum e o Orixá Ogum Beira-Mar. A placa está colocada na parede frontal da Casa e é iluminada com uma lâmpada. Como disse Mãe Irma, sobre a placa, *agora eu vou mesmo mostrar que aqui é uma terreira*.

de outro, o feito (iniciação), apresentando-nos que a pessoa já nasce com o *dom* (*vem de berço*); resta-lhe, portanto, *desenvolver-se, aprontar-se na Religião*. Nesse processo, deve ser realizada uma série de *obrigações*²⁴ (outro conceito êmico importante), que conformam as relações entre pessoas e seres extra-humanos e que vão desde a primeira revelação, pelos búzios, de quem é (são) o/a (s) orixá(s) de cabeça e de corpo da pessoa, passando-se pelo *Amaci de ervas*, até os *sacrifícios* (indicados como mais *custosos*) dos animais de *quatro pés* (carneiro, cabrita...).

Além das *obrigações*, o *aprontamento* diz respeito a outros fatores que não apenas rituais. Por exemplo, os alimentos que a pessoa poderá consumir ou não durante esse processo (em que ela está no *chão*) e no decorrer de sua vida são acionados no cotidiano e não são colocados apenas como “tabus”. O seu consumo vai ser variado, conforme as situações, conforme o que for encadeado ou não para algo. É por isso que não há ambiguidades nessa compreensão filosófica entre dado e feito, pois, como dizem o tempo todo, o *aprontamento* é algo constante e para a vida toda.

Portanto, para a Linha Cruzada, o corpo e a pessoa podem ser entendidos como percursos diversos, nomádicos e em composição constantes, em que há sempre a possibilidade de transformação. Estamos diante de uma outra noção de pessoa, de identidade, segundo a qual, existem as diferentes *passagens*, como numa *encruzilhada*. Foi isso o que busquei compreender na pesquisa.

As etnografias de Ávila (2011) e de Barbosa Neto (2012) – ambas realizadas na cidade de Pelotas, região sul do Rio Grande do Sul –, apresentam importantes conexões com o que discuto na tese. Ávila apresenta elementos que ajudam a pensar a relação entre religiões de matriz africana e a política dos movimentos sociais negros, e Barbosa Neto demonstra como é possível dar mais ênfase à diversidade, às multiplicidades, do que aos “tipos-ideais”, ao falarmos dessas religiões.

Ávila (2011) adota a noção de encruzilhada, seguindo Anjos (2006), ao salientar que é possível “perceber uma forma diferenciada de organização no espaço social engendrada no

²⁴ Segundo Ávila (2011), a “obrigação é o termo utilizado para os rituais de oferenda de animais aos orixás. Nesses rituais se oferece o axorô, ou seja, o sangue que simboliza o axé de vida” (:53, nota 31). A autora ainda afirma que “a noção de obrigação não se restringe somente ao ritual de corte, mas também se trata da relação permanente com o orixá assentado, dos cuidados com a água nas quartinhas [...]” (:119).

ethos religioso afrobrasileiro”. Partindo dessa perspectiva, ela indica a **encruzilhada como um não-lugar**, “onde **circulam energias nômades** que não são territorializadas e não são fixas, onde os caminhos se cruzam em caminhos plurais sem se fundirem, **em que o processo de subjetivação é um processo**” no qual “**as diferenças subsistem**” (:19, grifos meus).

Para a autora, o conceito de segmentaridade (sinalizado por Deleuze e Guattari) é pertinente para pensar a relação entre o Movimento Social Negro e a Religião de Matriz Africana em Pelotas. Desse modo, ela afirma que, “com a ideia de segmentaridade, possibilita-se escapar da dicotomia entre 'parte e todo', pois um segmento, dependendo do ponto de vista, pode ser a parte ou o todo, um fragmento ou a unidade”. Assim, é por meio da “conversão da multiplicidade em segmentos, pois são unidades simultaneamente divisíveis e ineficazes (GOLDMAN, 2006 apud ÁVILA, 2011:45)” que o conceito “permite entender os mecanismos de organização popular, nesse caso o movimento social afro-pelotense, principalmente as tentativas de tendências 'federalizantes', de unificação, de conjunção que buscam trabalhar com a lógica organizacional do Estado moderno” (2011:45). Ávila salienta ainda que:

Pensar na formação do Brasil em sua complexidade é pensar no processo de constituição de uma sociedade com diferentes visões de mundo e formas de ocupar e vivenciar esse território. Primeiramente, deve-se perceber a formação da identidade nacional não somente sob a luz da visão de mundo judaico-cristã com seus valores eurocêntricos que desconsideravam a diversidade existente nessa sociedade. Valores esses que, durante séculos, justificaram a coisificação de diferentes grupos étnicos africanos, bem como ameríndios em detrimento de um ideal a ser buscado: o branqueamento da nação (:15).

A citação acima diz muito da potência política e epistemológica que a etnografia realizada por Ávila nos mostra: dar importância a outras formas de organização e às diferentes visões de mundo é, também, operar a cosmopolítica.

Isso, de certo modo, também está no trabalho realizado por Barbosa Neto (2012). O autor faz uma crítica à “antropologia das religiões de matriz africana”, pois essa antropologia faz “uso de uma premissa monoteísta para descrever um coletivo politeísta”. Como saída, o autor indica que “é preciso realizar teoricamente a diversidade e não mais idealizar abstratamente a unidade” (:57). Logo, sua indicação torna-se importante porque a “*linha cruzada* transforma em *linha*, para poder *cruzá-la*” (:59).

É dando ênfase à diferença – “cada casa é um caso” – que o autor propõe “deixar-se guiar” pela “variação, persegui-la como uma possibilidade de descrição das relações entre as diferentes casas e também do que acontece dentro de cada uma delas”. Para ele, o politeísmo

(conceito central de sua tese) “concerne tanto à diversidade”, a uma pluralidade de deuses e espíritos, “quanto à multiplicidade interna a cada um deles e, de um modo mais amplo, a todas as formas existentes, dentre as quais, por exemplo, a casa e o corpo de cada pessoa ligada a ela. Todas essas formas são, a seu modo, politeístas” (2012:2).

Barbosa Neto fez uma etnografia riquíssima em detalhes e em descrição de três *casas de religião*, abordando aspectos interessantes sobre o que ele designa como politeísmo. É possível relacionar a etnografia dele com a minha, justamente no ponto do **cruzamento**:

O estilo ritual de cada casa é o resultado de um **conjunto complexo de cruzamentos** em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais. **Se cada casa é um caso, é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade.** O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. O chefe de cada casa é um artesão politeísta (2012:23, grifos meus).

O que aprendo dessa noção de “artesão politeísta” pode ser referida a um elemento da cosmopolítica, pois isso diz respeito a uma das formas compósitas que estão em jogo nas relações. E, de acordo com a “maneira singular de compor com a multiplicidade” de que fala o autor, vejo possibilidade de conexão com o meu objetivo nesta tese: o de trazer à tona um sistema aberto à diferença, que é o da Linha Cruzada, que possui, em seu complexo operatório, relações de multiplicidade entre diferenças (humanas e extra-humanas), com potencialidade cosmopolítica. Barbosa Neto indica ainda que

Os modos de composição com a agência desses diferentes seres sobrenaturais, as suas respectivas aproximações e afastamentos; as passagens, e também os cortes, que cada casa supõe entre alguns dos vários lados rituais que virtualmente atravessam a todas elas; os pequenos e os grandes intervalos implicados na arte ritual; os processos de individuação das formas construídos a partir de cuidadosos procedimentos de distribuição das forças, os quais invariavelmente fazem de cada separação uma modalidade de extensão; a indissociação entre o singular e o plural, internamente repetida para cada forma existente; a variação contínua por meio da qual as pessoas atravessam a heterogeneidade que as constitui, sem que para isso precisem abstraí-la em favor de alguma unidade situada acima ou abaixo dela [...] Politeísmo [...] é também o “motor” da máquina do mundo (2012:34).

O cruzamento de vários *lados* é o que impulsiona os elementos lógicos na Linha Cruzada assim como o politeísmo descrito pelo autor é um “motor”. O separar e o conectar funcionam na lógica de diferenças como cosmopolítica, pois distribuem as forças e atravessam/cortam segmentos. É que estamos diante de uma lógica rizomática que separa, que

conecta e que opera por multiplicidades.

Os conceitos de *encruzilhada*, de segmentaridade, de *lados*, de rizoma e de *ramificação* mostram possibilidades de articulação entre o que as etnografias de Anjos, Ávila e Barbosa Neto evidenciam – embora em locais diferentes – e o que apreendi com umbandistas, em Mostardas e em Rio Grande. Assim, se há uma lógica outra nas configurações da Linha Cruzada, aqui considerada como lógica que conecta o diferente ao diferente, como essa lógica pode ser operada enquanto relação e enquanto política (feita entre humanos e extra-humanos)?

O que quero dizer com a multiplicidade? Relacionando a ideia de “multiplicidade de multiplicidades” ao que existe na Linha Cruzada, indico que as diferenças não marcam oposições. O conceito que trago de multiplicidade – com o qual Anjos, Ávila e Barbosa Neto também operam em suas pesquisas – é deleuziano. Para Deleuze (2000), no emprego da multiplicidade, é preciso

dar a maior importância à forma substantiva: a multiplicidade não deve designar uma combinação de múltiplo e de uno, mas, pelo contrário, uma organização própria do múltiplo como tal, que, de modo nenhum, tem a necessidade de unidade para formar um sistema. O uno e o múltiplo são conceitos do entendimento que formam as malhas frouxas demais de uma dialéctica desnaturada, dialéctica que procede por oposição (:303-304).

O conceito é buscado por Deleuze no filósofo Henri Bergson (ZOURABICHVILI, 2004). Para Zourabichvili, o primeiro arrasta a multiplicidade por caminhos estranhos ao segundo, ao articulá-la “diretamente à ideia de encontro”. Assim, “compreende-se melhor em que medida toda multiplicidade é de imediato 'multiplicidade de multiplicidades'”:

uma multiplicidade é composta de dimensões que se englobam umas às outras, cada uma recapturando todas as outras em um outro grau, segundo uma lista aberta que pode ser acrescida de novas dimensões; ao passo que, de seu lado, uma singularidade nunca é isolável, sempre “se prolongando até a vizinhança de uma outra”, segundo o princípio do primado dos acoplamentos ou das relações. É assim que a multiplicidade se transforma “dividindo-se” (2004:72-73, grifos meus).

As conexões são possíveis, mas elas são **parciais**. Há uma lógica de “síntese disjuntiva” e de produção das diferenças. No momento de uma relação com orixás, numa Roda de Batuque, por exemplo, não há caboclos e nem exus – embora estes últimos possam *chegar* na Roda. No *lado* dos exus, pombagiras e do Povo do Oriente, não há incorporação de

pretas/os-velhas/os, nem de orixás, nem de caboclos/as. Mas tudo isso pode ser *cruzado* se as próprias intensidades presentes operarem conexões e se forem necessários os cruzamentos: um(a) orixá pode dar *passagem* para um(a) caboclo/a *chegar*, e uma pombagira pode dar *passagem* para uma cigana incorporar na pessoa que *pertence* a ela. É porque, num *cruzamento*, as diferenças, as alteridades, vão se conectando e, com essa conectividade, a produção das diferenças vai atingindo dimensões moleculares, mas também molares e disjuntivas.

O *cruzamento* faz que a questão do “isto ou aquilo” não caiba para a Linha Cruzada: “ou nasce com o dom, ou aprende na iniciação” não se opera aqui! Conforme os conceitos trazidos pelas e pelos umbandistas, a pessoa já nasce com o *dom* (*vem de berço*) para a religião, mas, não obstante, deve fazer a iniciação, deve se *aprontar*. Há singularidades quando a pessoa se *apronta*, mas elas não são isoláveis, pois operam em multiplicidades.

A conexão de diferentes “matrizes” (africanas, ameríndias, europeias, do Oriente...) faz que essa conexão não envolva os termos nem os elementos numa unidade. A conexão disjuntiva faz com que o diferente permaneça (mesmo) em diferença e em multiplicidade e faz que as diferenças difiram. Em um nomadismo das formas, tudo indica a existência da multiplicidade de multiplicidades, pois é como o Cruzamento das Linhas opera. Num mesmo dia – de Festa²⁵ ou *de terreira* –, ocorrem, basicamente, dois momentos diferentes: um primeiro, dedicado a caboclos, pretos-velhos, ibejis e um outro, dedicado aos exus, às pombagiras e ao Povo Cigano. Mas isso não quer dizer que seja sempre assim: houve momentos somente de *linha dos caboclos*, sem a *linha dos exus*.

No *aprontamento*, o conectivo e, ao mesmo tempo, o disjuntivo de diferenças fica bem evidente, pois houve os *sacrifícios* para os/as orixás em uma noite, em outra, a Roda de Batuque e, numa terceira noite, a Mesa de Ibeji, para orixás *crianças*. A Roda de Batuque foi realizada para o *aprontamento*, tocado-se as *rezas* para os orixás que vinham *comer*, e não houve, portanto, incorporação por caboclas/os e nem o *lado* dos exus e das pombagiras durante todo o *aprontamento no Batuque*. Contudo, no primeiro dia de *reforço* de Mãe Irma, acendeu-se uma vela para *Seu Sete Encruzilhadas* (como veremos).

²⁵ Nas Festas de Ogum e Oxum, em abril e dezembro de 2011, ocorreram as *linhas* de caboclo e também as das crianças (Ibejis). A Festa de Preto-Velho, maio de 2012, iniciou com a *linha* de caboclo; só depois chegaram os/as pretos/as velhos/as. Na Festa de Cosme e Damião, setembro de 2012, houve a *linha* de caboclo, de pretas/os-velhas/os e, mais tarde, das crianças (Ibejis). Em todas essas Festas, houve a *linha* dos Exus, das Pombagiras e das/os ciganas/os, para *despachar tudo*, no final. Na Festa da Dona Sete, em julho de 2014, houve uma pequena parte inicial composta pela *linha* de caboclo e, após, *chegaram* muitos exus, pombagiras e ciganas/os. No total, acompanhei, desde 2011 até 2014, 11 atividades, entre Festas, Rodas de Batuque e outras celebrações, além de 5 dias de *terreira normal*.

Como afirma Ávila (2011), “cada ritual tem seu devido lugar. Essa é a lógica da encruzilhada: são pontos que se cruzam, se tocam, mas não se fundem” (:63). E, conforme aponta Barbosa Neto (2012), “*cruzar* [...] não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação” (:42, grifo do autor).

O *cruzamento* é intensamente ligado à abertura, enquanto produção de diferenças, e ele não opera apenas no território ou nos modos nos quais a religião funciona: ele está também no próprio corpo. Assim, é possível entendermos o encadeamento cósmico e a forma da *encruzilhada*, do *cruzamento*, como conectividade e como operação cosmopolítica e de multiplicidade de multiplicidades.

Evocando essas questões sobre o cruzamento, sugiro que o sincretismo, tal como o discute Anjos e Oro (2009) – partindo do que interlocutores/as da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, em Porto Alegre, trazem em relação aos ícones de Iemanjá e Maria –, pode ser visto como relação entre mundos e que este emerge das gramáticas e práticas “nativas”. Os autores salientam que

O que está em jogo não é mais teorizar sobre o sincretismo, mas sim pensar nas múltiplas possibilidades que se abrem a cada experimentação. **Trata-se de tomar os atos dos praticantes como experimentações de pensamentos, modos de existência e problematizações de alcance e consequências potencialmente inesgotáveis** (:57, grifos meus).

Compreendendo que é possível problematizar o conceito de sincretismo, tal como o fizeram os autores supracitados, que propõem tomar “o sincretismo como conjunto de procedimentos de composição de mundos comuns” e “dispensar as pretensões das metodologias científicas”, repetindo o “procedimento diplomático dos nossos interpelantes, no modo de misturar e separar porções cósmicas”. Trata-se, portanto, de considerar o “sincretismo” como algo fomentado pelas “gramáticas e operações diplomáticas” (2009:10-11).

É a partir dessa ideia que vejo a possibilidade de encadear as noções de diplomacia e sincretismo como procedimentos cosmopolíticos. Comentando sobre a estátua da Virgem Maria que agencia e faz atuar “homens e objetos” pela “presença” da estátua (“sem estátua, sem sincretismo”), os autores sugerem que “o sincretismo é mais o resultado de um modo de encadeamento de dois regimes de existências [focados nas intensidades de Iemanjá e da Virgem Maria] do que o resultado da ‘crença dos nativos’” (2009:25).

A importância que Anjos e Oro configuram aos ícones indica a possibilidade de

conexão daquilo que eles denominam “diplomacia” e “cosmopolítica” na “presença” do que chamamos de objetos, sendo possível, portanto, conceber o sincretismo como um “ordenamento nomádico” que configura tanto dimensões territoriais quanto dimensões cósmicas:

Na esteira da oposição entre cosmopolitismo e cosmopolíticas que elaboram Latour (2004) e Stengers (2007), enfatizamos aqui que, nos jogos entre mundos, as coisas são mais importantes do que as palavras, na medida em que são regimes de existência que estão em jogo, isso é cosmopolítica (ANJOS & ORO, 2009:48).

Anjos, em diversos trabalhos, vem demonstrando existir uma “cosmopolítica afro-brasileira”²⁶ nas religiões de matriz africana. O autor toma como base teórica também o que diz Stengers (1997) acerca da cosmopolítica, que pode ser referida como uma ecologia das práticas, em que o “cosmos não tem nada a ver com o universo do qual nós fizemos um objeto da ciência”²⁷. Para Stengers, o “cosmo” de cosmopolítica ressoa a questão de um desconhecido, que a nossa tradição política ocidental desclassifica, de certo modo. O Cosmos não teria uma exigência de fundação, já que haveria “modos de coexistência possíveis, sem hierarquia” e conjuntos de invenções, valores e obrigações que se afirmariam como diferentes existências, por sua vez, enredadas, e que compõem esse Cosmos (STENGERS, 1997:74). A autora salienta que a noção de cosmopolítica “corresponde então ao 'criacionismo axiológico' de Félix Guattari” e que, talvez, o termo cosmopolítica poderia ser substituído pelo termo 'chaosmopolitique', de Guattari.

É que, para Stengers, a questão cosmopolítica “não é o de um 're-encantamento do mundo', mas de **um colocar em coexistência práticas diferentes, correspondentes a entre-capturas distintas, caracterizadas por restrições lógicas e sintáticas diferentes**” (STENGERS, 1997:79, grifos meus). Esse colocar em coexistência as “entre-capturas” é potencialmente relacionado ao conceito deleuze-guattariano de rizoma (Stengers também faz referência às “Redes-Rizomas” de Latour, mas é explícito que sua base é Deleuze e Guattari).

Foi pensando nos diferentes agenciamentos, nos “regimes de existência” (ANJOS & ORO, 2009) e de “coexistência” (STENGERS, 1997) – nos quais os corpos diversos (humanos e extra-humanos), as forças cósmicas (como as entidades e o *axé*) e as diferentes intensidades (e multiplicidades) se relacionam – que tomei o conceito de *aprontamento* como uma das possibilidades de operação cosmopolítica dos/as e para os/as umbandistas. Isso

²⁶ “No Território da Linha Cruzada” (2006) é que Anjos apresenta como a religião e a política se imbricam em práticas cosmopolíticas.

²⁷ Agradeço a José Carlos dos Anjos a referência desse livro. As citações de Stengers foram traduzidas por mim, livremente do francês.

advém de uma reflexão que coloca um conceito êmico em conexão com esse conceito de cosmopolítica.

Contudo, *aprontar* o corpo, agenciando relações entre humanos e extra-humanos, é fazer cosmopolítica? A composição do corpo umbandista revela algo a ser pensado como relação que agencia outros actantes – espíritos, objetos, substâncias, fluidos, vegetais, animais, pedras... É que o *aprontamento* se constitui como parte e como ação da cosmopolítica, entendido como modo pelo qual o corpo e as pessoas tornam-se entes compósitos. Entretanto, não só as pessoas se tornam fractais, também as entidades, os locais, os objetos, as substâncias, etc.

Na Linha Cruzada, é possível estabelecer relações com objetos, pedras, divindades, orixás, o que se constitui como uma relação feita por meio de substâncias humanas, animais e vegetais, e por determinadas práticas – *obrigações, aprontamento e sacrifícios* –, que, por sua vez, incluem esses diferentes mediadores. Por que não podemos considerar uma forma e uma relação **política** que envolve isso tudo e que mobiliza os diferentes territórios existenciais? Se a política for vista apenas na sua “forma-Estado”, como ficam os demais elementos actantes dos e nos mundos?

Aprontar o corpo, a pessoa, é *aprontar* conseqüentemente uma pedra, um(a) orixá e espaços, territórios, onde os elementos poderão agenciar-se (esse agenciar é ligado à noção êmica de fazer o *santo trabalhar*) e se relacionar. Levando a concepção de política às últimas conseqüências, é importante atentar para a forma como esses actantes extra-humanos interferem no cotidiano e nas composições corporais na Linha Cruzada.

Aponto, nesta tese, a possibilidade de pensarmos como “fazer antropológico” aquilo que apresenta Goldman (2006):

Uma teoria etnográfica tem, portanto, como objetivo central elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer [...], o qual, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos. Nesse sentido, permite superar os conhecidos paradoxos do particular e do geral, assim como, talvez, os das práticas contra as normas ou das realidades em oposição aos ideais. Isso porque se trata sempre de evitar as questões abstratas a respeito de estruturas, funções ou mesmo processos, e dirigi-las para os funcionamentos e as práticas (:28).

Como não podemos dissociar a experiência/prática etnográfica de nossa escrita/teorização em antropologia, acredito que devemos fazer o exercício de trazer à tona os

processos experienciados tomando nossos/as interlocutores/as como teóricos/as, entendendo, conforme o autor indica, que “a observação participante significa, portanto, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo” (2006:27). É que o ato de escrever “modifica aquele que escreve. Na antropologia, a leitura das notas e dos cadernos de campo, a imersão no material coletado e, principalmente, a própria escrita etnográfica revivem o trabalho de campo, fazem com que sejamos afetados de novo” (:21).

A “teoria etnográfica” seria uma possibilidade de fazer que a antropologia incorporasse a filosofia afro-brasileira da Linha Cruzada, “como um espírito *se ocupa* de um *cavalo de santo*” (ANJOS, 2008:78)? Em minhas observações como participante das festas, *dias de terreira* e em outros momentos, vivenciei os rituais como as outras pessoas, ainda que não houvesse sido iniciado na religião. Entretanto, acredito que estava, como se refere Favret-Saada (2005), próximo ao “lugar do nativo”, agitado pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” (:159) daquelas pessoas e das entidades extra-humanas que ali estavam. A autora afirma que há “intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis”, e que essas intensidades, ligadas ao lugar onde fazemos a pesquisa, devem ser experimentadas, sendo “a única maneira de aproximá-las” (:159) do que pretendemos dizer sobre elas.

Uma outra maneira de aproximar-me do que as/os umbandistas experimentam é realizando aquilo que Goldman, falando de seu trabalho de campo junto ao candomblé de Ilhéus, na Bahia, fazia: uma técnica de pesquisa e de aprendizado, o “catar folha”:

Alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo ('catando') pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as 'folhas') com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido (2006:24).

A partir desse entendimento e daquilo que Barbosa Neto (2012) salientou, de que “as folhas podem ser de tamanho desigual” e de que a “operação de catá-las não segue um padrão uniforme” (:14), percebi que indagar se eu acreditava ou não naqueles/as religiosos/as era um exercício inútil, pois não se trata de “crença”, e sim de afeto, como Favret-Saada confere ao termo. Aqui, o paralelo com o trabalho de Barbosa Neto mostra-se pertinente.

Muito já se escreveu sobre as dificuldades e as particularidades de se conduzir o trabalho de campo em um universo estruturado por ritos de iniciação e pelas formas especiais assumidas por um saber que deve, ao mesmo tempo, ser transmitido e guardado. Embora a possibilidade de minha iniciação fosse real – como é o caso

para qualquer pessoa que se aproxime bastante da religião – nunca senti que ela tenha sido apresentada como uma condição necessária para que pudesse acompanhar os rituais [...] mas o fato de participar desses rituais fazia de mim um “quase-iniciado”, com todas as vantagens e os riscos de estar em uma posição como essa (:16-17).

Entendo que essa noção de “quase-iniciado” está bem próxima daquilo que Goldman também apresenta como o “resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação” (:150), lembrando que é possível ser afetado por algo que afeta as pessoas no nosso campo de pesquisa e, assim, pode-se estabelecer com elas certa modalidade de relação. O ser afetado, segundo Favret-Saada, é ser “atingido” pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” das pessoas que ocupam determinados lugares naquele sistema e ritual que se vivencia, estabelecendo uma relação entre o pesquisador e o contexto pesquisado.

No que diz respeito ao afeto na pesquisa, abordei essa questão em minha dissertação e em outro trabalho (RAMOS, 2011 e 2015), e o que retomo dessa noção está no nível da relação entre mim e os/as pesquisados/as (interlocutores). E isso quer dizer que não trato apenas com humanos: a participação acaba tomando dimensões intensivas e existenciais porque está o tempo todo sendo afetada pelas entidades da religião. Essa ideia foge, a meu ver, da carga cientificista ocidental de considerar o Outro (no caso, umbandistas e quilombolas) como exótico e como alguém que estaria fora do escopo político e de participação/transformação social, o que também permite fugir-se da noção de que essas entidades sejam sobrenaturais.

Há sempre, nesse tipo de relação de pesquisa com a *religião*, a dimensão do segredo, que opera não tanto como algo que não deve sair de um coletivo para não “desmantelar sua tradição”, “sua ordem”, etc, mas sim como algo que deve ser sempre relacionável: dizer algo ou escrever sobre algo altera, de certo modo, as relações entre humanos e extra-humanos, porque, com isso, o *axé* é mobilizado. Assim, é possível ver o segredo como um entendimento do que é uma “cosmopolítica afro-brasileira” (ANJOS, 2006).

Na pesquisa, além da observação participante, foram realizadas entrevistas com integrantes de duas casas de religião e gravações em áudio, em vídeo e fotografias das Festas, dos *dias de terreira* e de outros momentos cotidianos. Acredito que as entrevistas funcionam como encadeamento daquilo que se busca conhecer participando, observando, e que as gravações em áudio e vídeo, assim como as fotografias, operam como apreensões de informações no ato presenciado. Para tratar de um assunto específico, foram realizadas entrevistas abertas, gravadas em áudio (ou não, dependendo da dimensão do segredo). Para

uma melhor apreensão dos conceitos êmicos, a gravação em áudio e vídeo e as fotografias serviram para uma análise minuciosa do que ocorreu em campo, conjugando as informações obtidas por meio das imagens e sonoridades com aquelas que registrei no diário de campo.

A entrevista funciona também como uma possibilidade de acesso a alguns elementos que o momento vivenciado – mesmo que este seja gravado com aparelho de captação de imagem e/ou som – não permite acessar. Por exemplo: para saber sobre os toques do tambor, precisei conversar com o tamboreiro ou com a tamboreira, num outro momento, mais oportuno, e não no momento em que tocam o tambor. Considero a entrevista muito mais como uma conversa com as pessoas do que como uma técnica interrogatória. O processo de entrevistar alguém busca estabelecer uma relação de apreensão das informações e é “ativado” por meio de alguns elementos que vão surgindo durante as falas. Quando se está falando com o/a interlocutor/a da pesquisa, é possível começar perguntando algo, mas, depois, ao longo do processo argumentativo da pessoa, vão sendo “puxados” elementos-chave, que podem estar relacionados tanto com a memória da pessoa e com aquilo que está se passando no momento da pesquisa, quanto com aquilo sobre o qual se quer discorrer em sentido conceitual.

Mais do que encher as pessoas de questionamentos (que podem não fazer sentido), penso que as perguntas devem ser articuladas conforme a conversa com a pessoa (e a enunciação dos argumentos), que vai sendo conectada àquilo que busca o/a pesquisador/a. É que a teoria etnográfica “procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo – e por outros meios – a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (GOLDMAN, 2006:28-29).

A etnografia foi construída tanto na participação nas atividades nos e dos terreiros e no convívio com umbandistas em diversos momentos, conversas, etc, como também nos diálogos com outras/os pesquisadoras/es, com umbandistas de outros locais, de outros terreiros. Experiências oníricas também foram importantes, pois o modo possível de afecção neste tipo de pesquisa move uma outra perspectiva de atuação no mundo²⁸. Logo, o processo tornou-se uma espécie de artesanato no fazer tendo havido uma *lapidação* constante do texto, das ideias e de mim mesmo.

É que, naquilo que experiencio, estabeleço relações não só com as pessoas, mas com os modos existenciais que se operam em outras experiências mais subjetivas. Isso pode ser

²⁸ Aqui, recorro novamente a Goldman (2006) para explicar a concepção do “trabalho de campo como uma espécie de *processo*” (GOLDMAN, 2006, p. 30-31, grifos do autor).

ligado ao que Wagner (2010) explica sobre a invenção da cultura: segundo esse autor, não há outra maneira de criar uma relação entre a cultura do pesquisador e a do objeto de estudo do que conhecer ambas, apreendendo o caráter relativo da sua cultura, formulando, concretamente, outra. Para formular outra cultura e relacioná-la à que o pesquisador possui, inventa-se a cultura.

Esse processo inventivo ocorre de forma objetiva, segundo o autor, “por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia” (:30). É por meio de uma “invenção' [...] que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna 'visível'”. No ato de invenção de “outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (:31).

Para o autor, o foco está muito mais no modo como é construída a noção de cultura em que “o antropólogo usa a sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral” (WAGNER, 2010:28). Assim, o antropólogo rejeita a concepção racionalista de objetividade absoluta e busca uma objetividade relativa e, nesse sentido, coloca-se em relação de igualdade com o objeto de estudo. O relativo envolve a relação entre duas variedades de fenômeno, mas cria uma relação intelectual, que inclui ambas na operação. Essa relação, segundo o autor, é importante porque concilia duas entidades ou pontos de vista equivalentes, diferentemente das noções como “'análise' ou 'exame', com suas pretensões de objetividade absoluta” (:29). O uso que Wagner (2010) confere para a “invenção”, que ele compara ao que é feito na música, diz respeito ao “componente positivo e esperado da vida humana” (:19) e, logo, à diferença.

Essa relação em que o/a antropólogo/a cria entre duas culturas, a dele/dela e a inventada por ele/ela, pode de ser visualizada no processo de compreensão de outro coletivo. O pesquisador, então, “inventa 'uma cultura' para as pessoas, e elas inventam 'a cultura' para ele”. Assim, as analogias que criamos nesse processo de compreensão do outro são “extensões” das nossas “próprias noções e daquelas” de nossa “cultura, **transformadas por suas experiências da situação de campo**” (WAGNER, 2010:39-40, grifos meus). Por isso, a pessoa é “xamã de seus significados (:72).

Enfim, o que posso indicar como ponto interessante sobre a perspectiva trazida por Wagner (2010) é que todo estudo da cultura é o estudo de “nossa cultura”, o qual se “opera por meio das nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestados nossas palavras e

conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços” (:46). Essa proposta não é algo que rompe com o fazer etnográfico (embora faça um rompimento, de fato), mas como algo que tenciona a estrutura de entendimento e de criação do trabalho da antropologia. Para ele,

Todo o empreendimento antropológico situa-se, portanto, numa encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a “cultura” em geral é criada por meio das “culturas” que criamos com o uso desse conceito, e uma imposição de nossas próprias concepções a outros povos. O passo crucial – que é simultaneamente ético e teórico – consiste em permanecer fiel às implicações de nossa presunção da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, usamos essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós. E se a criatividade e invenção emergem como as qualidades salientes da cultura, então é para elas que nosso foco deve voltar-se agora (WAGNER, 2010:46, grifos em negrito meus).

Podemos seguir o que os “nativos” fazem, compreendem, discursam e criam, como processos inventivos e, desse modo, damos sequência a uma antropologia posicionada tanto política como discursivamente junto e **a partir** dos coletivos em que nos relacionamos. As principais implicações, nas nossas pesquisas, das questões que Wagner (2010) suscita são as possibilidades de visualização maior da criação/invenção da cultura com aquilo que sempre foi, historicamente, feito como antropologia: nossos conceitos, ocidentais, eurocêntricos e tidos como universais, caem por terra ao se depararem com o princípio e com a potência de uma *encruzilhada* na antropologia.

Numa reinvenção do modo de fazer antropologia, a vida de outros coletivos, de povos e de outras culturas será vista não como o que entendemos ou interpretamos desses coletivos, mas como nossas **relações** com eles, e nossas **experiências** com o mundo são guiados por suas práticas enquanto teorias, filosofias, epistemologias...

Operando em uma concepção rizomática – formulada por Deleuze e Guattari (2007) – para entender os conceitos, e não para aplicar determinadas categorias, faz-se uma construção destes para não estarem hierarquizados em um centro de poder. O rizoma funciona por meio de encontros e de agenciamentos, com a finalidade de contrapor o pensamento arborescente, sem inutilizá-lo completamente. A ideia de rizoma, segundo os autores, estabelece que qualquer ponto (ou conceito) pode e deve ser conectado a qualquer outro, diferentemente da ideia de árvore, que fixa uma ordem para o pensamento como também uma organização deste de forma vertical. Por isso, utilizo as referências teóricas e os métodos de pesquisa

primordialmente no sentido de uma caixa de ferramentas, e não como modelos fixos e fechados de compreensão da realidade.

A tese está estruturada em cinco capítulos e as Conclusões, formando, com essa Introdução, sete *lados* de duas partes: a primeira, chamada *Linhas*, e a segunda, intitulada *Encruzilhadas*.

A primeira parte é composta pelos capítulos I, II e III. No **Capítulo I**, do *Povo da Rua*, a *Linha de Exus* vem à tona como potência nomádica na qual os exus e as pombagiras *trabalham* na Linha Cruzada. Falar do *Povo da Rua* implica falar, também, em termos teóricos, do próprio nomadismo (*Povo Cigano*) e da invisibilidade que outras religiões e a sociedade em geral têm sobre essas entidades.

No **Capítulo II**, discuto o conceito de *Aprontamento*, a partir do *reforço* e apreensão do *delegum* realizados por Mãe Irma no ano de 2012. Tomando o *aprontamento* como composição de corpo e de pessoa na *religião*, podemos entender a cosmopolítica afro-brasileira, na qual pessoas, extra-humanos e o Cosmos operam relações.

No **Capítulo III**, discorro sobre o *Cruzamento*, compreendendo o processo de conectividade e de *abertura* na e da Linha Cruzada. Assim, caboclas e caboclos, santos e santas, a Umbanda, o Batuque e a Linha Cruzada estarão compondo o entendimento de que existem diferentes ontologias (africana, ameríndia, cristã, kardecista, do Oriente, *Povo Cigano*, *Povo da Rua*) que possibilitam encontrarmos outras respostas ao conceito de sincretismo.

Na segunda parte, no **Capítulo IV**, discorro sobre outra noção importante – a das *passagens* – e, para tal, discuto a questão da territorialidade existencial, apresentando elementos sobre as curas na religião e outros encadeamentos possíveis (com as comunidades quilombolas e com os Ensaios de Promessa, por exemplo). Veremos que está sendo indicada uma territorialidade sóciocosmo-ontológica – que envolve praças, mercados, a Lagoa, o mar, matas, comunidades quilombolas e outros lugares. Neste capítulo, poderemos compreender as intensas ligações que a cosmológica afro-brasileira pode operar entre os territórios quilombolas e o terreiro. Isso possibilita que, por meio de suas relações, pensemos na existência de outras formas de vida e de política.

Finalmente, no **Capítulo V**, os conceitos de nomadismo, de multiplicidade e de agenciamento são tomados como *caminhos* para articular subjetividades e outras formas de existência, considerando-se a possibilidade de, junto a nossas(os) interlocutoras(es), criarmos conceitos que trabalhem e que potencializem as relações com e entre espíritos e forças que mobilizam *axé*.

PARTE 1: LINHAS

Capítulo I: *Povo da Rua* Exus, Pombagiras e Povo Cigano

*Ele é o dono da rua,
ele é o Bará.
Alaupa-gema,
Alaupa-ô,
Alaupa-gema.
É o Bará Lodé,
é o Bará, é o Bará.
(Ponto início da Linha de Exu)*

A rua. Aquilo que é conhecido e desconhecido. A travessia e o cruzamento de mundos. As *encruzas*²⁹ são permeadas pelos *caminhos*, e o *dono da rua é o Bará*. Os caminhos são acontecimentos: eles não são estáticos, constituem-se de movimentos. Os caminhos, as encruzilhadas e os seres que os habitam e por eles passam são politicamente envolvidos com as práticas humanas. O exu, conforme indica Anjos (2006), “é o *trikster*, o transportador da energia vital, aquele que faz a intermediação entre as divindades e os homens” (:17, grifos do autor). Roger Bastide afirma que o exu é uma espécie de embaixador ou mensageiro dos deuses (1953). Se exu pode ser compreendido como mensageiro entre mundos e transportador de energias é porque ele opera por meio de transformações. Ele existe como o *protetor* e é, por vezes, a figura do Diabo, aquele que coloca medo, pois, de certo modo, ele trabalha para o *outro lado*.

Neste capítulo, discuto os elementos que compõem o *Povo da Rua: o Povo Cigano, Povo do Oriente*, os exus, as pombagiras e também os eguns e os modos como mobilizam a Linha Cruzada e operam transformações, pois, *sem exu, não se faz nada*. O *Povo da Rua* é aqui acionado para compreendermos a cosmopolítica e o *aprontamento*, conceitos centrais desta tese. O primeiro conceito evoca as relações que podem ou não ocorrer entre as entidades na *Linha Cruzada*, entre as pessoas e as entidades, entre deuses e outros espíritos que fazem parte de outros *lados*. O segundo conceito trata do processo de iniciação na religião, do modo como o corpo e a pessoa *batuqueira* são compostos por processos diferenciadores e também como essa iniciação passa por elementos pré-individuais. Ou seja, são processos de singularidade que se dão no momento do *apronte*.

Segundo Deleuze (2000), quando ele analisa o que diz Gilbert Simondon, o indivíduo possui, portanto, um processo que é pré-individual (cujo fim não é o indivíduo), que é um reservatório de singularidades, um ideal-virtual, feito de relações diferenciais (DELEUZE,

²⁹ Modo êmico que se refere aos *cruzamentos* de vias, às encruzilhadas.

2000). Podemos pensar que o processo de *aprontamento* é feito com base nessa noção de pré-individual.

Para apreendermos como operam esses dois conceitos, precisamos compreender o modo pelo qual a *Linha dos exus* assume importância crucial para a Linha Cruzada: é a partir da noção *umbandista* de que *sem exu não se faz nada* que teremos pistas de como se constituiu o *cruzamento* possível entre a *Linha dos Exus* (povoada por espíritos de exus, pombagiras, ciganas/os e povos orientais) e a *Linha de Caboclos e Pretos-velhos* (cujas entidades são guiadas também por orixás do Batuque).

O que está em jogo no *cruzamento* não é a noção de um sincretismo fechado, que ocorreria no interior de uma religião para unificá-la. A Linha Cruzada não pode ser entendida como unificação, pois é uma religião que opera por devires e por acontecimentos e é pelo *cruzamento* efetuado nela e por ela que entenderemos como são agregados, distribuídos e dispersados determinados elementos e práticas que a compõem. É pela entrada e pelo acionamento do *Povo da Rua*³⁰ que o *cruzamento* das Linhas foi e é sempre possível.

Veremos, portanto, como o exu transfigura a ideia de diabo e passa a ser o *protetor*. Há diferenças entre eguns e exus: os primeiros são espíritos que podem ser *zombeteiros*, e os segundos são entidades *protetoras*, mas ambos encontram-se em estágios bem próximos, ou seja, nos da morte, dos cemitérios. A diferenciação entre eles possibilita caminhos para se pensar o próprio conceito de sincretismo e, também, para responder às acusações de que as religiões afro-brasileiras são demoníacas. É que o procedimento que separa essas entidades (eguns e do *Povo da Rua*) constitui uma operação de diplomacia cósmica (ANJOS, 2009), na qual a atuação de entidades, de *protetores* e deusas/es dá-se pela mediação direta e pelo exercício político cósmico efetuado.

Veremos como o *Povo Cigano* é acionado e como podemos entender esse agenciamento como parte do nomadismo presente na Linha Cruzada. Parto da ideia de aportar o *povo cigano* junto ao *povo da rua*, porque esse *povo* está ligado ao movimento próprio do *cruzamento das Linhas*. O nomadismo de formas na religião de Linha Cruzada passa não só pelos elementos espirituais, mas também pelos lógicos e operatórios. Se há uma *linha* de entidades que são *donas da rua*, é nessa *linha* que espíritos de nômades, ciganas e ciganos, *chegam*. Esse fator é conjugado ao fato de que, no terreiro no qual tenho convivido, a *linha dos Ciganos*, do *Povo do Oriente*, é *tocada* junto com a *Linha do Povo da Rua*, ou seja,

³⁰ Linha povoada por entidades que são tidas por algumas correntes, mesmo umbandistas e/ou espíritas kardecistas, como “sem luzes” e “sofredoras”.

ciganas e ciganos *chegam* quando *se toca* a Linha dos exus³¹.

Se a rua é o lugar do trânsito, do ambular, é também, noto, o lugar das *passagens*, dos espíritos nomádicos, dos fluxos contínuos e, ao mesmo tempo, dos fluxos descontínuos, dos caminhos fechados, dos encontros com os espíritos *zombeteiros*.

Além de apresentar esses elementos, tomo como principal objetivo deste capítulo explicitar a potência feminina que a pombagira carrega. Essas entidades são vinculadas a uma inversão da santidade que uma Nossa Senhora Virgem Maria opera: é no ato de estar entre sentidos, funções e atuações que essa potência feminina e revoltada das pombagiras pode mexer com o pensamento e com as formas ontológicas de percepção. Se *elas* (pombagiras) é que *fervem* no terreiro – como me disse Mãe Irma e, logo, sua própria Pombagira, a *Dona Sete* –, é com elas que as coisas acontecem, que as coisas funcionam e, mais, que as coisas dão certo.

É porque essas entidades carregam para dentro da Linha Cruzada potências outras que precisam ser acionadas: os domínios do sagrado e do profano assim como os domínios que separam homem de mulher, animal de humano, objeto de sujeito diluem-se pela intervenção das pombagiras. É por isso que podemos ir além das concepções de corpo, de pessoa e de relações: isso constitui toda cosmológica *cruzada*, pois as pombagiras modulam as relações entre as pessoas e elas e entre elas e outras entidades, divindades, entes diversos... Elas também estão nas encruzilhadas.

No Brasil e em outros países da América Latina, as religiões e práticas africanas aliaram-se às práticas ameríndias e ao cristianismo europeu (como veremos no capítulo III), mas também às ontologias e práticas de outros povos e outras coletividades: as pombagiras, que são as prostitutas; o exu, que é o malandro; as ciganas e ciganos, que são do *povo do amor* e que ambulavam pelos territórios, sem pátria; os povos orientais³², entre eles os indianos, japoneses e outros – que possuem elementos cosmológicos e religiosos agregados às práticas da Umbanda.

Os diversos seres existentes na América aliaram-se com divindades africanas, com santos católicos, com espíritos orientais, deuses e deusas indianos, com o espiritismo de viés kardecista, etc, mas não ocorreu uma fusão que unificaria tudo isso numa religião. As

³¹ Em outros terreiros, pode haver linhas separadas para cada *povo*, ou seja, a linha de exu pode ser *tocada* num dia e a linha de ciganos, em outro dia. Há terreiros que não têm uma Linha específica de ciganos, mas há outros que possuem essa especificidade.

³² A Umbanda inclui, nos *Povos do Oriente*, povos como os Astecas, Maias, indígenas de outros territórios do continente americano, civilizações antigas (egípcios, gregos...).

imagens dizem muito mais do que a mitologia dos diferentes seres: é por alianças – que são devires – que apreensões são operadas tanto pelas entidades como pelas figuras.

É pelos acontecimentos que se dão nos corpos que essas entidades tomam força e trazem com elas diferenças que se agregam e se dispersam. Como veremos no final do capítulo, o corpo suporta o acontecimento de uma incorporação, de uma ocupação, pois, seguindo o que diz Adriane Rodolpho (1995),

[...] **nos rituais afro-brasileiros, o corpo é o centro visível da ação divina, é a manifestação por excelência dessa presença, via transe possessivo.** Odores, cores, sons: os sentidos são chamados à ação num movimento de exterioridade. [...] A voz gutural, os braços retorcidos acabando em mãos que se crispam como garras, o mancar dolorido de um Exu Caveira, as gargalhadas das pombagiras. O corpo expressa e atualiza um discurso mítico, rende-se à entidade que “*o ocupa*”, que “*o possui*” (:156, grifo, em negrito, meu).

Essas entidades *defendem* o corpo daquilo que não deve ser agregado, daquilo que não causa um bom encontro para o corpo, daquilo que deve ser afastado. Por isso, *sem exu, não se faz nada* e, *sem o povo da rua* – exus e pombagiras – e *sem o povo cigano*, nem este texto seria possível.

Este capítulo é, então, composto de quatro itens: o primeiro trata de uma incursão bibliográfica e etnográfica sobre o exu, tanto como Orixá (Bará) quanto como entidade *da Umbanda*. Apoiando-me nessa incursão, mobilizo elementos para falar de cosmopolítica, mas também para acionar elementos que serão discutidos no item em que tratarei das pombagiras: é num deslocamento ontológico do masculino para o feminino, no qual o próprio exu opera, que as práticas *umbandistas* se desenvolvem.

O segundo item fará a articulação entre *Povo da Rua* e *Povo Cigano*, no qual se discorrerá sobre os elementos de cosmopolítica e do nomadismo. E, no último item, será enfocada uma discussão sobre a potência feminina das pombagiras, alinhada ao conceito de devir-mulher (DELEUZE & GUATTARI, 2007), e a Festa da *Dona Sete Encruzilhadas*, para a percepção de como os elementos que compõem essa *linha* são fortemente agenciados pela Casa na ocorrência das festas específicas, onde se operam *sacrifícios* para as entidades desse *povo*.

Sem Exu não se faz nada

*Exu faz querê-querê,
da sua banda eu queria ser.
Exu faz querê-querê,
da sua banda eu queria ser.
Mas quando chega o romper da aurora,
Falange de Exu vai chegar agora.
Mas quando chega o romper da aurora,
Falange de Exu vai chegar agora.*

Falar de exus, das pombagiras e do *Povo da Rua* é, de certo modo, acioná-los/as. Este capítulo opera como “terminal”, no corpo da tese, onde ocorre esse acionamento e onde são recebidas as ondas vibratórias de início de tudo da e na Linha Cruzada. Ao mesmo tempo, durante toda a tese, será atribuída sempre alguma relação com o *povo da rua*, assim como este capítulo vai atribuir relações com caboclos, orixás, pretos-velhos, pretas-velhas, ciganas/os, etc. Se exu está sempre *no início dos trabalhos*, é aqui o lugar de falarmos sobre ele e sobre o *povo da rua*.

Para iniciar esta discussão, prefiro, seguindo a indicação de Barbosa Neto (2012), falar sobre exu “como o conjunto de todas as suas versões, sem privilegiar qualquer uma delas, e entre as quais cada trabalho específico deveria, nos seus próprios termos, descrever suas respectivas relações de aproximação e de afastamento. Deveríamos, portanto, descrevê-lo através do 'contínuo de suas variações', ao modo do que fez Deleuze (2010: 42) com a obra teatral de Carmelo Bene [...] (:216). Sigo essa alternativa no sentido de me colocar numa outra relação com exu que não busca situá-lo como uma uniformidade. Trazer o “contínuo de variações” é, desse modo, apreender a própria forma de exu, ou seja, a multiplicidade.

O exu opera como processo transformador, no qual o próprio *delegum*, ou a potência de jogar búzios, está ligado: fazer o *aprontamento* no Batuque foi, para Mãe Irma, apreender a potência de *Orumilaia*³³, podendo, a partir disso, jogar os búzios. Orumilaia é a divindade da adivinhação. Mas o uso do *delegum* opera uma transformação na religião. A mãe de santo apreende, ao *receber o Delegum*, a potência do Bará e, de certo modo, do Ifá, que é *Orumilaia*. Nesse jogo, é o Bará quem 'grita' [fala]. Os búzios são de Orumilaia, mas Bará está diretamente ligado a esse Orixá.

³³ Segundo Mãe Jalba, *no tempo das 'cavernas', jogava-se o colar de Ifá com pedras, que respondiam pelos orixás*. Cada orixá é um *acutá* e eram esses que *respondiam no jogo*. Ela enfatiza que hoje é no tabuleiro dos búzios e pela *Guia Imperial que eles [orixás] respondem*. De todo modo, *ninguém [nenhum(a) orixá] fala sem que o Bará fale primeiro* (Mostardas, 25 de julho de 2014). Veremos, no capítulo II, como é o *delegum*.

Exu também opera transformações nas próprias formas ritualísticas e de relações das religiões: ele entra como Bará (Orixá) no Batuque (isso veremos no capítulo III, quando trato dos *cruzamentos*). É que o exu não deixou de ser diferença em relação ao Bará (que também é Exu, no Batuque), e o Bará, que é Orixá, não deixou de ser diferença no que diz respeito ao Batuque, pois ele é da rua (embora haja *passagem* do Bará de dentro de casa).

Com exu, estamos diante de processos não identificáveis, não estáticos e eles, portanto, não funcionam como unidades: exu é desterritorializante. Exu é multiplicidade. Há mais de um Bará (de fora e de dentro de Casa), assim como há vários exus da rua (do cruzeiro da rua, da mata, da praia, do cemitério, entre outros).

Exu é tanto o Orixá dos movimentos, dos caminhos, como é também a imagem do Diabo Cristão. A associação demoníaca atribuída ao exu resulta não apenas de um serviço operado pelos primeiros missionários cristãos na África (e que se seguiu, depois, na América), mas também de um processo de “canibalização” da figura demoníaca pelas próprias religiões afro-brasileiras, quando relacionam essas entidades que estão nas encruzilhadas como *passagens* possíveis entre os diferentes domínios: da vida e da morte – nos cemitérios; nos cruzamentos de ruas; daquilo que é perigoso e, ao mesmo tempo, da escolha de caminhos. As religiões afro-brasileiras agenciam diferentes *lados*.

As entidades *da rua* possuem relações com outros seres que estão, de fato, envolvidos em funções estabelecidas por dimensões cósmicas nas quais se precisa de “embaixadores”, de uma mediação, para acioná-las. Se o caso de atribuição do exu ao Demônio Cristão não pode ser entendido como um mero sincretismo afro-católico, veremos que, nas próprias entidades, ocorrem elementos que os relacionam com o *outro lado*. Para as pombagiras, também há a associação com a dimensão demoníaca. Mas, no caso delas, essa associação é mais recorrente à feitiçaria, à prostituição e às diáboas ibéricas³⁴.

Em relação às transformações que o exu opera, podemos seguir Paulo d'Ogum quando ele afirma que esse

é um mensageiro também do caboclo. E ele é um mensageiro do orixá. Porque o exu é um espírito 'terra', ele é bem terreno. Falo no exu em geral, mas incluindo a pombagira. O exu é uma entidade que tem uma fácil mutação, fácil transformação e ele tem uma fácil comunicação com o ser humano, porque ele vive na Terra 24 horas por dia. Ele nos acompanha, nos guia, durante 24 horas por dia. E é chamado de Bará, no Batuque. Enfim, ele se habitua a qualquer tipo de sistema: antes, ele era considerado um espírito sem luz, chegava [incorporava] todo torto na pessoa, urrando [gritando], babando, aquela coisa monstruosa. Mas isso era porque eles eram lapidados pelas pessoas do tempo antigo, que cultuavam este

³⁴ Cf. Mourão, 2012, as diáboas eram feitiçarias que faziam parte da cultura ibérica mesmo antes da chegada de portugueses e espanhóis na América e que foram trazidas por estes em algumas de suas práticas.

mito. Hoje não: ele chega numa pessoa – porque o exu está bem evoluído, até pela juventude de hoje [que participa da religião] –, ele chega na pessoa, ele bebe e fuma, ele abre e fecha a porta, faz qualquer coisa! O exu é bem liberado, bem atualizado, hoje. E eles são espíritos de pessoas que viveram na Terra há muitos e muitos anos e que foram evoluindo e foram doutrinados pela Umbanda para chegarem como exus. Eles são os mensageiros, hoje não se consideram mais eles como escravos [de orixás]. Hoje eles são mensageiros. Por isso que tu não consegues fazer nada sem a permissão do exu: o exu é o caminho, o exu é quem carrega as chaves para tudo, não se consegue fazer nada sem ele (Entrevista com Paulo d'Ogum, em Mostardas, 07 de dezembro de 2012, grifos meus).

O exu é um espírito que foi *lapidado* pela Umbanda e, atualmente, é um mensageiro. Isso o coloca num outro plano de sentido que difere das indicações de que ele servia orixás como escravo. Esse entendimento já era apontado por Bastide (1978) quando ele afirmava que, por exu presidir às aberturas e aos caminhos, ele se torna o mensageiro dos orixás. E isso nos dá outro modo de relacionar a religião e os processos que nela se operam a modos de existência que estão além de nossas classificações humanas – e demasiadamente ocidentais. Para Paulo d'Ogum, é no envolvimento, na *lapidação*, que esses espíritos exus participam e se formam enquanto entidades³⁵. Erwan Dianteill e Michèle Chouchan (2011) mostram que Eshu “é também o deus dos caminhos, dos cruzamentos ou dos destinos, o sentinela da entrada da residência, aquele que vigia os lugares de passagem. Ele abre e fecha as portas, as de casa e também dos itinerários da vida [...] Insaciável, ele aparece, desaparece, se esgueira e desliza ou escorre como a areia entre os dedos” (:8)³⁶.

O Bará de Nação é acionado dentro do Batuque pela Oxum (como veremos no capítulo III). Paulo d'Ogum explica que isso ocorre pois *a Mãe Oxum que trouxe ele [Bará] para dentro [do Batuque], porque ele tinha aquela curiosidade. O Bará, em termos de Orixá, conhece tudo! Tudo, tudo, tudo! Ele é muito inteligente, ele é quem desarruma tudo, para ele consertar depois*. E o Bará é sempre o primeiro a *comer* no Batuque. Se, no *lado da Umbanda*, a terreira de Mãe Irma toca para exu na segunda, ou ainda, na terceira parte da mesma noite, quando há *sacrifícios* para orixás, eles começam pelo Bará.

No *Batuque* que foi realizado em Mostardas no mês de dezembro de 2012, as *rezas* também começaram pelo Bará. Entretanto, como veremos no capítulo seguinte, os *sacrifícios* para orixás no *aprontamento* de Mãe Irma iniciaram pela Orixá de cabeça dela, Oxum, e, em

³⁵ No capítulo II, veremos como a *lapidação* toma importância quando tratamos de compreender o *apronte* na religião.

³⁶ Traduzido livremente por mim do francês. Este e outros trechos do mesmo livro (“Eshu, dieu d'Afrique et du Nouveau Monde”) foram traduzidos e, nas notas, apresentarei os trechos originais. Trecho: “Eshu est aussi le dieu des chemins, des carrefours ou des destins, le guetteur au seuil des foyers, celui qui surveille les lieux de passage. Il ouvre et ferme les portes, celles des maisons, celles aussi des itinéraires de la vie [...] Insaissable, il apparaît, disparaît, se faufile et glisse ou s'écoule comme le sable entre les doigts”.

seguida, para o Orixá de corpo, Xangô, para, depois, fazerem a “escala” de Bará a Oxalá (Orumilaia). As práticas, na religião, variam também pela característica “exucizante”, que possibilita as suas transformações: pelo fato de a religião também agregar o Bará, o exu, o *Povo da Rua* em seus elementos compósitos, ela se *abre* a outras experimentações.

Para receber o Orumilaia, Mãe Irma acionou o Bará, pois, para ter o *axé de búzios* (*delegum*) e para poder *aprontar* pessoas, operam-se relações necessárias com e para os diferentes *lados*. Isso também encontra eco naquilo que Dianteill e Chouchan (2011) falam: Eshu é o “grande amigo do deus da adivinhação, ajudará a formular e a compreender o questionamento do adepto e as respostas do deus, em particular com a mediação dos lances de búzios sobre as bandejas consagradas e o discurso dos preparados [*aprontados*]” (:10)³⁷. Assim, “Orunmila e Eshu trabalham sempre juntos, mas o primeiro interpreta as mensagens divinas para os homens, é um 'intelectual', enquanto que Eshu é o factotum [aquele que se ocupa de afazeres] dos deuses; ele é muito cambiante para se livrar da meditação e do trabalho de interpretação” (:25)³⁸.

O interessante de marcarmos aqui é a relação que outras etnografias e outros estudos sobre o Exu apontam existir entre ele e Orumilaia (Ifá). O Bará (Exu) é aquele que *grita* no jogo de búzios, mas o *dono* desse jogo é *Orumilaia*. Exu e Orumilaia trabalham juntos. Mas o Exu (Bará) é o Orixá e ele difere do exu, que é a entidade que vamos encontrar na Quimbanda. Por isso, para Mãe Irma,

Exu é só quando é coisa de rua. O Bará, ele mora no portão, mas é Orixá. Para exus, não se faz a segurança, porque eles dão e tiram. Eles não são ruins, mas se vendem. Eles vencem demandas, sim, mas segurança é só para o Bará. A Dona Sete [Pombagira de Mãe Irma] cuida o portão, mas a gente deixa o Orixá [Bará] na frente (Conversa com Mãe Irma, em dezembro de 2013).

Aqui, é possível um encontro com aquilo que Dianteill e Chouchan (2011) afirmam: para Eshu, “[t]udo é possível, porque Eshu quer ser convenientemente servido. Seus atos de malevolência chegam, às vezes, como aviso ou censura a oferendas e sacrifícios que não o satisfizeram. Ele é muito exigente no seu domínio, manifestando sua irritação por cada

³⁷ Trecho original: “[...] ce grand ami du dieu de la divination aidera à formuler et à comprendre le questionnement de l'adepte et les réponses du dieu, en particulier avec la méditation des lanciers de cauris (des coquillages) sur des plateaux consacrés, et le discours des prêtes initiés”.

Resolvi traduzir “prêtes initiés” por *aprontados* para relacionar e, também, dar ênfase ao que as/os *umbandistas* evocam.

³⁸ Trecho original: “Orunmila et Eshu travaillent toujours de conserve, mais le premier interprète les messages divins pour les hommes, c'est un 'intellectuel', tandis qu'Eshu est le factotum des dieux; il est beaucoup trop fantasque pour se livrer à la méditation et au travail d'interprétation”.

insuficiência de atenção” (:30)³⁹. Vagner Gonçalves da Silva (2012) lembra que:

Um dos casos mais conhecidos de culto a Exu em espaço público é o do Mercado Municipal de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. O mercado foi construído por escravos, no século XIX, e em seu centro, conta a tradição oral, um assentamento de Bará (Exu) teria sido enterrado no encontro dos quatro corredores. Atualmente, os adeptos das religiões afro-brasileiras, quando vão ao mercado para comprar produtos religiosos, deixam uma moeda sobre o local desse assentamento. Também os iniciados devem fazer um passeio ao mercado após a cerimônia de iniciação e comprar alguns dos alimentos que são vendidos nas lojas para garantir prosperidade e fartura. Diz-se que Exu come tudo o que a boca come e, por isso, quem o louva nunca deixará de ter o que comer (:1100).

Essa multiplicidade por meio da qual o Exu Orixá opera também é realizada quando tratamos dos exus: Paulo d'Ogum fala, por exemplo, que existem

dois Exus Tranca-Rua, o do Cruzeiro e o das Almas. O do Cruzeiro lança o foco de luz para um Exu e aquele um, que recebe o foco de luz, passa mais sete focos de luz para outro. E aquele, mais sete focos para outro, e este passa mais sete. Aquele outro, ainda, passa mais sete focos. Cada um [Exu] passa sete focos. E, assim, vai. É imenso [este processo], é uma rede (Entrevista com Paulo d'Ogum, em Mostardas, 7 de dezembro de 2012).

Por isso, o exu se multiplica. Se o Exu-Bará é o Orixá dos caminhos, cada Bará passa *focos de energia*, de luzes, para outros Barás e, de certo modo, para exus. Se uma encruzilhada pertence a um exu e outra a um Bará, esses dois passam focos para outros exus e outros Barás atuarem, seja na rua, seja em outros lugares.

O Exu vem da África, como Bará. O exu mundano é do Brasil. É o mundano que chega na Umbanda. Ele começou a chegar na Umbanda. Mas o mundano, que chega no Batuque, é o Exu-Bará. Ele é da África, é bem evoluído. Tem uma diferença: o exu mundano está acostumado com beberagem e com tudo que o ser humano faz na Terra. Mas ele tem o dom da transformação. Tanto que ele pode se transformar numa pessoa boa ou numa pessoa ruim, ele trabalha com os dois polos: o positivo e o negativo. Ele os carrega na mão e mantém o equilíbrio. No momento que ele está disposto, ele equilibra. Se ele está indisposto, ele desequilibra.

João: Que tipo de intensidade ele é?

Paulo: Como posso definir essa força dele? O vento! O vento, que é aquela coisa que entra na mata, quebrando tudo, derrubando tudo, é o Exu! E, às vezes, no ser humano, uma revolta, quando o ser humano está revoltado, é o Exu. Um movimento brusco, bruto, uma briga, uma guerra, é o Exu! E isso tudo faz parte da natureza do Exu [...] porque o Exu tem a capacidade de enredar [brigar] com o outro, de fazer brigar e, depois da briga, ele faz a bonança. Ele acalma tudo, na maior facilidade (Entrevista, Mostardas, 7 de dezembro de 2012).

É que o exu, segundo o que também aponta Barbosa Neto (2012), “compõe com a multiplicidade, sendo um de seus atributos o de dono do mercado, espaço análogo ao das

³⁹ Trecho original: “Tout est possible, car Eshu veut être convenablement servi. Ses actes de malveillance surviennent parfois en avertissement ou réprimande d'offrandes et de sacrifices qui ne l'ont pas satisfait. Il est très exigeant en ce domaine, manifestant son irritation pour chaque insuffisance d'attention”.

encruzilhadas, lugares de encontros e de trocas” (:102). E, sendo composto pela multiplicidade, “os exus [...] podem ser individualmente classificados com base em quatro grandes linhas: a linha das almas, a linha do cruzeiro, a linha da praia e a linha da mata (:170). Ainda, para Dianteill e Chouchan (2011), se “Eshu” é particularmente ligado à Ifa (no Brasil e em Cuba, como na África), ele também possui “relações privilegiadas com Osain (divindade da selva e do reino vegetal) que reina sobre os *ewe* (folhas) [...] Eshu gera a mata onde pulsam esses *ewe*” (:51)⁴⁰.

O exu transforma-se e está em tudo, como o *axé*. E alia-se de modo diferenciante. A diferenciação entre o Bará (*Exu do Batuque*) e o exu (entidade que *chega na Umbanda*) não é uma diferença opositiva porque Exu tem essa multiplicidade, ele será tanto acionado no final de uma sessão de Umbanda, com uma *linha dos Exus*, como também numa festa específica para a *linha* dele, que vai contemplar o Bará da Nação e todo o *Povo da Rua*. Ele será acionado ainda no início, ou até mesmo durante uma *linha de caboclo*:

Cristian: *Tem o Exu de Nação, que corresponde para a Nação, como tem o exu que corresponde para o lado do Caboclo. Por exemplo, o meu Exu, que eu trabalho, corresponde tanto pelo lado de Nação como pelo lado de Caboclo também. Tanto que, às vezes [...], quando pesam as coisas [quando a Casa está muito carregada], ao invés de vir meu Caboclo, vem meu Exu na Linha de Caboclo.*

João: *Exu na Linha de Caboclo?*

Cristian: *Isso acontece quando a gente cruza a terreira. Ele [o Exu], então, é quem está pegando a carga. Ele que vai levar a carga embora.*

Mãe Jalba: *Mas isso só acontece quando a terreira está cruzada!*

Cristian: *É necessário fazer isso de cruzar a terreira. Tem pai de santo que não vê que a terreira está muito pesada e não cruza ela, então aquilo [o que está carregado] se arrasta (Conversa coletiva em Mostardas, 06 de dezembro de 2012).*

Cristian afirma que o *Exu de Nação é negro, e o exu de Umbanda é índio, junto com o branco*. É numa proximidade de *lados* (que são diferentes), ainda segundo Cristian, que *existem certos caboclos que são exus. Por exemplo: o Sete Encruzilhadas é Caboclo e tem o Sete Encruzilhadas que é Exu. Tem o Exu Pantera e tem o Caboclo Pantera*. E isso tudo é possível porque são *passagens*:

porque tem a passagem, como o meu Caboclo: eu trabalho com o Caboclo Carrasco Negro. Pelo outro lado, ele é o Exu Omulu, entendeu? Então, o que acontece: ele é Caboclo e, ao mesmo tempo, quando ele faz a passagem ele passa para o Omulu, entendeu? Ele faz essa passagem. Mas, quando chega nesse ponto, é que dá o choque [das linhas], porque Omulu é o Xapanã! E tem uma ligação! Eu custei [demorei] algum tempo para entender essa ligação, mas existe esta ligação. E é simples: na África tem os negros, mas tinham os índios africanos! E fica tudo envolvido. São várias raízes, que se ligam [...] (Conversa coletiva em Rio Grande,

⁴⁰ Trecho original: “Au Brésil et à Cuba, Eshu est, comme en Afrique, particulièrement lié à Ifa (ou Orunmila), le dieu de la divination. Il entretient également des relations privilégiées avec Osain (divinité de la sève et du règne végétal) qui règne sur les *ewe* (feuilles), tandis qu' Eshu gère la brousse où poussent ces *ewe*.”

25 de agosto de 2012, grifos meus).

É pelo fato de existirem as *passagens* que um exu pode dar passagem para um caboclo *chegar* e vice-versa. Se na *passagem* é agenciado um espírito, uma entidade de uma *linha*, quer dizer que essa *linha* também agenciará, aliando-se a uma outra *linha* daquela entidade que teve *passagem*.

Mãe Irma diz que *o Bará Lodê é um exu, mas ele é cruzado mais para a Linha de Santos. Mas os outros exus respeitam ele*. Se tem esse *respeito* dos *exus* para com o Bará é porque existe uma relação na qual os primeiros seguem sendo os termos de intermediação entre orixás e outros seres (humanos, espíritos, Casas, objetos, substâncias, etc). Essa intermediação opera pelo *cruzamento* das Linhas. Segundo Barbosa Neto (2012), o cruzar,

não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação. Uma forma não se propaga sem a redistribuição da força que a constitui. Usa-se, portanto, o lado do batuque ou da nação, mais precisamente o modo de culto aos orixás que ele contém, para transformar o lado da Umbanda e a sua maneira de ritualizar os exus. **A proximidade entre os lados é criada por dentro da própria separação existente entre eles** (:42, grifos meus).

Um exu, então, pode *chegar* numa *linha de Caboclo*, na sua *passagem* de caboclo e, ali, *trabalhar*. Exu pode *chegar* na *Linha de Caboclo* e dar a *passagem* para um(a) Caboclo/a *chegar*. E, pode, ainda, estar encostado durante a *Linha de Caboclo* e *chegar* somente na *Linha de Exu* para descarregar *tudo no final* da sessão de Umbanda. O tempo todo essa entidade está ou pode estar presente, atuando. No primeiro acontecimento, ao *chegar* na *Linha de Caboclo*, é o exu quem leva a carga embora e, ao mesmo tempo, é ele quem inicia tudo. Ele *chega* para descarregar a terreira, já no início da sessão, e assume a sua *passagem*, em alguns casos, de caboclo, como o *Seu Sete Encruzilhadas Caboclo*, podendo chegar, na sua *passagem*, *Seu Sete Encruzilhadas Exu* para *limpar* a terreira.

No segundo acontecimento, o exu faz a assepsia do *aparelho*, do médium⁴¹, para que essa pessoa receba a/o Cabocla/o daquela *Linha*. Já o terceiro acontecimento diz respeito ao que, geralmente, se apresenta na terreira de Mãe Irma: há a primeira parte da terreira ou das *homenagens*⁴² na qual as relações se estabelecem com orixás, pretos-velhos, Cosme e Damião, *linha* na qual a ação é realizada com caboclos, pretos-velhos, ibejis, orixás de Nação, santos católicos, e uma segunda parte, na mesma noite, que é a *Linha dos exus* e do Povo Cigano, na

⁴¹ Agradeço essa explicação sobre a assepsia que exu faz ao amigo Tiago Lemões.

⁴² Festas dos *Santos*.

qual as entidades exus, pombagiras, ciganas chegam para *despachar tudo*.

A Casa de Mãe Irma, em toda organização, opera relações com os exus: na frente do templo estão as casinhas do Bará-Lodê, dos exus e do Bará da Lomba e, nos fundos, há casinhas das Almas e do Exu-Maré. Os exus fazem parte de tudo, eles estão sendo sempre acionados nos rituais, nas sessões umbandistas, como ocorreu numa Festa de Seu Sete Encruzilhadas, em agosto de 2012, em Rio Grande, na qual o próprio *Seu Sete*, na Festa de Caboclo, *puxou o ponto* de Exu para agradecer o presente (um bolo), mudando o *ponto* que dizia: *A sua mata está toda iluminada, quem está em festa é o Seu Sete Encruzilhadas*, para outro *ponto* que dizia: *Se eu ganhei este presente, é porque eu sou o Exu!* Logo depois disso, ele explicava que, na Casa, tem Quimbanda, mas que, naquela noite, não haveria *linha dos Exus*. E que, ainda, a Casa era *cruzada* (discutirei isso mais aprofundadamente no capítulo III).

A relação existente entre exus e caboclos, nesse caso, é possível, mas, conforme Mãe Irma, *a Linha que segura é a dos Santos, pois o exu é mais para levar as demandas, carregar coisas*. Isso opera um modo de cuidado e de uma certa dosagem, pois *o exu se troca por uma garrafa de cachaça! Em qualquer lugar, não é só aqui. Assim, na Umbanda, a gente tem a linha do Exu, que é uma limpeza, mas a linha que nos defende é a primeira Linha e as dos 'negos véios' [dos pretos-velhos]* (Conversa com Mãe Irma e Vanderli, Mostardas, 12 de maio de 2012).

E aconteceu que, cerca de um mês depois dessa afirmação de Mãe Irma, num *dia de terreira* ocorrido no mês de junho de 2012, após a *linha dos Exus*, chegaram ainda os Pretos-velhos (de Mãe Jalba e de Mãe Irma, apenas). Para mim, foi a primeira vez que via uma linha de pretos-velhos seguir a uma linha de exus, pois, geralmente, as linhas são de Caboclo, Preto-Velho e, depois, de Exus. Penso que, se isso ocorreu, é porque, primeiro, não existe uma ordem fixa de *chegada* das *linhas*: os pretos-velhos podem vir após os exus e as pombagiras, como vêm após os caboclos e caboclas, ou, até mesmo, antes. Segundo, se isso aconteceu, é porque pretos-velhos precisavam chegar naquele momento e eles também podem fazer a *limpeza*.

Aquela dimensão de que o exu se vende não opera uma contradição nas relações com ele efetuadas, porque, nessa cosmopolítica, os movimentos que *dão e tiram*, por exemplo, são mobilizados em esferas diferenciadas de compreensão. Vejo que, naquela explicação de Mãe Irma, também é possível percebermos a cosmopolítica afro-brasileira operando: tendo a noção

de que *os exus se vendem*, os procedimentos a serem realizados devem conter uma lógica de atuação na qual a pessoa *pronta*, a mãe ou o pai de santo, busca *firmar* a terreira e os *aparelhos* para que a primeira Linha, e a própria *Linha de Exus*, seja *segura*. É numa diplomacia cósmica que a mãe de santo busca efetuar o procedimento com os exus – e com outros espíritos, entidades, deuses – para que as relações sejam possíveis.

No caso de o exu *chegar* na *linha de caboclo*, ele deverá dar a *passagem* ou fazer a limpeza necessária. É porque exu é necessário à religião. Com ele, as coisas são possíveis de serem feitas. Mãe Irma afirma que os exus são *dos Cruzeiros ou da Calunga*. *E tem o exu da praia também, mas eles trabalham mais nos cruzeiros e na calunga. São mais da rua*. E, fazendo a ligação com o que Dianteill e Chouchan (2011) apresentam, os exus são saudados nos cruzeiros e no portão da Casa, onde está a primeira casinha, do Bará-Lodê.

Lembro que, num dos *dias de terreira*, na Linha dos exus, *chegou*, logo de início, um exu em Mãe Irma, mas não a Pombagira dela. Ele pediu que Vanderli o acompanhasse para que eles fossem *trancar* o portão da casa que se direciona para a rua. Voltando desse ato, aquele exu *subiu* e, em seguida, a *Dona Sete chegou*. Assim como a Pombagira da Mãe Irma, *Dona Sete*, deu a *passagem* para esse exu vir, pois precisava *segurar o portão* de alguma força que não era bem-vinda. Nas *passagens* em que ele (ou a pombagira) pode operar, ocorre mesmo a multiplicidade, o que torna a *chegada* de um exu ou de uma pombagira um processo que vai constantemente se *lapidando*. Sobre essas formas que vão se *lapidando*, Mãe Irma e Cristian apresentam como isso se dá. Para a mãe de santo, Exu não *chega* de dia, ou seja, não incorpora de dia. Ela vê, quando isso ocorre e quando as pessoas começam a forçar a incorporação em casa, por exemplo, uma distensão no fazer a religião, algo que se torna um ato perigoso porque, ao invés de a pessoa ficar bem, ao fazer isso, ela *carrega* potências para dentro do âmbito privado que podem afetar sua relação no âmbito da religião e em suas relações com as entidades. Ou seja, quando uma pessoa começa a incorporar as entidades para outros fins que não a religião com elas, provoca-se uma confusão espiritual que pode provocar *axé de miséria*⁴³.

Assim, Mãe Irma explica que *Exu não chega de dia. Mas, para uma defesa, ele pode chegar*. Uma defesa é *uma urgência*. Ela relatou que, certa vez, um Exu *chegou* nela pois havia um filho de santo dela que estava com a filha muito doente, quase morrendo. Então, *chegou o Exu, e nem foi o meu, foi o outro mais brabo, salvou a guria [menina], disse o que*

⁴³ Veremos o que é o *axé* e o seu “inverso”, o *axé de miséria*, no capítulo V.

queria e foi embora!

Já Cristian disse que os *Exus*, hoje em dia, não chegam tortos. Chegar assim, como o meu *Exu* chegava, não chegam mais. Ele ainda chega da mesma maneira, mas ele faz os gritos dele, vai na *Aruanda* e, quando ele volta da *Aruanda*, já volta em pé, normal, como se fosse um homem. Normal. Claro, ele engrossa a voz, ele ronca, mas ele fica totalmente em pé.

Ainda sobre o seu *Exu*, Cristian conta que

foi ele quem veio e abriu o aparelho. Mas quem é a chefe, no caso, de meu terreiro, é a Cigana. Ela é quem comanda tudo! Se eu vou na Casa de uma pessoa estranha ou para visitar, ele [Exu] chega primeiro, ele dá a passagem para ela [Cigana], ela vai embora e ele volta para poder encerrar. Ele nunca deixa ela encerrar e ele não é o chefe! Mas, aí, a combinação é deles! Eu não sei de mais nada! (Conversa coletiva, em Rio Grande, 25 de agosto de 2012).

Cristian ainda explica que a *Cigana* dele não é a mulher do seu *Exu*.

Cristian: *Todo Exu tem a sua mulher. Por exemplo, tem o meu Exu, mas eu trabalho com a Cigana. Ele não é marido da Cigana.*

Mãe Irma: *É, nada a ver. Mas ele tem uma mulher, não é?*

Cristian: *Ele tem.*

João: *Sempre tem os dois [mulher e homem]?*

Cristian: *Sempre tem os dois. Mas a mulher dele, até hoje eu não descobri quem é. Não sei [risos] e nem quero saber ainda!*

Mãe Irma: [risos] *Ai, Jesus!*

Cristian: *É que as Pombagiras têm sete homens, cada uma, mas o Exu homem não tem sete mulheres. Ele tem uma mulher só. Porque a Pombagira é mulher da vida, de cabaré. Todas elas são assim!*

Mãe Irma: *Todas!*

Cristian: *Todas elas foram “da vida”* (Conversa, Rio Grande, 25 de agosto de 2012).

Aqui, vemos como há uma *passagem* que coloca o *exu* como um ente *protetor*: como evocou Mãe Irma, um *exu* já *chegou* nela para salvar uma criança da morte, *chegando* de dia para fazer isso. Então, o *Exu* toma outros sentidos: ele já *não chega torto*, *ele dá os gritos dele*, mas depois se posta como *homem*. Podemos entender esse processo seguindo o que também fala Mourão (2012), ou seja, que “[e]xus e pombajiras são reconhecidos dentro do culto como os grandes guardiões dos templos, dos lares e dos frequentadores de terreiros, protegendo-os de espíritos trevosos, de trabalhos de magia e de todo tipo de violência [...] eles se tornam aqueles que fazem frente às trevas e à desordem” (:77) e, ainda, essa inversão sobre o *exu* ocorre porque ele passa de demônio para guardião: “[...] os exus se apresentam como entes dedicados à prática do bem e à defesa dos viventes, fazendo frente aos verdadeiros espíritos maléficos [...]” (:80).

Volto ao que Mãe Irma fala sobre os Exus e as *passagens*: eles *também são espíritos de luz, só que são da Banda de Exu, da rua. Exu trabalha no cruzeiro e no cemitério, sabe? Exu é da Rua. Exu é Povo de Rua. E ele trabalha depois da meia-noite. Eles trabalham na rua e podem dar passagem para outros exus e pombagiras chegarem:*

Vamos supor: se eu trabalho com a Rainha Pombagira e com um Exu, eles podem dar passagem para outro Exu ou outra Pombagira. Mas eles não gostam muito, mas dão passagem, porque daí eles têm que tomar outro cavalo. No próprio ponto, eles já dizem 'não sou o fulano, sou o ciclano', sabe? Porque, em quem é pronto, o exu já chega com voz, ele fala. Pode ser o ponto da minha Pombagira, mas se chegar outro, ele chega e diz: 'não se enganem que não é fulana que está aqui, é outro' (Conversa com Mãe Irma, realizada em agosto de 2012).

Conforme Ávila (2011) apresenta, os exus fazem frente aos espíritos maléficos, mas eles possuem uma dimensão de fazer cobranças quando algo não é acionado com e para eles. Falando do Zé Pilintra, a autora nos diz que ele

*é conhecido e consagrado através da figura do malandro, pois o que caracteriza uma pessoa que o recebe é o chapéu e a vestimenta brancos, além do gosto pela cachaça. Alguns filhos de Zé Pilintra dizem que **ele é bom no auxílio às questões financeiras e na recuperação de dependentes químicos. Também pode ocorrer o contrário, caso alguém não respeite os seus tratados, pois esta é a forma de a entidade dar o seu recado, através de vícios e problemas com dinheiro** (:71, grifos meus).*

O exu, portanto, compõe as multiplicidades que também podem ser observadas em imagens (divulgadas em diversos sítios da internet e analisadas a seguir) que permitem compreender os diferentes elementos que compõem os exus e que mostram como ocorre essa passagem do domínio obscuro para um domínio próximo aos humanos, enquanto *protetores*. Nos agenciamentos efetuados pelas religiões afro-brasileiras, essas dimensões não se separam estritamente: se há o elemento demoníaco, ele pode ser visto como uma das formas, como parte de um dos *lados* que compõem a cosmopolítica afro-brasileira. Do mesmo modo, é evocado o lado *protetor*, que faz do exu o guardião do portão, dos cruzamentos, dos caminhos, das pessoas, etc.

Para complementar o entendimento sobre essas dimensões, abordarei algumas imagens e figuras que tratam de Exus pensando naquilo que Mourão (2012) aponta:

Quando tratamos da produção imagética relacionada à Umbanda, o que entendemos por sincretismo religioso afrodescendente se complexifica [...] Como religião em constante processo de transformação, que incorpora continuamente novos elementos, a visualidade que surge nos ritos da Umbanda revela-se um complexo caso de constantes hibridismos (Canclini, 2008) [...] a imaginária desse culto situa-se em uma encruzilhada, onde o novo remete ao antigo, o branco remete ao negro e o profano pode se tornar sagrado. Essa religiosidade possui uma variadíssima série de personagens que compõem as chamadas falanges espirituais, sempre figuradas

por meio da produção escultórica [...] em um vasto e rico leque de opções existente nessa prolífica cosmologia em constante devir (:42-43)⁴⁴.

É aproximando-me desse sentido atribuído pelo autor que tomo as imagens que serão apresentadas a seguir. A primeira das imagens, a do Exu (feita pelo artista Carybé⁴⁵), mostra-o como um Orixá constituído por sua indumentária – enfatizando as cores *pertencentes* a ele, a saber, o vermelho e o negro –, como também, suas *ferramentas*. Os traços do artista conferem uma extrema beleza e uma agilidade ao Orixá: o corpo é magro, esguio, e sugere que seus movimentos são rápidos, precisos e eficazes. Na mão, o Exu carrega o Ogô, que pode nos dar a impressão fálica que é atribuída ao Orixá⁴⁶. E vemos ainda os búzios e as cabaças também comporem a sua forma. Como *ferramentas*, temos o tridente e outros elementos pontiagudos. Mesmo na cabeça de Exu, há pequenas lanças que estão entrelaçadas no capacete.

⁴⁴ Indico esse trabalho de Mourão como uma excelente análise sobre as imagens de exus e pombagiras.

⁴⁵ Hector Julio Páride Bernabó (1911-1997), pintor argentino que se estabeleceu no Brasil em 1949. Entre suas obras, encontramos capoeira, candomblé, maracatu. É autor, junto com Jorge Amado, Pierre Verger, Waldeloir Rego, do livro “Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia”, onde há 128 ilustrações feitas por ele. A figura 1, de Exu, está nesse livro, junto com outras figuras de Orixás.

⁴⁶ Sobre isso, ver Dianteill e Chouchan (2011), sobretudo a parte em que tratam das representações de Eshu. Sobre o Ogô, segundo o sítio <http://cpcy.pt/site/e%E1%B9%A3u-exu/>, ele é um instrumento que permite ao Exu “viajar grandes distâncias em pouco tempo”.

Figura 3: Exu com suas *ferramentas*. Desenho: Carybé.



Fonte: <http://cpcy.pt/site/e%E1%B9%A3u-exu/>. Acesso: 16 de abril de 2014.

A próxima imagem nos mostra uma estatueta de Exu do Lodo. É importante salientar que essas imagens não são representações, pois é o próprio Exu do Lodo que está presentificado numa estatueta que o coloca em proximidade intensiva ao que poderíamos ver como o Diabo, e é o próprio Exu aquele que aparece na figura anterior. Para tratar do fato de que não se trata de representações, remeto-me ao que Félix Guattari (1992), a partir do estudo de Marc Augé [1986] sobre o Legba, diz a respeito de que essa entidade “se instaura transversalmente” e que ela opera:

- uma dimensão de destino;
- um universo de princípio vital;
- uma filiação ancestral;
- um deus materializado;
- um signo de apropriação;
- uma entidade de individuação;
- um fetiche na entrada da aldeia, um outro no pórtico da casa, após a iniciação na entrada do quarto...

O *legba* é um punhado de areia, um receptáculo, mas **é também a expressão da relação com outrem**. Encontramo-lo na porta, no mercado, na praça da aldeia, nas encruzilhadas. Pode transmitir as mensagens, as perguntas, as respostas. É também o instrumento da relação com os mortos ou com os ancestrais. **É, ao mesmo tempo, um indivíduo e uma classe de indivíduos, um nome próprio e um nome comum** (:59, itálicos do autor, grifos meus).

Guattari indica que “o ser, a identidade e a relação com o outro são construídos”, e isso

“**não apenas de modo simbólico mas também de modo ontológico aberto**”(1992:59-60, grifos meus). Dianteill e Chouchan (2011) afirmam também que Legba é “inteligente, versátil e se apresenta como o restaurador do bom agenciamento do mundo” sendo “um dos seus reguladores [...]”. Mas, não obstante, “Legba provoca voluntariamente contestação e desordem, ele é o 'princípio da incertitude' [...]” (:76)⁴⁷.

O modo “ontológico aberto” é o que deve ser guardado para pensarmos nos entes relacionais quando estamos diante deles. É porque aquilo que vemos como “objetos” são, para as religiões de matriz africana, intensidades (da divindade, da entidade), que possuem espíritos e agenciam relações. Desse modo, não temos uma mera representação com uma estátua de um exu, um *acutá* de um Bará, com o “punhado de areia” de Legba e, nem mesmo, com uma figura impressa em papel de um Exu. Estátuas, pedras, imagens e outros elementos são os exus, o Bará, Legba.

Sabemos que uma imagem de gesso, antes de adentrar num terreiro e de fazer parte dele, estará com a entidade, santo, caboclo, **em potência**. Ou seja, ela deverá ser *batizada* num terreiro e, a partir desse *batismo*, ela participará das atividades que ali ocorrem e fará parte do escopo de relações possíveis. A imagem de exu receberá sangue de animais *sacrificados* durante a sua vida, sua existência numa Casa e receberá outros elementos, como banhos de ervas, cuidados em geral, e funcionará como o encontro com as alteridades, como possibilidades de agenciamento das entidades e como compósito das relações dela (e da entidade em questão) com as pessoas e demais entes.

⁴⁷ Trecho original: “Intelligent, versatile, il se présente comme le restaurateur du bon agencement du monde, l'un de ses régulateurs, Legba pousse les hommes à offenser les dieux, tandis que Fa (ou Ifa) leur apprend le moyen de se réconcilier [...] Legba provoque volontairement contestation et désordre, il est le 'principe de l'incertitude' [...]”.

Figura 4: Exu do Lodo.



Fonte: pt.wikipedia.org. Acesso em 13 de abril de 2014.

Na forma do Exu do Lodo, podemos ver características que o aproximam do diabo cristão: a pele dele é vermelha, ele possui um rabo pontiagudo e uma das pernas é de animal. Na cabeça, há duas pequenas guampas e ele tem dentes pontudos. Próximo aos pés, ele possui um recipiente onde estão depositadas moedas. Para Mourão (2012), a “função cosmológica de Èsù também abrange o comércio e sua proteção”. O autor indica que, entre os iorubas, as imagens de Exu eram encontradas “na entrada de locais comerciais, em que pessoas depositavam búzios e outros tipos de moedas [...] não é incomum encontrar em algumas lojas de artigos religiosos imagens de exus e pombajiras de Umbanda exercendo a mesma função de guardiões e protetores do comércio” (:157).

Gonçalves da Silva (2012) aponta que

[...] esses “Exus-Demônios” [...] **mantêm uma continuidade com a concepção africana de Exu e diferenças em relação à concepção cristã do demônio.** Considerando o papel ativo também da agência africana nesse processo de contato cultural, parece-me que o “Exu-Demônio” é muito mais africano do que sua face aparenta. Em primeiro lugar, porque esses “Exus-Demônios” continuam sendo seres da mediação, tal como o Exu africano. Alguns de seus nomes foram extraídos da Bíblia, mas a grande maioria faz referência aos pontos de passagem (encruzilhadas,

porteiros), de intercessão entre o mundo dos vivos e dos mortos (cemitérios, catacumbas, caveiras), aos estados intermediários da matéria (lodo, lama, sombra), ou à duplicidade das coisas (sua capa é preta de um lado e vermelha de outro, como o chapéu bicolor que Exu usa). Ele é também um mediador entre distintos universos míticos e sociais, um “ser duplo” que traz em si as partes mediadas [...] “Exus-Demônios” podem fazer tanto o bem (resolver problemas de doença, justiça, falta de emprego, amorosos etc.) quanto o mal (promover separações de casal, destruir pessoas etc.). Eles fazem o que lhe pedem [...] Ou seja, **Exu não “é” o diabo, e o diabo não “é” Exu, mas ambos podem estabelecer relações que ampliem seus significados originais**, ao mesmo tempo em que adquirem novos significados. Se, por um lado, houve uma “demonização” do Exu africano, por outro, houve uma “exuzação” do diabo bíblico introduzindo o relativismo africano no maniqueísmo cristão do bem e do mal (:1091-1092, grifos meus).

Para o autor, o Exu “não é diabo”, mas tanto o diabo como o exu podem “estabelecer relações”, e essas relações, acredito, podem ser pensadas como agenciamentos possíveis. Ainda, conforme Mourão (2012) pondera, há uma “transformação da figura de exu [...]”, a qual “exus e pombajiras vêm sofrendo durante os anos, que parece diluir gradualmente os símbolos demoníacos em detrimento de imagens que figuram entes cada vez mais humanizados” (:162-163).

Desse modo, na figura de cerâmica do Exu do Lodo, são agenciadas todas as relações possíveis com esse Exu. Ele é o Exu do Lodo, ou seja, está no domínio da obscuridade e trabalha com outros seres desse domínio. Mas ele também recebe moedas e oferendas, pois exerce a função de guardião do lugar, da pessoa, e exerce *proteção*, assim como o Exu de Nação e o “Èsù” na África Iorubana e o Legba do Benin também fazem.

A proximidade que Exu do Lodo ganha com o diabo pode ser compreendida pelo caminho que ele *guarda*: estando no “intermezzo” de relações, estando naquela encruzilhada que é o lodo (que é água e é terra, que se misturam, mas que são diferenças), ele está na intermediação de formas humanas e animais (o rabo dele pode ser do diabo, mas pode ser de um touro, assim como sua pata, que é de animal, suas guampas, ao mesmo tempo, são de um bode e de um demônio...), o que lhe provoca uma parada, um instante, num devir-animal, que, segundo Deleuze e Guattari (2007), “não se contenta em passar pela semelhança”, pois esse devir e outros operam por “uma espécie de contrato de aliança, de pacto tenebroso [...]” (:12).

Para os autores,

[...] o devir e a multiplicidade são uma só e mesma coisa. Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma sem mudar de natureza. Como as variações de suas dimensões lhe são imanentes, dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não para de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e suas portas” (:33).

Exu do Lodo é a “instauração de um agenciamento” que ocorre enquanto “uma circulação de afectos impessoais, uma corrente alternativa, que tumultua tanto os projetos significantes, quanto os sentimentos subjetivos, e constitui uma sexualidade não-humana” (DELEUZE & GUATTARI, 2007:12). O conceito de devir ajuda-nos a pensar que Exu está sempre num “entre”, que ele efetivamente conduz uma multiplicidade de formas indiscerníveis:

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler”, nem “produzir” (DELEUZE & GUATTARI, 2007:19).

Se o Exu do Lodo tem, assim como muitos outros exus e como as pombagiras, esse escopo de relações com diversos *lados*, eles e elas são, acredito, tomados por intensos devires: devires-animais, devires-partículas, devires-imperceptíveis... Conforme Deleuze (1962), o devir afirma o ser, e o ser se afirma no devir.

Mas a demonização de exu parece diminuir, à medida que as entidades passam a ser percebidas como figuras mais humanizadas. Ao mesmo tempo, a característica demoníaca não deixa de ser enunciada e agenciada na religião, em que esses seres compõem devires e relações *cruzadas*. É porque, nas relações entre as pessoas e as entidades, há diferentes modos de apreensão de intensidades, de *fluidos*, tanto pelas pessoas como pelas entidades.

Mãe Irma conta que, quando ela *começou a trabalhar com um exu, ele tinha guampa!*

*Agora ele não tem chegado porque a [Pombagira] Sete corta ele muito [não deixa ele chegar]. **Mas, quando ele chegava, eu sentia os fluidos diferentes e meu cabelo ficava todo para cima!** E eu ainda vi ele, uma vez que eu morava em outra casa, no centro, numa casa pequena, mas que tinha porta para os fundos. Nessa época, eu não tinha a Mãe Jalba ainda [como mãe de santo], era outra senhora. E meu marido procurou ela, porque eu fiquei desacordada. E ela me disse que não era para eu me assustar porque muito mais eu ia ver. Enquanto eu não seguisse a religião, eles [exus] viriam. Por isso que eu digo que o dom da religião é uma coisa muito séria, gente!*

Eu comecei, sem ter a terreira, a pegar [entidades] em casa! E veio a Oxum e veio os exus! Tu sabes o que é chegar tudo junto? A Oxum, eu estava na cama deitada quando ela chegou em mim. Estava dormindo e clareou o teto da casa e era uma mulher com um manto. Já a [Pombagira] Sete, quando chegou, [ela] veio: uma mulher dançando e dando risada! E, na época, ainda tinha muita frescura de fantasma, não é? Mas era uma mulher! Uma mulher morena, bonita, toda de floreado [roupas floreadas]! Mas com os dentes bem grandões. Claro, porque é uma exu! Então tem os dentes para fora [da boca]. Por isso que eu digo: a religião tem milonga! Porque a Jurema [filha carnal de Mãe Irma], todas as seis horas da tarde, tinha 'chilique'. Ela tinha 10 anos quando tinha chiliques e, com 13 anos, ela

começou na religião. **O dom vem de berço, mas o dom tem que querer!** (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 25 de maio de 2013, grifos meus).

Esse *Exu de guampa*, que a *Sete* não deixa chegar, opera por fluidos diferentes. Ele pode ganhar a *passagem da Sete*, mas só se for estritamente necessário, ou seja, se a Pombagira permitir. Outra ligação entre exus e os outros *lados* apareceu, certa vez, quando conversávamos sobre a questão da demonização do Exu. Estávamos em grupo, falando sobre essa questão e, como a figura do Exu foi e é demonizada insistentemente, quando Cristian retomou, na conversa, o *Orixá Iroco*, que *é o primeiro orixá, a árvore de onde saíram todos os outros orixás*, fazendo, assim, uma interessante relação entre este Orixá e o *chefe da Quimbanda*, o *Maioral*:

Cristian: *Tu podes assentar o Iroco numa figueira, mas a figueira é de quem? Do Maioral!*

Mãe Irma: *É!*

João: *E quem é o Maioral?*

Cristian: *Maioral é o chefe da Quimbanda, ele que é o mentor de tudo isso! Pelo lado de Quimbanda, ele é o chefe! Pode chamar ele de Maioral, ou de Lúcifer, de Belzebu.*

João: *A figueira é dele?*

Cristian: *Dele e da Pombagira dele também, que é a Pombagira da Figueira.*

Rose: *Mas eles [Exus e Pombagiras] são guardiões, não é?*

Cristian: *Sim.*

João: *Mas sobre essa questão da demonização do Exu, eu acho que não só a mídia fez isso [conforme Cristian havia falado], como também a Igreja Católica, não é? Ela foi condenando ele como se ele fosse o Diabo e...*

Cristian: *Exatamente! Mas é uma coisa errada, quer ver? Eles crucificam o Exu porque ele traz um tridente na mão, não é? Mas, Poseidon não era um Exu! Pela mitologia grega, não é? Então eles fizeram esse simbolismo para quê? Para comércio! Os evangélicos, não criticando a religião dos outros, mas eles metem pau! [criticam a Umbanda]*

Coquinho: *É uma forma de eles se protegerem...*

Cristian: *Sim, mas falando mal da nossa!*

Coquinho: *Isso!*

Cristian: *E, na verdade, isso vai ajudando a nossa, porque a nossa [religião] tem as imagens, e eles entraram de pau [criticavam] na Igreja Católica, quebrando os santos católicos e aquela coisa toda. E a Quimbanda foi fundada pelo Exu Tiriri. Mas ela não aparece tanto por quê? Um dos fatores pelos quais a Quimbanda não aparece é por causa da mídia, porque o Exu é condenado! Todo mundo vê no Exu uma entidade que só vem para fazer o mal. Mas isso é uma grande mentira! Pelo contrário! Cansei de fazer serviço para pessoas que estavam dentro do hospital, com exu, para saúde. E as pessoas saíam do hospital! (Conversa coletiva no terreiro de Mãe Jalba, em Rio Grande, 25 de agosto de 2012).*

Se há o *Maioral*, o *chefe da Quimbanda* – que é um dos *lados* da religião afro-brasileira –, ele é chamado também de Lúcifer, o que o liga ao Diabo. Mas, como pontuou Cristian, por que, em relação a outros deuses, como Poseidon, por exemplo, que porta um tridente (que também aparece na figura do Diabo Cristão e do exu), essa arma não é atribuída

ao mal? Na cosmopolítica afro-brasileira, existe o *lado* que pertence ao *Maioral*, que é *dono* da figueira⁴⁸ e que *trabalha* com as entidades que tratam com a obscuridade. Mas essa dimensão obscura não é identificável como dominante, porque, justamente, há o *povo da rua* que *protege*, ou seja, que faz a relação com essa dimensão e que impede que outros espíritos e *fluidos* perigosos *cheguem*. Nesse sentido, é importante trazer o que Gonçalves da Silva (2012) fala:

Com a chegada do cristianismo à África, a partir do século XVI, Exu foi interpretado negativamente como um “Priapo⁴⁹ negro” e seu culto considerado demoníaco. Os animais que lhe eram sacrificados foram associados ao diabo, pintado nas gravuras europeias como um ser antropomórfico (com chifres, rabo e patas de porco ou bode) ou um “cão negro”. Exu “comia”, em sacrifício na África, os corpos dos animais que “davam corpo” ao diabo imaginado na Europa (:1087).

Nessa questão salientada pelo autor e por *umbandistas*, sobre a associação demoníaca com exus, vemos que a dimensão obscura foi criada não só por interpretações das imagens e dos cultos, mas também quando os cristãos europeus se depararam com rituais e demais relações africanas que eram realizadas com e para as divindades e outros seres que possuíam outras formas – que não as humanas. Esses cristãos trataram logo de condenar essas relações e formas como algo demoníaco, algo que não deveria ser próprio às pessoas. Isso ocorreu devido ao etnocentrismo e à moral cristã. Então, tudo aquilo que destoaria de práticas cristãs virou “coisa do demônio”.

Entretanto, segundo Mourão (2012), podemos ver que os próprios europeus tomavam as práticas consideradas pagãs como modos de relação com outras potências:

[...] os nomes da mitologia judaico-cristã, como Belzebu e Lúcifer, incorporados pela Umbanda em seus exus, não advêm apenas da presença do catolicismo, mas também, primordialmente, de outro viés: a feitiçaria popular portuguesa, que também se imbrica na Umbanda. Práticas que evocam essas mesmas entidades em rituais de magia estão documentadas como confissões das feiticeiras à Santa Inquisição da Igreja Católica Ibérica (:110).

Gonçalves da Silva (2012) indica que imagens de “[...] Exu portando chifres também são encontradas na África ocidental, ao menos desde a primeira metade do século XIX (Maupoil, 1943), estando associadas aos símbolos de poder e fecundidade” (:1099). E Mourão (2012) aponta que “ter ainda vivos na Umbanda nomes como Lúcifer e Belzebu denota que há mais que uma simples demonização de Exu em jogo. Há também uma ligação entre as funções cosmológicas desses seres e aquelas dos demônios evocados pelos portugueses”

⁴⁸ Árvores do gênero *Ficus*, da família *Moraceae*. Fonte: www.wikipedia.com

⁴⁹ Deus grego que possui um grande falo (pênis) ereto. Sobre essa relação Exu/Priapo, ver também Mourão (2012).

(:112). São processos em que podemos ver os devires e a multiplicidade dessas potências.

Conforme vamos apreendendo entre *umbandistas*, a dimensão desse outro *lado*, considerado de obscuridade e demoníaco, existe. É que, na cosmopolítica afro-brasileira, estamos muito longe da ideia de estabelecimento das relações para uma unidade entre os entes e uma concordância entre partes para se formar um todo. Estamos longe de uma imagem de bem comum, em que a agregação dos seres constituiria o cosmo “livre” de oposições, de conflitos, tornando-se “simetricamente” fechado. Não. Nessa cosmopolítica, há a separação entre os mundos, e há uma intensa obra de diplomacia cósmica que é realizada para que se possam dar encadeamentos (possíveis), mas também dispersões necessárias. Ocorrem embates, conflitos que envolvem as diferenças e, por isso mesmo, há intermediações entre os entes. As práticas e noções de *proteção, segurança, limpeza* operam em estrita consonância com essa dimensão cosmopolítica, e que supõe a criação e co-existência de mundos.

Portanto, a existência de entes que são verdadeiramente perigosos é acionada quando *umbandistas* falam dos eguns: eles podem ser espíritos *zombeteiros* e que precisam de *luz*. Aparecem na Umbanda para *buscar a luz*. A variação que coloca essa outra série de espíritos como *espíritos sem luz* não evoca apenas o sentido kardecista falando de espíritos com e/ou sem luzes e que precisam ser *doutrinados na religião*. Ela é acionada na Linha Cruzada como uma especificidade de um dos *lados*, o dos eguns, que é intensivamente ligado às *Almas*. Esse *lado é o Povo da Calunga, do cemitério. São os mortos, mas as Almas trabalham para o bem também. Elas não são só para o mal.*

Nisso, Mãe Irma enfatiza que o *cemitério é uma casa santa, não é só para maldade. O mar mesmo: ele é a calunga grande, e o cemitério é calunga. Se faz feitiço no mar e não terá fim, é pior que no cemitério, e tem gente que não entende isso!* (Conversa com Mãe Irma e Vanderli, Mostardas, 12 de maio de 2012).

Nas diferenciações entre o que é um espírito *sofredor* e o que é uma entidade de *luz* (lembro que mesmo os exus e as pombagiras são de luz), as mães de santo (ou pessoas *prontas*) podem exercer uma dosagem nas relações que se dão com esses espíritos. Elas podem distinguir se quem *chega* num terreiro é um exu ou se é um egum e, fazendo isso, podem mobilizar outras potências, outros modos de atuação – que impedirão que a pessoa afetada por um egum corra riscos:

Mesmo que chegue um exu na Linha dos Exus, o Anjo da Guarda [da pessoa] fica próximo, porque ele não pode largar assim [a pessoa]. Porque, às vezes, tu juras que é um exu [que está incorporado] e é um Egum! Está bebendo igual a um Exu, mas é um Egum! E quem chega para salvar essa pessoa do Egum? É a Iansã, pois

ela é a rainha dos Eguns, dos Exus e das Pombagiras. Se a Iansã mandar levantar [desincorporar] todas as Pombagiras, elas vão! Entendeste? Ela comanda elas. Eu mesmo, que já estou mais tempo na religião, e a Mãe Jalba já enxergamos quando tem um Egum no meio dos Exus. E a gente já trata de mandar ele embora, entende? Tem que mandar ele ir embora porque ele pode chegar e fazer chafurda [confusão]. É por isso que a gente calça, faz calçamento no portão e em tudo, principalmente em dia de festa. É porque em Festa de Exu vêm muitas falanges de Exus e tem uns exus que não têm doutrina. Então tem espíritos que estão bebendo, mas não são exus, entendeste? Às vezes, um Egum acaba com um terreiro! Se chegam ali quebrando tudo, então, é um Egum. A gente tem que conhecer o que é um Exu e o que é um Egum. E pode crer que, na Linha de Exu, sempre chega mais Egum; na Linha de Caboclo, já é mais difícil. Só quando eles estão vagando mesmo, daí eles tentam chegar. Mas, às vezes, eles [Eguns] chegam para defesa, porque querem alguma coisa, sabe? Eles chegam até mesmo sem ter terreira. A pessoa vem aqui e eles querem se manifestar. E a pessoa que é pronta tem que saber de tudo isso aí! (Conversa com Mãe Irma, Mostardas, 18 de outubro de 2013).

É que a Iansã comanda toda a linha dos Exus e das Pombagiras. A Iansã é uma santa que tem uma radiação com os exus. Ela trabalha na Calunga e, se ela chega [na terreira] e se tem um Egum, ela leva ele: se na linha de Exu tem um Egum incomodando, tu chama o ponto dela que ele vai embora! Mãe Irma explica ainda que

[...] tem espírito que é zombeteiro. Pois tem gente que paga os Eguns, entende? Às vezes, a gente pensa que é um Exu que está ali, bebendo, mas não é! É Egum, um espírito zombeteiro e tem terreiras que trabalham com esses espíritos como Exus! Tu juras que é um Exu, e é um espírito. E a mãe de santo, como o guia protetor chefe tem que ver isso ali! Por isso que é bom, às vezes, a gente colocar os filhos [de santo] a trabalhar e a mãe de santo ficar por fora, analisando, porque a gente que é pronta, a gente enxerga se está com o Guia ou não! Porque, às vezes, [o guia] está só encostado, do lado. E tem vezes que estão ali, com o copo na mão, pulando e dançando e não são [exus]. E, na linha de Caboclo, também a gente sente quando um espírito entra ali. Se tem um Egum querendo vir ali, eu já logo digo: 'cabeça firme que tem um Egum'. A gente vê. Egum é alguém que partiu [morreu] e está com falta de luz, entende? Às vezes, partem com fome e eles vêm para pedir algo para comer. Eles baixam para dizer o que querem, entende? Por que a gente pede para esquecerem tudo que é ruim na rua, antes de vir para o terreiro? Para pensar só o que é positivo, para levar só as coisas boas, e não deixar [os Eguns] perturbarem (Conversa com Mãe Irma, Mostardas, 24 de maio de 2013).

Os Eguns, portanto, são espíritos que não são maus em essência, até porque não há uma essência que coloca os termos como bons ou maus. O que é ressaltado pela mãe de santo, por exemplo, em relação ao tratamento com os Eguns, tem a ver com uma política, uma maneira ética de relacionar os entes, na qual há a separação e o devido impedimento de uma intensidade de um morto, ou seja, de um espírito. Assim, a mãe de santo mobiliza ações que buscam a menor afetação possível entre o Egum e a pessoa, entre o primeiro e a terreira. Por isso, não há essência: não se considera que todo Egum seja mau. O que há é uma percepção da pessoa *pronta*, no caso, a mãe de santo, que vai se relacionar com esse espírito e intermediar ou afastá-lo de outrem, com ajuda do *guia protetor*.

Sobre o fato de esses espíritos procurarem a Umbanda e *entrarem na Linha dos Exus*, podemos ver que é nessa *linha*, ligada mais aos humanos, que espíritos de pessoas mortas buscam a *luz*. E a Umbanda *abriu portas para todo mundo* (Paulo d'Ogum). Por isso, há espíritos que podem procurá-la para *buscar a luz*. Nessa relação, há um *lado* agonístico, no sentido de causar transtornos – uma pessoa pode *enviar um Egum* como pode *enviar uma doença ou feitiço*. É possível que outros espíritos entrem na *linha de Exu* com essas intensidades que são relacionadas às Almas, à *Calunga*, aos cemitérios. Por isso, há toda uma sabedoria política da pessoa que é *pronta*, da que é mãe de santo ou pai de santo, para perceber o que deve ou não ser feito. Exu não pode ser tratado como unidade, como fixidez, não se pode tratar a sua *linha* como essencialmente de *limpeza* ou composta apenas por entidades exus e pombagiras.

O Exu é multiplicidade, é dinâmico e ativo. Faz o intermédio, *segura e protege*. Penso que até mesmo o fato de um Egum vir junto na Linha de Exu é um modo encontrado por esse espírito em *chegar* num possível território existencial no qual ele poderá encontrar algum tipo de apoio, até porque, *nem tudo é feitiço*, nem todo Egum *chega porque foi enviado*. É nessa diplomacia que o Exu pode ser indicado como intermediário.

Mas não é a diplomacia ocidental, que busca uma unidade e uma concordância entre os termos e que os unificaria. Como salienta Oro (2012), é “nos rituais de Quimbanda” que “a experiência religiosa imanente é exacerbada [...]”. Nela se agregam “dimensões subjetivas” que permitem aos seus membros mostrarem “o que são individualmente [...]”. Enfim, a Linha Cruzada constitui uma religião prática, pragmática, de serviço [...] (:561-562)”. Nesse sentido, há variações em seu interior-exterior, que devem ser compreendidas enquanto possibilidades de modos de existência em diferença.

Povo Cigano, Povo do Oriente, Povo da Rua

Vinha caminhando a pé,
para ver se encontrava a minha cigana de fé.
Eu vinha,
vinha caminhando a pé,
para ver se encontrava a minha cigana de fé.
Parou e leu minha mão (Exu!),
mas me disse a pura verdade!
Eu só queria saber,
onde mora Pomba Gira Cigana.
Eu só queria saber,
onde mora Pomba Gira Cigana⁵⁰

⁵⁰ Ponto

Pombagira

Cigana.

<http://www.vagalume.com.br/Umbanda/pomba-gira->

Outro povo que é sempre agenciado na *linha de Exus* é o *Povo Cigano*, *Povo do Oriente*. Neste item, mais do que buscarmos evidências sobre a entrada desse povo e de suas entidades o intuito será o de conectar esse agenciamento ao *Povo da Rua*. Veremos que há dois modos de concepção sobre a *Linha dos Ciganos*. Ela é uma *linha* que deveria ser separada da *linha dos Exus*, pelo fato de trazer entidades que comandam e de mobilizar *falanges* da Umbanda, e não da Quimbanda. Ao mesmo tempo, essa *linha* toma importância junto aos Exus e Pombagiras, já que ela apresenta características espirituais e de *falanges* próximas ou que se aliam ao *povo da rua*. É que pode haver, por exemplo, uma *Pombagira Cigana*.

Segundo apresenta Ávila (2011), partindo de um de seus interlocutores da cidade de Pelotas, Baiano de Oxalá, muitos ciganos “são espíritos dos espanhóis que por aqui passaram [referindo-se à região sul do estado] no período imperial, viajantes que tiveram contato com essa localidade, pois isso é contado pelas próprias entidades” (:74). De modo muito parecido, Mãe Irma conta que, em Mostardas, *tem muitas pessoas que pertencem aos ciganos. Só que às vezes as pessoas ignoram [...] mas existem as passagens*. Ou seja, para a mãe de santo, existem entidades ciganas na região que poderiam ser acionadas porque muitas pessoas têm estas como *passagens*. Ela conta que *inclusive a Eglaer, ela é da Cigana do Oriente*⁵¹. Ainda, Ávila (2011) expõe que

Os principais benefícios em trabalhar com essa linha da Umbanda estão no apoio à prosperidade amorosa e financeira. As roupas, as comidas e as batidas dos pontos mudam na linha de ciganos. As entidades utilizam estampas floridas e bem coloridas, muitos são os detalhes em dourado: brincos, pulseiras e cordão dourado na cabeça das mulheres; para os homens, um lenço e uma faca com bainha na cintura (:75, grifos meus).

É também pelo fato de essas entidades tratarem de *trabalhos* de ordem amorosa e financeira, como explica a autora, que podemos vincular essa *linha* à *linha de exus*. Além disso, como veremos, na terreira de Mãe Irma, elas *chegam* na *Linha dos Exus*. Aqueles dois modos de conexão entre *povo da rua* e *povo cigano* não são colocados aqui como contraditórios porque essas duas *linhas* podem ser *cruzadas* na medida em que vemos existir, nos próprios processos rituais e de religião com a espiritualidade, a *ramificação* que torna possível uma *Pombagira Cigana* (conforme vemos no *ponto* que abre este item) ou mesmo,

[cigana.html#ixzz2yZQBx83m](#). Acesso em 23 de abril de 2014.

⁵¹ Eglaer é uma advogada e uma das amigas de Mãe Irma. Ela não faz parte da corrente, mas segue a Umbanda, tanto que ela mesma já me contou que faz psicografia com uma Cigana.

referindo ao que ocorre na terreira de Mãe Irma, *chegar* uma Cigana na *linha dos Exus*.

É no modo como um nomadismo das *linhas* e dos próprios espíritos se opera que podemos ver as articulações e alianças possíveis⁵². Nesse sentido, é preciso entendermos não só o nomadismo que se dá no sentido “espacial”, de “deslocamentos”, mas também aquele que se dá no pensamento, nas formas como as entidades ciganas se relacionam com as pessoas, com espíritos diversos, com as *linhas*... Um nomadismo como o deslocamento perpétuo de intensidades que penetram umas nas outras ao mesmo tempo que são vividas⁵³.

Para Paulo d'Ogum, *o Povo Cigano é uma linha predominada da linha de Xangô, São João Batista, que é Xangô dentro da Umbanda. É ele quem envia essas entidades, que são os Ciganos, os Beduínos, que chegam nas pessoas, que só bebem licor, champagne, bebidas finas e boas*. Por isso, ele considera que

a linha dos Ciganos é uma linha muito pura para misturar com exus. É uma linha completamente separada, porque a cor predominante dos Ciganos é cor de rosa, prata, dourado, essas cores bem fortes. Trabalham mais com incensos, perfumes, alfazemas e outros elementos. E é Linha do Oriente. Ele é um povo oriental. Então, nessa linha da Umbanda, linha de São João Batista – que é quem comanda ela –, tem a Santa Sara, que a Igreja Católica cultua também; existe o Ori do Oriente, que é o comando dessa linha, é uma entidade que é o comandante dessa falange do oriente. Então nela chega a Linha dos Astecas, a Linha dos Hindus, Indianos, que é o povo da Índia que pode chegar, pois é um espaço aberto para eles, entendeu? É que a Umbanda abriu muitas portas para todas as entidades que não havia antigamente [como chegar no espiritismo] (Entrevista com Paulo d'Ogum, Mostardas, 7 de dezembro de 2012).

Mais uma vez, vemos que é pela disjunção inclusiva que a Linha Cruzada agrega elementos diferentes e que, não obstante, podem ser separados. Uma *linha de ciganos pertence à falange do Oriente, do Xangô*. Por isso, essa *linha* pode ser dissociada da *linha dos Exus*, pois *pertence a outros orixás*. Na *linha dos Exus*, há *exus que chegam das falanges de orixás*, mas também de outros *lados*. No caso da *linha do Oriente*, como observa Paulo d'Ogum, *puderam chegar os povos que não tinham como chegar antes*. Foi (como veremos no capítulo III) pela ação do Sete Encruzilhadas que a *Umbanda abriu portas para todo mundo*.

Assim, se o *povo cigano* pode ser dissociado da *linha dos Exus*, é porque essa *linha trabalha* com outras entidades, outras *forças*, com as quais a *linha do Oriente* não busca *trabalhar*. Mas, como sabemos, o modo disjuntivo pode conectar as *linhas* para que elas *trabalhem* em graus diferentes. A importância de *trabalhar* essa *linha* com *Exus* tem a ver com o nomadismo.

Mãe Irma explica que o **Povo Cigano é mais rueiro**, entende? *Eles trabalham dentro*

⁵² Apresento melhor essa dimensão de espíritos nômades no capítulo V.

⁵³ Cf. Deleuze, 2002, in: *Pensée nomade*.

de Casa, mas trabalham mais na beira da praia e em cruzeiro que tenha verde, ou num canto. Vamos supor, se tu colocares um canto num pátio, num jardim, eles também trabalham ali. De todo modo, ela aponta que os/as ciganos/as **são meio separados, não se misturam muito**⁵⁴. Assim como outras entidades, a mãe de santo indica que uma cigana pode dar a passagem para outra entidade, mas que a dança deles [ciganos] é um pouco diferente. Eles dançam mais balançado, sabe? E é muito bonito! Um terreiro que tenha bastante ciganos é muito bonito!

Por esses dois fatos, o de esse povo ser meio separado e de ele ser mais rueiro, já encontramos as conexões precisas com o Povo da Rua. Também Mãe Jalba afirma que ciganos gostam muito de dançar e aceitam vinho e frutas. Mas não aceitam traição!⁵⁵ Logo, os modos como podem ser acionados junto a outra linha também tomam força porque

Eles vêm na linha de Exu. O Povo Cigano gosta de campo também, para acender velas para eles e para fazer os pedidos. Aqui, eu ainda não tenho um canto batizado para eles. E eles cobram! E, além disso, deve ter um canto para eles, não é? Todos [outras linhas] têm. E eles não são de dentro de casa, são da rua mesmo. E as oferendas deles são colocadas em uma praça, no verde, sabe? Eles aceitam nos cruzeiros, mas eles são mais de praças mesmo. Aceitam mais frutas, todos os tipos. E eles vêm na Linha do Oriente, mas de Exu. A linha dos Ciganos é muito bonita. O Povo Cigano tem que ter um canto para eles, eles são muito exigentes (Mãe Irma, 25 de maio de 2013, grifos meus).

Entendo que não é só pelo fato de Mãe Irma ainda não ter uma linha específica para o povo cigano que, em sua terreira, essa linha chega junto com a linha de Exu. Conforme a mãe de santo explica, é uma linha do Oriente, mas de Exu. Assim, o modo pelo qual a linha e as entidades que pertencem a ela podem ser acionadas, cruzadas, na religião, opera por graduações: se ciganas/os podem receber oferendas no cruzeiro, é porque o lado exu dessas entidades é mais próximo à linha de Exus. Elas recebem em cruzeiros também, o que mobilizará as pombagiras nisso, pois operam devires-ciganas, que também são, em alguns casos, as próprias ciganas. Como vemos no ponto abaixo, Lanã, um dos Barás do Batuque, é acionado junto ao Povo Cigano:

*Estava sentado no banco da praça,
lá eu vi Lanã com seu Povo Cigano.
Mas ele toca seu lindo violino,
para saudar a Cigana do Jarro!
Alupandê é a Cigana do Jarro,
alupandê é o meu Povo Cigano!*⁵⁶

⁵⁴ Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 28 de setembro de 2012, grifos meus.

⁵⁵ Conversa em Mostardas, 12 de dezembro de 2013.

⁵⁶ Ponto da Linha de Ciganos, terreira em Mostardas.

Acontece que, ainda que essa *linha do Oriente* venha na *linha de exus* ela precisa de *um canto*, de seu território existencial que promoverá uma ligação maior entre entidades da *linha* e as ações que serão realizadas no território: *eles aceitam nos cruzeiros, mas são mais de praça*. Ciganos/as possuem o *lado* mais aliado ao *lado dos Exus*, mas eles são *separados, não se misturam*, porque, seguindo Mãe Irma, os *Povos Ciganos são protetores bons, mas são cobradores! É a mesma linha de Exu, mas eles trabalham mais em praça, eles não são muito de ir em cemitério, só nos cruzeiros que estão perto. Eles gostam de flores, verde. Eu faço oferendas para eles em um cruzeiro florido, verde.*

E esse território existencial, é intensamente ligado ao corpo. Mãe Irma pontua que, *quando tiver alguma Linha do Oriente, eu quero batizar um canto para eles, mas quero batizar com um cavalo que trabalhe com firmeza para que eles [ciganos] cheguem e que eles possam ir no canto, para fazer os pedidos deles, as oferendas e, depois, que eles possam ficar no terreiro. Tem que ter um canto para o Oriente*⁵⁷. Assim, para que um *canto*, um território, seja *batizado*, é preciso que um outro território, que possa ser ocupado pela entidade, seja o corpo humano. Tanto o corpo é um território no qual uma entidade, no seu percurso nômade, pode parar, como uma *praça*, um *canto*, é um território, um lugar onde a *linha dos Ciganos pode trabalhar*.

Nesse ponto, chegamos ao entendimento ontológico que as religiões de matriz africana atribuem tanto aos corpos humanos como também aos outros elementos do cosmos. Se for necessária uma *linha dos ciganos*, com um *canto* para essa *linha*, precisa-se de uma pessoa cujo corpo opere como lugar que possa ser ocupado pela entidade, que *chega na linha de exu*, possa ocupar. Tendo *um cavalo* que receba cigana/o, a possibilidade de atuação de sua *linha* é potencializada em grau porque ela não mais precisa ser acionada em outra *linha* – embora isso possa continuar a ocorrer, dependendo das necessidades, das variações possíveis, etc.

Todas as pessoas **podem** ser ocupadas por entidades, mas há processos de variação em grau dessas incorporações, e as mediações entre *energias* e os próprios *fluxos* são constantemente operacionalizadas. Há cortes nos fluxos, acontecem as rupturas, mas também ocorrem as *firmações*, os *aprontamentos*, os modos pelos quais entidades podem *parar* em determinados territórios e corpos.

Por isso, faço a conexão entre essa *linha dos Ciganos* (nômades) com o nomadismo da

⁵⁷ Mostardas, 25 de maio de 2013, grifos meus.

Linha Cruzada. A ligação entre o *povo da rua* e o *povo cigano* opera menos como uma intervenção de procedimentos evolutivos do que como modulações que se dão entre *energias, fluxos, entidades* que são nomádicas. A *linha do Oriente é de Exu*: as *linhas* estão constantemente sendo ligadas (pelas *passagens*, pela *rua*, pelos *fluidos...*). É que o Povo Cigano “é guardião da liberdade. Seu grande lema é: 'O Céu é meu teto; a Terra é minha pátria e a Liberdade é minha religião'”. Temos, então, “um espírito essencialmente nômade e livre dos condicionamentos das pessoas normais geralmente cerceadas pelos sistemas aos quais estão subjugadas. A vida é uma grande estrada, a alma é uma pequena carroça, e a Divindade é o Carroceiro”⁵⁸.

Povo da Rua e Povo do Oriente nos mostram a possibilidade de existirem elementos transformacionais porque as *energias* são nômades e, por isso, essas entidades não estão em “*evolução*”. Entidades ciganas *chegam* na *Linha dos Exus* e também, como vimos, os *eguns* podem *chegar* nessa *linha*. É pelo fato de que as *energias* se *cruzam*, se refazem e se desfazem, porque operam por fluxos, por ressonâncias, que podemos entender os processos operados pela Linha Cruzada em compor mundos e compor relações que não possuem como fundo disso “o” comum, a unidade, a permanência estática...

Permeada por devires e multiplicidades, vemos que a Linha Cruzada promove uma cosmopolítica que exerce, entre muitas outras coisas, a *proteção* contra *eguns* que se manifestam como espíritos *zombeteiros*, mas também a inclusão daqueles *eguns* que podem ser *lapidado na Umbanda*; as agregações de *ciganos e do Oriente*, como *entidades* que não podiam *chegar no espiritismo*; a separação entre *linhas e falanges*: na *linha dos exus*, *chegam ciganos*, mas eles são da *linha de Xangô* e de outras/os orixás; *chegam Astecas, Maias, Hindus* e outros povos...

Dito de outro modo, é na política cósmica efetuada no terreiro, mas também em outros territórios, que essas entidades ciganas são agenciadas e operam relações. É justamente por existir essa forma ética e política que se tomarão algumas práticas e que haverá o *trabalho* nos modos por meio dos quais as *linhas* funcionam, nas maneiras pelas quais podem disjuntar. *Chegando na linha de Exu*, não quer dizer que as entidades não “*evoluem*”: elas *trabalham* de modo diferente, com outros agenciamentos, com outras formas, aliando-se a outros espíritos, tomando para si, outros territórios, compreendendo elementos e acionando *forças* que vêm de fora de sua *linha* para que, disjuntivamente, possam operar outras composições, fornecer

⁵⁸ Retirado do sítio: <http://energiacigana.flogbrasil.terra.com.br>. Acesso em 21 de abril de 2014.

meios de *proteção*, de *trabalho*, de *lapidação*, etc.

Figura 5: Cigana na Festa dos Exus.



Fonte: Foto do pesquisador, em julho de 2014.

São as mulheres que têm mais força aqui: as Pombagiras como inversões das santas

“*Sete com mais Sete, são as Sete Encruzilhadas.
Sem a Dona Sete,
não se pode fazer nada!
Ela faz a sua gira,
ela dá a sua gargalhada.
Ela é a Rainha das Sete Encruzilhadas!*”
(ponto Dona Sete)

“*Maria Padilha,
Rainha de Candomblé.
Maria Padilha,
arreda homem que aí vem mulher!
Saravá, saravá,
saravá!
É Pombagira, é mulher!*”
(ponto de Maria Padilha)

A imagem anterior nos mostra, de fato, como a frase desse item possui *fundamento*: a força feminina das ciganas, das pombagiras, é o que move a terreira de Mãe Irma, o que mostra que, se, por um lado, essa força é o inverso das santas, pois essas entidades *trabalham* no domínio da sexualidade, da obscuridade e, também, da feitiçaria, por outro lado, essas mesmas entidades, quando evocadas, *trabalham* para a saúde, para *defesa* e *proteção*. É pelo elemento da sexualidade que as Pombagiras são prostitutas, mas também são mulheres livres e que mantêm relações com o lado obscuro, com a morte. Muitas vezes, elas são referidas como *viradas*, ou seja, como entidades que podem trabalhar para aquilo que, relacionando-se com o cristianismo, é compreendido como Bem e Mal.

Assim, se o Exu é, no dizer de Anjos (2006), a “subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado”, a Pombagira é “o inverso da pureza da santa da igreja” (:87). Em uma das *linhas de exus*, em outubro de 2013, foi marcante a constatação do quanto a força das Pombagiras move o terreiro. Num certo momento da noite, cada entidade que estava *na terra* puxava um *ponto*, o seu *ponto* específico, e, junto ao tambor, fazia o que Mãe Irma me informou, em outro dia, o que seria uma *prova*. É que, estando *na terra*, no momento em que a entidade passa a *puxar* seu *ponto* ela exerce a mobilidade de seu axé e da própria religião. A intensidade de cada *ponto* e de cada pombagira era tão forte que, após o *ponto*, elas gargalhavam. A Pombagira *Dona Sete* veio até mim, que filmava a ocasião, e me disse: *eu não te falei, moço, que são as fêmeas que fervem? Porque ali* [referindo-se ao momento dos pontos] *só tem o Seu Omulu de macho e o Seu Zé Pilintra*. Quando concordei com ela, ela

gargalhou alto e voltou para a roda das pombagiras com seu cigarro e bebida nas mãos.

E assim se seguiu aquele momento: cada entidade *puxava* um *ponto* dela mesma ou de outra entidade ali presente. Quando cantavam, as entidades dançavam juntas, bebendo e fumando. Mesmo não sendo um dia de festa, como foi em julho de 2014, exus e pombagiras acionavam sua intensidade transgressora: não é o *macho que ferve, e sim a fêmea*, a Exu-Mulher. Não obstante, naquele momento dos *pontos*, *Seu Omulu* teve seu *ponto* cantado por todas as outras entidades ali presentes. No *ponto*, a referência com o Orixá Xapanã é acionada da seguinte forma: *a dança de Omulu é de Obaluaê*. Obaluaê e Omulu são *passagens* – jovem e velha, respectivamente – de Xapanã, e *Seu Omulu* é o exu, que tem intensa relação com Omulu Orixá. Ele atua na *calunga*, que é o cemitério. Praticamente todas as entidades que ali estavam tiveram seu *ponto* tocado e cantado e, entre cada *ponto*, havia outras referências às entidades, feitas pelas outras entidades presentes e pelo tamboreiro.

A força da pombagira também se opera por meio da ligação estreita que esta estabelece com a pessoa que a incorpora (assim como ocorre com exus, caboclos, etc). Mas, conforme Mãe Irma, *uma pessoa pode trabalhar com uma Pombagira, mas pode ser que outra [pombagira] encoste na pessoa*. A Pombagira da pessoa pode ou não dar *passagem* para essa outra, o que, segundo a mãe de santo, depende muito: *a minha Sete dar passagem para outra, é difícil! Elas se deitam na gente e não deixam as outras trabalharem! E a pessoa fica, então, tombando, e não incorpora, porque é uma outra [pombagira] querendo entrar, e a que já está [no corpo] não deixa*. A Pombagira também acaba determinando para a pessoa, de diversos modos, o que ela prefere ou não, em vários sentidos: roupas, gostos, bebidas, cigarros... Como disse Mãe Irma, *a minha moça não gosta de cigarro ruim! Ela fica reclamando!*

Podemos ver que as entidades pombagiras diferem das entidades santas não só porque elas operam com outras intensidades, mais voltadas à sexualidade ou ao *lado* dito profano dos rituais (festas, bebidas alcoólicas, cigarros, risadas), mas também a relação que elas estabelecem com as pessoas vai no sentido da obscuridade, da feitiçaria e de assuntos mais ligados aos humanos. Não é por isso que elas não farão aquilo que entidades mais santas fazem. É porque as pombagiras operam em outros graus potenciais dessa relação pessoa-entidade. Se elas são a imagem da prostituta, é porque essa imagem tem uma relação com um elemento da vida, o sexo, que não é “um” mal. Esse elemento é também importante para a vida, como é importante o elemento saúde ou sabedoria.

Para Marcia Contins (2009), a Pombagira Maria Padilha “é, ao mesmo tempo, considerada uma entidade capaz de fazer o bem e agir para o mal”. Tem “atributos femininos, tais como sedução, sensualidade, vaidade etc. Estes são seus poderes. A figura da *Pomba-Gira* enfatiza precisamente aqueles atributos femininos considerados 'perigosos', porque dificilmente controláveis pela sociedade”. A autora considera que

A *Pomba-Gira* de certo modo é a “anti-esposa”, a negação da mãe de família na medida em que sua imagem é definida de forma não complementar aos homens (maridos, filhos etc). A sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução [...] ela usa sua sexualidade em seu próprio benefício. Os poderes e perigos que fluem de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade (:48).

Havendo uma relação estreita entre a pombagira e um dos elementos vitais, que é o sexo, vemos que ocorre uma potencialização desse elemento quando as entidades pombagiras estão *trabalhando*. Nem tudo será ligado ao sexo, mas o fato de essa entidade gostar de beber e de fumar, dar gargalhadas e dançar, já faz que ela seja o inverso de uma pureza encarnada nas santas ou nas entidades caboclas. A diferença que vemos entre uma pombagira e uma cabocla é enfatizada por estes fatores: a primeira, quando *está na terra*, dança, fuma, bebe e dá risada. Ela se movimenta pela dança. Ela fala com as pessoas sobre os assuntos que a elas estão ligados: ao sexo, à vida afetiva e amorosa. Uma cabocla faz movimentos corporais, mas estes não são de dança, e sim de jogar uma flecha, de girar a espada ou um tacape⁵⁹; ela não dá risadas, não bebe champagne. Pode até falar sobre problemas afetivos e de amor com uma pessoa, mas geralmente elas são acionadas para tratar de assuntos ligados à saúde e *proteção*. Receitam ervas e não *trabalham* para o feitiço.

No entanto, essas entidades não diferem de forma opositiva: uma pombagira pode também ser *protetora*, curadora, e uma cabocla pode operar para o amor. As diferenças entre elas são de graus entre os entes e ao que elas usam para realizar determinadas ações. Um domínio mais ligado ao sexo ou à feitiçaria será um domínio em que a pombagira irá *trabalhar*. Se o exu faz esse *trabalho* de *proteção*, mas também de uma *passagem* à obscuridade, uma Exu-Mulher também o faz. Contudo, para o caso específico do terreiro de Mãe Irma, a relação com as pombagiras é maior nessa gradação. Não que a relação com elas seja maior que a relação com caboclos e caboclas, orixás e pretas-velhas, por exemplo. Essa relação com as pombagiras é maior que a relação com exus, como veremos, por força do feminino.

Mesmo que haja exigências por parte das entidades femininas, podemos ver que elas

⁵⁹ Arma indígena feita de madeira, semelhante a uma espada. É também chamada de borduna.

as fabricam nas suas relações com cada pessoa, com a pessoa que *recebe* a entidade, com as pessoas do terreiro, as que compõem a *corrente* e, ainda, com as pessoas que frequentam o local. A gente deve acionar, o tempo todo, a relação com as pombagiras: ao levar uma carteira de cigarro, uma champagne, uma taça... Elas sempre pedem aos homens que estão no terreiro que abram as champagnes que elas vão beber na noite. Para Mãe Irma, *as fêmeas fervem* no terreiro porque

O pessoal aqui gosta mais das mulheres porque elas vêm mais refesteladas, entende? Pode ver que todo o Exu que chega, ele vem mais firme. Eles são mais durões e as Pombagiras chegam dando gargalhadas, querem dançar, entendeste? Então, é por isso que tem mais cavalo de mulher do que de homem. E isso vai muito da cabeça da pessoa também. Elas puxam muito o lado das Pombagiras, entende? E, às vezes, quer chegar um Exu e elas [as pessoas] cortam. E o bom é deixar chegar os dois, porque todo mundo tem que ter os dois, o homem e a mulher. Tanto na Linha de Caboclo como na Linha de Exu. Mas aqui o pessoal trabalha mais é com mulher, mais com Pombagiras. E para as Pombagiras, a mesma coisa: se puxar um ponto bem puxado, pode chegar todo mundo! O essencial é chegar todo mundo num ponto só e depois cada um puxa o seu, claro, aquele que tem a fala, e para dançar. É este o essencial. Aqui os homens [exus] chegam, dão uma voltinha e depois vão embora e as mulheres [pombagiras] ficam fervendo! [risos] É porque a vibração das pessoas é mais para as Pombagiras. Até mesmo as pessoas que estão na assistência! Elas vibram mais, entende? É verdade.

João: E como é para elas [Pombagiras] isso?

Mãe Irma: *elas chegam com mais força, não é che? Ficam mais felizes, e trabalham igual aos 'machos', quando querem trabalhar para o bem, trabalham.*

Essa força das mulheres pode ser ligada ao devir minoritário, que Deleuze e Guattari (2007) apontam. Para eles, “as mulheres, as crianças, e também os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários. É talvez até a situação particular da mulher em relação ao padrão-homem que faz que todos os devires, sendo minoritários, passem por um devir-mulher” (:87-88). A luta dessas entidades contra o padrão-homem (uma pombagira *tem sete maridos*, ela é a *mulher da vida*) move-se quando as pombagiras chegam num terreiro, num território existencial onde não mais a força masculina é dominante. Elas transformam as relações no momento mesmo em que elas acontecem. Essas relações são moleculares porque, numa conversa entre uma pessoa e uma entidade, movem-se aspectos indiscerníveis nos quais a força feminina atua de forma contundente. No terreiro de Mãe Irma, no *lado dos Exus*, é a *Dona Sete* a Dona, que está ligada à Oxum dela (cabocla, santa⁶⁰ e orixá).

Ávila (2011) aponta que “cada casa de religião deve fazer uma vez por ano uma festa para os Exus, pois o Exu é movimento, eles são os mensageiros, as entidades que realizam as trocas materiais e espirituais tanto aos donos das casas como para as pessoas que procuram as

⁶⁰ Lembrando que uma Oxum é também a Nossa Senhora da Conceição, a santa dos anjinhos, branca, com um manto na cabeça.

casas de religião” (:70). Na Casa de Mãe Irma, a Festa de Exu-Bará é também a Festa da *Dona Sete*.

É Vermelho, Roxo e Negro: a Festa da *Dona Sete*

*Rosa vermelha, rosa vermelha sagrada.
Rosa vermelha é a Rainha das Sete Encruzilhadas!
Ela vem girando, girando, girando e dando risada!
Cuidado, amigo, ela tem saia rodada,
pois é a Pombagira Rainha das Sete Encruzilhadas!*

No *serão* da festa da *Dona Sete*, Festa de Exu-Bará do qual participei em julho de 2014, Exus e Pombagiras receberam o sangue nas suas *imagens*, e o Bará Lodê, o Ogum Avagã e o Bará da Lomba receberam nos seus *acutás*, dentro de suas respectivas casinhas. Como estava chovendo naquela noite, os toques do tambor e as *rezas* e *pontos* eram feitos dentro da terreira.

No âmbito das festas, o comer começa com o *serão*. Se há a lógica de apreensão do diferente, para as formas afro-brasileiras de religião com o sagrado, o comer também é muito importante. Em todas as festas de Umbanda e do Batuque, há comida, distribuída para quem estiver presente. Quando se faz o *apronte*, toda a carne dos animais sacrificados vai ser consumida em uma festa ao final. A apreensão de substâncias, de territórios, de um corpo e de uma pedra (*acutá*) podem ser percebidas como processos que envolvem o comer. Ter um território onde se possa agir também é ter um lugar onde se pode comer. O *sacrifício* é realizado *onde está o Exu*.

Tanto no *serão* como na festa se estabelecem relações entre as pessoas e os outros seres existentes do Cosmo. Corrêa (1992) afirma que “a imolação dos animais segue a ordem mítica dos orixás, que se inicia pelo Bará Lodê, sendo feita à noite” (:108). No caso de uma festa para Exu-Bará, os *sacrifícios* começam também pelo Bará Lodê e pelo Ogum Avagã e, após, são *sacrificadas* aves (ou outros animais, como cabritas) para o *Povo da Rua*. É a Festa para o Bará, Orixá e para Exu, do *Povo da Rua*. Mãe Irma contou que ela *matou*, para Orixás da Casa, por ocasião da festa de Exu, ocorrida em 2013:

Primeiro foi para o Bará. Matamos o cabrito para o Lodê, lá na [casinha da] frente. Aqui dentro da Casa, [sacrificamos] para Oxum, Ogum e Xangô. E, depois, voltamos a matar: a cabrita para a Pombagira ali na frente [casinha mais próxima da porta do terreiro]. Voltamos para o Exu lá [na frente]. E terminamos aqui [atrás] na casinha das Almas.

João: E foi feito [*sacrifícios*] para os [orixás] da Casa?

Mãe Irma: *Sim, matamos para os meus orixás. Fazia tempo que eles não comiam. É porque a gente tem que matar para eles uma vez por ano, entende? A gente fez, então, a matança e eles ficam ali comendo, não é, che? A matança foi na quinta e, no sábado, foi a festa. E era a festa dos dois, do Exu e do Bará. Mas foi só [linha] de Exu. Nós só saudamos, aqui dentro de Casa, a Mãe Oxum, pois a gente matou para ela também. E depois chegou [de entidades] só a minha e a da Mãe Jalba. Elas chegaram e deram passagem para os exus. E ficou a noite toda de exus (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 28 de setembro de 2013).*

Lembro que a primeira casinha que está junto ao portão do terreiro é do Bará Lodê e do Ogum Avagã. À direita do portão, indo em direção ao fundo do pátio frontal do terreiro, há outra casinha, menor, do Bará da Lomba. Há outra, ainda, dos Exus, que fica ao lado esquerdo da porta do terreiro. A primeira e a terceira casinha são pintadas de vermelho. Todas elas são feitas de material de alvenaria, contendo telhados, uma portinhola e um piso interior, onde ficam orixás e exus/pombagiras.

Exus e pombagiras, quando *estão no mundo*, vão até a casinha da frente do terreiro, a mais próxima da porta de entrada, e por vezes, até as que estão atrás do terreiro, nos fundos, que são as casinhas das *Almas* e do *Exumaré*. Esse percurso é realizado pelas entidades, que, geralmente, pedem para que alguém abra a porta das casinhas e, estando diante delas, as entidades riscam algo no chão, fazem movimentos corporais, na frente da portinha, ou gritam/falam algo em direção às *imagens* que estão dentro das casinhas.

A *reza* para Bará Lodê era: “Alupagema Alupaô. Alupagema Alupaô”... A tamboreira, puxava: “Alupagema”. O restante das pessoas respondia: “Alupô”, que, por vezes, tomava a variação de “Alupaô”. Enquanto a *reza* e o *sacrifício* iam ocorrendo, havia o som do tambor, das sinetas e do agê. Eu aguardava junto ao grupo que tocava e puxava as *rezas*, dentro do terreiro, enquanto o *sacrifício* para os que estavam na casinha da frente ocorriam. Na segunda casinha, do Bará da Lomba, fui acompanhar o *sacrifício*, pois já chovia muito e tivemos de estender a lona para proteger a atividade.

Depois que houve os *sacrifícios* na rua, foram realizados outros mais, nas *imagens* de Exus e Pombagiras que estavam dentro do terreiro. Elas ficaram dentro de grandes bacias. Havia sido retiradas das suas casinhas, estando postadas próximo da porta do terreiro. Exus e Pombagiras não podem se molhar. Cada exu e cada pombagira recebia seu *sacrifício* individualmente, ao mesmo tempo que estavam agrupados numa bacia (havia três bacias). Havia também outros elementos – guias, pulseiras e outros objetos das pessoas e das entidades que haviam recebido o sangue. No final de todos os *sacrifícios*, as *imagens* de exus e de pombagiras ficaram *no sangue, comendo*.

O *serão* foi feito numa quinta-feira. No sábado à noite, entre 19 e 20 horas, começou a Festa de Exu-Bará tendo, na primeira parte, a *linha* voltada para Caboclas e Caboclos. Nesse momento e naquele dia específico, não houve *conforto*, ou seja, as pessoas não foram atendidas pelas entidades da *linha de caboclo*, como ocorre nas outras ocasiões em que *tocam* essa *linha*. Foi lembrado, desde o início da noite, que aquela seria uma Festa, uma *Festa de Exus*. Mesmo durante a Festa, o Exu Tiriri gritava: *gente, isso aqui é uma festa! Eu não estou vendo os exus cantarem! Vamos cantar!*

Na segunda parte da noite, todas as pessoas da *corrente* trocaram suas roupas da Linha Branca pelas da *Linha de Exu*. Havia muita gente no terreiro, estava lotado. Houve a presença de pessoas de Rio Grande e das que compõem a Casa de Jurema⁶¹. O clima era realmente de festa: todas as pessoas estavam *preparadas* para que as entidades *chegassem* e pudessem, com elas, confraternizar, fazer o *trabalho*.

A presença de mulheres no terreiro em questão é bem maior que a de homens. Aqui, é importante ressaltar que a Festa de Exu-Bará toma um *lado* feminino na própria designação que ganha naquele terreiro: *é a Festa da Sete! A Dona Sete Encruzilhadas* é a Pombagira de Mãe Irma. Logo, a Festa de Exu é intensificada pela Exu-Mulher, *Dona Sete Encruzilhadas*, e o terreiro é, então, permeado por todas os elementos que compõem o universo das Pombagiras e dos Exus. Na imagem seguinte, vemos como opera a força da *Linha de Exus* naquela festa.

⁶¹ Jurema, filha carnal de Mãe Irma, possui seu próprio terreiro, também em Mostardas.

Figura 6: Festa da *Dona Sete Encruzilhadas*.



Fonte: Foto do pesquisador em 26 de julho de 2014, Mostardas.

A força feminina entra enquanto intensidade primordial no agenciamento que se opera na festa. Essa força traz, certamente, diferentes elementos, entre eles, o da sexualidade. Para Mourão (2012), “[e]xus e pombagiras, quando se manifestam nos corpos dos médiuns falam palavrões, gargalham, bebem cachaça – características que contrastam com o comportamento das demais entidades [...]” (:71), como as da *Linha Branca*.

As entidades pombagiras “podem trazer o marido de volta em sete dias, reacender o fogo de casamentos desgastados, transformar mulheres frígidas em amantes insaciáveis” (:134). Os elementos da sexualidade, que são ligados mais às pombagiras do que aos exus, não deixam, ao mesmo tempo, de se relacionarem com elementos que envolvem a cura, o *atendimento* e o *conforto*. Lembro que, várias vezes, vi pessoas pedirem a Maria Padilha, por exemplo, para ajudar na cura de algum problema na perna ou, ainda, quando Pombagiras iam falar com uma pessoa que estava recém curada de um caso de desobsessão, receitavam algumas coisas a se fazer...

É que não se pode classificar, em regimes demasiadamente fechados, os elementos que envolvem as Pombagiras e os Exus como “sexualidade”, “comportamento mundano” e, até

mesmo, como da “cura”. Temos que pensar como esses elementos são *trabalhados* por essas entidades em suas relações individuadas nas Casas e nos territórios onde agem.

Assim, no caso da *Linha de Exu tocada* na Casa de Mãe Irma, não há, especificamente, *atendimentos* realizados pelos exus ou pelas pombagiras às pessoas. Porém, vez ou outra, uma Pombagira ou um Exu dirige-se a uma pessoa, ou a mais de uma, para falar algo e/ou ser indagado/a sobre alguma coisa. Elas, geralmente, chegam até uma pessoa, oferecendo um gole de bebida alcoólica. Nesse encontro, é possível que tanto a pessoa como a entidade comecem algum diálogo e, ainda, é possível que a entidade venha falar algo sobre a vida da pessoa, solicitar algo, perguntar alguma coisa, etc.

Por isso, não se trata apenas do uso do álcool. Ele vai atuar nas relações e nas ligações possíveis ou não. Ele faz parte das intensas dosagens e participações. Numa Festa de Exu, ele será não apenas um veículo importante para o *axé* circular como também um meio primordial de uma pessoa entrar em relação com uma entidade. As entidades bebem entre elas, mas cada uma tem seu copo, garrafa ou taça. E elas podem compartilhar essa bebida com as pessoas.

O álcool é acionado com um toque de dosagem tanto da própria entidade quanto das pessoas. É que os exus *levam as demandas, sim, mas puxam muito as outras coisas, porque tem bebida alcoólica, que é boa, mas ela traz muita perturbação*. Assim, Mãe Irma, numa explicação de como pode ser feita uma dosagem, explica:

A linha de Exu, sendo bem puxada, limpa, leva [embora] o que não presta, mas não pode ter muita cachaça. E na linha de Exu, tem que deixar virar a meia noite [passar da meia noite], que é a hora-grande, a que leva as coisas, não é, che? Se vai uma hora, duas da madrugada, então já não são mais os exus! É só aqui ó [faz sinal de beber algo]. E tudo isso a gente tem que cuidar! A não ser que seja uma festa, porque eles [exus] já trabalharam até a meia noite, depois não trabalham mais! Até meia noite, eles levam as coisas, sim, limpam, mas depois, é festa mesmo. E eu já fiz, aqui na terreira, festa de exu de chegar a amanhecer! (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 24 de maio de 2013).

Levando em conta esse argumento inicial de que não há domínios estanques quando tratamos do Exu e da Pombagira e considerando essa dosagem salientada por Mãe Irma, podemos seguir Anjos e Oro (2009) e compreender que,

Na linha cruzada, em seu culto ao exu e à pomba-gira, **o álcool pode se inserir na cadeia que produz outros regimes de existências**. Se a atenção à presença é induzida com (e não pelo) uso de bebidas de álcool no culto ao exu, já na reverência aos orixás, o uso de bebidas é incompatível com o regime de existência do sagrado que aqui se impõe (:67, grifos meus).

Assim, o domínio festivo e o de *trabalho* não se opõem, eles diferem em graus. Se, no primeiro, pode-se operar com álcool, é porque ele se torna o momento em que as entidades do

Povo da Rua vão festejar, vão intensificar sua relação com as pessoas e entre elas. No outro domínio, o do *trabalho*, essas mesmas entidades fazem o processo de assepsia, de *limpeza*, e podem, então, usar o álcool para tal. São ligações intensivas que se dão nesses momentos.

Naquela noite, era a Festa de Exu, da *Dona Sete*, mas não deixou de ser um dia de terreira, de *desenvolvimento* de médiuns e das entidades, de *limpeza*, como também não deixou de ser uma *feira*, em que as entidades beberam e comeram junto às pessoas, agradeceram pelas oferendas e, certamente, acionaram a *proteção* – como vimos, Exus e Pombagiras são entidades *protetoras*.

Toda a descrição de como ocorreu o *serão* e a festa nos ajuda a perceber como diferentes elementos são acionados. A Linha Cruzada faz uma abertura às diferenças. No momento de uma *Festa de Exus*, essa abertura será intensificada porque, vindo diferentes *falanges*, vêm também diversas intensidades possíveis além daquelas que não se encadeiam. Veremos como isso opera.

Os regimes de existência às suas maneiras são dosados, intensificados, separados... Outra ligação intensa é acionada com todos os outros elementos em jogo. Se, na Festa de Exu, há as cores vermelha e a negra como intensidades dessa *linha*, apenas a vermelha (e nunca a negra) participa das cores – que não deixam de ter agência – de uma Festa de Orixá ou da *Linha de Caboclo*. Mesmo com relação a um elemento que está presente em todas as festas, como o bolo (que também é compartilhado entre as pessoas e com as entidades), esse processo diferencia-se:

João: Por que se faz a vinda com o bolo até a porta?

Mãe Irma: *É a saudação. Elas [pombagiras] vêm até a porta e vão passando para as outras. E o bolo, a dança, é feita só por quem tem firmeza, ou seja, se a pessoa está bem incorporada. E o bolo é a doçura, então ele leva as energias ruins e traz as energias boas. E a energia do bolo já está lá [quando ele está no quarto de santo] (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 28 de setembro de 2013).*

O bolo, como o que vemos numa festa de aniversário, é um doce. Numa Festa de Exu, o percurso com o bolo não é feito do mesmo modo que numa celebração de orixás: nesta, as entidades percorrem o terreiro do centro do salão até a porta da rua, vão até a porta do quarto de santo e, depois, passam o bolo de uma para outra entidade. A foto a seguir mostra como é feita essa dança com o bolo.

Figura 7: Dança de *Dona Sete* com o bolo.



Fonte: Foto do pesquisador, em 26 de julho de 2014.

Na Festa de Exu, a entidade percorre o terreiro com o bolo equilibrado, como vemos na foto, na cabeça, do centro do salão até a porta do terreiro e volta para o centro do salão, passando o bolo para outra entidade fazer o mesmo. Enquanto isso, as outras entidades vão cantando e dançando o *ponto* que está sendo tocado/puxado. Exus, Pombagiras e Ciganas/os não vão ao *quarto de santo*, pois esse território compreende outras forças, são outros regimes de existência que se diferenciam em graus e operam de modo distinto naquele momento da Festa de Exu. É o regime de orixás do *Batuque*, no qual somente mediadores mais próximos a ele podem chegar ali, como os da *Linha de Caboclo*. Esse território, inclusive, fica fechado durante a *linha dos exus*.

Na ocorrência das Festas da Linha Cruzada penso que é possível irmos além da noção de sociabilidade, indicando aqui o que Florência Ferrari⁶² fala sobre essa noção e, sobretudo, acerca do “relacionismo”:

⁶² Disponível em: < <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/como-estudar-n%C3%B4made-com-um-pensamento-n%C3%B4made-sugest%C3%B5es-para-definir-um-campo-em-antropologia-florencia-ferrari>>. Acesso em: 23 de abril de 2014. Além desse texto, indico também outros dois trabalhos da mesma autora para a compreensão acerca dos ciganos – o que pode contribuir para o entendimento do que é o nomadismo e de como os espíritos ciganos são (podem ser) acionados na Linha Cruzada (embora os trabalhos dela não tratem sobre a religião). FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo-** contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano. Dissertação de Mestrado, USP, 2002. FERRARI, Florência. **O Mundo Passa:** uma etnografia dos calon e suas relações com os *brasileiros*. Tese de Doutorado, USP, 2010.

A noção de "socialidade" é portanto uma alternativa não apenas para o uso do conceito de sociedade, mas principalmente um dispositivo teórico que permite ver o curso da vida das pessoas junto às quais se vive de outra maneira. Será preciso então levar a cabo um **relacionismo radical, em que tudo – e este tudo inclui humanos e não-humanos – é posto em relação**. Nesse sentido, a leitura "da vida como ela é" sob a abordagem da imagem do grupo social, privilegia a extração de uma unidade discreta de um fundo contínuo ou um plasma de relações e que passa a existir como autônoma por meio da própria descrição (ou invenção) [...] O foco vira-se portanto para os modos de ação, as socialidades. Estas últimas não devem ser confundidas com a sociabilidade, à qual muitas vezes é associada. **A socialidade não carrega nenhuma conotação de reciprocidade como altruísmo e de relação como solidariedade ou de ações econômicas como motivações econômicas. A socialidade não se restringe às pessoas, ao contrário, ela é a conexão entre homens, mulheres, porcos, canoas, alimentos etc** (:4, grifos meus).

É percebendo uma intensa teia de actantes, erpassada por essa ideia de socialidade, que podemos entender as Festas da Linha Cruzada: se, num escopo de *trabalho* as Festas de Orixás, Pretos-Velhos e Cosmes diferem em grau das Festas de Exus e Pombagiras, esse mesmo *trabalho* ocorre num outro sentido. A própria festa, que envolve o álcool, faz uma assepsia e apresenta a entrada de outras intensidades que, como vimos, devem ser dosadas. Intensidades como cores, cigarros, álcool, alimentos, etc possuem uma força diferente de intensidades como os espíritos.

Os Eguns podem ser perigosos quando estão entrando junto com as *linhas de Exus, das Almas* numa festa, na terreira. Eles podem causar *perturbações*, mesmo que o álcool seja *bom*. Outras entidades, como Ciganos/as, operam outras intensidades e são, geralmente, aliadas à abertura para a diferença que as *linhas* propagam.

Já a pombagira, mais do que a santa, está o tempo todo quebrando a noção de santidade, de pureza, assim como faz o exu. A pombagira levanta as saias sem pudor, fala palavrão, dá gargalhadas, fala de sexo, fuma cigarros e bebe álcool. Ela potencializa a beleza feminina, a sensualidade. Elas *gostam de presentes*. As *imagens* de Pombagiras geralmente apresentam mulheres belíssimas com seios nus ou mostrando as pernas. Como diz Mourão (2012),

As imagens das belas mulheres sorridentes, que exibem sem pudores seus seios, de certa maneira, guardam parte da potência sexual do orixá Èsù, e, simultaneamente, como sugere Augras (2000), herdam a força sexual dos orixás femininos [...] as imagens desses entes femininos correspondem em especial à representação das mulheres brancas marginalizadas na história do ocidente cristão: a feiticeira e a prostituta (:122).

Nesse sentido, a pombagira vai o tempo todo contra a moral cristã: ela é quem *trabalha* com o feitiço e é a *mulher de cabaré*. É que o devir-mulher da mulher – aquela que

toma sua pombagira como potência, que *ferve no terreiro* e no seu corpo – opera em devires-moleculares também de homens que, na relação com essas entidades femininas, devêm-mulheres. Podemos considerar que no *cruzamento* das Linhas, a Linha Cruzada opera devires, pois “uma linha de devir não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa *entre* os pontos, ela só cresce pelo meio [...] Um devir está sempre no meio [...]” pois ele “não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga” (DELEUZE & GUATTARI, 2007:91).

Por isso que, ao devir-mulher, o homem e a própria mulher, na relação *entre* a pessoa e a entidade, percorrem devires moleculares que vão além de corpos e espíritos, vão além de objetos e sujeitos: operam-se relações entre a pessoa que dá de presente à Pombagira uma carteira de cigarros, entre o cigarro que ela vai fumar naquela noite e que vai fazer a *limpeza*, entre as entidades que com ela vão beber uma champagne e que vão oferecer um gole da mesma bebida a uma pessoa que, além da bebida, vai “beber” de alguma frase que a Pombagira vai dizer a ela, apreendendo com a Pombagira algo importante para levar para fora dali, na sua vida cotidiana, que não deixa de ser ritual...

Então, nada se faz sem essas entidades do Povo da Rua na Linha Cruzada. Assim como na África, ninguém passaria por um Cruzamento sem falar ou dar algo à Legba, ao Exu. Na finalização de sua tese, Barbosa Neto (2012) indica que

A existência, comum a todos os lados do mundo, é a arte dos intervalos cuja consistência varia na passagem de uns para os outros. Deuses, mortos e humanos, e também os exus que são um pouco dos três, a praticam de maneira simultânea e diferente. A máquina do mundo é o politeísmo que os atravessa na própria multiplicidade que é, ao mesmo tempo, de todos eles e de cada um (:363, grifos meus).

Em ligação a isso, se a Umbanda foi acionada pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, vemos que os *lados* são cheios de “intervalos”, de variações e de *passagens*. O *lado* obscuro que os exus e pombagiras *trabalham* não está fora da multiplicidade. Como diz Mãe Irma:

Seu Sete trouxe mesmo todos os caboclos, mas ele trouxe até os de porta de Calunga, não é? Ele trouxe o Ogum Megê, que trabalha na Calunga, na porta do cemitério. Mas o Seu Sete, que é da mata, ele trabalha até mesmo no cruzeiro. Ele vem cruzado às vezes. E, na Linha Cruzada, ele trouxe todas as falanges (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 24 de maio de 2013).

Como disse um Exu Tiriri para Barbosa Neto (2012), “cada lado tem os seus lados” (:22). É que, mesmo acionando a linha de caboclos, aciona-se o Bará. Um dos pontos de Umbanda diz: *Roda Sete Encruzilhadas, na sua linha de Bará. Ele comanda a sua terreira, louvado seja em nome de Oxalá!* Isso pode ser visto como “síntese disjuntiva”?

Barbosa Neto (2012) enfatiza que o Bará “como o Exu que ele, ao mesmo tempo, é e não é, reúne em si o que alhures se encontra separado, espécie de 'síntese disjuntiva' que torna o ou, da separação indissociável, no e da conjunção”, pois ele é a divindade “que repete, através de suas individuações, as diferenças que povoam o mundo dos outros (:252).

O ponto referido é um modo de acionar o povo da rua mas também o Bará do Batuque, no início dos trabalhos de uma das linhas, a de caboclo, e, ao mesmo tempo, o *ponto* aciona orixás. É pelo *cruzamento* que se pode, conforme Barbosa Neto (2012), “[c]ruzar o exu”, dando-lhe “um tratamento ritual análogo àquele que é dado a um orixá” (:41).

E essa constatação sobre as proximidades e distâncias, sobre a cosmopolítica afro-brasileira, é efetuada porque vemos como Exu a promove e como ele potencializa multiplicidades:

Entre os orishas, **Eshu apresenta a particularidade de participar no cotidiano dos homens. Se ele faz comunicar os diversos orishas entre eles, é também um regulador do cosmos, o traçador de caminhos – e, sempre, o deus dos cruzamentos.** Ele pode se mostrar tranquilizante, completando o papel de perturbador aparente: é então o reverso do equilíbrio sobre o qual ele vela. **Ele é dotado de uma personalidade múltipla e se encarna de múltiplas formas.** Em todos os terreiros brasileiros, encontramos ao menos dois Eshu, um no exterior da casa e o outro no interior. No exterior é, às vezes, alojado numa pequena casa construída especialmente para ele. Ao interior, vemos num espaço geralmente atrás da porta. **A gente saúda ele ao entrar.** É, como na África, um espírito dos lugares intermediários: a entrada da casa ou a esquina da rua, por exemplo.

A religião dos orishas baliza ainda o espaço natural e humano. Eshu estabelece a ligação entre os deuses, ele facilita também a passagem entre os lugares colocados sob a soberania de diferentes divindades (DIANTEILL & CHOUCAN, 2011:53-54, grifos meus)⁶³.

Toda a importância que toma Exu é vivida não apenas pelas *imagens*, pelas Festas, pelos *sacrifícios* a ele realizados... Seguindo o que disse uma das filhas de santo de Mãe

⁶³ Trecho original: “Parmi les *orishas*, Eshu présente la particularité de participer au quotidien des hommes. S'il fait communiquer les divers *orishas* entre eux, c'est aussi un régulateur du cosmos, le traceur de chemins – et toujours le dieu des carrefours. Il peut se montrer rassurant, tout en remplissant le rôle de perturbateur apparent: c'est alors le (:54) revers de l'équilibre sur lequel il veille. Il est doté d'une personnalité multiple et s'incarne de multiples façons. Dans tous les *terreiros* brésiliens, on trouve ainsi au moins deux Eshu, l'un à l'extérieur de la maison, l'autre à l'intérieur. À l'extérieur, il est parfois logé dans une petite hutte construite spécialement pour lui. À l'intérieur, on le place généralement derrière la porte. On le salue en entrant. C'est, comme en Afrique, un esprit des endroits intermédiaires: le seuil de la maison ou le coin de la rue par exemple.

La religion des *orishas* balise ainsi l'espace naturel et humain. Eshu établit le lien entre les dieux, il facilite aussi le passage entre des lieux placés sous la souveraineté de différentes divinités”.

Irma, Rose, vemos que

no astral e em cada porta, no portão, no cruzeiro, sempre em cada um desses locais tem um guardião. E eles trabalham todos em conjunto. Nos terreiros, sempre tem os assentamentos. E os que estão nos assentamentos dão a passagem e não deixam entrar nada de ruim. E um passe, para as entidades, é tudo! E os que ficam nas portas são os guardiões. Tanto a Casa, como a rua, em todo o lugar, tem o seu dono. Até para largar as oferendas e os serviços, tu tens que chamar o dono daquele lugar (Entrevista com Rose, Mostardas, 19 de outubro de 2013, grifos meus).

Para Dianteil e Chouchan (2011:101), o Exu é um aliado na vida cotidiana e, na Quimbanda,

[...] os fiéis estabelecem relações com os espíritos de antigas prostitutas (Pombagiras), de Ciganas, de malandros (Eshu). Não é por acaso que essas relações se desenrolam com os grupos mais marginalizados e perigosos da sociedade brasileira. Seu poder provém de sua capacidade de recusar as regras comuns em matéria de sexualidade, de violência, de dinheiro. Esses espíritos são os rebeldes à ordem social imposta pelas classes dominantes, são os 'mestres da desordem' [...] No interior da Umbanda e da quimbanda se situa essa relação composta com os espíritos capazes de intervir nas preocupações da existência humana, em matéria de dinheiro, de amor, de problemas judiciais [...].⁶⁴

Por isso, exu se torna em tantos caminhos, ele está em tudo e ao mesmo tempo. A pombagira também está em tudo, ela é o Exu-Mulher. Exus e pombagiras operam não só nos corpos: nas encruzilhadas, nos cemitérios e em outros territórios, eles e elas estão presentes. No acontecimento que irrompe nos corpos, na incorporação, Exus e Pombagiras atualizam suas potências, entram em relação – que estão sempre “entre” algo: há transgressões, linhas de fuga constantes, cruzamentos. Como bem mostra um dos interlocutores de Ávila (2011), que compreende o *cruzamento das linhas* como algo inseparável – no sentido das relações entre elas:

Na nação, nós temos Obá e Otim, nós temos Ossanha, nós temos Ogum que são Orixás do campo, Orixá das matas, na Umbanda nós temos os caboclos. Na Umbanda nós temos a linha de ciganos que é a linha da prosperidade, na nação nós temos Exus, nós temos Odé e Otim que é entidade do 'ouro'. Preto Velho é uma linha que todo africanista cultua mesmo não sendo de Umbanda. De uma forma, ou de outra, o Preto Velho é referenciado a um Orixá porque ele representa a raça negra, e Orixá é negro. Cosme e Damião é Oxum de Beji, Xangô de Beji é a infantilidade de um Orixá. **Aí a linha de Exus é aquela linha messageira, tudo o que eu quero tudo o que eu peço ele leva a minha mensagem e traz minha mensagem de novo.**

⁶⁴ Trecho original: “Dans cette *quimbanda*, les fidèles entretiennent des relations avec les esprits d'anciennes prostituées (*Pombagiras*), de Gitanes (*Ciganas*), de souteneurs (*Eshu*). Ce n'est pas un hasard s'il s'agit des groupes les plus marginaux et les plus dangereux de la société brésilienne. Leur pouvoir provient de leur capacité à refuser les règles communes en matière de sexualité, de violence, d'argent. Ce sont des rebelles à l'ordre social imposé par les classes dominantes, ce sont des 'maîtres du désordre', pour reprendre une expression de l'ethnologue Bertrand Hell.”

“Au coeur de l'*Umbanda* et de la *quimbanda* se situe cette relation composite avec des esprits capables d'intervenir dans les préoccupations de l'existence humaine, en matière de maladie, d'argent, d'amour, de problèmes judiciaires.”

Então não tem como separar uma [linha] da outra (Baiano de Oxalá, in ÁVILA, 2011: 78, grifos meus).

Nessa *linha* mensageira, *linha* entre mundos, *entrelinhas*, que é a *dos Exus*, chegam ciganas, pombagiras, exus, eguns... Bará vai se ligar ao Ogum no momento do *serão*. Sua *reza*, inclusive, é “Alupagema Avagã”, na qual Bará é um pouco do Ogum, e Ogum é um pouco do Bará. *Dona Sete* é a Dona da Festa para Exu, e Exu Tiriri *ferve* na Festa como uma Pombagira *ferve* no terreiro com a intensidade das pessoas, que querem que elas dançam e, com isso, *trabalhem*.

Conforme Anjos (2006), “a subversão ao regime católico de representação icônica culmina na linha de exu” (:84). Se há mensageiros, como os exus, a mensagem que vai até os outros *lados* passa por outros *lados*, por outros regimes de desejos que não tomam a pureza como essência. É porque o “Exu é deus e é o diabo se realizando aqui e agora nesse corpo que o 'recebe' ou nessa 'estatueta' com guampas, que desagrada e afronta qualquer hierarquia estabelecida” (:88).

Capítulo II - *Aprontamento* Corpos e extra-humanos

A gente só está pronto quando morre... (Paulo d'Ogum)

O corpo, na Linha Cruzada, a partir do *aprontamento na Religião*, está sendo composto por diferentes potências. É partindo das noções de *aprontamento* e de *reforço* que compreendemos os *caminhos* percorridos pela mãe de santo ao fazer o seu *apronte no lado do Batuque*. Esses caminhos são acontecimentos que relacionam os diferentes corpos e extra-humanos com o *dom*, com o *apronte*, tendo-se o *fundamento* e as *obrigações*, que se constituem enquanto modos precisos de composição dos corpos (humanos e extra-humanos), como possibilidades de aberturas voltadas às diferenças.

No *aprontamento*, a pessoa e os *acutás* (orixás) são iniciados conjuntamente. Esses processos de iniciação podem ser compreendidos como modo de socialidade (Strathern, 2009), pois as pessoas e os outros entes envolvidos nesses processos fazem relações – que serão o ponto chave para a constituição de corpos. O *apronte* é mais do que a potência religiosa que a pessoa pode adquirir, ele opera como uma **arte política**. A mãe de santo faz a ligação entre mundos possíveis: sendo *pronta*, ela pode (deve) *aprontar* outras pessoas e, ainda, tendo o *delegum* (que é a potência em jogar búzios), ela opera práticas daquilo que visualizo como uma “diplomacia cósmica” (cf. Anjos, 2006, 2009 e Anjos & Oro, 2009). Além disso, ela apreende potências extra-humanas em seu corpo e pode, junto com estas, mobilizar diversos percursos e ações da religião.

A Linha Cruzada constrói relações (políticas e diplomáticas) que conectam diferentes modos de existência. É afastando-me do entendimento que trata a religião como “crença” e como uma “devoção” que sugiro considerá-la enquanto uma cosmopolítica, pois nela existe uma epistemologia riquíssima que foi (e é) silenciada de diversas formas, inclusive pela Ciência. Para efetuar esse deslocamento, tomo nossas/os interlocutoras/es religiosas/os como filósofas/os, no sentido atribuído por Anjos e Oro (2009). As religiões de matriz africana são sistemas heteróclitos, voltados a aberturas e a fechamentos, nos quais se operam políticas alargadas de relações – que envolvem não somente a incorporação, a cura, os *sacrifícios*, os *cruzamentos*, mas também os corpos, os territórios, as substâncias, os fluxos etc. Nessas relações, produzem-se noções outras sobre a concepção de pessoa, de corpo, de território e, por que não, sobre política. Assim, considerando aquilo que Goldman (2008) propõe em relação às “teorias etnográficas” e aos “conceitos”, vemos que

Não se trata, então, nem de apenas repetir os conceitos nativos, nem de suprimi-los em benefício dos nossos, nem de projetar os nossos sobre os deles. O único problema verdadeiro é o alinhamento conceitual entre diferentes modos de pensar, o que permite, por um lado, clarear as questões (sem pretender “esclarecer” nada nem, sobretudo, ninguém) e, por outro, as transformações de nosso próprio pensamento. Trata-se de usar os conceitos de forma propriamente conceitual, ou seja, não tipológica. Não como categorias dentro das quais algumas coisas entrariam e outras não, mas como modos de organização e formas de criação. A única particularidade do antropólogo diante do filósofo é que ele escolheu começar com os conceitos dos outros e, só depois, articulá-los ou alinhá-los de algum modo com os seus — mas isso, claro, faz toda a diferença do mundo (:8).

Entendo que alinhar os conceitos, aqui, faz todo o sentido quando tomo o *aprontamento* enquanto um processo ontológico e conceitual afro-religioso. É que, além de haver diversos entes extra-humanos (objetos, substâncias, animais, plantas, espíritos, divindades etc) que participam da composição do corpo no *aprontamento*, há, conseqüentemente, a conceitualização desse processo, que é operada em constante formação criativa, na qual, além de uma prática, o *aprontar-se* é também apreender o *fundamento*, que nunca é no sentido essencialista de “origem”.

O *fundamento* sempre opera, nas religiões de matriz africana, como elemento ligado ao processo de *feitura* – seja este de uma pessoa, de uma entidade ou de um outro modo de existir. O fundamento tem a ver com o criar e recriar procedimentos, e o *aprontamento* é um dos elementos-chave e compósitos do *fundamento*. Ele, fundamento, é parte de um fazer (*apronte*) e é, ao mesmo tempo, complexamente ligado ao ter (a pessoa *que apronta tem que ter fundamento*).

Aprontamento é, desse modo, o primeiro conceito central neste capítulo – e que é (como não poderia deixar de ser) *cruzado* com o *dom* e com as *obrigações*. É por meio do *aprontamento* que vemos como se opera uma relação e uma iniciação. Na literatura sobre o tema e nas abordagens da antropologia das religiões de matriz africana, o peso das análises, geralmente, está muito mais no escopo da iniciação do que nas relações com os outros existentes. Muitas vezes, essa literatura nos mostra que o *aprontamento* está ligado à sociabilidade humana, na qual a iniciação é necessária e quase obrigatória para as pessoas, ao mesmo tempo em que é constituída por hierarquias, em que a pessoa é iniciada por alguém que já é “pronto” e que, com isso, obtém maior “status” ou posições dentro da religião.

Mas, e se voltarmos o olhar para o que está **entre** o processo de *aprontamento*? Ou ainda, se seguirmos a sério nossas/os interlocutoras/es para vermos o que têm a dizer sobre o *apronte*? A pessoa, na concepção afro-religiosa, já *nasce com o dom*: ela precisa *desenvolver*

esse *dom* e, portanto, colocar em relação esse seu *dom* com a feitura dos seus *santos*. Logo, ela deve ir fazendo o *aprontamento* e ir apreendendo, de fato, o *fundamento*.

O *aprontamento* pode ser compreendido, então, como as relações que são operadas no próprio acontecimento de *aprontar* e que se dá entre as pessoas e, ao mesmo tempo, entre essas com os outros entes: mesmo que a pessoa já tenha nascido com o *dom*, com seus *protetores vindos de berço*, ela precisa *se desenvolver* na religião, formando relações com as entidades, com outros actantes (objetos, artefatos, substâncias...) e com as pessoas.

Se a pessoa tem o *dom* e ela precisa *se desenvolver*, vemos que ocorre um processo no qual o dado e o feito, o *dom* e a iniciação não são separados: temos, portanto, mente e corpo operando enquanto uma multiplicidade. É porque orixás são *aprontados/as* quando recebem o *sacrifício* tanto na cabeça e no corpo da pessoa quanto na pedra, no *acutá*. A partir desse *aprontamento*, orixás ocupam pessoas quando estas já estão, também, *prontas*. Logo, é o *axé* que passa a ser ativado para ocorrer a incorporação, e é o/a orixá que é singularizado/a num momento (o *apronte*). Ao mesmo tempo que se faz o *aprontamento no Batuque*, as pessoas passam a incorporar orixás, porque elas têm o *dom* para isso, esse *dom* já *veio de berço* e, ainda, a pessoa já começou sua iniciação (tanto na Umbanda como no Batuque).

A partir do jogo de búzios, a pessoa, além de ter os/as seus/suas orixás revelados/as, ativa, a todo momento, essa possibilidade **interior** de incorporação, porque vai participando das atividades, faz suas *obrigações*, *apronta* seu corpo e sua pessoa em relações com outras pessoas, mas também em relações com espíritos, objetos, alimentos, fluidos, etc. Aqui, há multiplicidade justamente por haver, ao mesmo tempo, uma coisa e outra, diferentes e que se potencializam em diversos acontecimentos.

O corpo, nesse sentido, opera como local onde ocorrem os acontecimentos: cria-se o corpo e vai se fazendo o *aprontamento*. O corpo é criado para receber a incorporação, para estar *preparado* para tal, pois é nos corpos, como vimos no capítulo I, que os acontecimentos irrompem: ocorre um vaivém entre **ser** um corpo e **ter** um corpo, um percurso no qual o corpo é percebido pelos outros corpos, pelas pessoas e pelas entidades. Mas é um corpo que pode e deve ser *feito* constantemente. Vai-se *aprontando* o corpo: a pessoa, então, precisa *aprontar-se* constantemente, pois ela ganha mais potência a cada passo na sua vida e nas relações que faz estando na religião.

Uma relação entre essa composição do corpo e o pensamento da diferença é possível, pois estamos diante de **devires**, muito mais do que de identidades fixas. Seguindo o que

apontam Deleuze e Guattari (2007), há devires não humanos que extravasam por todos os lados os estratos antropomórficos e não possuem termo nem sujeito. Para eles, há “segmentos de devir, entre os quais podemos estabelecer uma espécie de ordem ou de progressão aparente: devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires moleculares de toda espécie, devires-partículas”. É que “o devir não é imitar algo ou alguém”. O devir é, a partir das formas que se tem, “do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche [...] extrair partículas”, nas quais “instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornar, e através das quais nos tornamos” (:63-64)⁶⁵.

Aqui, vemos que a pessoa existe se, no seu *aprontamento*, participarem outros elementos extra-humanos. Como os animais: o animal sacrificado será oferecido para um determinado *santo*. As divindades afro-religiosas precisam ser alimentadas constantemente, ainda mais após o *aprontamento* que a pessoa faz. Esse alimento da divindade (sobretudo, as ervas e o sangue de animais) será derramado na pedra, no *acutá*, que é onde o *santo come*, tanto no momento do *apronte* como também ao longo da vida da pessoa iniciada (e ao longo da vida de seus/suas orixás).

Fazer o *aprontamento* (algo que envolve o corpo humano, relacionado a outras agências, numa socialidade) é a **cosmopolítica no corpo**. Quem é *pronto* deve seguir as suas *obrigações* (*matar* – fazer sacrifício animal – para orixás e, no caso de quem fez o *apronte cruzado*, é *matar* para os exus, para as pombagiras; também é *reforçar* a relação com caboclos da Umbanda, com orixás...), e a pessoa que se tornará mãe ou pai de santo, após a primeira ocasião de *apronte*, deve estar sempre preparada para *receber demandas* e para *aprontar* mais pessoas (filhos/as), continuando os diversos acontecimentos que juntam, ao seu corpo, humano, diferentes potências extra-humanas. Então, essa pessoa vai fazendo seu *aprontamento* por meios de diversos *reforços* ao longo da vida.

Como veremos, as práticas do *fundamento* são *raízes* da *África*. Assim, elas podem ser compreendidas na lógica rizomática, e não como formas arbóreas, já que o rizoma conecta diferenças num plano horizontal, ao contrário das formas arbóreas que espalham unidades num plano vertical, hierárquico. No rizoma, os segmentos afastam-se em determinados momentos, mas se cruzam, se alinham, voltam a se afastar e tudo opera nesse sentido. No caso da Linha Cruzada, a lógica do *cruzamento* é disjuntiva. Se há multiplicidades, há

65

Retomo a noção de devir, seguindo Deleuze e Guattari, no capítulo V.

diferenças.

Vemos que o corpo também opera desse modo: há uma divisão nos corpos, pois cada parte do corpo tem um(a) *dono/a*: a cabeça pode ter um(a) orixá, mas pode ter mais de um(a); o corpo tem mais de um(a) orixá, ele é multidimensional, fractal, pois cada parte do corpo está relacionada a uma divindade; em momentos precisos, as partes do corpo juntam-se e, em outros, separam-se. E isso ainda tem a ver com as *passagens*, que veremos no capítulo IV:

A gente não pode trabalhar nem só com mulher e nem só com homem. Eu mesmo sou de Oxum, mas Xangô comanda. Sou de Oxum e Xangô, de Ogum e Bará. Só que na minha cabeça, Oxum tomou conta, mas o Xangô está no meu corpo e o Ogum também (Mãe Irma, Mostardas, 12 de maio de 2012).

Ocorre essa composição do corpo tanto na pessoa que já faz o *apronte* quanto naquela em que se operará o *aprontamento* – e mesmo no envolvimento da pessoa com a *religião*⁶⁶. É que o *dom* não entra em contradição com a iniciação! Não há “ambiguidades” nessa compreensão afro-religiosa e intensamente filosófica. Há o *dom*, já que a pessoa nasce com seus/suas orixás de cabeça e de corpo e, ao mesmo tempo, vai *desenvolver* orixás e outras entidades com a sua iniciação, com o *aprontamento* – que vai ocorrendo ao longo da sua vida na religião.

Há também aquilo que é apreendido na prática com a religião e, desse modo, ocorre sempre a possibilidade de se atualizar algo que já existe em potência (uma divindade, uma entidade) no corpo e na cabeça da pessoa. É por meio das relações criadas entre pessoas e objetos – no caso do *apronte no Batuque*, com os *acutás* – que será possível ativar essas entidades, *preparar* os corpos e alargar os modos de existência. Essa fractabilidade está estritamente ligada, também, aos dias da semana. Cada dia *pertence* a um(a) orixá, mas há divisões, num mesmo dia, para cada *passagem* de orixá. Assim, a semana divide-se em:

Segunda-feira: do Ogum e do Bará e, no cruzamento, do Exu

Terça-feira: da Iansã

Quarta-feira: do Xangô

Quinta-feira: do Ogum

Sexta-feira: da Iemanjá e, no cruzamento, do Exu

Sábado: da Oxum

Domingo: do Oxalá e da Iemanjá

⁶⁶ No próximo capítulo, veremos que os processos de *batismo* e de *segurança* na Umbanda também são relacionados ao aspecto de *aprontamento* e, conseqüentemente, de fractabilidade e de relações com extra-humanos.

O dia subdivide-se em horas ou períodos que *pertencem* a um(a) outro/a orixá além do/a orixá daquele dia, como um ano pode ser consagrado a um(a) e, ao mesmo tempo, a outro(a) orixá. O ano de 2012, por exemplo, foi de Oxum e de Oxalá. O ano de 2013, por ter se iniciado numa terça-feira, foi *comandado* por Iansã, mas teve Xangô *respondendo* junto. Assim, numa segunda-feira, por exemplo, Bará *responde* por uma parte do dia, sempre *após o cair do sol*, e Ogum *responde* por outra parte do mesmo dia.

Elementos meteorológicos também são orixás, com a diferença de que, se nos dias e anos, há orixás que *trabalham*, poderíamos ver que, para os “fenômenos naturais”, as/os orixás são a natureza: Iansã *é* o vento, Iemanjá *é* o mar... E a fractabilidade do corpo também opera-se em relação ao dia no qual se está fazendo o *apronte*; opera pela existência de partes disjuntivas do corpo, partes que *pertencem* a orixás (o que não impede que esse pertencimento seja para uma das *passagens* de orixás); vai se relacionar com outras *passagens* de um(a) outro/a orixá diferente em determinados momentos e no mesmo corpo...

Então, nesse escopo de relações, podemos dizer que, o tempo todo, estão sendo relacionados extra-humanos e pessoas com dias, horas, ano, tempo, partes do corpo, fenômenos meteorológicos, fatos, locais... É que tanto o *aprontamento* como o *cruzamento* confeccionam modos de existir em diferenças. E, para fazer tanto um como o outro, é preciso ter *fundamento*:

Aprontar elas [filhas de santo], conforme eu me aprontei, eu não apronto, porque eu sou do caldeirão: cabeça raspada! Ficava deitada na esteira. Hoje em dia, ninguém quer fazer assim, compreendeu? Eu sou da cabeça raspada. Raspa-se a cabeça da pessoa e faz uma cruz [no aprontamento] na cabeça. E isso vem das raízes da África, isso é raiz africana. Minha avó era negra, da África mesmo [...] e a família da minha mãe era do tempo dos escravos (Conversa com Mãe Jalba e Mãe Irma, Mostardas, 16 de junho de 2012).

O *fundamento* é ligado, portanto, à África. Mas é, como Mãe Jalba se refere, pelo fato de ela ser *do caldeirão* (que quer dizer que seu *fundamento* é muito antigo, do tempo em que se faziam as iniciações, se *aprontavam* as pessoas, nas religiões de matriz africana, raspando a cabeça da pessoa e mantendo-a por vários dias *no chão da terreira*) que ela tem o *fundamento*. Como muitas vezes foi mencionado, hoje, as pessoas da *religião* sentem um certo receio por fazer o *apronte* desse mesmo modo, por conta do fato de muitas delas trabalharem em lugares que têm preconceitos contra *batuqueiros*. Esse medo faz que as pessoas se escondam e que não queiram raspar a cabeça e ter de ir com lenço ou mostrar que

fez o corte, por conta da religião, no trabalho. Evidentemente, esses processos de preconceito não apagam o sentido empregado pela mãe de santo ao apontar a *África* ou o *fundamento*. Ela é evocada como territorialidade existencial, seguindo Goldman (2006), e nos mostra, justamente, possibilidades de não cairmos em essencialismos de identidade. A *África* opera enquanto ritornelo, no qual ocorrem investimentos criativos que podem estar articulados a bases espaciais, mas também “a uma infinidade de outras relações (não apenas étnicas, como de filiação, de aliança, geracionais, etc.)”. Logo, a “africanidade” que se costuma evocar nesses casos para definir os investimentos criativos, segundo ainda o autor,

Não diz respeito a uma África real, imaginária ou simbólica, no sentido usual desses termos, mas a uma experiência existencial na qual “África” funciona como um “ritornelo” - “um refrão que, incessantemente acionado, traça um território e [...] se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais” (Deleuze; Guattari, 1980: 397), criando territórios existenciais e erguendo barreiras contra as forças do caos (2006:139-140).

A *África*, que vemos como investimento criativo e como território existencial, é também um dos *lados* da religião: é o *Batuque* dos orixás. Mas ela é, ao mesmo tempo, o *lado* que indica a africanidade dos pretos-velhos, que chegam na sua *linha na Umbanda*. Assim, tratando-se de um *aprontamento* feito no *Batuque*, o ritornelo *África* ressoa na evocação da Mãe Jalba sobre a prática antiga de raspagem da cabeça da pessoa que se *aprontava na religião*. Logo, *África* não é uma identidade essencialista, pois o próprio conceito de *fundamento* é vivenciado como um ritornelo⁶⁷.

O ritornelo toma posições de africanidade, mas pode tomar outros percursos quando se trata do Amaci, por exemplo, que será acionado na Umbanda, com espíritos ameríndios, para o *apronte*; o *fundamento* toma dimensões territoriais quando estiver sendo ligado à África e, nesse caso, é feito o *apronte*, ainda que este não seja praticado de forma semelhante à dos procedimentos realizados na época do *caldeirão*: naquele período em que Mãe Jalba se *aprontou*, também havia o preconceito contra as religiões de matriz africana, mas havia e sempre houve pessoas que raspavam a cabeça, que criavam terreiros, que resistiam à repressão policial, que reterritorializavam suas práticas políticas, religiosas, filosóficas, como existem hoje pessoas que ainda fazem as suas relações, que se *aprontam* na religião, que, por ventura, fazem o *caldeirão*, dependendo da Casa, que apreendem *forças*, que mobilizam o *axé* e potencializam os seus corpos para as incorporações...

Neste capítulo, veremos como o *aprontamento* é organizado pelas pessoas que fazem

⁶⁷ Voltarei a falar do ritornelo quando tratar da questão do território, no capítulo IV.

parte desse complexo religioso que é a Linha Cruzada. Que práticas cotidianas e rituais devem ser feitas para que o corpo que está *se aprontando* seja composto?

Fazendo o Aprontamento

O *aprontamento* na Umbanda começa *com ervas*, e o primeiro [passo] é só *com ervas*. A pessoa *fica 24 horas no chão*. Assim, usando diversos tipos de ervas, a mãe de santo prepara um banho para a pessoa que será *aprontada*, *com sete ervas, entre cheirosas e fedorentas: a guiné, alevante, arruda, a espada de São Jorge, manjerição, alecrim, malva cheirosa e outras ervas, quebra-tudo*⁶⁸. As ervas *variam muito*, pois depende da pessoa e das divindades que serão acionadas. Cada erva, não só as citadas, *pertence* a uma ou mais entidades:

*Guiné pertence ao caboclo e ao preto-velho. Manjerição pertence a Oxum e a todas as Mães [orixás femininas]. Alecrim pertence mais ao Ogum e malva cheirosa pertence*⁶⁹ *a acalmar as pessoas, entende? O Quebra-Tudo é para tirar os maus fluídos da pessoa. Cada erva tem um significado, entende? Arruda quebra também invejas, tira das perturbações. Pois se tu vais para o chão, tens que fazer um banho de descarga, não é? Tem que se descarregar para depois ir para o chão* (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 27 de setembro de 2012, grifos meus).

O banho de ervas, o *Amaci*, opera como o princípio do *aprontamento* que é realizado na Umbanda. Conforme Mãe Irma, o banho se faz *com as próprias ervas, tirando* [um pouco] *para o Amaci e com o restante faz-se um banho dos ombros para baixo* [no corpo da pessoa]. Assim começa a primeira etapa. Para um outro momento – chamado *Araribó*⁷⁰ –, é possível colocar a pessoa *no chão com uma ave ou mais de uma. Vamos supor: se a dona da Casa é Oxum, a ave será uma galinha amarela*. O *cruzamento* opera novamente⁷¹: há a possibilidade de o *apronte* conter também o sangue. No *Araribó* a pessoa fica três dias *no chão*.

No *apronte*, podemos ver também a dimensão fractal⁷² agindo no corpo da pessoa:

Quando fica [no chão] sete dias, chama-se bori. E são quatro aves, as aves da pessoa. Se ela é do Ogum é um galo carijó, se é Ogum com Iemanjá, é um galo carijó com uma galinha branca. E nas pernas sempre vai o Bará. Todos nós temos

⁶⁸ Respectivamente: *Petiveria alliacea* L; *Mentha viridis*; *Ruta graveolens*; *Sansevieria trifasciata*; *Ocimum minimum*; *Dicliptera aromatica*; *Malvaceae*; *Callea serrata*. Fonte: www.wikipedia.com.

⁶⁹ A questão do *pertencer* vou discorrer mais adiante neste capítulo.

⁷⁰ É interessante que o termo *araribó* possivelmente venha de uma intensa relação com Arariboia, tido como um chefe indígena Tupi, que habitava o litoral brasileiro, na Baía de Guanabara. Ver: <http://axeUmbanda.blogspot.com.br/2008/05/histria-do-caboclo-araribia.html>. Ainda, Arariboia é uma palavra do Tupi e designa “Cobra Arara”. É, ainda, o nome de uma espécie de jiboia.

⁷¹ É no próximo capítulo que vou aprofundar-me sobre o conceito *cruzamento*.

⁷² Mais adiante, explicito como podemos entender a fractabilidade, apoiando-me nas concepções que Wagner [1991] (2011) indica.

o Bará nas pernas e vai ainda uma ave do dono da Casa: se é Iansã, é vermelha, se é Oxum, é amarela. E também vão as quartinhas, entende? No bori, já tem que ser quatro quartinhas. No bori, pode ter duas etapas: se não puder entrar já no quatro pés, se atrasa um pouquinho, a gente repete o bori. No quatro pés, já começa com as vasilhas e com os acutás, como a gente chama, que são as pedras. Quem puder já preparar no segundo, no reforço do bori, os acutás, prepara todos os acutás, que é Ogum, Iemanjá e todos os orixás. Prepara os acutás e, quando fizer o quatro pés, é só ampliar [o número de acutás]. No quatro pés, se tu não podes matar um quatro pés, que é uma cabrita ou um carneiro, dependendo da pessoa, tu tens que matar angolista⁷³, um casal de angolistas. Não é o quatro pés como é o que precisa, mas é mais barato, entende? (Mãe Irma, Mostardas, 27 de setembro de 2012, grifos meus).

Como vemos, a pessoa, *cruzando*, vai fazer o *aprontamento* não só para orixás do Batuque, mas também para outras entidades (do *Povo da Rua* e da própria Umbanda). Há uma série de extra-humanos que são agregados no processo do *apronte*, e é possível usar outras aves como animais de quatro pés.

O procedimento que se constituiu como um *reforço* de Mãe Irma ocorreu durante três dias não subsequentes. O *aprontamento* e a entrega do *delegum* para Mãe Irma foi realizado no terreiro onde ela se iniciou, no caso, o Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, em Rio Grande, e foi efetivado pela sua mãe de santo, Mãe Jalba. O *quatro pés*, a Roda de Batuque, a Mesa de Ibeji e a entrega do *axé de búzios*, do *axé de faca*, atividades conjuntas ao *aprontamento*, foram realizadas na Casa, que é a matriz:

A matriz é a minha Casa! Então, quem faz quatro pés tem que fazer lá em Casa! Vai ser feito na Casa da mãe de santo. Quatro pés e bori, tem que fazer na minha Casa. Para aprontar-se, é tudo feito lá. Aprontar e dar fundamento! Que é para a pessoa fazer: eu tenho que preparar ela para ela fazer as coisas [aprontamentos, religião, curas, jogar búzios...], compreendeu? (Conversa com Mãe Jalba e Mãe Irma, 16 de junho de 2012, Mostardas).

No primeiro dia, ocorreu o *sacrifício* de aves e de outros animais de *quatro péss*, oferecidos para os/as orixás; no segundo dia, foi feita a Roda de Batuque e, no terceiro dia, foi preparada a Mesa de Ibejis e feita a entrega do *delegum*⁷⁴. Além disso, houve outra Roda de Batuque, ocorrida em Mostardas, em dezembro do mesmo ano, que completou o processo de *reforço* e *aprontamento*. Veremos, em seguida, cada um desses eventos.

Todavia, é preciso ainda ressaltar que, na Casa onde Mãe Irma fez o *aprontamento*, foram usados os *quatro pés*, como precisa. Aqui, o *fundamento* vem à tona, porém vemos novamente que ele não é algo essencializado: se a pessoa não tem condições financeiras ou

⁷³ Segundo Mãe Irma, *angolista* são uns *bichinhos carijozinhos*, aves conhecidas também por Galinhas d'Angola.

⁷⁴ Acompanhei o primeiro dia, 16 de maio, em que ocorreram os *sacrifícios* de *quatro pés*; o dia 24 de maio, dia da Roda de Batuque, e dia 29 de maio, no qual ocorreu a Mesa de Ibeji e a entrega do *delegum*. Os eventos foram no ano de 2012, em Rio Grande.

não conseguiu juntar dinheiro para obter um animal de quatro patas, que é necessário ao sacrifício e ao *apronte no batuque*, ela pode fazer com animais substitutos, desde que estes sejam potencialmente ligados aos animais de *quatro pés* e que forem agregados ao processo, como criação inventiva afro-religiosa.

Mãe Irma referiu: *agora, eu vou aprontar meus filhos de santo, para chegarem até onde eu cheguei*. É que ela fez um *reforço*:

Eu já estou pronta há muito tempo, mas tinha que ter o delegum, que eu não tinha feito. Ela [Mãe Jalba] nunca me aprontou para dar o delegum e eu nunca me interessei. Mas ela está ficando velhinha e eu tenho que estar com todas as minhas armas na mão, tenho que estar com os meus búzios, tenho que estar com tudo (Conversa com Mãe Irma, Rio Grande, 24 de maio de 2012, grifos meus).

Mãe Irma salienta que a pessoa precisa se *desenvolver* na religião, mesmo tendo o *dom* e, nesse sentido, podemos compreender o fazer, a iniciação, como algo posto em relação à cosmopolítica: *estar com todas as armas na mão, defender-se*, ter o *axé de búzios (delegum)* e poder *aprontar* outras pessoas são operações necessárias para os *lados* de uma relação que é cosmopolítica. Vemos que o *defender-se* refere-se ao fato de a mãe de santo operar uma diplomacia cósmica (Anjos & Oro, 2009). Essa noção reconhece que os diferentes mundos estão em contato e que, ao mesmo tempo, há sempre a possibilidade de não-conexão, de conflitos, de controvérsias. O *defender-se*, portanto, é fazer um *reforço* no corpo:

A gente trabalha muito com a mente. Até minha mãe de santo tem que fazer [reforço] para ela. Pelo menos uma vez por ano, e já fazia muito tempo que eu não fazia, e ela me falou: “Irma, tens que fazer um reforço”. Então, eu vou aproveitar e fazer tudo: um reforço, um delegum, que é pegar o axé de búzios, e assim, tomara que não, mas, quando eu preciso de alguma coisa para mim, se eu preciso de alguém que me defenda, é a minha mãe de santo, só que ela está ficando velhinha. Eu me defendo sozinha, mas, quando eu me aperto, eu chamo ela. É isso que vou terminar, entende? É igual a um médico, um anestesista e um cirurgião: sempre têm os que dão uma força. Então, como ela aprontou duas lá, deixou prontas, ela perguntou se eu queria que ela me entregasse o delegum. Ela disse: “estou bem, mas eu fiz 90 anos”. Porque depois, eu mesmo faço reforço para mim. Eu já tenho tudo, só o delegum que agora que eu vou pegar [ter] (Mãe Irma, Mostardas, 12 de maio de 2012, grifos meus).

O *reforçar* é fortalecer a relação já existente entre filha e mãe de santo e, ao mesmo tempo, fortalecer a relação entre a pessoa e outras pessoas, entidades e o Cosmos. É, ao mesmo tempo, fortalecer os corpos (humanos e extra-humanos). Fazer uma *Roda de Batuque* e *matar* para os/as orixás é fortalecer e ampliar as relações com eles e é também *reforçar* os/as orixás que estão relacionados com aquela pessoa e com aquela Casa. Ser *pronto* opera uma compreensão ontológica de que o corpo e o espírito não são separados, como a ontologia

do Ocidente crê ser possível.

Vimos que é no jogo de búzios que a pessoa vai saber qual é o/a *dono/a* da sua cabeça (mas pode ser que existam mais de um(a) *dono/a* na cabeça) e quais são as outras entidades que compõem o seu corpo (pois este é dividido). Então, temos um corpo que opera em diferenciação intensiva das multiplicidades e um espírito que toma dimensões múltiplas nas relações que efetua com outros espíritos. Numa conversa que tive com Mãe Irma e Mãe Jalba, elas falavam que há orixá(s) de cabeça e de corpo:

Mãe Jalba: *A minha cabeça é quatro santos! A da Irma é dois, os principais. Eu sou quatro. E esses quatro não adianta eu querer tirar porque eu não tiro.*

João: Como assim? Quatro santos na cabeça?

Mãe Jalba: *Eu sou de Obá, Oiá, Ogum e Xangô. E, no lado deles [Nagô], são só dois santos. Tem mais: tem nas pernas, nas mãos...*

Mãe Irma: *Mas na cabeça é só dois.*

Mãe Jalba: *A dona da cabeça da Irma é mamãe Oxum. As donas da minha cabeça são Obá e Iansã. As duas perigosas! (risos)*

João: Como acontece de uma pessoa ter dois santos e outra pessoa ter um?

Mãe Jalba: *Depende do lado: tem o Jeje, tem o Nagô...*

Mãe Irma: *Cambina, que ela [Mãe Jalba] começou, não é, Mãe?*

Mãe Jalba: *Eu comecei na Cambina.*

Mãe Irma: *E eu já comecei na Nagô, por causa das despesas, porque [na Cambina] é mais bichos [para sacrificar], entende?*

Mãe Jalba: *Ah, é! Eu tenho que matar para Obá, eu tenho que matar para Ogum, para Iansã, para o Xangô. Só na cabeça!*

Mãe Irma: *Fora os braços, pernas, costas e a frente. Porque cada parte tem um dono (grifos meus).*

O *aprontamento* será realizado conforme o que disser o jogo de búzios. É ele que indicará quais orixás compõem o corpo da pessoa, suas relações e qual procedimento será feito. Junto a isso, o *lado da Casa* e, conseqüentemente, do *apronte* da mãe de santo da pessoa, vai operar conexões e modos de *fundamento* nesse processo. Ainda, se a pessoa deseja ter uma Casa no futuro ou ter potência suficiente para jogar búzios, o seu *aprontamento* é mais complexo e específico, necessitando que ela *apronte* mais orixás para *trabalharem na Casa* e que ela faça o *delegum* para jogar búzios, mas esta pode também jogá-los apenas para saber quais são seus/suas orixás, sem ter como objetivo o *aprontamento na religião*.

É, precisamente, por essas conexões entre as diferenças, que vão além dos humanos, que penso ser possível operar o conceito de socialidade para o entendimento acerca do *aprontamento na Linha Cruzada*. Seguindo Strathern (2009), podemos perceber a socialidade como a não existência de “uma sociedade que exista para além, ou acima, ou que seja englobante dos atos individuais e dos eventos singulares. Não há um domínio que represente a condensação de forças sociais controlando elementos inferiores ou resistentes a ele”. A

“existência social” não é “um conjunto exteriorizado de normas, valores ou regras que precisam ser constantemente reforçados e mantidos contra realidades que constantemente parecem subvertê-los. As pessoas são subvertidas pelas ações de outras pessoas. Ou são atacadas por forças não-humanas” (:165).

Precisamos parar de pensar que há uma antinomia entre a sociedade e o indivíduo. Trazendo noções apreendidas da leitura de Marriott, Wagner e do seu trabalho de campo na Melanésia, a autora realiza uma crítica aos conceitos de indivíduo e sociedade estabelecidos pela maior parte da teoria social do ocidente. Para Strathern, no ocidente, “sociedade e indivíduo constituem um par terminológico intrigante porque nos convidam a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural”. Assim, segundo ela, “concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irreduzivelmente singulares. As pessoas [...] como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem” (2009:39-40).

Logo, socialidade, indivíduo e indivíduo oferecem uma chave interessante sobre os elementos “dividual” e “individual” da pessoa afro-religiosa. É que, por essa chave, vemos que a pessoa contém “dentro de si uma socialidade generalizada”. Assim, o *aprontamento* é o processo que liga a pessoa, de vários modos, a diferentes potências que estão externamente implicadas ao seu corpo (outras pessoas, entidades, espíritos, substâncias, objetos, energias...) e, ao mesmo tempo, internamente ligadas (o espírito e o corpo da pessoa, as divindades *que vieram de berço*, suas substâncias...). Seguindo a autora, entendo que, também na Linha Cruzada, “as pessoas são frequentemente construídas como o lócus plural e compósito das relações que as produzem”(:40).

Strathern (2009) mostra que, mesmo havendo unidade para os melanésios, as pessoas são compósitas na vida coletiva. Para ela, cada uma das partes (pessoa-singular e grupo-coletivo) é “irreduzivelmente diferenciada da outra”. E a “vida social consiste num constante movimento de um estado para outro, de um tipo de socialidade para outro”. O corpo, como a autora apresenta, na Melanésia, é tomado como “imagem de uma entidade”, simultaneamente “como um todo e como holístico”, pois a pessoa contém “dentro de si relações diversas e plurais”. A composição do corpo é, então, ligada às relações, e a pessoa dependerá da

“presença de um outrem diferente” (:42-43)⁷⁵.

Outro autor que advoga essa crítica aos conceitos instituídos de sociedade e indivíduo é Wagner [1991] (2011). Para ele, a “oposição entre indivíduo e sociedade” opera como “produto da jurisprudência e da ideologia política ocidentais”⁷⁶. Assim, o autor apresenta a noção de “pessoa fractal” indicando que esta “nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas”. Trazendo diversos exemplos etnográficos da Melanésia, Wagner ensina que “a forma social não é emergente, mas imanente”. Comentando a evocação do holismo no sistema de castas hindu feita por Louis Dumont e também o conceito de “divíduo” de Marriott, Wagner aponta, portanto, que “a pessoa, como a sociedade [...], é todo e parte ao mesmo tempo”⁷⁷.

A socialidade, aqui, pode ser pensada enquanto um modo pelo qual as diferenças e relações conectam seres humanos e extra-humanos, em intensas composições de corpos, acontecimentos, políticas, territórios... As relações na religião envolvem não somente humanos. Essas referências teóricas e etnográficas são importantes para compreender como se dá o processo de composição da pessoa e de corpos em outros coletivos. É possível articular essas concepções de corpo e de pessoa com as da Linha Cruzada.

As noções de socialidade (nos termos que Strathern refere) e de diplomacia cósmica afro-brasileira (como argumenta Anjos em seus trabalhos) estão presentes nas relações da e na Linha Cruzada. Aproximo ainda a noção de divíduo ao que venho discorrendo sobre o *aprontamento*, entendendo que o processo da iniciação não é algo dicotômico: como se “ou se tem o *dom*, o dado, ou se faz a *iniciação*, o feito”; ao contrário, o dado e o feito justamente coexistem porque há processos fractais que não separam a pessoa e extra-humanos.

É pelo fato de o *dom* ser *aprontado* e, ao mesmo tempo, *vir de berço* que a socialidade opera como elemento que conecta tanto humanos como outros entes do Cosmos. Para compreender a socialidade (que inclui o divíduo, o indivíduo, a pessoa fractal e as relações), veremos que, nos processos do *aprontamento e reforço* – o *quatro pés*, a *Mesa de Ibeji* e a entrega do *delegum*, as *Rodas de Batuque* –, essa socialidade é **alargada**, pois estão em relação constante humanos e extra-humanos. Além disso, o elemento fractal, dividual, opera quando vemos que a pessoa tem *partes* do corpo que *pertencem* a orixás.

⁷⁵ As perspectivas de Strathern e de Wagner são bem próximas, acredito, ao que Gabriel Tarde apresenta no “Monadologia e Sociologia”: “cada mônada já é multidão”.

⁷⁶ Retirado de <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/168-a-pessoa-fractal>, acesso 23 de janeiro de 2013.

⁷⁷ Idem.

De modo algum, essa forma de socialidade opera de modo estanque nas relações: é que, dependendo do *lado na religião*, existem diferentes *aprontamentos*: por isso, o entendimento de que existe uma lógica, que é rizomática e que opera por produção de diferenças⁷⁸. Cada Casa é oriunda de uma outra Casa, assim como cada filho/a de santo é oriundo/a ou *aprontado/a* por sua mãe de santo ou seu pai de santo, e isso se dá na Casa que a pessoa frequenta.

Logo, a multiplicidade aparece também nos processos que a Casa e as pessoas realizam. Como afirma Cristian: *Na Nação, temos vários braços, várias ramificações*. Se a/o filha/o de santo abre uma Casa, essa nova Casa possui ligação com a Casa de sua mãe ou pai de santo, mas essa ligação opera-se num sentido rizomático: o *aprontamento* é tanto da pessoa como da Casa, pois a territorialidade está sempre sendo definida e redefinida. Cada *Casa é um caso* – questão que também foi observada nas etnografias de Barbosa Neto (2012) e Ávila (2011).

A noção de multiplicidade que apreendo dessas formas de relações é aquela que indica a produção de diferenças e, por isso, não é apenas multiplicação de Casas e de pessoas que seguirão uma unidade da religião, mas é pela lógica das multiplicidades que se opera a formação de Casas e também de *aprontamentos*, porque cada pessoa *aprontada* é uma possibilidade de uma Casa ser aberta – alargando-se os modos de socialidade e de fractabilidade dos corpos.

Mãe Irma já possui a sua Casa há mais de 20 anos. Sua Casa é de Linha Cruzada, o que envolve atividades de Umbanda *Linha Branca* e da Quimbanda (*Povo da Rua*) e da *Nação*. Embora exerça atividades religiosas e de *atendimentos* há bastante tempo, Mãe Irma não tinha ainda todos os *acutás* de todas/os orixás. Esse processo de *aprontamento no Batuque* permitiu que ela possuísse todos os *acutás*, o que coincidiu com a entrega dos *axés de faca* e de *búzios*. Como ela própria afirma, *a religião é um compromisso e*

Eles [orixás] avisam, João, porque o dom vem assim: embora tu não queiras, não acreditas, e quando tu vês, tu estás enxergando! Eu mesma comecei enxergando! Um dia, estava dormindo e, quando vi, eu estava tapada com um véu branco! E quando eu estava fazendo comida e veio uma mulher dançando? Eu puf! Caí esticadinha... Pode ser meio-dia, ou meia-noite, eles me pegavam! É a forma de começar o médium! Quando tu não queres seguir, ela [a religião] passa apertando para tu seguires (Entrevista com Mãe Irma, em Mostardas, 28 de setembro de 2012).

⁷⁸ Faço uma relação entre essa lógica com a filosofia da diferença, apoiando-me também naquilo que Deleuze diz sobre o rizoma ser “precisamente [...] um caso de sistema aberto” (DELEUZE, 2010:45).

Estamos diante de processos de agenciamento que são potencialmente construtores de pessoas, de divindades, entidades e de outros elementos daquilo que chamamos de “natureza”. Podemos considerar, partindo do *aprontamento*, a existência de agenciamentos rizomáticos nos quais os corpos, por meio de diversos momentos singularizantes, formam também socialidades e conexões que se dão por meio de fluxos e de ações. A própria ligação existente entre a pedra (*acutá*) e a pessoa compõe esses agenciamentos que formam a socialidade alargada a que me referi anteriormente. E, como já observado por Anjos (2006), afirmo que a relação é singularizante porque

O orixá é feito na casa do pai-de-santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade nesse momento, por esse pai-de-santo.

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

É por isso que o xangô acostumado de uma forma numa casa resiste ao seu deslocamento para outra casa. Poder-se-ia dizer que a pessoa e o orixá passam por um processo de individuação. Assim, o termo geral xangô tem um certo nível de realidade. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular. É isso! Nem geral, nem individual: o orixá passa por um processo singularizante no sentido de Deleuze (:75-76, grifos meus).

Com a feitura, o *apronte*, e o fortalecimento dos corpos e das pessoas, o *reforço*, ocorrem fluxos de intensas relações: o *sacrifício* é realizado para orixás, mas também é realizado, de certo modo, para a filha de santo e para outros humanos (já que a carne dos animais será consumida pelas pessoas e pelas entidades). Tanto as divindades quanto as pessoas absorvem o *axé* naquele momento. A apreensão de *energias* e o fortalecimento dos corpos e das relações são permeadas pela noção êmica de que existe uma *medicina* nesses processos. É que não há modos de se fazer o *apronte* que não mobilizem as diferentes agências do Cosmos e das relações.

Para compreender essa noção êmica é interessante trazer uma reflexão feita por Stengers, sobre os *pharmaka*. Isso pode ser relacionado com o que é constantemente elaborado pela Linha Cruzada. Segundo a autora, “na nossa tradição, desde Platão, os *pharmaka*, essas coisas perigosas que requerem uma **arte da dosagem**, têm sido desqualificadas em benefício dos princípios que garantem o bem e a verdade. A arte da dosagem obriga, ao contrário, a encontrar uma nova relação entre práticas científicas e práticas não científicas. Ela ensina que as coisas não se dão jamais de maneira boa ou má,

racional ou irracional”⁷⁹.

Isso ocorre porque tanto as relações como as substâncias (fluidos, materiais, etc) estão em constante dosagem tanto pelas pessoas como pelos agenciamentos extra-humanos: sobre o *sacrifício*, trata-se de, mais do que apenas dar de comer à divindade, partilhar também uma carne e o mesmo *axé* entre as pessoas, entre objetos inseridos e partícipes do ato... Para o *apronte*, vemos que ainda mais a arte de dosagem é acionada: que erva será utilizada, que animal deve ser *sacrificado*, que orixás compõem aquela pessoa etc.

Contudo, é preciso que consideremos a noção de saúde de forma ampliada, observando que tanto o *curar* como o *ver* (nos búzios e além deles) fazem parte de processos e das composições dos corpos – o que muito têm a ver com o *aprontamento*. Ter o *axé de faca, cortar* (fazer *sacrifícios*) na cabeça de outra pessoa, *matar para orixás* e multiplicar as suas relações com diferentes entes são práticas que requerem dosagens precisas. Assim, os modos de apreender substâncias, mas também intensidades, são relacionados a outras alteridades, íntimas e externas, que vão operando em devires e vão sendo dosados, pois precisam ser praticados e necessitam ser encadeados enquanto aberturas, fechamentos e *cruzamentos*⁸⁰.

É compreendendo a Linha Cruzada enquanto um “mundo de intensidades” (Anjos, 2006) que podemos entender por que Mãe Irma passou pela quarta vez por esse ritual de receber sangue e por que, nesse momento específico, ela também recebeu o *delegum* e o *axé de faca*⁸¹. Mãe Irma está há 38 anos na religião e foi pelo fato de sua mãe de santo estar bastante idosa que ela passou pelo processo para *aprontar-se mais, desenvolver-se mais*. Um corpo é composto por substâncias e, certamente, por socialidades e alteridades. Assim, esse corpo deve ser fortalecido com *axé*, vital para tudo. Mas, o que pode esse corpo?

Quando a pessoa está fazendo o *aprontamento* (e, também após ele), existem determinadas interdições alimentares. Assim como o corpo da pessoa passa pela feitura, que compõe o corpo e as relações que se darão, o alimento também passa pela feitura: não é apenas pelo sentido votivo, como oferenda, que o alimento é feito. Ele é preparado de determinado modo porque as pessoas irão apreender não só a *energia* dos alimentos como também a dos/as próprios/as orixás que *funcionam*, que participam no momento da feitura

⁷⁹ www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/17212-a-representacao-de-um-fenomeno-cientifico-e-uma-invencao-politica-entrevista-com-isabelle-stengers. Acesso em 05/02/2013, grifos meus.

⁸⁰ No capítulo IV, proponho pensarmos as benzeduras e outros processos envolvendo a cura, a saúde e a medicina da e na Linha Cruzada como ciência nômade, em oposição à ciência régia (Cf. Deleuze & Guattari, 2008). Será nesse capítulo que também aprofundarei a questão da dosagem.

⁸¹ Veremos mais sobre o *axé de faca* no capítulo V.

desses alimentos. Os orixás estão o tempo todo presentes no momento em que os alimentos são *feitos* no terreiro. O alimento não só vai compor o corpo: ele vai acionar diferentes potências, afetos com o corpo e com as relações... Os alimentos são intensamente ligados ao processo de *aprontamento* – e não só aos votivos, mas também aos que a pessoa deverá (ou não) consumir:

Mãe Irma: [No *aprontamento*, quando se está no chão] *pode comer todas as comidas, só que a pessoa não pode pegar faca, nem garfo, só colher. Qualquer tipo de comida: fruta, inclusive é bom comer bastante fruta, doce, canjica, quando está no chão, é muito bom. Porque, por incrível que pareça, quando tu estás no chão, e que os santos estão comendo, te dá uma fraqueza! E se tu não te alimentares, dá fraqueza e sono.*

João: Porque eles [santos] estão comendo ali [no corpo da pessoa]?

Mãe Irma: *Sugando. A gente fica fraca! A gente se alimenta normal, mas falta força, dá fraqueza e sono. Os daqui de casa notaram: eu dormia na Jalba noite e dia! Eu nem me interessava de ver a novela, ela dizia: 'pode sentar, ver novela'. Ah, não dava! Vinha o sono e eu apagava! E no outro dia, nove horas da manhã, tomava café e tinha sono de novo. Cheguei em casa [Mostardas], pronto! [passou o sono]*

João: Mas daí a alimentação não muda, fica tudo normal, o café-almoço-janta?

Mãe Irma: *Tudo normal. Até chimarrão pode tomar, só não pode tomar muito quente. Hoje até é normal, a Mãe Jalba dizia, mas eu não conseguia nem olhar televisão. Eu tinha só sono! Na comida, normal, qualquer tipo de comida, menos o peixe de couro, que não se come, não é? Esses bagres, jundiás...*

João: Não se pode comer durante esse período?

Mãe Irma: *Nem depois, não é bom.*

João: Nem depois, nunca mais?

Mãe Irma: *Não. Porque o peixe de couro é um peixe que tu podes fazer muita maldade, sabe? E o orixá não come peixe de couro, quem é pronto na religião não come peixe de couro. E nem galinha com arroz misturado!⁸² Posso comer galinha assada ou com molho, com massa. Não pode juntar. Um dia, aqui, eu fui num Ensaio [de Pagamento de Promessa] numa prima minha, mas era comida à vontade: carne de porco assada, batata cozida e galinha com arroz. Mas era fartura. Eu só comi a carne de porco e a batata doce. Tinha farofa e tinha salada também.*

João: São essas restrições que se tem?

Mãe Irma: *Para a pessoa pronta! Olha, depois do bori, já não é bom comer galinha com arroz. Porque já está com meio caminho andado, entende? E nem o peixe de couro pode comer (Entrevista com Mãe Irma, em Mostardas, 27 de setembro de 2012).*

Isso tudo faz parte do processo de *feitura na religião*: o corpo é constantemente **refeito**, e a pessoa, também. Em certo sentido, o *apronte* não deixa de ser *reforço* – mesmo que a pessoa esteja na primeira ocasião de um *aprontamento*, ocorrerá um *reforço* na sua condição de ter nascido com o *dom*. Esse, pode ser pensado como um *reforço* da virtualidade de um(a) orixá que já está no corpo quando a pessoa nasce. E a pessoa, sendo *fortalecida* na religião, terá um corpo forte e estará aberta a relações possíveis e às incorporações: ela se tornará mais reconhecida na sua condição afro-religiosa e será potencialmente curadora,

⁸² São os eguns que comem peixe de couro e galinha com arroz.

porque faz o intermédio entre pessoas e entidades.

É por essas relações *feitas* que ela vai *trabalhar* a cura e a doença, por exemplo. O que está em jogo no *aprontamento* não é só a construção de indivíduos, de corpos, pois existe um modo de formar relações que ultrapassa a noção ocidental de individualidade. Nessas formas relacionais, vemos que se operam ressonâncias, encontros – fazendo uma articulação com as expressões filosóficas deleuzianas – e *cruzamentos* possíveis, como o que opera o *dom* e o *aprendizado*, que estão juntos e, ao mesmo tempo, são diferentes.

Mesmo que a pessoa tenha o *dom para a religião*, ela precisa fazer o *aprontamento*. Mãe Irma ressalta que *não é por causa do jogo de búzios, que eles [mães e pais de santo] vão te mandar entrar [na religião]. Tu vais escolher. Eles vão te orientar*. E, sobre a entrada da pessoa na religião, ela exemplifica que *não é que eu queira trabalhar com Ogum ou com a Oxum. Tu não te governas [tu não escolhes o/a orixá]. Já vem de berço, do Oxalá [...], ele já coloca um [orixá] em cada um*.

Isso se liga ao que Barbosa Neto (2012) também indica: o “dom é uma doação do orixá” e isso “tende a se fortalecer pela relação que ele venha estabelecer com alguma casa particular” (:80). Então, é “pelo próprio fato de o dom ser dado que ele deve ser feito. É menos uma propriedade do que uma relação, a qual, por sua vez, pode se fortalecer pela mediação do ritual apropriado [...]” (:82). Para o autor, o fato de “quem é bom já nasce feito” não se opõe à ideia de que a pessoa possa aprender, mas sim à ideia de que possa aprender independentemente da relação ritual com o seu orixá de cabeça, a qual, de um modo geral, sempre se atualiza em uma casa específica” (:79).

Mãe Jalba diz que *quem faz os filhos de santo é a mãe de santo* e, como a pessoa já *vem de berço* com o *protetor* que *Oxalá* pôs em *cada uma*, é por meio da relação com uma mãe ou com um pai de santo (e com uma Casa) que esse *protetor* (ou *protetora*) vai se atualizar. A pessoa vai apreendendo *fundamento* quando vai se *aprontando*. O *protetor* ou *protetora* da pessoa *vem de berço* e, por isso, a *troca de orixás* é algo perigoso:

Mãe Jalba: *Tu és de Ogum, e eu não quero que tu sejas de Ogum, te tiro o Ogum. O que eu faço contigo? Boto-te em terra, te coloco lá embaixo! Não: se tu nasceste com aquela entidade, aquela entidade tem que ficar! Porque tem mães de santo que trocam de entidade. Por exemplo, eu não tenho uma filha de Ossanha, um filho de Ossanha, então eu te pego e troco de orixá. Daí isso já se chama banditismo, porque tu sabes que vai prejudicar aquela 'criatura'.*

João: Sempre vai prejudicar?

Mãe Jalba: *Sempre vai prejudicar! Para a Irma, eu podia agora tirar a Oxum da Irma, mas por que eu vou fazer se vou prejudicar ela? Se tirar, vou botar a Irma lá embaixo. E tem pais de santo que, se não subirem na vida, não deixam filho de santo subir. Eles têm que subir primeiro que o filho de santo. Eu acho isso uma*

ignorância, mas muitos fazem! Isso aí eu acho uma palhaçada! E tem a briga de orixá na cabeça e então por que que a gente joga [búzios]? Até na última hora, eu joguei para Irma, para ver se a Oxum aceitava [o aprontamento]. Se a Oxum aceita e eu tiro a Oxum, boto quem? Como é que vou deixar ela? Mas muitas mães de santo fazem assim.

João: E isso dá problemas?

Mãe Jalba: *Dá, problemas seríssimos, dá muito problema! Dá desavença de casal, dá muito problema. Tem muitas mães de santo que não querem que o marido fique com a filha de santo, então tira-o, afasta o marido da filha, compreendeu? Quer dizer que isso eu já não chamo de religião, já é putaria! Sem-vergonhice e maldade. Por isso que nunca me arrumei na religião. Porque não vivo da religião. Não vou te dizer que não cobro: eu vivo de meus braços e do que eu recebo. E a Irma sabe muito bem como é minha vida. E [tem] muitos que se aprontam só para maldade, só para prejudicar os outros. Por que as mães de santo não ensinam certas coisas para certos filhos? (Mostardas, 16 de julho de 2012).*

A dosagem, que mencionei anteriormente, dá-se no processo de *aprontamento* – referido por Mãe Jalba quanto ao fato de que, ao trocar o/a orixá da pessoa e *aprontá-la* com outro/a orixá, ocorre algo muito sério: essa operação pode acabar com a vida da pessoa, colocando um(a) orixá que não é o/a que a pessoa tem *de berço*, que Oxalá *colocou*. A arte de dosagem torna-se o principal elemento que a mãe de santo opera quando *apronta* outras pessoas. Há, também, na dosagem, a relação com o *fundamento*: quando a pessoa umbandista, *batuqueira*, se relaciona com outras Casas, nas quais não foi *aprontada* e/ou de cuja *corrente* não faz parte, isso também pode trazer problemas. Foi o que Cláudia, uma das filhas de santo de Mãe Irma, explicou:

Cláudia: *Eu andei saindo [da corrente] e, quando saí, por último, entrei em depressão, quase morri! Mas eu voltei de novo. Não adianta a gente querer, não adianta te afastar [da religião]. Hoje eu já penso diferente: entrou, cumpre, senão, não entra. E tem gente que entra e brinca [...]. E se tu és da tua Casa, tu até podes visitar outra Casa, mas tu tens que pedir permissão para a tua mãe e ela tem que te dar permissão para tu visitares outra Casa. Porque, se tua mãe de santo disser 'não', e tu vais, sem permissão, numa Casa, e, de repente, aquela Casa é muito pesada? Pode te acontecer alguma coisa e daí tu vais culpar quem? Então, tu tens que pedir permissão para a tua mãe de santo se pode ir; se ela disser 'sim, tu vais', tu vais. Se ela disser 'não, tu não podes ir', tu não vais.*

João: Mas tem muita gente que não faz isso [pedir permissão]?

Cláudia: *Ah, tem! Tem gente que pula de galho em galho [fica indo de Casa em Casa], vai a tudo que é lugar [terreiras]. Depois ficam ruins, passam mal e voltam correndo para a Tia Irma. Eu acho errado isso. Eu venho só aqui [na terreira], não vou a lugar nenhum: já fui convidada para ir a outras Casas, mas não vou. Eu me sinto bem aqui, o que eu vou fazer em outra Casa? Se for uma visita, tudo bem, mas eu já prefiro, se tiver que fazer uma visita, ir junto com ela [Mãe Irma], sabe? Porque ela é a minha mãe de santo. Mas nem todo mundo pensa assim, não é? Às vezes, também vão a outras Casas e trazem coisas ruins e acham que a Tia Irma é a culpada, entende? E, às vezes, as pessoas também trazem coisas ruins de outras Casas para dentro desta terreira. Depois se sentem mal, então acham que é por causa da terreira da Tia Irma. Mas não é assim: é porque, às vezes, há lugares a que tu não podes ir [...]. Então, como é que eu vou me meter numa coisa que nem eu sei direito onde é que eu estou me metendo? E se eu me meto ali e saio com uma 'bomba' dali? Não, eu me cuido muito nessas coisas (Conversa com Cláudia, em*

Mostardas, 27 de Setembro de 2012).

É pela relação entre filhos/as e mãe ou pai de santo que as pessoas seguem uma Casa e também porque diversos elementos participam das possibilidades de atualização das intensidades que estão na pessoa e junto da pessoa. A dosagem pode ser percebida, igualmente, no ato de circular entre as Casas. Como afirmou Cláudia, para ir a outra *Casa*, ela pede permissão para sua mãe de santo, já que não é bom *ir a tudo que é lugar*.

Está em questão o que pode ou não pode ser relacionado, encadeado, e a possibilidade de haver algo *pesado* ou de a pessoa sair de uma Casa que ela visitou com algum problema (um feitiço, por exemplo). Pelo fato de a pessoa consultar a sua mãe de santo antes de ir a outra Casa, é que considero a existência da dosagem, pois ela, mãe de santo, sabe o que cada pessoa (filha sua) poderá enfrentar ou não nos lugares a que vai. Isso, em termos de *energias* também.

A noção de que os fluxos estão sempre presentes, de que há a possibilidade de existir um feitiço, o impedimento de algo por meios mágicos, a criação de falhas nos processos de agenciamento, a formação de desavenças diversas, a perda ou diminuição de *axé*, a apreensão de *energias*, enfim, podem ser lidas como operações de políticas cósmicas já que se tratam de relações entre diferentes agências, humanas e extra-humanas.

O *quatro pés*

No primeiro dia do *reforço* de Mãe Irma, ocorreram *sacrifícios* para *todos* orixás, sobretudo para Orixás de cabeça e de corpo dela. *Fazer o quatro pés* é um momento singular para a pessoa que faz o *apronte* e, sem dúvida, o é também para todas as entidades que a compõem. O *quatro pés* começou com uma rápida e pequena Roda de Batuque, em que as *rezas* chamavam orixás. Foi solicitado, na ocasião, pelos dois tamboreiros que eu não fotografasse e nem fizesse vídeos quando comessem a *matança dos bichos*. Um dos tamboreiros disse-me que, se fosse no Candomblé, seria possível *filmar, mas na Nação, não*. Antes disso, conversando com eles e explicando a pesquisa, um deles também disse que *Rio Grande é muito forte no Batuque, por ser uma cidade muito antiga, para onde vinham muitos escravos pelo porto*. Esses tamboreiros foram contratados⁸³ pelas mães de santo para *tocarem*

⁸³ É comum essa prática de contratação de tamboreiros para *tocar* o Batuque quando a Casa não possui pessoas aptas para fazer tal *toque*.

o *Batuque*. Eles não são os tamboreiros da Casa de Mãe Jalba. Segui o que os tamboreiros pediram e não realizei vídeos e nem fotografei.

O termo *matança*, ou *matar para orixás*, é usado para se referir à imolação de animais. Paulo d'Ogum prefere usar a palavra *sacrifício* para chamar o processo em que animais são imolados. Já Ávila (2011) fala em “obrigação”, e não em “sacrifício”, mas ela lembra que a primeira noção não se refere apenas ao “ritual de corte, mas também à relação permanente com o orixá assentado, dos cuidados com a água nas quartinhas, às eventuais bandejas com os alimentos preferidos de cada orixá, bem como, da oferta dos batuques com rituais de quatro pé” (:119). Seguindo o que disse Paulo d'Ogum (sem desmerecer os outros termos êmicos que são e foram evocados), utilizarei *sacrifício* para tratar da imolação de animais.

Algo interessante do *quatro pés* de Mãe Irma ocorreu ainda antes dos *sacrifícios*: com uma sineta na mão e caminhando de um lado para o outro do salão da Casa, Mãe Jalba, ao passar por mim e ver que eu estava sentado com uma perna cruzada sobre a outra, me disse: *descruza as pernas*. Com isso, podemos lembrar a noção de “caminhos fluídos”, que está presente na cosmopolítica afro-religiosa (o que já foi também referido por Anjos 2006, Ávila 2011 e Barbosa Neto 2012), e ver que a postura corporal e até mesmo aquilo que a pessoa está pensando no momento do *sacrifício* influencia nos fluxos relacionados ao e no processo: sentir pena do animal que vai ser *sacrificado*, estar com o corpo tensionado (braços e/ou pernas cruzadas) e pensar coisas fora daquilo que está sendo feito no *sacrifício*, pode acarretar vários problemas ao ritual e, conseqüentemente, não efetuar a relação necessária que nele se faz.

Poderíamos pensar esse envolvimento dos fluxos e das práticas no processo como uma *concentração* (como será visto acerca do fazer os alimentos, fazer *as frentes*, das Rodas de Batuque). É que os fluxos, os pensamentos e os caminhos que se operam juntam-se nos processos, ligam-se de algum modo.

Ainda antes de começar os *sacrifícios*, uma das filhas de santo de Mãe Jalba pergunta para ela: *Mãe, a senhora me dá licença para acender uma vela para o Seu Sete?* Como resposta, Mãe Jalba diz: *eu ia acender e esqueci! Mas pode, sim!* Aqui, podemos ver o elemento do *cruzamento*: num ritual de *quatro pés do Batuque*, o Caboclo Sete Encruzilhadas não foi esquecido, a relação com ele estava sendo efetuada também, junto com a relação com

orixás⁸⁴.

Ao término da Roda de Batuque inicial, algumas pessoas do terreiro e o filho carnal de Mãe Irma começaram a trazer os animais – estes estavam em outro espaço da Casa – que seriam *sacrificados*. Mãe Jalba iniciou os *sacrifícios* não pelo Bará, mas pela Oxum (*sacrificando* uma cabrita), Orixá de Mãe Irma, depois para Xangô (*sacrificando* um carneiro), outro Orixá de Mãe Irma, e *sacrificando*, em seguida, os pombos para Oxalá. As aves (galos e galinhas) vieram na sequência, para outros/as orixás. Um dos tamboreiros questionou a mãe de santo perguntando se ela não fazia *a matança por escala: Bará, Ogum, etc.* Mãe Jalba respondeu que começaria daquele modo, mas que depois faria a escala, porque *ela [Mãe Irma] é da Oxum e do Xangô.*

Por esses três fatos – a necessidade de *descruzar* as pernas para as energias poderem passar, circular, percorrer os espaços, corpos, o *cruzar* os *sacrifícios* do Batuque com a presença e atuação do *Seu Sete Encruzilhadas*, ao acender uma vela para ele e, ainda, começar os *sacrifícios* com outras/os orixás e não pelo Bará –, vemos que não há um sistema fechado, seguindo ordenações fixas e nem categorias estanques: se cada Casa é um caso, cada Casa pode começar de forma diferente de outra um ritual de *quatro péss*, fazendo os *sacrifícios* se relacionarem com outros fluxos e *energias* diversas no momento do ritual. Pode, ainda, operar *cruzamento de linhas* no mesmo evento sem, contudo, fechar-se numa unidade: a Linha Cruzada é multiplicidade porque opera por lógica rizomática.

No caso dos *sacrifícios*, o primeiro animal imolado foi a cabrita para Oxum. Corrêa (1994) explica que a matança (ou “serão”) é a cerimônia em que “os acutás são retirados de suas prateleiras e colocados ao chão. Neles serão imolados os animais, o que corresponde a 'alimentar' o orixá” (:29). Em outro trabalho, Corrêa (1992) afirma também que “a imolação dos animais segue a ordem mítica dos orixás, que se inicia pelo Bará Lodê” (:108). O animal imolado segue também, além do tipo de animal, a cor do orixá e é na imolação que o sangue do animal escorre pelo corpo e pelos demais objetos e *acutás* de cada orixá. Mas as análises de Corrêa – embora sejam de extrema importância para a antropologia das religiões de matriz africana – são demasiadamente focadas no âmbito da representação.

É que não está em jogo a representação, e sim a existência de intensidades diversas: o *sacrifício* para o *apronte* de Mãe Irma iniciou-se pela Oxum: na ocasião, foi cantada a *reza* da Orixá, que era quem *vinha* para se alimentar, naquele momento, do sangue do animal

⁸⁴ No capítulo seguinte, veremos mais sobre o Sete Encruzilhadas e os *cruzamentos*.

sacrificado tanto nas vasilhas onde estavam os *acutás*, como no corpo da pessoa. Orixás também comem e, por isso, a “correspondência em alimentar” a divindade, pelo ato do *sacrifício*, não é representação, ela ocorre de fato. Essa diferença operada no começo do ritual de *quatro pés* vai intensivamente ligar-se ao processo de composição do corpo batuqueiro e, especificamente, como modo de ativar mais as intensidades de sua orixá de cabeça, do seu orixá de corpo e do *dono dos búzios* (Oxum, Xangô e Oxalá/Orumilaia).

Logo depois de cortar a cabeça da cabrita e derramar o sangue dela em Mãe Irma, seguiram-se os *sacrifícios* para todos/as os/as outros/as orixás, com o sangue sendo derramado um pouco na pessoa e um pouco nas vasilhas: o carneiro para Xangô, os pombos para Oxalá, etc. O *quatro pés* mostra como as substâncias e outros elementos actantes compõem o corpo e a pessoa: o *acutá* que recebe o *axé* do animal pelo sangue deste, ao mesmo tempo que o corpo, que também recebe o mesmo sangue, precisa ficar em *resguardo* absorvendo o *axé*. Porque não é apenas um sangue qualquer, mas o sangue de animais específicos, que possuem um(a) orixá como *dono/a*. O sangue vai escorrer em partes do corpo que também têm *donos/as*, e os animais estão sendo imolados pelas pessoas e por orixás.

Podemos dizer que, no *aprontamento*, o corpo é **composto** por uma teia de actantes humanos e extra-humanos (mães-de-santo, orixás, sangue, animais, ervas, pedras...) e que essa teia é traçada em intensidades específicas: no caso de Mãe Irma, o *apronte* e o *reforço* vieram para atualizar a potência em *ver*, para ela poder jogar búzios e para efetivar a potência em curar, aumentando sua força em receber o que é ruim, trazer o que é bom e poder tirar o ruim de outras pessoas. O *aprontamento no Batuque* é um dos *lados* que compõem os *atendimentos*.

Roda de Batuque

Na Roda de Batuque havia muitos/as jovens de outra Casa que foram convidados/as por Mãe Jalba para participar tanto dessa Roda como também da Mesa de Ibeji e da Roda que foi, posteriormente, realizada em Mostardas. Eram os mesmos tamboreiros que haviam *tocado* no dia do *quatro pés*. Na Roda de Batuque, diferentemente ao que ocorre numa Gira de Umbanda ou do *Povo da Rua*, há as *rezas* que são entoadas, repetidas e tocadas pelos tamboreiros para a *chegada de orixás*. Na Umbanda, o que faz as entidades (caboclas/os, pretos-velhos, exus, pombagiras...) *chegarem* são os *pontos*. Os *pontos* e as *rezas* são,

segundo Barbosa Neto (2012),

[...] os nomes dados aos cânticos litúrgicos respectivamente associados à Umbanda e suas diversas linhas e à nação e seus diversos lados. Eles se diferenciam pela língua cerimonial, os primeiros cantados em português e as segundas em yorubá, o que não impede que certos itens lexicais (como nomes de divindades) possam passar de um para o outro. Eles também se aproximam por sua execução ritual. Trata-se, em ambos os casos, da mesma estrutura de tipo responsório já bastante conhecida da música ritual afro-brasileira. O tamboreiro, ou eventualmente o pai-de-santo, puxa uma parte do ponto (ou da reza) e as demais pessoas, inclusive as divindades, introduzem nele a sua parte restante. Essa operação sonora de encadeamento das vozes pela separação do cântico é repetida durante um pequeno intervalo de tempo até que se decida, muitas vezes pela solicitação do chefe e mesmo dos espíritos, passar para um outro (:81).

A partir das *rezas* é que orixás *chegam* na *Roda*. O primeiro orixá a ser *chamado* é o Bará, o que abre a possibilidade de *chegar* qualquer outro/a orixá naquele momento. Nessa *Roda*, uma Oxum, por exemplo, chegou durante a reza do Bará. Mãe Jalba explica que, *na reza do Bará, pode chegar qualquer santo. Mas cada orixá tem sua reza. A última reza é de Oxalá e de Iemanjá. Nas rezas, estamos chamando eles, dando agradecimento, mas para cada um, é uma reza.*

Essa dimensão de *chamada* de orixás apresenta um escopo da comunicação com deuses e deusas: é um canto, tem o som, que é tocado nos tambores, a *reza* que é repetida pelas pessoas e pelas divindades que *estão na terra* e que é também um veículo de articulação entre diferentes entes. A comunicação aqui vai além da simples metáfora em que poderíamos convencionar a linguagem. Conforme Mãe Jalba, *é chamando orixás que a reza funciona: a reza é, junto com o toque do tambor, não só aquilo que apresenta os mitos e as passagens de orixás, mas também o que traz orixás à terra*. E, conforme vimos, para cada orixá, há uma *reza* específica que *traz as passagens*. Orixás que já estão *na terra* dançam, movimentam-se ao toque das rezas de outros/as orixás. Por exemplo, na *reza* do Xangô, todas/os orixás e pessoas que já estão ali dançam os movimentos de Xangô e para Xangô.

A *Roda* começou, então, com o Bará e foi até Oxalá (Orumilaia, a *passagem* mais velha deste Orixá). Orumilaia é o *dono do axé de búzios* e, no momento em que esse orixá chegou na *Roda*, ele usava um pano branco cobrindo a cabeça. Ele foi conduzido até a porta da Casa⁸⁵ (que permaneceu aberta durante toda a *Roda*) e depois até a porta do quarto-de-santo, com o apoio de um Xangô e de uma Oxum. Devido à característica anciã dessa *passagem* de Oxalá, ele se locomovia lentamente (por isso o apoio de outros/as orixás) e foi

⁸⁵ Em todas as Festas, de Caboclo, do Povo da Rua e nas Rodas de Batuque, observo que cada entidade, quando *chega*, vai até a porta da frente do terreiro e até a porta do quarto-de-santo (aqui, com exceção do Povo da Rua). É que a própria *abertura* da porta faz percorrer o fluxo das relações e de *axé*.

auxiliado também a sentar-se num banquinho, momento em que passou a receber a saudação de todas/os orixás e das pessoas que estavam na Roda.

Figura 8: Roda de Batuque em Rio Grande. No primeiro plano, com roupas brancas e vermelhas, está Mãe Jalba.



Fonte: Foto do pesquisador, 24 de maio de 2012.

A Roda de Batuque, embora *custosa* em termos financeiros, deve ser realizada quando a pessoa está se *aprontando na religião*. Esse investimento material é importante, pois, poder guardar dinheiro e conseguir fazer o seu *aprontamento* e as demais *obrigações* mostra o quanto a relação pessoa e divindades está sendo fortalecida. Essa relação é constituída por uma rede de relações daquela pessoa e envolve a Casa, os parentes de santo e de sangue, os amigos/as e a própria *freguesia* da Mãe de Santo que está agenciando esse processo.

Há a compreensão de que, se a pessoa não tem recursos financeiros para se *aprontar*, ela deve, mesmo assim, participar da religião, deve fazer, quando possível, alguma oferenda para os orixás e fortalecer as relações com os caboclos/as, exus, pombagiras, etc. *Quando puder*, a pessoa deve fazer o *bori*, o *quatro pés*, *pegar o delegum*... É que há sempre a criação e recriação dos rituais, variando-se as Casas e os corpos, mas há uma multiplicidade que não coloca os termos e condições como estanques. É por isso que cada pessoa, ao *aprontar-se*, vai ligar-se a outras pessoas, mas também as Casas, aos territórios, às entidades e a orixás.

Como é parte do processo de *aprontamento* e como é parte, conseqüentemente, do *fundamento na religião*, fazer a Roda de Batuque, após o *quatro pés*, e, do mesmo modo, fazer outra Roda de Batuque no dia da Orixá Oxum, orixá de Mãe Irma, é fortalecer a relação entre pessoas e orixás, fazendo-se cosmopolítica. Vemos que o próprio ato de *agradecimento* – operação que envolve não só a pessoa e seus/suas protetores/as, pois mobiliza substâncias, alimentos, práticas, etc – que faz parte também da *reza* e que contém elementos comunicativos com orixás, é pensado na dimensão de um fortalecimento das relações entre pessoa e divindade.

A pessoa agradecendo suas divindades com a *reza*, fazendo a Roda e com *axé*, mobiliza este último elemento em procedimentos cósmicos e relacionais. De modo similar, quando o tamboreiro *puxa a reza* e o/a orixá *chega* na Roda, atualizam-se as potências das divindades no interior da pessoa *pronta* (que já possui ao menos o *bori* para poder incorporar algum(a) orixá). Assim, a atualização de relações dá-se entre as divindades, as pessoas *prontas* e a pessoa que está se *aprontando* no momento da Roda.

Figura 9: Roda de Batuque. Ao fundo, com pano branco na cabeça e roupas igualmente brancas está Mãe Irma.



Fonte: Foto do pesquisador, em 24 de maio de 2012.

Mesa de Ibeji e *Delegum*

A Mesa de Ibeji teve um número menor de pessoas do que se constatou no dia da Roda de Batuque. Novamente, as *rezas* seguiram a “ordem” de orixás, começando pelo Bará e terminando com Orumilaia. Para Mãe Irma, fazer a Mesa de Ibeji é importante para ela porque ela atende muitas crianças na sua Casa. Assim, fazer uma *Mesa para os inocentes* é uma forma de obter forças para os *atendimentos* das crianças.

Ibejis são Orixás crianças (Oxum e Xangô nas suas *passagens* crianças). A Mesa de Ibejis vai mais além, portanto, da “renovação do grupo” – já que integraria crianças. Ela opera, ao mesmo tempo que isso, em uma possibilidade de relação entre as crianças humanas, Orixás crianças e as *passagens* mais velhas de orixás. Além disso, a Mesa é um acontecimento que relaciona potências por meio das quais a mãe de santo deve apreender e precisa relacionar

para os tratamentos e futuros *atendimentos* das crianças.

Na Mesa de Ibejis, as crianças presentes no ritual são chamadas e, ao redor delas, fez-se uma pequena roda formada de orixás e pessoas. Ao som do tambor e da *reza* para os Ibejis entregaram-se doces e frutas para as crianças⁸⁶. No entorno dessa roda, Iansã fazia movimentos. Em seguida, orixás e pessoas que entregavam os doces e frutas para as crianças, começaram a atirar balas para o alto, dentro do salão da terreira. Iansã pega um punhado de balas e as atira para fora do templo, pela porta que estava aberta. São servidos doces e outros alimentos para as demais pessoas presentes. As crianças sentam-se para comer, algumas no chão, outras em bancos e sofás da Casa.

Enquanto as pessoas comiam os alimentos recebidos, os/as orixás se aproximaram do quarto de santo. As cestas que continham os doces que sobraram foram guardadas dentro do quarto de santo, de onde haviam saído anteriormente. São as Oxuns, que *estão na terra*, que entregam os doces para as pessoas e para as crianças. Também no *lado* da Umbanda, quando ocorrem as Festas de Cosme e Damião, é a *mamãe Oxum* que entrega doces e balas para as crianças, pois Oxum é a Orixá da fertilidade (além de ser das Águas Doces) e é intensamente relacionada com as crianças.

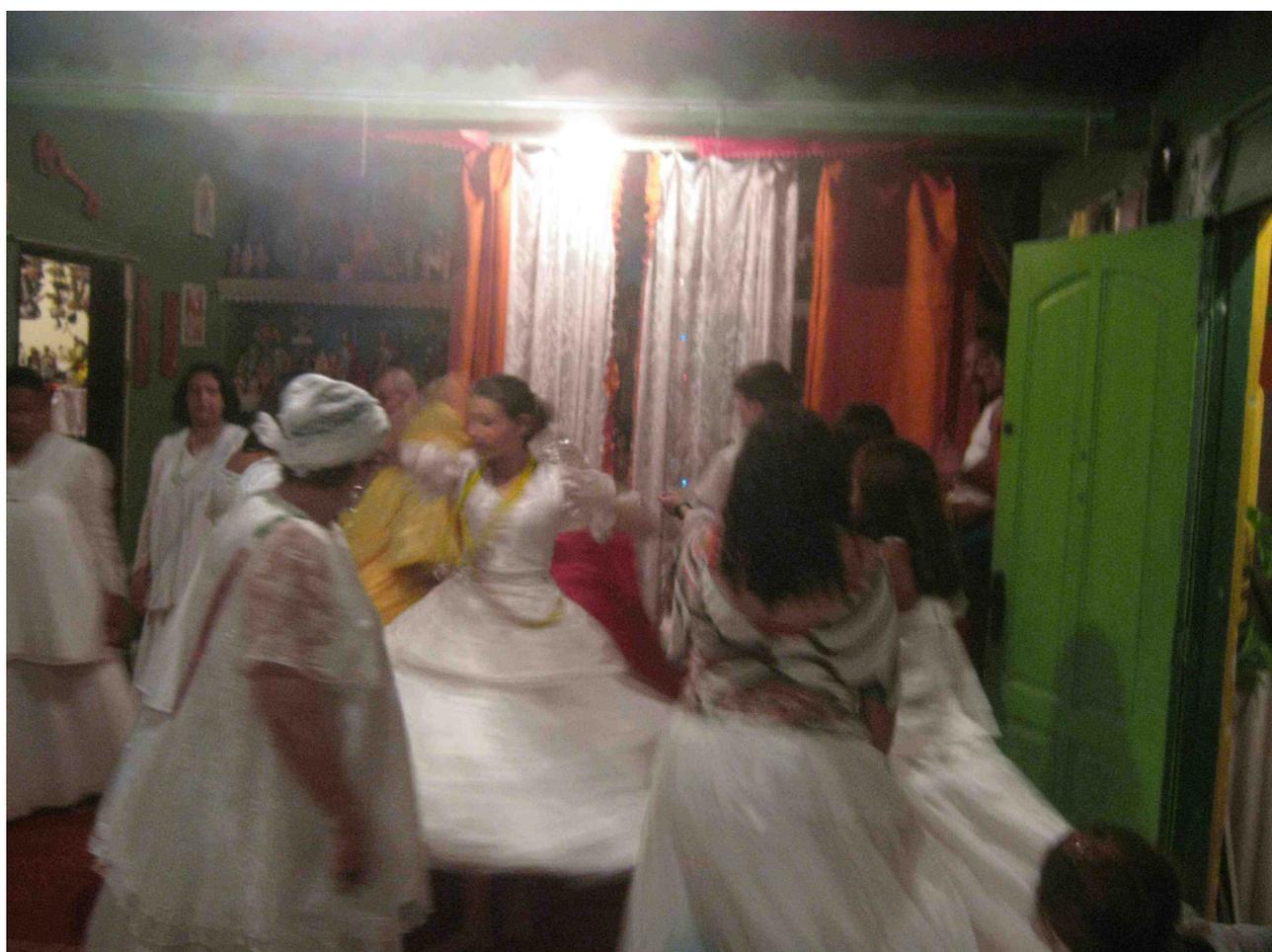
Após a entrega dos doces, a Mesa continua. Mais próximo ao final, Iansã indica que Mãe Irma se ajoelhe próximo a ela e me chama para acompanhar filmando aquele momento. Iansã entrega, então, o *Orumilaia* – o *jogo de búzios* – para Mãe Irma. Já vimos que *Orumilaia* é a *passagem* mais velha de Oxalá, mas ele é também a nomeação do jogo de búzios. Poder jogar búzios é obter a potência de *Orumilaia* para ver.

Iansã efetua, naquele ato, uma determinada autorização aos trabalhos futuros de Mãe Irma. A *reza* tocada e cantada pelo tamboreiro foi para *Orumilaia*. O padrinho e a madrinha de religião de Mãe Irma dela se aproximam. Acompanhando a *reza* com o corpo, Iansã retira o tecido amarelo que cobre um tabuleiro, de onde ela retira uma faca grande. Ela apoia a faca sobre o tabuleiro e fala: *licença para proteção, licença para vencer e para sempre dizer a verdade*. Após, a faca volta a ser deitada no tabuleiro, e Mãe Irma aproxima a sua cabeça dele. O tabuleiro contém também a Guia Imperial, os búzios e outra faca, pequena. Ela recebe muitas palmas e a saudação “*Iêiê-ô*” para *mamãe Oxum*. É o *axé de faca*, e a faca é do Orixá Ogum. Mãe Irma tem Ogum também no corpo dela.

⁸⁶ Isso se multiplica no momento da *linha de Umbanda* quando, no momento do *passe* primeiro, as crianças formam uma roda, e caboclos/as passam a mão na cabeça das crianças, tendo, geralmente, *mamãe Oxum* no centro da roda.

Já de pé, Mãe Irma ouve ainda mais algumas palavras: *agora tu estás preparada para atender o teu povo, para guiar teu povo e enquanto Oxalá não chamar a minha, a minha está sempre a teu lado, para as horas boas e para as horas ruins*⁸⁷. Depois, segurando o tabuleiro com ambas as mãos, ouvindo novamente a saudação para Oxum, Mãe Irma caminha até a porta da Casa e faz uma reverência, curvando um pouco o corpo para a frente, em direção à rua e, em seguida, vai até a porta do quarto de santo e faz o mesmo movimento.

Figura 10: Oxuns e Iansã.



Fonte: Foto do pesquisador, em 29 de maio de 2012.

Toda essa descrição sobre a entrega do *delegum* não tem o sentido de apenas interpretar aquilo que foi observado em campo, mas de relacionar todo o argumento acerca das composições cosmopolíticas que envolvem esse processo com aquilo que foi *feito*: o ato

⁸⁷ A *minha* aqui é o cavalo-de-santo Mãe Jalba.

de Iansã mostrar a faca envolve o *axé de faca* no processo, envolve Ogum, *dono da faca*, e a faca também apreende o *axé da reza* que era para Orumilaia e, conseqüentemente, a faca e o tabuleiro dos búzios recebem o *axé da mão* da mãe de santo. Iansã segurava a faca para passar o seu *axé* também para quem vai recebê-la.

Por isso, não se trata de “implementos”: há muitas outras compreensões e intensidades para aquilo que tomamos como objetos. As intensidades da orixá são apreendidas pela faca naquele acontecimento, e a faca também é um sujeito. Além disso, o fato de Mãe Irma ir até as duas portas, a da rua e a do quarto de santo, levando o tabuleiro do *delegum*, movimenta o *axé* da Casa: a pessoa, assim, agradece por ter recebido o *delegum* e, ao mesmo tempo, apreende forças e potências para usar aquele tabuleiro e aqueles búzios.

Trata-se de forças que passam pelas portas, pelos *assentamentos* e pela potência que a *rua* pode operar e conectar. Forças que participavam do ritual quando orixás *estavam na terra* e que passaram para o tabuleiro, para a faca, para a Guia... No tabuleiro havia 21 búzios, uma Guia Imperial⁸⁸, uma faca grande, para o *corte (sacrifícios)* e uma faca pequena – que é para a *segurança dos búzios*.

Para fazer o seu *reforço* na religião e para se defender, Mãe Irma obteve o *axé de búzios* e ainda o *axé de faca* e o *axé de mãos*. Mãe Irma ganhou 21 búzios naquele dia, porém o número de búzios pode ser aumentado, pois cada búzio é uma *passagem* de orixá. Ela já tem sua Casa há muitos anos e, com o *delegum*, ela pode jogar os búzios. Com o *axé de faca*, ela pode *aprontar* pessoas no Batuque e, com o *reforço*, ela fez mais *acutás* – *aprontou* mais orixás. Assim, de acordo com esse processo, a mãe de santo “herda *axé* de sua ascendência divina”, pela mediação de sua própria mãe-de-santo, mas “o *axé* herdado deve ser continuamente posto à prova pela sua capacidade de fazer pessoas, as quais, por sua vez, também devem ser feitas” (BARBOSA NETO, 2012: 129).

Roger Bastide (1978) apresenta o *delegum* como “os búzios de Exu”. O autor chama de “dilogum” e afirma que este se diferencia do “colar de *Ifá*” (:116), ou *opelê*, que seria tocado apenas pelo babalaô, o adivinho e sacerdote de *Ifá*. Bastide explica que, no jogo de búzios, “cada búzio tem uma das faces quebrada, de maneira a apresentar um lado aberto e outro fechado [...]. O jogo mais utilizado é o de 16 búzios” (:118). Ele refere um mito da Bahia sobre o dilogum, fornecendo a informação de que esse jogo pode ser feito por “*iaôs* que pertencem a Oxum” (:119). Entretanto, enxergando a “degradação” dos *candomblés* daquela

⁸⁸ A Guia Imperial é uma guia grande, com contas de diferentes cores correspondentes a cada orixá e suas *passagens*. Ela fica disposta no tabuleiro dos búzios quando a mãe de santo os joga.

época, Bastide indica que “infelizmente” existiria uma “tendência para abandonar Ifá por Exu, o opelê pelo dilogum” (:123).

A diferença possível que visualizo entre o uso de um ou de outro dos oráculos está ligada ao que Martin Holbraad (2003) fala sobre o Ifá em Cuba:

[...] a interpretação oracular envolve um processo dialógico, pelo qual certos mitos, que apareciam inicialmente como ‘estórias’ bastante gerais e opacas, são gradativamente transformados até se aplicarem às circunstâncias imediatas do consulente. Esse processo diz respeito à habilidade do babalawo de transformar (ou “metamorfosear”) o mito, de modo a torná-lo específico o suficiente para que seja considerado como uma mensagem que “toca no ponto”, como diz meu informante. Em outras palavras, a habilidade de se chegar pela interpretação a um veredito verdadeiro (“sua geladeira está quebrada”, ou seja o que for) pressupõe a capacidade que os elementos de significação, tais como os mitos, têm de se transformar — digamos então, de se mover. Se isso soa metafórico e vago, é apenas porque o hábito arraigado do representacionismo nos predispõe a imaginar que, ao menos em seu estado puro, os significados devem corresponder a algo discreto e estável, isto é, ao que os filósofos analíticos chamam de “proposições” (:21-22)⁸⁹.

Com isso, busco o entendimento de que o uso do *delegum* não soa apenas como um “abandono” estrito do Ifá (adivinho). O Orumilaia é o Ifá. Compreendo as relações possíveis, no caso do *delegum* de Mãe Irma, entre Oxum (ou seja, ela é uma iaô de Oxum), o *apronte* para ter o *axé de búzios* (ter o Orumilaia) e o Exu, que *fala nos búzios*. Há um ponto interessante (assim como muitos outros) apresentado por Bastide (1978), que pode ser relacionado com isso. É que, para Mãe Irma, ganhar o *delegum* é ter o *axé de búzios*:

Porque eu estou fazendo um reforço e o delegum? Eu quero fazer tudo de uma vez só. Amanhã, eu tenho minha Casa para cuidar. E nesse meu serviço, eu recebo o axé de mãos, que é dos búzios, o axé de olhos, que é para eu enxergar as coisas. É... é uma milonga muito grande, seu João! (Mãe Irma, Mostardas, 12 de maio de 2012).

Carolina Cunha (2005) apresenta também essa relação entre Oxum e Exu para o “dilogum”. Tomo de seu livro o porquê do uso desse jogo de búzios:

Na África iorubá [...] o jogo dos dezesseis búzios, ficou conhecido como dilogum. É o jogo do cotidiano, da vida comum, corriqueiro, porque, para assuntos cabeludos, de passado ou de futuro, só mesmo o jogo de Ifá [...] É o jogo do destino. O jogo que fala sobre as grandes questões do ser humano. O Dilogum dá respostas simples, diretas: sim ou não, isto ou aquilo, justo, preciso, porque é o jogo de Laroîê e Laroîê é Exu, é muito rápido, faz tudo ligeiro, não perde tempo, que é para dar conta de atender todos aqueles que dele precisam. Por isso ele se divide em tantos. Em tantos caminhos (:46-47).

Stefania Capone (2004) apresenta o abandono do opelê fazendo uma relevante análise

⁸⁹ Holbraad apresenta outros elementos sobre o Ifá e a concepção alternativa da verdade, que são interessantíssimos para o tema das religiões de matriz africana, mas que aqui não tenho como abordar. Agradeço a Daniel Albergaria a indicação do texto.

sobre a importância do Exu⁹⁰ para esse processo:

Durante muito tempo identificado com o diabo no sincretismo afro-católico, Exu é considerado hoje elemento indispensável ao bom funcionamento do culto. Nada se faz sem ele. **Seu papel de intermediário entre os homens e Ifá (o deus da adivinhação) se tornou ainda mais importante no candomblé, graças ao abandono da adivinhação pelo opelê, em proveito da adivinhação pelo 'jogo dos búzios', por meio do qual Exu fala diretamente com o consultante.** A predominância do dilogum no candomblé marca o desaparecimento quase total da figura do babalaô (adivinho, sacerdote de Ifá) no Brasil (:63, grifos meus).

As possibilidades de uso do dilogum mostram aspectos de como podemos compreender os *cruzamentos*: nessa ideia vemos que, se atualmente não há um babalaô específico para tocar o opelê e nem um babalaosain para tratar dos assuntos da medicina, das ervas, estes dois elementos (a adivinhação e a medicina) não deixam de operar nas religiões de matriz africana. De algum modo, eles participam das ações nos terreiros. Podemos ver que, no âmbito das relações, Ossanha, Ifá, Exu e outras/os Orixás estão e são ativos para que os *trabalhos* continuem, mesmo não existindo de modo formal as figuras de babalaô, babalaosain...

No *jogo de búzios*, é Exu quem fala, mas, se há algo muito pesado no *atendimento* que a mãe de santo faz a uma pessoa, o orixá encosta. Nos búzios, há todas as *passagens*, não só de orixás, porque, inclusive a pombagira pode *gritar*. Orixá fica do lado da mãe de santo e pode *chegar, incorporar inteiro*. Orixás podem *chegar para explicar as coisas, mas a mãe de santo tem que terminar o jogo sem eles*.

O exu é a mediação entre a pessoa e orixás; quando o assunto é algo de difícil compreensão, ele faz com que outro/a orixá se *encoste* à mãe de santo no jogo. O Exu articula, faz mediação e mobiliza outras/os orixás no *delegum*. Vimos, no capítulo I, outros elementos que o Exu faz: na Umbanda, em alguns casos, o exu dá *passagem* para o/a caboclo/a na *Linha Branca*; no Batuque, Exu é o Bará e, na Linha Cruzada, Exu possui uma *linha* percebida como *desenvolvimento* em algumas Casas e, em outras, como *despacho de energias* (*o exu leva tudo embora*). Mas isso, conseqüentemente, também *desenvolve a Casa* – como é o caso dos terreiros de Mãe Irma e de Mãe Jalba, já que não se faz nada sem Exu.

⁹⁰ A importância do *Povo da Rua* teve lugar no capítulo I. Aqui, portanto, lanço apenas alguns caminhos possíveis sobre a relação existente entre entidades e as pessoas e, também, sobre as múltiplas formas pelas quais elas operam. Como vimos, há várias outras formas de conceber e relacionar exus na religião. No caso, é importante mostrar a relação entre o Exu e o *delegum* para compreendermos o processo conectivo dos *cruzamentos*, que não opera por contradição, mas por encadeamentos possíveis.

Roda de Batuque, Mostardas

As espadas guerreiras de Iansã, Oiá e Ogum cortavam o ar do terreiro no dia de Nossa Senhora da Conceição⁹¹. A dança realizada por Ogum e Iansã evoca, movimenta e traz a potência guerreira para a Roda, no momento da Festa. Pessoas e orixás, dançando em círculos, percorriam todos os espaços do terreiro, indo da porta de entrada até a porta do quarto de santo. Também, num movimento de assepsia, Iansã e outras orixás *mulheres* percorreram a Casa movimentando os *axós*, dando *passes*, tomando e tirando *energias* quando encostavam e tocavam nas pessoas que participavam da Roda de Batuque.

Para compor essa Roda, também compareceram cerca de 20 pessoas que vieram de um outro terreiro, de Rio Grande, cuja mãe de santo é uma senhora amiga de Mãe Jalba e de Mãe Irma. Também compareceu um tamboreiro – que veio do município de Butiá, convidado por Vanderli – para *puxar as rezas de Batuque*.

Todo esse circuito fazia a Roda de Batuque girar em intensidades e extensividades. Em intensidades, porque estavam na Roda mais do que os corpos humanos que giravam, havia o giro de espíritos, dos/as orixás e de *axé*. Ao mesmo tempo, era extensivo porque esse circuito girava em torno do espaço físico do terreiro e apreendia intensidades de pessoas de fora do terreiro, de outras Casas e locais. A extensividade e a intensividade, também do **nomos** nômade⁹², guerreiro das *energias* do Ogum, da Oiá e da Iansã, apreendiam intensidades do doce de Oxum. Mas essa Orixá e, certamente, sua filha (Mãe Irma), que tinha feito o *apronte* e o *reforço*, também apreendiam a atividade guerreira de Ogum, da Oiá, da Iansã e de outras/os Orixás.

Se há o giro e o movimento de corpos e de divindades, há também o percurso de outros espíritos, de pessoas e de extra-humanos. Os percursos nômades e as vibrações são espalhadas pelo tempo e pelo espaço, criando relações entre os diferentes. É que os cortes das espadas guerreiras de orixás formam essas relações. Senti uma ressonância em meu corpo quando estava perto dos tamboreiros: os toques de tambor e o agito do agê ligavam-se à dança de uma Iansã e uma Oiá, que estavam bem próximas aos tambores, num determinado momento. Os fluxos e as *energias* tomam lugares e ações no espaço e, igualmente, tomam os corpos humanos, objetos, alimentos...

Cada pessoa que está na Roda, mesmo que não esteja incorporada, com a *reza*, faz o

⁹¹ Dia 08 de dezembro.

⁹² A noção de **nomos** nômade explico melhor no capítulo V.

movimento de orixás e das *passagens* que são atribuídas pela *reza*: quando um(a) orixá *chega*, ele ou ela desloca-se para o centro da Roda e percorre o salão da Casa até as duas portas principais, a da rua e a do quarto de santo, e é ovacionado/a.

A escala de orixás da Roda em Mostardas foi assim constituída: *Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Ibejis, Oxum, Iemanjá e Oxalá*. Ávila (2011), Barbosa Neto (2012) e mesmo minha etnografia mostram que tal “ordem” pode ser alterada e que, além disso, para cada orixá, há *passagens* de cada um(a), o que deixa mais complexos os procedimentos tanto de formação da Roda como das relações que se operam com as divindades. Além disso, alguns(mas) orixás podem não compor a Roda e, segundo Mãe Jalba, ainda os *exus podem chegar no Batuque*⁹³. Isso é interessante para que vejamos o sentido diplomático contido na cosmopolítica. Barbosa Neto (2012) apresenta orixás e também uma definição das *passagens*:

A diferença entre velhos e novos que separa os orixás em dois grupos é retomada em cada orixá. Orixás velhos como Oxalá, Iemanjá e Oxum dispõem de *passagens* mais novas, o mesmo acontecendo com os orixás novos, os quais também se apresentam com *passagens* mais velhas. Cada orixá conhece, portanto, as suas próprias divisões. Bará se divide em cinco orixás: Légba e Lodê (ambos da rua) Lanã (que seria como o Lodê do interior da casa), Adague e Agelú; Ogum em quatro: Avagã (da rua), Onira, Olobedê e Adiolá (este o mais velho); Iansã em quatro: Oyá Timboá (a da rua), Oyá Dirã e Oyá (ambas jovens e de dentro da casa) e Iansã (que é a sua *passagem* mais velha); Xangô em três: Aganjú de Ibeji (santo gêmeo à Oxum Pandá de Ibeji), Aganjú e Agodô (esses dois últimos respectivamente o jovem e o velho); Xapanã em três: Jubeteí, Belujá e Sapatá (este o mais velho); Oxum em quatro ou cinco: Pandá de Ibeji e Pandá (essas duas as mais novas), Demum, Olobá e Docô (esta a mais velha); Iemanjá em dois ou três: Bocí, Bomi e Nanã Burukum (a mais velha de todas); Oxalá em cinco: Obocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumilaia (este o mais velho e o dono do axé de búzios). **Cada uma dessas *passagens* é como um orixá contido em um orixá, replicando, no plano cosmológico, aquela indissociação entre o “singular e o plural” que define o chefe como uma pessoa composta por outras pessoas** (2012:174-175, grifos meus).

Cada *passagem* mostra uma multiplicidade, que divide orixás e, ao mesmo tempo, divide pessoas, no sentido fractal: as *passagens* de um(a) mesmo(a) orixá se inter-relacionam num(a) mesmo(a) orixá e podem ser associadas a uma parte do corpo da pessoa. Como vimos, a pessoa tem mais de um(a) orixá. Logo, uma *passagem* mais velha de Oxalá, Orumilaia, é uma das cinco divisões possíveis deste Orixá e ela se relaciona enquanto uma *passagem* para o corpo de uma pessoa que pode ter como seu Oxalá individual uma *passagem* mais nova dele, Obocum.

⁹³ Como vimos no capítulo I.

Figura 11: Roda de Batuque em Mostardas. No centro da imagem, de costas, com uma guia atravessando o corpo, está Cristian e no primeiro plano, estão Mãe Jalba (*trufa vermelha*) e Mãe Irma (*trufa amarela*).



Fonte: Foto do pesquisador em 8 de dezembro de 2012.

Já as *frentes dos orixás* que receberam o *axorô* (o sangue sacrificial) daquela Roda foram compostas dos seguintes alimentos e dos/as seguintes orixás: *Pipoca: Bará; Costela: Ogum; Acarajé: Iansã; Amalá: Xangô; Canjica Amarela: Oxum; Canjica Branca com Salsa: Iemanjá e Canjica Branca: Oxalá*. Os outros alimentos que foram consumidos após a Roda contemplavam outras/os orixás. As *frentes* foram feitas para orixás que também *trabalham* na *linha da Umbanda*. Como a Casa é *cruzada*, foram feitas as *frentes* de sete orixás, encadeando-se os processos do Batuque – as *frentes* de orixás, a Roda de Batuque e as *rezas* – com orixás da Umbanda e, de algum modo, com *intermediários*, que são caboclas e caboclos das *falanges* de cada orixá.

Falando sobre os alimentos que compõem as *frentes*, Paulo d'Ogum explica que parte

deles são comidos pelas pessoas após a Roda, a outra parte é o alimento dos orixás e que ambos estariam *carregados* de energias. É que orixás veem e apreendem a *energia dos alimentos e colocam a energia de volta*. Também Cristian e outras pessoas haviam comentado que, durante a feitura das comidas dos santos, não poderia haver *barulhos, conversas altas e nem movimentos bruscos*, pois tanto o *Acarajé* como o *Amalá*, que estavam sendo preparados no momento, podiam *desandar*. De fato, Mãe Jalba e Cristian faziam as comidas das *frentes* e outras na cozinha da Casa⁹⁴, com pouca luz, pouco barulho, a sós e *concentrados*.

Os alimentos são efetivados e apreendem *energias* quando a Roda acontece: o alimento que recebeu a *energia* de orixás enquanto ficava no quarto de santo será comido pelas pessoas após a Roda e alguma quantia desse mesmo alimento é distribuída para outros terreiros, quando as pessoas convidadas levam consigo um pouco de cada alimento. É que o próprio alimento também faz parte da relação: o comer junto no final da Roda possui, portanto, não só o elemento sociológico da comensalidade. O ato de comer junto é o ato de **compor** os corpos e de compor as relações entre humanos e extra-humanos. Como enfatiza Barbosa Neto (2012), “a fartura presente em uma festa, assim como o número de pessoas participantes dela, são também demonstrações de força para os inimigos, os quais, mesmo que ausentes (fato provavelmente mais comum), ficarão necessariamente sabendo, através de outras pessoas, como estava a cerimônia” (:99).

Por isso, fazer um alimento, fazer a Roda e *aprontar* alguém *de qualquer jeito* é destoar do *fundamento*. É aquilo que as mães de santo falam o tempo todo: há pessoas que não seguem o *fundamento* e fazem as coisas *de qualquer jeito*. É que, ao se fazer alimentos, *obrigações* e *aprontamento* *de qualquer jeito, dá tudo errado*. A noção do *fundamento* não evoca um sentido certo ou universal de se fazer e isso quer dizer que, ao *fazer* alguém ou algo *de qualquer jeito*, aquele ou aquilo ficará menos propenso à abertura e às relações necessárias. Se a comida *desanda*, nem o/a orixá nem a pessoa vão se ligar ao alimento, não haverá o *percurso de energias*, nem haverá apreensão do *axé*, assim como, se a pessoa é *pronta* sem seguir os procedimentos do *fundamento*, ela não vai ligar-se às entidades e nem estas vão ligar-se à pessoa. É uma questão de presença de *energias* intensivas que está em jogo.

⁹⁴ Cristian usava uma pedra comprida para moer os feijões – do tipo fradinho – para a massa do *Acarajé*. Ele fazia isso com uma pedra porque é desse modo que o *Acarajé* deve ser feito, como forma do *fundamento*.

Figura 12: Roda de Batuque, Mostardas.



Fonte: Foto do pesquisador, 08 de dezembro de 2012.

Pedra e pessoa

Após o *quatro pés*, realizado no dia 16 de maio, Mãe Irma ficou *no chão* até o dia 29 do mesmo mês, dia em que houve a *Mesa de Ibejis* e entrega do *delegum*. Ao mesmo tempo em que a pessoa ficou esse período todo (do dia 16 ao dia 29 de maio) em *resguardo*, os *acutás* dela também ficaram. No dia em que houve o *quatro pés*, partes dos animais (como as cabeças) foram colocadas junto às vasilhas, apreendendo *energias* no quarto-de-santo, junto aos *acutás*. Outras partes dos corpos de animais também foram preparadas como alimentos para orixás, e outras ainda foram preparadas para alimento das pessoas nos dias das Rodas de Batuque.

A iniciação da pessoa, para aquela que *cruza as Linhas*, vai desde o *Amaci* de ervas,

passando-se pelo *bori* e vai envolvendo a composição de seu corpo (humano) com os corpos extra-humanos: plantas, sangue, animais, pedras... A pessoa é iniciada junto com seus *acutás* (que são os/as orixás) no *bori*, e a pedra (*acutá*) é iniciada também com a pessoa nesse processo. Mas a pedra e a pessoa já possuem a potência orixá antes da iniciação.

Como vimos, a pessoa recebe o *dom* de Oxalá, desde que nasce ou, melhor, desde quando é concebida. A pessoa, ao se desenvolver na religião, vai ativar, de certo modo, esse *dom*, seus/suas orixás e, com eles/elas, vai efetivar relações ao longo de suas vidas (a da pessoa e a da divindade). A explicação afro-religiosa sobre a pedra é que ela também já *pega o formato* desde sempre. E, de certo modo, a pedra, virando *acutá* – porque já possui imanentemente um(a) orixá –, vai se desenvolvendo (ela *crece, nascem outras pedras pequenas junto da grande* etc). Assim, a pedra já possui uma divindade, e isso é visível em seu formato (de pé humano, pedra de Ossanha, porque ele é o *santo que tem uma perna só; redondinha*, da Oxum, etc).

No *aprontamento*, depois que os *acutás* recebem o sangue de animais no *quatro pés*, a potência dos *acutás* (e do/da orixá em questão) é maior e, conseqüentemente, os cuidados que se deverão ter com a pedra (que é o/a orixá) também aumentam. Falando com Mãe Jalba sobre os *acutás*, as *pedras*, ela explica que

Tem pedra que morre, que não cresce. Porque a pedra cresce, não sei se tu sabes. A pedra cresce. Se tu pesquisar, tu vais ver que tem acutá que morre e acutá que vive! Se tem experiência disso e, na minha Casa, tu podes olhar: depois que a gente coloca o sangue [na pedra], que mata [sacrifica-se] e tudo, não se pode atravessar [os acutás] na água. Porque quando a pedra está com a entidade encostada, com o espírito encostado, ela é quente. Quando ele foge, a pedra está gelada! Gela que tu gelas as mãos! Quando ela está com o santo, ela é quente! (Mostardas, 16 de junho de 2012, grifos meus).

A questão que me inquietava era como os *acutás* de Mãe Irma teriam saído de Mostardas para receber o *quatro pés* em Rio Grande se precisavam passar pela Lagoa dos Patos⁹⁵. Assim, para falar desse cuidado maior com os *acutás*, Mãe Jalba ressaltou ainda que, na ida de Mãe Irma para Rio Grande, os *acutás*

Foram por água, eles não tinham quatro pés, então pode ir. Quando faz o quatro pés, não pode mais. Então fizemos a volta [por Porto Alegre]. Eu estou sabendo que ela não podia passar por água, eu ia deixar? Assim, a malvadeza seria minha, porque o castigo vem! Tu estás na religião, o que tu fizeres de errado, um dia tu pagarás! Nem que seja na hora da morte! Mas tem muita gente que não dá bola

⁹⁵ Para ir de Mostardas a Rio Grande, é preciso ir até São José do Norte, por terra, e atravessar a Lagoa dos Patos por balsa. Ou, ir por terra, indo até Porto Alegre e ir pela estrada BR-116 em direção ao sul do estado. O segundo caminho (mas, inverso: do sul, Rio Grande, ao norte, Porto Alegre e, após, para Mostardas) é o que foi feito para levar os *acutás* de Mãe Irma para Mostardas, no final do processo, *por terra*, já com o *quatro pés*.

para as coisas e dizem: “Ah! Isso é besteira!”.

Quando se *sacrificam* os animais, vemos que o sangue deles escorre nos *acutás*, nas pedras sagradas, mas essas pedras não representam orixás, elas **são** orixás! Nos *sacrifícios*, se mata para Oxum, mata para Xangô, etc. Estamos diante de forças agentivas: o *sacrifício* para os/as orixás, além de envolver o sangue e o animal, alimentando orixás, liga a pessoa aos *acutás* e opera uma potência da política cósmica. E, mesmo que os *acutás* não se molhassem efetivamente na água, eles não poderiam *cruzar* águas por estarem *quentes*. Falando ainda sobre as pedras e o *sacrifício*, tivemos o seguinte diálogo:

João: Para cada orixá é uma pedra?

Mães de Santo: Sim. Diferentes!

Mãe Jalba: Tem que saber [que pedra que é], mas aquele que sabe ver o que é pedra? Não vai pegar qualquer paralelepípedo e dizer que é pedra [acutá]!

Rose: Acho que é o formato da pedra que mostra o orixá.

Mãe Jalba: O formato da pedra já vem direitinho!

João: Então o orixá já está na pedra?

Mãe Jalba: A gente mata [sacrifica-se] chamando o orixá ali [na pedra]. A gente chama o orixá ali e ali ele fica. Para isso a gente mata. Tem sempre que cuidar [os acutás], porque se a mãe de santo adoce [por exemplo]: [se é] filha de Xangô, ele dispara [o Xangô da pedra vai embora], pois não aceita perder filha. Ele fica de lado e entrega para Iansã e para Ogum. Ossanha também, ele entrega. E tem que ter cuca para aprender e saber, não é pegar uma pedra e dizer: “toma, isso aqui é Oxum”! Não é assim!

João: Mas antes de matar o animal tem que...

Mãe Jalba: Tem que saber se a pedra está viva. Quem compreende, não é? Se tu me deres uma pedra, eu te digo se ela está morta ou se está viva. Eu pego a pedra e já vejo se está viva e então digo se é de Xangô, se é de Bará. Mas tem que conhecer as pedras também.

Rose: Tem que ver o formato.

Mãe Jalba: O formato dela: Ossanha é um pé, direitinho um pé. Ele é aquele santo que só tem uma perna. O assentamento dele leva [coloca junto] tesoura, bisturi, pois ele é da medicina (Conversa realizada em 16 de junho de 2012, em Mostardas, grifos meus).

Pedra e orixá. Se o processo de *aprontamento* da pessoa tem também o *assentamento* do *acutá* – a pedra que “aqui e agora, é o Xangô, o Ogum, a Iemanjá” (Anjos, 2006) –, vemos que a pedra é mais do que pedra (objeto): ela é sujeito, individualizado, mas também é algo individual, fractal, porque um pouco do *santo ocupa* a pedra e um pouco da própria pessoa vai estar na pedra após esta ser também *aprontada*, assim como um pouco da pedra, na relação estabelecida no *aprontamento*, é uma parte da pessoa e é seu santo, seu/sua orixá individualizado/a, que será cuidada/o pela pessoa. A pedra será e é orixá da pessoa, e a pessoa, no *aprontamento*, faz *acutás* tanto de *donos/as* da sua cabeça com sangue do *sacrifício*, como faz *acutás/orixás* de partes do corpo (*sacrifica* para os olhos *verem*, para as mãos *poderem jogar búzios*...). Faz *acutás* também de todos/as orixás para que eles/elas

trabalhem na Casa. Mãe Irma já tinha quase todos os acutás antes de fazer o quatro pés:

João: E quando é que vai acontecendo o assentamento deles [orixás]?

Mãe Irma: *Eu fiz o bori e já comecei a fazer os acutás. Inclusive tive de levar todos para lá [Rio Grande], para comerem lá. E claro, faltaram alguns, que eu completei lá. Ossanha mesmo, eu não tinha o acutá dele.*

João: E como a senhora consegue o acutá?

Mãe Irma: *A gente compra nas floras as pedrinhas, a gente sabe qual é Ossanha, qual é o Xangô. E às vezes a gente acha, mas é difícil! Único que eu achei mesmo foi só uma Oxum: eu fui a Porto Alegre e tinha dentro daqueles [vasos] em frente ao Mercado Público, [nos quais] havia uns coqueirinhos plantados e tinha umas pedrinhas. Eu achei uma tão bonitinha, redondinha, trouxe e era uma Oxum!*

João: E como é que a senhora soube disso?

Mãe Irma: *Eu me encantei com a pedra, sabe? Mas **ela já tinha uma forma**, que parecia que tinha uns olhinhos, sabe? Uma pedrinha redondinha e eu trouxe para casa, e a Mãe Jalba estava aqui e eu disse:*

- Mãe Jalba, olha aqui que bonitinha achei lá em...
- Mas tu não presta! [disse Mãe Jalba brincando]
- Que foi, Mãe Jalba?
- Isso aqui é uma Oxum e está viva!

*Na época, eu não sabia ainda [sentir as pedras], e ela [Mãe Jalba] conhece quando **a pedra está viva e quando está morta**, não é?*

João: Nas floras, já tem as pedras?

Mãe Irma: *Tem, tudo. Tem as pedras, tem os arranjos. Na Iemanjá, tu colocas uma coroa, na Oxum tu colocas uma coroa, sabe? Tem a machadinha do Xangô e tudo é calçado: tu colocas a pedra e calça eles [acutás] com as coisas. A Obá tem a espada. Tudo é calçadinho. E a Obá também eu já tinha, os únicos que eu não tinha quando fui lá e a Mãe Jalba teve que arrumar para mim foi o Ossanha e o Xapanã (27 de setembro, Mostardas, grifos meus).*

As pedras são individualizadas porque cada uma é um *santo*, mas a pedra é também uma multiplicidade, já que há a *passagem* daquele *santo*: estamos diante, como afirma Anjos (2006), de “um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos”. Para ele,

O Xangô que se incorpora numa festa, que está numa estatueta de São Jerônimo, que está encerrado num quarto distinto das estatuetas, na forma de uma pedra, que 'baixa' como caboclo, que é um orixá, cada filho de Xangô com o seu xangô singular, o Xangô Abomi, Xangô Aganjú, Xangô Caô... Criança, adulto ou velho, **cada 'passagem' não é apenas uma fase de uma linearidade mitológica. É o orixá singularizado num momento. Um mesmo nome 'xangô' percorrendo diversas 'passagens', singularizando-se numa multiplicidade de momentos** (:76, grifos meus).

Estar indicando a possibilidade de adquirir o *acutá* numa loja de artigos religiosos (flora) não retira a potencialidade dessa pedra em já possuir potências e existir como orixá: mesmo que o *acutá* seja comprado de acordo com o/a orixá que se quer *assentar*, ele não deixa de ser uma pedra individualizada. Como vimos anteriormente, o *formato* da pedra indica a qual orixá ela *pertence*.

Mãe Jalba: *A pedra de Xangô é comprida. [Xangô] Agodo, quem é? É o São Jerônimo, aquele [santo] que está com o livro, escrevendo e [Xangô] Aganju, quem é? É o São Miguel e Almas. Todos são santos. E existem nos acutás, que são as*

pedras!

Rose: *É o assentamento, não é?*

Mãe Jalba: *Por que São Pedro? De onde ele veio? “Pedra por pedra”, não é? Jesus disse: “pedra por pedra, tu vais achar e construir tua igreja”. Na bíblia antiga pode procurar que tem: “Pedro, pedra por pedra, tu vais construir tua igreja”!*

Rose: *Na Avenida Cristóvão Colombo, em Porto Alegre, tu achas a Igreja de São Pedro. Em cima, está escrito bem o que ela disse: “pedra sobre pedra...” e [a Igreja] fica bem num alto.*

João: *E, o próprio nome de Pedro, não é? Pedra!*

Mãe Jalba: *É, o nome dele era Simão. Então Jesus disse: “de hoje em diante te chamarás Pedro”. Ele é o dono das chaves, de abrir e de fechar! E Jesus deu sete chaves para ele, só que ele só apresenta uma [na imagem], as outras estão escondidas.*

Rose: *Ele é o dono das chaves.*

Mãe Jalba: *O homem das chaves: quem dá caminho e fecha o caminho. Se chama o Bará Lodê! Para nós, é o Bará Lodê, o homem das chaves e ele é o São Pedro (Conversa coletiva, em 16 de junho, Mostardas).*

A pedra, quando está com o santo, é quente. Após a pedra receber o sangue de quatro pés, após ela ser *aprontada*, ela apreende, assim como o corpo humano, a força do/da orixá que vem comer. O *acutá* deve receber diversos cuidados porque, segundo Mãe Jalba, nós [pessoas] nascemos pelados e assim é com a pedra: tem que pegar a pedra e ver se está viva, porque tem a pedra morta também. Quando *aprontam* a pedra, as pessoas também se *aprontam*. O dado e o feito. A mãe de santo traz um interessante elemento de *cruzamento* entre os *acutás* e o São Pedro evocando que Jesus trocou o nome de Simão para Pedro, dizendo que ele faria a igreja *pedra sobre pedra* e deu sete chaves para ele. Essa fala não se refere apenas à forma como o cristianismo é acionado e relacionado com as religiões afro-brasileiras: ela explicita que, nessas relações, os encadeamentos possíveis se dão porque podem ser *cruzados*: assim, Pedro, o *dono das chaves*, é o Bará Lodê, *passagem* de Exu, do Batuque e foi *pedra por pedra* que ele construiu a igreja, assim como é com *acutás* que as Casas (mas também as pessoas e a Religião) são *feitas*.

É que o *axé* da pedra, de um(a) orixá, é apreendido pela pessoa, e o *axé* da pessoa é apreendido pela pedra, pela/o orixá. Novamente, estamos diante de um processo que leva em conta muito mais os fluxos e as relações do que o estabelecimento do que é o dado e do que é o feito. Fazer o *santo* na pedra (*acutá*) é fazê-lo, ao mesmo tempo, na pessoa e vice-versa. Mesmo que pedra e pessoa já possuam a potência de algum(a) orixá – a pessoa, *de berço* e, a pedra, no *formato* –, é sempre preciso **carregar** tanto uma como a outra com o sangue sacrificial, com as ervas e outros procedimentos.

O antropomorfismo não está em jogo aqui: a pedra pode possuir um formato de pé humano, parecer com um rostinho humano, mas ela está longe de ser previamente

estabelecida como algo próximo a uma humanidade. Muitas vezes, elas possuem as formas de uma arma, uma espada de Ogum, por exemplo, ou, ainda, uma forma mais fálica, sendo o Bará. Elas podem ter uma coloração de um(a) orixá, parecer um animal (o formato lembrar um casco de cágado e, assim, ser Xangô). Contudo, é importante lembrar o/a leitor/a que, quando estou dizendo “agência” para determinados entes, refiro-me ao fato de eles tanto serem agenciamentos como possuírem intencionalidades.

Isso faz que se atualize uma divindade no corpo e na pedra e que, ao mesmo tempo, essa divindade se singularize naquele momento preciso do *apronte*. O próprio crescimento da pedra se dá porque a pessoa cresce junto com sua/seu orixá e essa ou esse também cresce com a pessoa e com a pedra, que passa a ser cuidada, numa intensa relação que se forma entre os diferentes modos de existência possíveis. É depois do *aprontamento* que a pessoa estará muito mais ligada a orixás e terá as suas *obrigações* estendidas, junto às relações. Por isso, cuidar das pedras é cuidar de orixás, mas é também cuidar de sua própria pessoa e de outras. Sobre isso, Barbosa Neto (2012) nos diz que a relação entre uma mãe ou pai de santo e sua Casa é “como a relação entre uma divindade e o seu assentamento. A casa é ele, mas é também o lugar no qual habita”. Assim, do ponto de vista da divindade, o corpo da pessoa, “em geral a sua cabeça, é um duplo da pedra, e vice-versa” (:111).

O *aprontamento* de pessoas, de pedras, de vegetais e de outros objetos opera diferenças: numa das Festas de Oxum, em dezembro de 2011, ofereci como presente para Mãe Irma uma pequena estatueta da Orixá Oxum, um dia antes de a festa acontecer. Quando a mãe de santo recebeu a referida estatueta (*imagem*), ficou muito agradecida e disse que a *imagem* era a *Oxum dela, a pretinha*, e que ela seria *batizada* na Festa.

Assim ocorreu: num determinado momento da festa, a *imagem* foi colocada numa bacia de plástico e nela foram derramados um pouco de mel e de refrigerante de guaraná, tendo sido cantado, para o momento, um *ponto* de Oxum. Sendo uma festa de Umbanda, no dia de Nossa Senhora da Conceição, houve a Festa de *Mamãe Oxum*, e a estatueta que recebeu *batismo*, foi de uma orixá. Embora as *imagens* possuam intensidades diferentes dos *acutás*, elas são agregadas às relações com a prática de um *apronte* (batismo).

Figura 13: Estatueta de Oxum que foi oferecida por mim para Mãe Irma.



Fonte: Foto do pesquisador, em dezembro de 2011.

Figura 14: Batismo da *imagem* de Oxum, na Festa de Mamãe Oxum, em Mostardas. Vemos que *mamãe Oxum* se movimentava com a estatueta nas mãos.



Fonte: Foto do pesquisador, dezembro de 2011.

De fato, como diz Mãe Irma, o *acutá é mais sigiloso, porque o acutá mesmo não pode tirar de dentro do quarto de santo. Fica somente dentro do quarto-de-santo! Quando limpar eles, é um por um. Nas imagens, tu passas um paninho úmido, no acutá, não. Ele tem bem mais ciência.*

Baseando-me nessa concepção potente de que o *acutá* possui *bem mais ciência*, relaciono aqui o sentido colocado por Paulo d'Ogum, quando ele menciona que um aprendizado na religião é *como uma lapidação*. É que, para ele, o *dom se adquire com o tempo* e, ao projetarmos isso ao fato de que uma pedra tem *mais ciência* e que ela é parte da pessoa e parte de um(a) orixá, percebemos que lapidar a pessoa é lapidar a(o) orixá e a pedra. Ter o *dom é aprontar-se* constantemente e é ter, ao mesmo tempo, a *mediunidade de berço*.

Logo, aprontar a pedra é assentar um(a) orixá e é lapidar a divindade e a pessoa, conectando pedra e pessoa e, ao mesmo tempo, individualizando cada elemento no processo.

O lapidar – tanto pessoas como pedras – é, certamente, um dos lados da cosmopolítica afro-brasileira que se inscreve nos corpos.

Capítulo III: Cruzamentos Conectividade e Abertura

Para aquele que cruza as três linhas, a encruzilhada pertence ao exu – na gira; ao bará – na nação; e ao Ogum, como orixá, como caboclo, como exu. A questão fundamental aqui é o jogo com as diferenças. Em lugar de uma identidade definida e precisa correspondendo ao nome de uma divindade, a linha cruzada apresenta uma multiplicidade para um nome-intensidade em metamorfose (José Carlos dos Anjos, *No Território da Linha Cruzada*).

Se há toda uma cartografia umbandista que envolve a praia, a mata, a pedreira, o mar, a Lagoa e a rua, há também os *cruzamentos* (de corpos, de espaços, de terreiras e de ontologias) e há intensidades diversas de santos, orixás, caboclos e pretos-velhos. Há *encruzilhadas* dos exus e das pombagiras, os *cruzeiros* do Bará e o canto do mesmo cruzeiro para o Exu da Umbanda. Esses *cruzamentos* se dão em modos de conexão disjuntiva, mas também em aberturas.

Neste capítulo, o exercício será o de apresentar o *cruzamento*, a conectividade⁹⁶ e a abertura que a Linha Cruzada opera e como há encadeamentos entre essas noções ao corpo e à pessoa. Se, no capítulo anterior, vimos o processo de *aprontamento* no Batuque como modo por meio do qual o corpo é composto de várias intensidades e potências, agora, estaremos diante do processo de batismo e da *segurança* na Umbanda, processos aos quais o corpo também está estritamente ligado. Para compreendermos isso, apresento a noção de *cruzamento* para entender como é operada a conectividade entre diferentes modos de existência. No caso específico deste capítulo, trato do *cruzamento* entre as cosmologias ameríndias e afro-brasileiras, lembrando que a noção de fluxos energéticos também está presente, tanto nos territórios como em outros elementos do Cosmos, inclusive nas pessoas.

Além disso, a questão das aberturas e dos fechamentos de *caminhos* que vão do e ao corpo até o Cosmos, porque operam por territorializações, será intensamente operada pelas concepções diferenciadoras da Linha Cruzada. É nas *demandas*, nos *assentamentos*, no fato de se *fazer o Chão* e no fato de a *pedra crescer* que, na expressão de Anjos (2006), estamos diante de “um pensamento que faz da vida um território” (:19).

No capítulo I, pudemos ver que o Exu é o elemento desterritorializante e, não obstante, o elemento que possibilita conexões. O Exu é também o múltiplo (assim como os múltiplos caboclos e as múltiplas pombagiras) que opera na Umbanda, na Gira e no Batuque. No Batuque, o Exu é trazido da rua para dentro, pela força da Oxum, como Bará. Abrem-se os caminhos e abre-se o sistema, num intensivo cruzamento de linhas que, não obstante, também se fecham.

A multiplicidade de existentes e a potência de intensidades (caboclos, orixás, exus,

96

Esse termo é evocado aqui acreditando-se que existe uma relação muito próxima entre ele e aquilo que Anjos e Oro (2009) atribuem como “encadeamentos” operados pela religiosidade afro-brasileira.

pombagiras, santos, pretos-velhos, ciganos, ibejis, eguns...) torna visível essa concepção diferenciante da Linha Cruzada. Diferenciante, porque produz diferenças e porque conecta as diferenças, *cruzando* elementos e intensidades. Para a religiosidade afro-brasileira, o encontro das diferenças é rizomático: tomaremos a *encruzilhada* “como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2006:21). No processo de **cruzamento**, os *caminhos* percorridos pela Linha Cruzada compõem ontologias (africana, ameríndia, cristã, kardecista, do Oriente, Povo Cigano, a Linha de Exus...) que operam conectividades. Essas conectividades dos “lados” são parte de uma relação cosmopolítica e, portanto, de uma “diplomacia cósmica” (ANJOS & ORO, 2009).

O que denomino como cosmopolítica afro-brasileira não supõe o entendimento de criação de um mundo comum, onde teremos por fim último a realização de integração, de unidade entre os seres, de consenso *a priori* ou uma complementação de sistemas. A cosmopolítica afro-brasileira é a percepção de que mundos diversos e conflitantes podem ser acionados e ligados a séries diferenciadas sem que se crie uma unidade de mundos e de práticas. Por isso, o *cruzamento* não coloca os elementos *cruzados* como soluções: eles operam como perspectivas, como possibilidades que só serão atualizadas, enquanto regimes de existência, se as forças evocadas e as práticas da Linha Cruzada forem possíveis e fizerem sentido na cosmopolítica efetuada.

Na primeira seção deste capítulo, indico elementos que compõem o *cruzamento*, entendido como potência dessa cosmopolítica. Acredito que ele pode nos ajudar a entender a conectividade de diferenças e o quanto isso é operado pela Linha Cruzada. Na segunda seção, apresento os elementos ameríndios que são conectados aos elementos afro-brasileiros pela mediação operada entre espíritos caboclos e orixás. Relaciono, numa terceira seção, o Caboclo Sete Encruzilhadas e a abertura da Umbanda a uma ontologia ameríndia, vinculando alguns aspectos do xamanismo e do “perspectivismo ameríndio”⁹⁷, que nos mostram como as políticas cósmicas – enquanto exercício, digamos, da cosmopolítica – são efetuadas e como podem ser relacionadas aos encadeamentos operados pelos/as umbandistas.

No final do capítulo, discorro sobre as práticas de *segurança* e de *batismo na religião* para alargar a compreensão acerca das atividades que o terreiro opera no sentido de composição de corpo e de pessoa. Essas atividades constituem também as relações cosmopolíticas e são estritamente ligadas à noção de *cruzamento*.

A Linha Cruzada é a Umbanda, que é Cruzada

Busco apresentar o *cruzamento* compreendendo-o como possibilidade intensamente ligada à

⁹⁷ Ver os trabalhos de Tânia Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996; 2002; 2007).

abertura, enquanto produção de diferenças e como forma rizomática. O *cruzamento* não opera apenas no território ou nos modos segundo os quais a *religião* funciona: ele está também no próprio corpo, porque, nessa cosmo-ontologia, não há dualismo que separa o corpo e a natureza. Assim, quando perguntei para Mãe Irma se a Casa dela era *cruzada* e como isso acontecia, ela me respondeu:

As pessoas são cruzadas quando elas fazem o serviço cruzado, o amaci cruzado. O primeiro amaci se faz cruzado já com vinho, ervas e vinho. Porque o vinho na Umbanda, é sangue. Mas como eu não tinha o quatro pés, eu nunca quis fazer isso. Eu fazia com ervas cruas antes (Mostardas, setembro de 2012).

Com o *cruzamento* feito na pessoa, esta deve *ir ao chão* e ficar por três dias e, quando a pessoa faz o *amaci* só com ervas, sem o *cruzamento*, ela fica um dia no *chão*. Segundo Mãe Irma, todas as casas que são *cruzadas* fazem esse tipo de *cruzamento* na pessoa e na casa:

Mãe Irma: *A Linha Cruzada é a Umbanda, que é Cruzada, que é a Nação. Quando a gente começou, ela [Mãe Jalba] fez o cruzamento na [Casa] dela e fez na minha...*

João: *E como é que faz esse cruzamento?*

Mãe Irma: *Se faz com ervas, mas ervas em pedaços grandes... ela pega uns galhos de ervas, coloca numa bacia. Ela sempre cruza os quatro cantos [da Casa] assim... [Mãe Irma desenha um "X"].*

João: *Um X?*

Mãe Irma: *É, com aquelas ervas, com uns galhos grandes...*

João: *Mas cruza onde?*

Mãe Irma: *No chão. Nas paredes, por tudo, batendo e fazendo as rezas. Depois ela cruza com bebida, ela mistura as bebidas... Primeiro, ela começa com vermute, que é uma bebida forte, mas doce, entende? Depois, ela coloca champagne, que é doce. Depois, cruza com a cerveja do Ogum, mas primeiro ela começa com Bará. Por isso que toda vez que, não sei se tu notaste, mas quando começam as rezas, com o Batuque, primeiro é a reza do Bará.*

João: *Sim.*

Mãe Irma: *Então ela primeiro cruza com o Bará Lodê. Não é o Bará Exu, é o Bará Lodê, que o Exu é um e o Lodê é outro. Ela cruza toda a terreira, por isso que a gente chama de terreira Cruzada. Por que que a terreira é abençoada e não pode entrar mulher menstruada? É por conta deste cruzamento! Porque é Cruzada, até o pessoal da casa tem que respeitar. E, inclusive, o Bará Lodê, enquanto a pessoa que participa da terreira menstruar, ele não gosta daí...*

João: *Então é feito esse cruzamento no local assim?*

Mãe Irma: *No local. Por isso que casa de terreira, para vender, é bastante dificultoso. Tu vais ter que fazer um bom trabalho, para vender, senão, não vende. Vamos supor, se vender para outra pessoa pode ser que 'dê zebra'. Tem que desfazer. Pode desfazer, mas não é fácil.*

João: *Dá problema?*

Mãe Irma: *Para a pessoa que compra, ela não vai para frente! (Mostardas, setembro de 2012).*

Vemos como o *cruzamento* é importante ao ser feito na casa, na terreira e na pessoa. Mas também, como explica Paulo d'Ogum, além de a pessoa ser *cruzada*, o *cruzamento* é feito nos lugares onde os orixás *trabalham*, o que vai além da terreira:

O cruzamento da Umbanda começa nas Sete Linhas, em cada linha, tu tens um cruzamento. Tem um cruzamento na praia; esse cruzamento é feito com ervas maceradas, guaraná, champanhe, as bebidas que o orixá toma e é feito na pessoa aquele cruzamento ali. Tem o cruzamento na pedreira, que é feito na pessoa também, mas nada é ingerido, tudo é derramado por cima da pessoa, porque eles [orixás] estão em contato direto com a natureza. É uma forma de batismo. (Mostardas, dezembro de 2012).

Nessa afirmação de Paulo d'Ogum, podemos perceber como o território é intensamente conectado ao corpo, sendo o corpo, portanto, ligado intensamente ao Cosmos, à natureza e aos outros seres existentes. Como vimos no capítulo II, o *acutá é aprontado* junto com a pessoa, com elementos como sangue do animal, ervas e outros artefatos que compõem o *assentamento*. Aqui, novamente, o corpo é ligado ao Cosmos porque vai receber bebidas e ervas, e o *cruzamento* vai ser feito, também, nos lugares onde os orixás *trabalham*, que são a pedreira, a praia, a mata, etc – com intermédio de caboclos, como veremos. Objetos, que são as *coisas que pertencem aos orixás*, também podem ser *aprontados* e *cruzados* junto com a pessoa.

Segundo Anjos e Oro, na *religião*, as “coisas 'de outro mundo' destacam-se como o lugar da presença se **puderem ser encadeadas à série preexistente, conformando um novo enunciado**” (2009:90, grifos meus). Partindo disso, é que vejo a possibilidade de entendermos o encadeamento cósmico e a forma da *encruzilhada*, do *cruzamento*, como conectividade e como operação cosmopolítica. Vemos como a própria religião – sendo caracterizada enquanto “percurso nômade” (ANJOS, 2006) e enquanto lógica rizomática – funciona nesse sentido.

A noção do *ocupar-se*, que Anjos (2006) explica quando trata da questão da incorporação por espírito, por uma divindade, que faz do corpo um lugar onde essas potências podem cavalgar, é tão importante quanto a noção do *cruzamento*. O território que o orixá, que o caboclo tem para *trabalhar* é tanto o corpo da pessoa, como o lugar da natureza, mas também é o terreiro e acontecimentos como a consulta, a procissão, a Festa, o *serviço*, dentre outros que acabam tomando dimensões existenciais, cósmicas e políticas.

Dizer que algum lugar *pertence* ao orixá é levar em conta a potência de atuação de uma determinada divindade num outro corpo, extra-humano, que pode ser *preparado*, *aprontado* e *cruzado* para que a potencialidade possa *trabalhar*, atuar, fazer o que precisa e aquilo que é solicitado. O sentido de pertencimento também tem a ver com o território porque, se alargarmos em termos epistemológicos o que essa noção possui em sua prática, para umbandistas, teremos a ideia de que o corpo, assim como o local (pedreira, mata, praia...), é *ocupado* pelo orixá, pelo caboclo, pelo exu. O *pertencer* é, portanto, ligado à cosmopolítica.

Uma das formas pelas quais o *cruzamento* na *religião* se dá é com a abertura do Batuque para o Exu, conforme explicou Paulo d'Ogum em entrevista:

Paulo d'Ogum: *a única maneira que o Exu encontrou para entrar dentro de uma festa de Batuque, na época, ele teve que dançar feito o Bará, se vestir com as vestes do Bará, um Exu negro, imenso, cheio de correntes e búzios, entrou dançando. E quem trouxe este Bará para dentro, porque antigamente, o Exu ficava do lado de fora da porta, assistindo tudo por fora. Todas as obrigações que eles [orixás] faziam ali, eles compartilhavam com Exu: tiravam uma bandeja e levavam para Exu, para a rua. Por isso que a gente chama a tirada do Ecó, que é um punhado de milho, pipoca e batata, dentro de um alguidar e uma tigela com água ou mel, ou água, farinha e dendê [...] e esta obrigação sai sempre na metade do Batuque, porque esta obrigação sai para a rua, é o alimento do Exu, é o pagamento ao*

Exu, porque o Exu faz a guarda de toda a volta para não deixar acontecer nada de errado. Ele controla tudo. Ele continua fazendo isso sempre.

E quem trouxe o Exu para dentro do Batuque foi a Mãe Oxum. A orixá africana, ela cantou: “BARÁ BARUÁ COMFANHA, BARÁ BARUÉLE Ô; BARÁ BARUÁ COMFANHA, BARÁ BARUÉLE Ô” e o Bará entrou, ela convidou o Bará para acompanhar ela. Ela chamou o Bará para acompanhar ela.

E este Bará, deixou a falange dele do lado de fora, entendeu? Segurando. Porque hoje ele é o Bará, mas ele tem os seguidores dele, que estão do lado de fora, e eles vão ser Bará, um dia, assim como ele.

É como um Cacique de Umbanda: ele tem seus médiuns, no momento que ele aprontar aqueles médiuns, que são os seguidores dele, cada um deles abrirá outro terreiro e vão ser Caciques e vão ter seus seguidores, para dar continuidade e a mesma coisa aconteceu com o Bará.

João: O Bará forneceu isso?

Paulo d'Ogum: *Ele forneceu esse exemplo para os outros orixás. Por isso que eles começaram a ter filhos e ensinar. A continuidade da religião é imensa, tu não tens noção de quantas casas de religião temos abertas. E cada uma é diferente da outra, por quê? Quando encostavam os navios aqui, quando tinha o tráfico de escravos, os [navios] negreiros, vinha uma quantidade de escravos da África, outros vinham da Nigéria, outros de outros lados, então um pouco de cada lado e cada um tinha um culto africano diferente. Nações diferentes: um era do Povo Jeje, outro era do Povo de Cambinda, outro do Povo de Nagô, outro do Povo de Oió, um do Povo de Alufá, um do Povo de Kêtu, outro de Ijexá. Então, o que aconteceu: dos escravos, cada um tinha sua sabedoria, mas quando juntavam ali, cultuavam aquela religião e foram fundindo-as. Surgiram as Nações, que a gente cultua hoje. Com um pouco de cada uma.*

João: Isso já existia na África?

Paulo: *Existia, mas a fusão de Nações foi aqui no Brasil. Já na África era assim: uma tribo daquela Nação visitava outra, em épocas de Festas. Daí, terminou a Festa, se separavam* (Mostardas, 07 de dezembro de 2012, grifos meus).

Se tomarmos África como ritornelo, vemos que o processo de reterritorialização das Nações deu-se por encadeamentos e, assim, vemos a *fusão* operando como *cruzamento*. Essa explicação, fornecida por Paulo d'Ogum, permite entender os *cruzamentos* efetuados pela cosmopolítica: o exu não deixou de ser diferença em relação ao Bará (que também é Exu, no Batuque), e o Bará não deixou de ser diferença ao Batuque, pois ele é da rua (embora haja *passagem* do Bará de dentro de casa), como vimos no capítulo I. Aqui, esse elemento de abertura do Batuque, pela Oxum, para que o Exu entrasse como Bará, ocorre de acordo com o mesmo entendimento sobre o processo efetuado pelo Caboclo Sete Encruzilhadas de abertura da Umbanda, no kardecismo, ao promover a chegada de espíritos de negros escravizados e de ameríndios, como veremos adiante. Outro elemento que possibilita o encadeamento é a continuidade que o Exu operou, tendo *filhos de santo*: entrando no Batuque, como Bará, o Exu, como um *cacique de Umbanda*, voltou-se aos exus da rua para *aprontá-los*, dando continuidade e multiplicando a religião.

São essas conexões, entendidas aqui enquanto modos conectivos, que nos dão a percepção de que a continuidade e a multiplicidade são encadeadas e estão estritamente ligadas à noção do *trabalho*: porque, se é preciso que um Xangô, por exemplo, *trabalhe* em algo – um processo judicial, uma injustiça que precisa ser resolvida ou que o Orixá faça a proteção e ajude alguém ou um grupo –, é preciso, conseqüentemente, que algo seja conectado naquele momento de *cruzar* ou de fazer um *serviço* ou *oferenda* numa pedreira onde Xangô *trabalha*. Como veremos, ele não

trabalha sozinho, terá seus intermediários, caboclos e caboclas, que fazem a mediação e ajudam nas resoluções de *demandas*, nos processos necessários para que os pedidos e as *oferendas* funcionem. Do mesmo modo, para que tudo aconteça na religião, é preciso que o Exu *trabalhe* e, por isso, o Batuque traz, pela Oxum, o Exu para dentro, como Bará, para que ele *trabalhe* no Batuque.

Sobre o *cruzamento* realizado na pessoa, vemos que ele é parte de um *aprontamento* e envolverá todos actantes de um determinado território existencial – uma pedreira, por exemplo. As pessoas farão no território, no *local*, o exercício de conectividade cósmica, o que nos leva além da noção de iniciação. Vimos, no capítulo II, que a pessoa **nunca está sozinha** num *aprontamento*. Aqui, no *cruzamento* da pessoa, o *aprontamento* dela vai ter o envolvimento com e da natureza e de intensidades extra-humanas (entidades mediadoras, divindades da pessoa e do local, plantas, outras substâncias) e nada será realizado, certamente, sem a evocação oral que um *ponto* ou *reza* (no caso do *cruzamento* no Batuque) fará para contribuir com o processo. Isso pode ser associado ao fato de que, “ao se deixar levar pelo modo como o ser do sagrado se faz constitutivo na pessoa”, a pessoa umbandista “apresenta o próprio corpo como a forma que carrega por dentro as intensidades compactas de sacralidades transportadas por essa forma humana que é a pessoa”. Por isso, estamos diante da possibilidade de a pessoa carregar “na interioridade a imanência do sagrado” (ANJOS, 2009:23).

O *cruzamento* também é referido como modo de operação da religião. Mãe Irma coloca uma diferença nisso: *tem a Linha Branca, que é uma sessão de mesa, como a gente diz. Mas, todo o terreiro é cruzado, desde a primeira Linha, a gente é cruzada. É a Umbanda Cruzada. A única Linha Branca que não é cruzada são essas sessões de mesa, esses médiuns espíritas.* Entendo que essa diferença não é opositiva, porque a ideia é de que cada religião tem uma força, não igual, mas diferente, que pode, ou não, ser atualizada:

João: Quando a casa é Cruzada, tem outras Linhas?

Mãe Irma: *Realmente: é onde tem as Giras. Nessas sessões de mesa, é todo mundo sentado. Fazem aquela oração, aquela palestra, receitam remédios, mas não tem Gira. Então, todo o terreiro que tem Gira já é Linha Cruzada.*

João: Tem essa sessão de mesa aqui em Mostardas?

Mãe Irma: *Tem, mas é uma sessão espírita. Eles fazem uma reunião, sabe, mas não é bem a sessão de mesa, não receitam chá. Tem uma reunião de orações e só. Não sei qual é o dia, mas tem (Mostardas, setembro de 2012).*

Todos esses elementos vêm no sentido de pensarmos além da noção de “crença”. Essas relações que envolvem e agregam os diferentes seres do cosmos podem ser entendidas como relações sociais, políticas e como formas de aliança. Podemos entender o processo que envolve o *cruzamento* enquanto um encadeamento, como uma aliança de diversos seres e de ontologias. Aqui, reporto ao que Viveiros de Castro (2007) nos apresenta em termos de aliança – para o caso ameríndio. O exercício que faço aqui busca envolver as conexões possíveis entre ontologias

partindo de reflexões e práticas que umbandistas operam. É pela agência de entes como os espíritos ameríndios que acredito na possibilidade de essas alianças e do próprio xamanismo serem, de certo modo, atualizados na Umbanda. O autor, para os ameríndios, nos diz que “o Outro ... é primeiro de tudo um afim” (:123) e que

Todo devir é uma aliança. O que não quer dizer... que toda aliança seja um devir. Há a aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, anti-natural e cosmopolítica... Quando um xamã ativa um devir-onça, ele não “produz” uma onça, tampouco se “filia” à descendência dos jaguares. Ele faz uma aliança (:119).

A noção de aliança pode ser estendida para compreender o modo como os elementos cosmo-ontológicos ameríndios são agregados à Umbanda. A partir de um devir-orixá, o que a Mãe de Santo opera e encadeia é uma aliança intensiva, porque envolve o Cosmos. Ela ativa a potência de um(a) orixá no local, no território em que ele ou ela *trabalham*, quando se faz o *cruzamento*, e ativa, conseqüentemente, uma série de outros actantes que são espíritos mediadores (que também são potencialmente fortes). Devir, porque o outro é agregado nesse sistema aberto rizomático. Assim,

Não há dúvida de que profundos movimentos de desterritorialização se operam, agitando as coordenadas do corpo e delineando agenciamentos particulares de poder; entretanto, colocam o corpo em conexão não com a rostidade, mas com devires animais... Sem dúvida, não existe menos espiritualidade: pois os devires-animais referem-se a um Espírito animal, espírito-jaguar, espírito-pássaro, espírito-ocelote, espírito-tucano, que se apoderam do interior do corpo, entram em suas cavidades, preenchem os volumes, ao invés de lhe criar um rosto. **Os casos de possessão expressam uma relação direta das Vozes com o corpo, não com o rosto. As organizações de poder do xamã, do guerreiro, do caçador, frágeis e precárias, são ainda mais espirituais porque passam pela corporeidade, pela animalidade, pela vegetabilidade.** Quando dissemos que a cabeça humana pertencia ainda ao estrato de organismo, evidentemente não recusávamos a existência de uma cultura e de uma sociedade; dizíamos apenas que os códigos dessas culturas e dessas sociedades se referem aos corpos, à pertença das cabeças aos corpos, à aptidão do sistema corpo-cabeça para *devir*, para receber almas, recebê-las como amigas e repelir as almas inimigas. Os “primitivos” podem ter as cabeças mais humanas, as mais belas e mais espirituais; eles não têm rosto e não precisam dele (DELEUZE & GUATTARI, 2012:48, negritos meus).

A aliança cosmopolítica entre pessoas, espíritos ameríndios e orixás são conectadas, num outro escopo, com as intensidades de santos/as. Há também encadeamentos possíveis com o Catolicismo (e/ou daquilo que poderíamos entender como catolicismo popular) quando as santas e santos são encadeados a orixás e caboclos. Não vou fazer todo um histórico de como estes/as são ou não agregados/as às religiões de matriz africana. É importante trazer mais como se dão as conexões e encadeamentos que os/as próprios/as umbandistas operam. Uma dessas formas conectivas é descrita por Cristian quando ele se remete ao sincretismo operado entre Ogum e São Jorge.

Quando perguntei a ele se a Umbanda fazia esse sincretismo por conta da ligação histórica com o cristianismo, ele respondeu que, na realidade, *o Ogum era o capitão da ordem armada, para proteger a santa contra dragões e contra qualquer pessoa*. Perguntei se a santa, no caso, seria a Santa Bárbara, mas ele respondeu que *não, era a Oxum. Porque o São Jorge a protege. A Santa*

Bárbara também guerreava junto com ele na batalha, porque ela se vestiu de homem, que, no caso, vem a ser uma das Iansãs: ela se vestia de homem para poder ir para a batalha, era a Joana d'Arc! Ela é uma Iansã também.

Orixás e santos são intensidades diferentes que, muitas vezes, operam alianças. Aqui, Ogum era quem protegia a santa, que é a Oxum. Há uma certa inversão do mito de São Jorge, Santo Guerreiro, assim como ocorre no caso da Joana d'Arc, a camponesa francesa, mulher que combateu os ingleses, que ouvia mensagens divinas (dentre elas, as vozes de São Miguel Arcanjo) que a incitavam para o combate e que morreu na fogueira da Inquisição, em 1431, é uma das *passagens* de Iansã, a orixá guerreira. O São Jorge cristão é Ogum, assim como a santa protegida por esse guerreiro será a Oxum, e a Joana d'Arc é uma das Iansãs, que combate junto com Ogum. Um *ponto* da Umbanda diz:

*Oi Iansã de cabelos loiros
De espada na mão
Traz Ogum Megê
Como companheiro
E na calunga
Ela vem firmar⁹⁸.*

A Iansã de cabelos loiros é a Santa Bárbara, que tem como companheiro de batalha o Ogum Megê, São Jorge cavaleiro. A Orixá *trabalha* na *calunga*, que é o cemitério: Iansã é também a *rainha dos eguns*. Ogum Megê é um dos Oguns que tem uma relação diferenciada dos outros, já que pode *trabalhar* na *calunga*. Desse modo, orixás e santos/as estão num plano em que as diferenças existentes são encadeadas em agenciamentos possíveis. Essas intensidades diferentes estão operando também na atualidade, e não só nos mitos.

Não é somente uma referência à religião que foi imposta aos negros escravizados e aos indígenas e que, por isso, esses grupos minoritários tiveram de escamotear suas práticas religiosas e suas divindades por trás dos santos. Podemos entender isso porque de fato ocorreu. Mas proponho alargar nosso entendimento acerca dessa questão para percebermos que não foram somente a devoção e as práticas religiosas que tiveram de ser escondidas, mas relações políticas, curas e outras formas de realidade.

Também não é o entendimento de que o Catolicismo é mais forte que qualquer outra religião e que por isso referimo-nos a essa religião. O assunto de que tratamos remeta a que as intensidades de ambas religiões (e das outras), possuem a viabilidade de ser conectadas ou não em diversos momentos, que não deixam de ser específicos. A referência à santa *dos anjinhos*, por exemplo, que é Nossa Senhora da Conceição, como Oxum, não é feita porque ela representa a Oxum, mas porque ela possui uma intensidade, uma *passagem* que é potente e que, num encadeamento, a torna aliada a

⁹⁸ <http://reidospontos.blogspot.com.br/p/pontos-de-iansa.html>

Oxum. E também porque há a possibilidade de, “nas entranhas”, a santa “carregar” a orixá! Outra santa, a Nossa Senhora Aparecida, será outra *passagem* da Oxum. É como se houvesse a possibilidade de a santa **devir** orixá. E isso pode ser possível se percebemos, na esteira do que propõe Anjos (2009), que

Não está em jogo, nessa cosmopolítica, apenas um acoplamento entre dimensões do catolicismo e africanistas. Há, por parte dos africanistas, uma recusa enfática às mudanças nos rituais do catolicismo, que percebem como destruição de um regime de encadeamento de ícones sobre o qual se poderia potencializar uma corrosão cosmológica (:24).

Religião permeada e operada por constantes e intensos devires, a Linha Cruzada conecta, desconecta e reconecta os seres e ontologias e se reporta a cada diferença existente dentro do complexo com agenciamentos possíveis e necessários para tal. É nas intensidades das *imagens* que os encadeamentos e o sincretismo operam e são possíveis. A santa *dos anjinhos* é a *imagem* de uma virgem branca que possui aos pés rostinhos de anjos; a Oxum *pretinha* será a Nossa Senhora Aparecida, a santa negra, e o São Jorge que combate o dragão e protege uma santa tem como retrato pictórico, ao fundo, um castelo e uma virgem. Assim, Anjos (2009) postula que

Enquanto injunção e interpelação ao catolicismo, a religiosidade afro-brasileira se apresenta como sendo também um regime de retificação ontológica. Na há religião ao catolicismo sem recusa ontológica. Trata-se de uma proposta de pacto cósmico e simultaneamente de uma controvérsia sobre o mundo possível e as possibilidades de se viver junto. **O regime afro-brasileiro de enunciação apresenta-se como incompatível ao monoteísmo cristão. Sob a controvérsia, se há algum sincretismo, é mais como guerra de cosmos do que enquanto fusão de horizontes. A interpelação afro-brasileira é a de que só um mundo é possível: o plurimundo politeísta (:24, grifos meus).**

Figura 15: Festa de Ogum, terreiro de Mãe Irma, Mostardas. Detalhe do quadro de São Jorge e Mãe Irma logo abaixo do quadro.



Fonte: Foto do pesquisador, abril de 2012.

Podemos ver que a operação é a de um *cruzamento* de *linhas*: o catolicismo compreendido enquanto *lado da religião* (para retomar o que Barbosa Neto (2012) indica sobre os *lados*). Mas esse catolicismo não é o mesmo que o Catolicismo institucionalizado: as diferenças positivas entre intensidades de São Jorge e de Ogum só podem ser operadas no escopo de um catolicismo popular e, então, o sincretismo “[...] é outro, da ordem dos desejos, das ligações moleculares, da ordem da

desterritorialização que produz a indiscernibilidade e traz de volta as forças do cosmo” (ANJOS & ORO, 2009:30).

Mãe Jalba também postula algo muito próximo, sobre as *passagens*, quando fala do Sete Encruzilhadas: *tem aquele ponto que diz “Seu Sete Encruzilhadas, Santo Antônio ele é”. Então, ele tem uma passagem [com Santo Antônio]. E o Santo Antônio é o Bará novo!* Além disso, ela também falou que as *passagens*, no caso do Batuque, são também dos *lugares onde Deus colocou os orixás: Não tem o Ogum Haiti? O Ogum Beira-Mar? Então, o Ogum Haiti é do Haiti, e o Beira-Mar é da beira do mar*⁹⁹. Segundo Anjos (2006),

Para a linha cruzada, Ogum é um só, podendo contudo apresentar várias manifestações espirituais. Ogum reside no acutá, a pedra que tem a forma de seu capacete, e na estatueta católica na figura de São Jorge. De alguma forma, o acutá ainda resiste ao antropomorfismo na medida em que a concretude da presença sagrada na rocha é dada por força própria das características 'naturais' do objeto ritualístico em sua vinculação a episódios mitológicos, sem necessidade da forma humana como mediadora (:81).

Nesse sentido, podemos entender as ligações, as *passagens* e as conexões que se dão na lógica rizomática como, segundo Paulo d'Ogum se refere, uma *rede*: *as linhas estão sempre ligadas umas às outras. Existe ligação. Orixá maior é o Oxalá, que é sincretizado ao Jesus Cristo, Católico, mas é um negro africano.* Lembro também de um dos pontos da Umbanda, de *abertura dos trabalhos*, cantado no terreiro de Mãe Irma e que faz esta referência ao Oxalá e ao Jesus:

*Vou pedir a pai Pedro sua chave lá do céu,
para abrir nossos trabalhos em nome de São Miguel.
Abrindo nossos trabalhos nós pedimos proteção,
a Deus pai todo poderoso e a Virgem da Conceição.
Meu anjo da guarda, fiel meu guardião,
vem nos dar a força e a divina proteção.
Quando eu sai de casa foi com fé e devoção,
para chegar nessa seara e cumprir minha missão.
Abre a porta óh gente,
que aí vem Jesus,
ele vem cansado, com o peso da cruz.
Vem de porta em porta, vem de rua em rua,
com a sua alma, sem culpa nenhuma.
Oxalá, meu pai,
tem pena de nós, tem dó.
Se as voltas do mundo é grande,
Seus poderes são bem maior(es).*

Podemos compreender como disjunção inclusiva a operação do próprio ponto: *Pai Pedro*, o São Pedro, é o Bará, necessário a todo início de *trabalho* na religião afro-brasileira. *São Miguel* é o Xangô Aganju, xangô jovem, que tem a potência da justiça, de fazer justiça. *A Virgem da*

⁹⁹ Não pude deixar de lembrar, logo que ouvi isso dela, do livro *Os Jacobinos Negros*, quando o autor apresenta que Toussaint L'Ouverture, líder da Revolução Haitiana, tinha o Ogum Ferreiro como Vodú. A associação entre Haiti, religiões afro-cubanas e as religiões afro-brasileiras seria uma pesquisa muito ampla e, talvez, futura. Sobre Cuba, ver Erwan Dianteill, *Des dieux et des signes - Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000 e *Le savant et le santero - Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*, Paris, L'Harmattan, 1995. Sobre o Haiti e Toussaint, a melhor obra é, sem dúvida, *Os Jacobinos Negros* de C.L.R. James, citada nas referências bibliográficas.

Conceição está ligada diretamente à Orixá da terreira, Oxum. *Oxalá*, que tem os poderes maiores do que o mundo, é a referência de completude da *abertura* – começa-se com Bará e vai até Oxalá. E *Jesus*, a referência cristã, está sendo acionado enquanto potência viva, digamos, porque nunca é o Jesus crucificado que encontramos no terreiro. Ao contrário do Jesus da Igreja Católica, Oxalá agencia relações como as outras divindades e entidades do “panteão” umbandista, justamente, acredito, pelo modo com que o catolicismo popular se apresenta como *lado da religião*.

Nesse *ponto*, podemos perceber que existe o acionamento de mundos, de potencialidades e de **imagens** que conectam as diferenças. A aliança é não só necessária como integrada ao complexo umbandista porque: nada se faz sem o Bará (no ponto, ele é acionado como São Pedro, o *dono das chaves*, que é uma das *passagens* do Bará); se algo deve ser *trabalhado*, é crucial a ação do Orixá da Justiça, o Xangô Aganju (São Miguel Arcanjo); o *ponto* é cantado, e as ações se darão na Casa da Oxum (Virgem da Conceição), e tudo se dará na proteção divina de Jesus, que é Oxalá.

Isso, certamente, não tem a ver com a imagem de sincretismo enquanto sobreposição: Jesus está sendo acionado, a Virgem e os santos também, mas orixás são acionados junto a isso tudo, porque o *cruzamento* opera (dis)junção. E isso é possível, porque, segundo Anjos (2009),

[...] o mundo religioso afro-brasileiro acontece por contágio iconográfico, um processo que, uma vez desencadeado, não para mais de poder encadear novos ícones. A associação de ícones por um ordenamento centrífugo a partir das linhas de intensidades definidas pelas características de cada orixá do panteão deve produzir o respeito por séries intermináveis de ícones. Essa é a gramática da relação desse mundo religioso afro-brasileiro com outros mundos (:13).

Esse processo de *cruzar* intensidades também pode ser entendido enquanto “contágio”, como sugere o autor. Se tomarmos somente as referências cristãs, teremos: Pedro é o pescador, apóstolo de Jesus, e é tido como o “fundador” da Igreja; São Miguel Arcanjo é o responsável pela “balança”, por onde passarão as almas; a Virgem da Conceição é a referência da natalidade, da concepção, e Jesus é o filho de Deus. Se tomarmos o *cruzamento* como encadeamento cósmico e de práticas, é possível associar os elementos do cristianismo como potências possíveis, agenciamentos que se agregam, de certo modo, às potências afro-brasileiras, ameríndias e kardecistas, mas que não deixam de criar controvérsias: como bem aponta Anjos (2009), é nas entranhas de uma santa católica, dentro de uma virgem, que estará a orixá, num *acutá*, numa pedra. E é Ogum, orixá guerreiro, que é o capitão que defende uma santa e que tem Joana d'Arc – heroína francesa, mas que é uma Iansã – como aliada de combate. E, como veremos no próximo item, há espíritos ameríndios que fazem o *intermédio* com orixás.

Espíritos ameríndios e a mediação cosmopolítica

A partir de uma conversa que realizei com Mãe Irma e Vanderli sobre a questão dos territórios, que a religião atribui sempre à existência de potencialidades, podemos entender como são possíveis os processos de conectividade:

Mãe Irma: *Dizem que no Rincão¹⁰⁰ tem tipo uma pedreira. Não é bem uma pedreira, mas [...] Essa guria já falou e o Polaco disse que tem. Porque aqui nós não temos, oficial (um lugar), para Xangô e para Oxum. Porque não tem cachoeira e não tem pedreira.*

Vanderli: *Nós tínhamos que ver com essa guria, porque ela disse que tem uma pedreira lá. Ela disse que tem uma pedreira lá, na qual existiam índios. Dizem que lá moraram índios. Nessa pedreira, onde tem desenhos de índios, gravuras de índio [...]*

João: *Vamos combinar mesmo de ir até lá. Eu voltei a falar nisso porque a senhora estava falando de ir aos lugares, a própria função esta de se fazer um local, uma pedreira.*

Mãe Irma: *Realmente. A gente tem que ter um lugar porque o Pai Xangô é um santo justiceiro e aqui ninguém se interessou!*

Vanderli: *Em assentar uma pedra!*

Mãe Irma: *Assentar uma pedra, para a gente, porque essa mesmo [Mãe Irma trouxe pedras de São José do Norte¹⁰¹], ela não é muito grande, mas é batizada para ele, não é?*

Vanderli: *Sim. Mas mesmo onde a Tacimara disse que tem, se tiver [pedra] solta, já dá para trazer.*

Mãe Irma: *Só que é lá no Rincão, é muito longe!*

Vanderli: *Mas tem que ver, se tiver pedras soltas, dá para dar um jeito de trazer uma!*

João: *E tem desenhos?*

Vanderli: *Tem uns desenhos dos índios, aquelas gravuras de índios. É descobrir com a Tacimara se é verdade aquilo lá. Aquilo é a coisa mais boa. Dizem que tem umas gravuras dos índios, onde que os índios ficaram lá.*

Mãe Irma: *Aha.*

João: *E isso teria alguma importância, se tivesse algum tipo de coisa.*

Mãe Irma: *Tem!*

Vanderli: *É porque os índios têm os pajés! Que os pajés eram antigamente os batuqueiros, os feiticeiros, quer dizer, eram os preservadores. É uma história que vem da religião (Conversa coletiva em Mostardas, outubro de 2012).*

A partir dessa menção de Vanderli sobre os pajés – *os feiticeiros e preservadores* –, busco traçar relações entre a Linha Cruzada e o elemento ameríndio. Entendo que o elemento ameríndio faz parte do processo de abertura da Umbanda, realizado pelo *Seu Sete Encruzilhadas*, conseqüentemente, conectando processos cosmo-ontológicos da religião às cosmo-ontologias ameríndias.

Considero que essas conexões, quando atribuem forças intensivas aos *pajés* ameríndios, podem ser relacionadas aos estudos que tratam da questão ontológica ameríndia, principalmente, segundo Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2002, 2007), bem como ao que Anjos diz acerca da lógica nômade da “tribo indígena”, existente na Linha Cruzada (2006:34). É que o complexo

¹⁰⁰ Localidade distante da sede do município de Mostardas, próximo à Lagoa dos Patos. Segundo Tacimara, esse local é chamado de *Taroca*.

¹⁰¹ Como vimos no capítulo II, São José do Norte é o município onde é possível fazer a travessia de balsa, passando pelo estreito entre Lagoa dos Patos e Oceano Atlântico, estreito que separa com águas o Litoral sul, a região de Mostardas, com a cidade de Rio Grande. Com o intenso percurso que Mãe Irma realiza para ir a Rio Grande, foi possível que ela e seu filho carnal, Coquinho, pegassem duas pedras dos molhes da praia de São José do Norte e trouxessem para a Casa de carro.

religioso e cosmológico da Linha Cruzada só é possível porque ele é heteróclito e algumas religiões que são *cruzadas* são ou se tornam heteróclitas. Este é o caso do Batuque, que é *cruzado* tanto com o Catolicismo, quanto com a Quimbanda e com a Umbanda.

Outra referência à questão ameríndia é trazida por Paulo d'Ogum, quando ele aponta que os *caboclos eram índios, eram caciques; eles têm o conhecimento das ervas, da medicina:*

Na cidade de Bagé¹⁰², eles tinham muitos índios, e pode crer, vou te dizer uma coisa: sou natural de Bagé, mas moro em Rio Grande. Eu nasci numa bacia de Umbanda, porque a minha mãe é de Umbanda, minha família é todinha de Umbanda e é grande a quantidade de casas de Umbanda que tem em Bagé e Bagé é a bacia da Umbanda, porque ali existia o foco do índio. A força da natureza, do índio, o contato do índio com a natureza é em Bagé e de Bagé passou para Porto Alegre. No Rio de Janeiro, onde surgiu a Umbanda, tinha muitos índios também. Porque falam da Amazônia, com certeza é o coração, pulmão do mundo, mas do lado tem um braço, uma perna e tem um local que tem uma cabeça, é tudo parte de um corpo (Entrevista com Paulo d'Ogum, Mostardas, dezembro de 2012).

Seguindo o que Paulo d'Ogum aponta, vemos que não há aqui a referência de um índio idealizado e que está fora das territorialidades e potencialidades que a Umbanda opera nos seus próprios locais. A referência é de que a força indígena, de um passado que se atualiza no presente, enquanto fluxos energéticos, é operada como elemento disjuntivo – a conexão entre ontologias diferentes – e como abertura ao diferente. A Umbanda é “fundada” por um espírito caboclo, ameríndio, o Sete Encruzilhadas, mas ela opera outras potências e “vibrações” ligadas aos espíritos indígenas que podem estar tanto na Amazônia como numa pedra com gravuras indígenas no interior do município de Mostardas. A referência, além de ser histórica, é intensiva e atualizada. Paulo d'Ogum também explica que, na Umbanda, os caboclos

são nossos índios, os espíritos indígenas, não é? Eles são os mensageiros dos orixás. Porque os orixás não chegam na Umbanda, eles são da Nação Afro, então os caboclos são mensageiros dos orixás. A comunicação deles é espiritual, a bem dizer. A pessoa faz um pedido para o caboclo e ele leva o pedido ao alcance do orixá. Faz o intermédio (Paulo d'Ogum, Mostardas, dezembro de 2012).

No diálogo que mencionei anteriormente, com Mãe Irma e Vanderli, a intensidade de um local opera uma força energética porque há ali gravuras e demais continuidades “não-visíveis” de práticas ameríndias. São essas continuidades energéticas, dos espíritos ameríndios enquanto mediadores espirituais, que são atualizadas no pensamento e nas práticas umbandistas quando há a referência aos caboclos da Umbanda. Em conexão com a fala de Paulo d'Ogum, de Mãe Irma e de Vanderli, cito Norberto Peixoto (2008)¹⁰³, que concebe os caboclos como:

[...] espíritos de índios brasileiros, sul ou norte-americanos, que dispõem de conhecimento milenar xamânico do uso de ervas para banhos de limpeza e chás para auxílio à cura das doenças. São entidades simples, diretas, por vezes altivas, como velhos índios guerreiros [...] São exímios na limpeza das carregadas auras humanas, experientes nas desobsessões¹⁰⁴

¹⁰² Bagé é um município situado ao sul do estado do Rio Grande do Sul.

¹⁰³ Agradeço ao amigo Tiago Lemões o empréstimo desse livro.

¹⁰⁴ O autor indica como “desobsessão” a prática de retirada de espíritos chamados como obsessores, espíritos que, na concepção umbandista, operam forças negativas às pessoas e que precisam ser *lapidados* por *espíritos de luz*. Os caboclos são espíritos de luz que *lapidam* as pessoas e os espíritos – os delas e os de outros. O xamanismo também

[...] Na magia que praticam, usam pombas para riscar seus pontos, fogo, essências cheirosas, flores, ervas, frutas, charutos e incenso (:27).

Os processos de cura e de auxílio às pessoas (também indicado como *caridade*), em diversos aspectos, são muito importantes para as práticas da Umbanda. Considero que esses processos estão ligados, de certa forma, ao xamanismo indígena, à pajelança e também às relações com a natureza. Esses processos de conexão entre as práticas da Umbanda e das cosmo-ontologias ameríndias podem ser compreendidos como parte de uma cosmopolítica. Seguindo a ideia mencionada mais anteriormente, exposta por Anjos (2006)¹⁰⁵, acredito que podemos atribuir esses elementos como possibilidades de outras formas de lidar com aquilo que aprendemos como miscigenação e como sincretismo. As práticas da Linha Cruzada vão além dos conceitos de democracia racial, sem cair no luso-tropicalismo e nos mitos nacionalistas da mestiçagem cultural, porque mostram que estamos diante de acontecimentos e de *passagens* que são operados na lógica rizomática de disjunção inclusiva, que podem articular elementos ameríndios e afro-brasileiros.

Sobre a cosmopolítica ameríndia, tomo as considerações de Lima (1996) sobre um evento – a caça de porcos-do-mato, realizada por um grupo Juruna –, por meio do qual é possível apreender algo sobre a cosmopolítica operada na relação do xamã humano com o porco-xamã:

O porco-xamã diferencia-se dos demais por carecer de pêlos no traseiro e ter pêlos avermelhados na cara. **Representa um dos espíritos auxiliares que o xamã pode adquirir na iniciação. Em sonho, o xamã vê esse porco se transformar em homem, e busca fazer amizade com ele, oferecendo-lhe o cigarro para fumar. Ao sentir que a amizade está consolidada, o xamã lhe diz que os homens de seu grupo pretendem fazer uma caçada; e o porco-xamã combina com ele o local e o dia da travessia.** Os caçadores vão à caça (:23, grifos meus).

Nessa relação, podemos entender o xamanismo como uma relação cosmopolítica entre o xamã (humano) e o xamã (animal). Enquanto outra forma de perceber a existência de cosmo-ontologias ameríndias atuando no interior da Linha Cruzada é que tomo o xamanismo, mais especificamente, como imagem para pensarmos o entrosamento possível entre essa prática ameríndia e as possibilidades políticas que a abertura da e na Umbanda sugere – nos modos como espíritos indígenas e as formas cosmopolíticas o conectam aos elementos afro-brasileiros. A fim de ampliar esse entendimento, evoco o sentido proposto por Viveiros de Castro (2002):

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. **O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia** (:357-358, grifos meus).

opera algo nesse sentido: o xamã precisa mediar a saída dos espíritos dos animais abatidos antes de a comunidade consumir a carne da caça.

¹⁰⁵ E, também, por comunicação pessoal (novembro de 2012).

Em sentido muito próximo, Sztutman (2009)¹⁰⁶ afirma que, na perspectiva ameríndia,

[...] pessoas como os xamãs – ou pajés, se quisermos manter a palavra de origem tupi – podem ter acesso a essa humanidade dos tais não-humanos, que se apresentam de variadas maneiras [...] Se xamãs são aqueles que podem, com mais facilidade, gerenciar seu próprio trânsito, eles são necessários, muitas vezes, para intervir nos trânsitos malsucedidos de seus congêneres. **Não por acaso, muitas vezes foram referidos na literatura etnológica como mediadores, diplomatas, curadores ou mesmo médicos** (grifos meus).

Em outro trabalho, o autor também aponta “que o xamanismo pode redundar em uma guerra invisível, assim como as guerras visíveis carecem de reforço sobrenatural, como encantamentos, predições, ritos preparatórios etc. Isso posto, **é preciso imaginar que as coisas se interpenetram: domínio humano, cosmo e sociopolítica**” (SZTUTMAN, 2012:96, grifos meus).

Nessas referências ao perspectivismo, vemos que o xamanismo ameríndio opera também em termos de uma política cósmica. No caso desta pesquisa, entendo que se opera uma relação cosmopolítica quando é evocada por umbandistas a importância do lugar onde viveram indígenas e *pajés* (que realizavam curas e auxílios e estabeleciam relações com os espíritos auxiliares: os animais e as plantas), pois os *pajés* são os “que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:120). Na Umbanda, essas relações cosmopolíticas são atualizadas com os caboclos, *nossos índios*, que são os intermediários entre orixás e pessoas. As relações se dão em um território no qual a mediação não só será possível como é intensamente necessária. É aquela pedreira que o Xangô *trabalha*.

Os elementos de interpenetração cosmos e sociopolítica, humano e extra-humano são tomados pelas/os umbandistas como possibilidades de conectividade da cosmologia ameríndia com a cosmologia afro-brasileira. É indicado por elas e por eles que o **intermediário** caboclo para o orixá que *trabalha* na pedreira será algum(a) caboclo/a da *linha de Xangô*. Cristian explica bem isso quando conversamos em Rio Grande:

Cristian: *Se a filha [carnal] da Tia Irma for à beira da praia fazer um serviço, não vai ser a Jurema das Matas quem vai chegar, quem vai chegar é a Jurema da Beira da Praia. Se ela estiver na pedreira, quem vai chegar é a Jurema da Pedreira, de Himalaia, que é a Jurema que eu trabalho.*

João: Depende do...

Cristian: *Do local. A mesma coisa o Seu Sete Encruzilhadas, ele vai trabalhar em Sete lugares.*

João: Mas só alguns [caboclos] fazem isso?

Cristian: *Só alguns caboclos, não são todos. A mesma coisa: tem o Pena Branca, tem o Pena Roxa, tem o Pena Verde, o Pena Preta, então cada um tem o seu território. Cada um tem a sua passagem! E um é enviado por Xangô, outro é enviado por Xapanã, outro pela Iansã.*

João: Esta é a relação entre o caboclo e orixá?

Cristian: *Exatamente! Mas pelo lado de Umbanda. E na Umbanda só existem sete Orixás: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Quando eu falo Bará, ele não fica*

¹⁰⁶ Retirado de <http://www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html>, acesso em 10 de agosto de 2013.

restrito só a um Bará, entendesse? Este Bará que eu falo para o lado da Umbanda, ele puxa o Xapanã para a linha dele. Junta os outros. É o único que faz isso, o restante não, é só ele.

João: E ai cada um [orixá] com um caboclo?

Cristian: Cada um com um caboclo...

João: Mas cada orixá tem quantos caboclos?

Cristian: Ah, vários!

Rose: Vários.

Cristian: E daí cada um vai para um lado. É muito relativo, tem um monte de caboclos que são Oguns. São vinte e sete Oguns, não é Tia Irma?

Mãe Irma: É.

João: Junto deste um Ogum que está entre os Sete [orixás]?

Cristian: É, tem uns 27. E destes 27, saem os caboclos. Cada um tem o seu caboclo. Tem mais, vários.

João: E dos outros orixás, daqueles sete [da Umbanda], funciona assim?

Cristian: Nesta mesma função: mais de um caboclo. E tem mulher e tem homem, eu mesmo custei a deixar chegar a minha cigana, mas a minha cabocla eu deixei, pois ela vinha mais forte do que a própria cigana (Conversa coletiva em Rio Grande, agosto de 2012).

Da fala de Cristian, podemos apreender relações intensas entre caboclos e os orixás. Ele salienta as possibilidades de atuação e *trabalhos*, pois, se o serviço for realizado numa pedreira, a pessoa vai receber uma Jurema da Pedreira, cabocla da *linha de Xangô*; se for na beira da praia, uma Jurema da Beira da Praia. Assim, é na intensidade, nas *passagens* e nas forças energéticas que o território opera, porque todos os orixás estão na natureza, no local da evocação da intermediação: o orixá da pedreira é o Xangô; da praia de água salgada, é Iemanjá; da mata, é tanto Oxóssi, como também Ogum, mas cada orixá tem vários caboclos e caboclas que fazem a conectividade de forças, de intensificação do processo e que vão operar o *trabalho* necessário e operar a política cósmica, a intermediação, a atualização de relações. Na terreira, quando ocorrem os rituais, vemos que cada *ponto* chama uma linha específica de cada orixá e dos/das caboclos/as a ele/a associados. No *ponto* de Ogum, por exemplo, vão chegar caboclos/as de Ogum, que podem incorporar em algumas pessoas da corrente. Num *ponto* de Jurema, cantado no terreiro de Mãe Irma, vemos a referência de que essa cabocla é filha de um Cacique Tupinambá:

*Como são lindos os cabelos de Jurema,
mas tão brilhante o seu olhar!
Salve a Jurema, saia das matas,
Salve a Jurema do juremá,
ela é filha do Cacique Tupinambá,
a Jurema no terreiro vem trabalhar.*

Uma pessoa pode *receber* um caboclo ou uma cabocla de uma *linha* de orixá e, ao tocar-se outro *ponto*, para outro orixá, pode receber outro/a caboclo/a. Quando a pessoa já está bastante *lapidada*, ela recebe um(a) caboclo/a e fica com este/a até o final da *Linha Branca* ou pode *dar passagem* para outro/a caboclo/a. Já as pessoas que ainda estão se *desenvolvendo* recebem uma entidade e, antes de darem o *passe*, desincorporam e ficam, enquanto *camponos*, no auxílio das pessoas que vão ter com as entidades que *estão na terra*.

Os processos operam-se em relações que vão além das formas humanas, elas evocam a participação de formas e de práticas extra-humanas: as pedras da pedreira; as gravuras ameríndias no Rincão, bem como os objetos, *oferendas* e as substâncias que nela serão depositados; as caboclas e os caboclos que *chegarão* para o *trabalho* e outras forças que ali serão *trabalhadas* são, o tempo todo, agregados nessa participação, porque, sem os intermediários – os diversos espíritos e as *energias* – essa política cósmica não realiza a potência que precisa.

No caso que mencionei, em que Mãe Irma trouxe pedras de um dos molhes da praia de São José do Norte, ela viu nessas pedras intensidades que poderiam ser atualizadas e, assim, ela as *batizou* para possibilitar que Xangô pudesse nelas *trabalhar*. Do mesmo modo, as pedras onde *viveram os índios* e que mostram em grafismos rupestres a existência desses povos no local – não importando a época nem o período histórico preciso – são potencialmente importantes porque, nesse local em que viveram *índios*, viveram também seus *pajés*, que ali fizeram curas, fizeram relações e fizeram os grafismos, que também agenciam as relações! Assim, as pedras, os espíritos, as gravuras e o local inteiro da pedreira são potencialmente importantes para aqueles/as umbandistas: *Pai Xangô* também *trabalha* ali. Do mesmo modo, uma pedra que estava em contato com a água do mar também pode ser *batizada* para Xangô, porque ela tem a intensidade desse orixá, mas tem, certamente, a intensidade da água, da orixá Iemanjá, que fará ligação entre orixás e outros seres.

Na pedreira em que foram encontradas as gravuras, há os intermediários – espíritos ameríndios e de *pajés* – do Xangô, orixá africano. E isso não é contradição justamente porque a Linha Cruzada conecta as diferenças – não para formar uma unidade, mas para manter as diferenças intensivas. É por isso que é cosmopolítica: nada se faz sozinho e nada opera pelo uno, há as ligações, possíveis, e há os distanciamentos, também possíveis. A conectividade é operada quando na pedreira *dos índios* pode ser feito *trabalho* para Xangô. Isso é possível porque os espíritos indígenas que ali estão operam como intermediários entre humanos e orixás, sobretudo caboclas e caboclos da *falange* do Xangô. Podemos entender que quando umbandistas de Mostardas evocam a pedreira do Rincão, elas e eles realizam um encadeamento, uma conexão de diferenças, atualizando intensidades.

Nos próprios espíritos de caboclos e caboclas que atuam na Umbanda aparecem essas atualizações possíveis. Se o xamanismo era realizado na pedreira do Rincão, porque lá havia os *pajés*, ele pode ser atualizado dentro de outros espaços, como o terreiro, e em outros momentos, como num atendimento, quando o caboclo ou a cabocla que ali atuam possuem a agência de *pajé*, porque *eles têm o conhecimento das ervas, da medicina*. Aqui podemos retomar a ideia trazida por Anjos (2006) de que a Linha Cruzada “de algum modo, resgata a 'sociedade primitiva'” e, assim como o autor, sugerir que o terreiro opera por meio de uma lógica nômade e enquanto “sociedade contra o Estado” (:34). Assim, referindo uma experiência numa festa de Nossa Senhora dos

Navegantes, o autor considera que

... o conceito de grupo nômade não tem a acepção de grupo em deslocamento espacial, mas sim dessa forma de se constituir como coletividade: indiferença formal entre os grupos e uma intensa circulação de pessoas, conseqüentemente de informações quanto à forma dos cultos. Os grupos permanecem absolutamente autônomos entre si (:35).

É essa autonomia “que coloca essas organizações fora do modelo Estatal” (2006:35). Como veremos no capítulo V, é pelo nomadismo e pelas formas e práticas cosmopolíticas que podemos entender a Linha Cruzada como uma lógica diferenciante, enquanto disjunção inclusiva. As reterritorializações que aqui se operam colocam-nos diante de uma filosofia plena, carregada de respostas pertinentes aos conceitos de sincretismo, de política e de religião.

O Orixá Xangô, que *trabalha* na pedreira, tem como intermediários de seu *trabalho* caboclos/as, e estes/as possuem as “práticas indígenas milenares”. Considero que essas práticas são atualizadas pelos espíritos ameríndios e estão estritamente ligadas àquilo que Viveiros de Castro (2002) aponta sobre o xamanismo, em que o “conhecer é personificar”, já que é preciso “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido”. Isso, segundo o autor, é um “modo de agir que implica um modo de conhecer [...] oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental” (:358).

Esse conhecer, portanto, é estritamente próximo ao conhecer que está imbuído nas formas de apreendizagem que a pessoa opera na Linha Cruzada: a pessoa não pode e não deve conhecer sem ter a percepção e a vivência na e da religião, a percepção da natureza e de tudo aquilo que envolve seu corpo, mas também seu espírito e suas relações com orixás, com substâncias, com outras entidades, com animais, plantas, com o Cosmos. É pela vivência, pelo entrosamento ritual e na prática, no cotidiano, entre pessoas e extra-humanos, que a pessoa vai conhecer mais e saber como *fazer* a religião. Isso é constantemente evocado no conceito de *lapidação*, no sentido de *desenvolvimento* do espírito. Assim como no xamanismo, a pessoa passará por rituais de apreendizagem, por apreensão de substâncias, por relações entre ela e outros seres e poderá chegar ao grau de *chefe de terreiro*, Mãe ou Pai de Santo.

A potência dessas práticas ameríndias, como o xamanismo, deve ser levada em conta, pois estamos diante de intensidades, continuidades e descontinuidades que essas práticas operam e que são, de certa forma, atualizadas na Umbanda: os/as caboclos/as são intermediários/as de orixás e estas duas referências diferentes, a africana e a ameríndia, são conectadas, sem precisar cair numa unidade e nem numa “idealização” essencialista do que é ameríndio ou do que é africano. Cada intensidade é diferente e produz diferença: o Sete Encruzilhadas, como veremos, *crusa-se*: ele é Caboclo, mas poderá *chegar* no Batuque, porque, segundo Mãe Jalba, ele *já é quase Orixá* e ele *chega como Exu*, na Linha de Exu, na *virada*.

Há o encadeamento de processos e elementos ameríndios com orixás e conhecimentos africanos, a partir da intermediação e das potências com que se operam esses encadeamentos. Sobre os processos que envolvem a cura, umbandistas afirmam que a *religião também é uma medicina*. Em diversos textos umbandistas¹⁰⁷, encontramos a ideia de que o Africanismo é mais que religião, é ciência. Mesmo a palavra Umbanda – que, segundo vários estudos, é oriunda do kimbundo, uma das línguas africanas – quer dizer “arte de cura”¹⁰⁸.

Não é meu o intuito, nesta tese, discutir os diversos trabalhos e análises sobre a Umbanda ou sobre as religiões de matriz africana, mas apresento algumas dessas referências que nos ajudam a entender aquilo que é evocado pelos umbandistas: a religião é uma *medicina*, é uma *ciência*. Se ela é a **arte de curar**, encontramos algo que a aproxima, de certa forma, dos elementos xamânicos, dos *pajés*, não no sentido simbólico, mas da práxis.

A natureza é consagrada aos caboclos e caboclas, mas essa natureza, como veremos, não é separada da cultura, como prega nossa epistemologia ocidental. A natureza, aqui, é intensivamente encadeada e colocada como participação efetiva. Como aponta Philippe Descola (2001), “o paradigma dualista” que marca a sociedade ocidental impede-nos de “compreender adequadamente as formas locais do saber ecológico” (:14). Nesse sentido, a proposição de abertura que a Umbanda realiza vai além desse dualismo: nas sociedades de natureza (cf. DESCOLA, 1992), plantas, animais e outras entidades pertencem a uma comunidade sociocósmica. Logo, os processos de cura de pessoas só podem estar ligados aos outros elementos porque esses processos fazem parte de uma coletividade maior que a humana: eles envolvem entidades, animais, plantas etc, numa interação constante. Ainda, sobre essa relação entre natureza e cultura, Sztutman (2009:4) enfatiza que

Ora, nem todos os povos veem-se atados a uma ontologia como a dos modernos. Outros povos, como os ameríndios, estariam acostumados a conceber o que chamamos de natureza como um domínio fortemente dependente da ação humana, em interação constante com o domínio humano. Desse modo, se quisermos manter o termo ocidental “natureza”, que nem sempre encontra tradução nas línguas indígenas, devemos lembrar que a “natureza” de uns não é a mesma que a “natureza” de outros e isso conduz a uma série de malentendidos.

Tomo esse sentido que o autor explica quando trato de natureza: umbandistas operam esse termo e suas classificações justamente porque a natureza deles/as não é a mesma natureza nossa (ocidental). A natureza é permeada de diversos seres e o peso que essa dimensão possui dá-se em termos de *aprontamento*, *cruzamento* e cura. A natureza é conectada a outras dimensões humanas e extra-humanas: não se trata apenas de um “cuidado” com a natureza: trata-se de uma relação intensiva entre natureza, Cosmos, pessoas e seres existentes, algo operado por conectividades. E é nesse sentido que o acontecimento de *cruzar* pessoas, outros corpos e locais, curar pessoas e outros

¹⁰⁷ Recordo o livro de Paulo Tadeu Barbosa Ferreira, “Os Fundamentos Religiosos da Nação dos Orixás – Nação Cabinda” –, livro do qual obtive uma cópia graças à Jurema, filha carnal de Mãe Irma, a quem agradeço.

¹⁰⁸ Ao afirmar que praticantes da Linha Cruzada se reconhecem como umbandistas ou chamam a religião de Umbanda, vemos que eles e elas operam a arte de curar com tal reconhecimento – a palavra é potência.

seres e realizar *sacrifícios* operam cosmopolíticas.

Para complementar o entendimento da existência de conexões na Linha Cruzada, aciono a noção de diferença, que nos permite compreender outros modos de relação que não tomam o essencialismo identitário nem a formulação do uno como modelos. Ao contrário, permite que as diferenças se toquem, se *cruzem* e se afastem. Nesse sentido, vimos como caboclos, santos e orixás são agregados em modos nos quais há mediação de relações e mobilização de agentes no mundo.

O sincretismo, que é operado aqui, toma o aspecto de um mosaico, porque, disjuntivamente, relaciona as diferenças num plano rizomático, ao contrário do sincretismo de academia, fortemente baseado no modelo arbóreo de pensamento. A noção de sincretismo, a partir da discussão sobre cosmopolítica e *encruzilhada*, toma outros sentidos.

O Caboclo Sete Encruzilhadas

*Roda Sete Encruzilhadas,
Na sua Linha de Bará.
Ele comanda a sua terreira,
Louvado seja em nome de Oxalá!
Saravá meu pai,
No reino da Oxum,
Ele que é o nosso chefe,
A segurança do Congá!¹⁰⁹*

O Sete Encruzilhadas *abre* a Umbanda para que os espíritos de negros escravizados, de indígenas e de outros *povos*, possam *chegar*. Nos textos de alguns umbandistas, assim como de alguns teóricos da Umbanda, aponta-se como acontecimento fundador da Umbanda a incorporação de um espírito indígena por Zélio de Moraes: ele recebeu o Caboclo das Sete Encruzilhadas numa sessão espírita no Rio de Janeiro, em 1908. Em outros textos, vemos que se considera o mesmo acontecimento como um processo de propagação da *religião*, como abertura, efetivamente, às *linhas*, aos *povos* e como potencialização de elementos - como a cura - e como modo de gerar, digamos, a *caridade*.

Essa consideração que evoca uma propagação da Umbanda, atualizada pelo acontecimento operado pelo Sete Encruzilhadas, está fortemente baseada no sentido exposto por vários/as umbandistas ao afirmarem que a Umbanda existe há milênios, de que ela é uma das *religiões mais antigas do mundo* e que ela possui ligações com o *Egito Antigo*, com a Índia e com o Oriente (como vimos no capítulo I). Segundo Peixoto (2008), a Umbanda é caracterizada como um “movimento caritativo mediúnico de inclusão espiritual [...] A natureza cósmica não é rígida e imutável, e sim flexível e em constante transformação” (:23). Em consonância a essa ideia, Paulo d'Ogum disse que

¹⁰⁹ *Ponto* cantado no terreiro de Mãe Irma. Em Mostardas, o nome do terreiro é Reino d'Oxum e d'Ogum Beira-Mar e **Seguidores do Sete Encruzilhadas**. Por isso, sempre começam a *terreira* com o *ponto* que vimos no outro item, de *abertura dos trabalhos*, e, após, vem esse *ponto* do Sete Encruzilhadas.

a Umbanda abriu muitas portas para todas as entidades que não tinham [entrada]. E que o Sete Encruzilhadas fundou a Umbanda, ele abriu portas para todo mundo! Todos! Porque na Umbanda do Sete Encruzilhadas entra qualquer linha, porque cada linha tem seu comandante e tem uma porta para passar, para entrar e sair.

Sobre a propagação da religião feita pelo Sete Encruzilhadas, Paulo d'Ogum diz que:

Ele quebrou aquele preconceito, não é!? Era considerado um preconceito isso aí! E outra coisa, os pretos-velhos, eles são os espíritos dos negros africanos da época, que trouxeram a Nação Afro! E daí, os pretos-velhos que não tinham onde chegar, porque na religião africana eles não podiam chegar porque eram espíritos considerados sofredores e não podiam chegar no Candomblé. Então, teve um espaço, uma porta aberta na Umbanda para os negros africanos chegarem. Aí começou a chegar a Linha dos Pretos-Velhos. Tem a Tia Maria, Pai José, Pai Joaquim e é infinita a quantidade deles. E eles têm uma 'baita' sabedoria. Então eles chegam agachados, velhos, porque morreram muito velhos e aquilo ficou neles e o espírito evoluiu na conversa, mas os costumes deles não evoluíram, continua a mesma coisa e não vai evoluir, porque aquilo está entranhado no espírito, aquele sofrimento que ele passou: chibata, senzala, aquela coisa toda não evolui e cada vez que eles chegam no mundo, eles conversam, mas nunca deixam de comentar o que eles passaram! Aquilo machucou muito eles e nunca mais esqueceram. Os próprios pontos cantados contam a história deles. (Paulo d'Ogum, Mostardas, 07 de dezembro de 2012).

Essa abertura realizada pelo Sete Encruzilhadas é tomada como potência cosmopolítica, porque realiza um encadeamento no qual espíritos tidos como “atrasados” e “sofredores” possuem, na realidade, intensidades energéticas superiores. Para compreendermos como houve a abertura pelo Sete Encruzilhadas, em plena sessão kardecista, tomamos o que Peixoto (2008) fala sobre Zélio de Moraes. Este, aos dezessete anos,

[...] começou a sofrer estranhos surtos, durante os quais se transfigurava totalmente, adotando a postura de um idoso, com sotaque diferente e tom manso, como se fosse uma pessoa que tivesse vivido em outra época. Muitas vezes, assumia uma forma que mais parecia a de um felino lépido e desembaraçado que mostrava conhecer muitas coisas da natureza (:15).

Nesse relato do autor, vemos que a pessoa de Zélio estava apreendendo, de certo modo, potências oriundas de outras intensidades, ou seja, devires, antes mesmo da incorporação pelo Sete Encruzilhadas numa sessão espírita: “os estranhos surtos” que o “transfiguravam” em um idoso, que teria vivido em outra época e, muitas vezes, num ágil felino que conhecia “muitas coisas da natureza”. Peixoto lembra o fato de quando Zélio foi levado pelo seu pai à Federação Espírita de Niterói e de que, naquele dia, “manifestaram-se nos médiuns kardecistas entidades que se diziam pretos escravos e índios”. O dirigente da casa achou isso um absurdo e alegou que esses espíritos eram “atrasados espiritualmente”. O autor conta que Zélio foi então tomado por uma força estranha e que disse: “Por que repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? É por causa de suas origens e de sua cor?”. Ao ser questionado a respeito da força era aquela que tomava Zélio, ela respondeu que era o Caboclo das Sete Encruzilhadas¹¹⁰, “pois, para

¹¹⁰ Peixoto explica que o espírito havia falado que era, no momento, “resquírios de uma encarnação em que fui o padre Gabriel Malagrida. Acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição... Mas, em minha última

mim, não haverá caminhos fechados” (:16). Seguindo o que diz Peixoto (2008),

[...] a entidade revelou a missão que trazia do Astral: 'Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã (16 de novembro) estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que esses irmãos poderão transmitir suas mensagens e cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve haver entre todos, encarnados e desencarnados” (:17)

Em outro sentido, Emerson Giumbelli (2002), ao falar de Zélio, pontua uma série de autores e autoras que se debruçaram a explicar o “surgimento” da Umbanda no Brasil. Algumas explicações colocavam Zélio como “pioneiro” ou como “veículo” de “propagação da Umbanda”, e outras nem mencionavam seu nome. Para o autor, “mesmo os textos que tratam das origens ou da história da Umbanda, ou mesmo do Caboclo Sete Encruzilhadas [...] não se sentem obrigados a mencionar o nome de Zélio”. Assim, “a centralidade de Zélio de Moraes no surgimento da Umbanda é uma construção posterior ao início da década de 1960” (:194). Mas, segundo o autor, mesmo sendo a figura de Zélio uma “construção tardia”, “não significa que [...] nada possa dizer sobre o surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro e seus arredores”, pois “é justamente quando abandonamos a questão da precedência que podemos extrair da figura de Zélio e de seu centro os elementos mais interessantes para pensar o processo formativo da Umbanda” (:196). O autor é enfático também em mostrar que:

[...] o que sabemos sobre a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas não deixa de ter relação com esse processo formativo da Umbanda [...] Alçar uma entidade espiritual específica ao lugar de 'chefe', com todas as implicações que isso traz se pensamos em diretrizes de dinâmica institucional, oferecia uma alternativa em termos do foco de regulação religiosa. Submeter-se às 'orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas' significava também liberar-se de normatizações cuja referência seguia estritamente a codificação kardecista (de acordo com as interpretações que certas instituições pretendiam lhe dar) e abrir-se para outras influências de natureza cosmológica e ritual (:209).

É nesse sentido que podem ser percebidas as referências de umbandistas que não arrolam uma precedência a Zélio, mas que, de certo modo, não deixam de evocar o Caboclo Sete Encruzilhadas como *chefe* da Umbanda, como o *primeiro caboclo*. Há também menções de umbandistas a outros caboclos também importantes, caboclos *antigos*, como o *Cacique Tupinambá*, o Caboclo *Arapuiã*, a Cabocla *Jurema*, entre outros. Em se tratando da questão das precedências, Giumbelli (2002) reconhece que

[...] o problema das origens da Umbanda não pode ser reduzido a questões de prioridades e de fundadores [...] porque não faz muito sentido procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, **rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado** [...] (:209, grifos meus).

Como vimos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas *chegou*, primeiramente, num médium

existência física, Deus me deu o privilégio de reencarnar como um caboclo brasileiro” (:16-17). Esse padre jesuíta passou pelo Brasil, em meados do século XVIII, segundo o sítio: <<http://pt.cyclopaedia.net/wiki/Gabriel-malagrida>> Acesso em 09/10/2013.

espírita (Zélio de Moraes) e, com base neste acontecimento, poderíamos considerar o espiritismo kardecista como uma parte, digamos, aliançada à codificação religiosa (GIUMBELLI, 2002:210) para a abertura da Umbanda, porque foi na *chegada* do caboclo que a Umbanda enquanto processo milenar, pôde, a meu ver, ser atualizada e *abrir-se*. É por esse processo rizomático que *abre caminhos diferenciantes* que venho indicando, desde o início da tese, a possibilidade de vermos as conexões operando enquanto encadeamentos, como modos criativos de regimes de existência, nos quais, na Linha Cruzada, processam aberturas e fechamentos.

Voltando ao Caboclo Sete Encruzilhadas, Paulo d'Ogum explica que ele

chegou dentro do kardecismo e eles [kardecistas] não aceitaram! Não foi aceito, e o Caboclo Sete Encruzilhadas ordenou que juntassem um povo e fizessem só terreira de Umbanda e ela começou só na palma da mão, sem tambor. O tambor foi adaptado da Nação. Era só na palma, todo mundo vestido de branquinho, só na palma, na mão. E começou, na Umbanda, a chegar os caboclos, índios [...] Eles chegavam um pouco crus [...] falando Tupi-Guarani. Com linguagens que ninguém entendia. Com o passar do tempo, os índios foram se lapidando e conseguiram se entrosar, mas o Sete Encruzilhadas, ele como Caboclo chefe, entendia tudo (Paulo d'Ogum, Mostardas, 07 de dezembro de 2012).

A menção de Paulo d'Ogum de que *os índios foram se lapidando* apresenta-nos, por um lado, aquilo que vimos no capítulo II: *lapidar* uma pedra, um corpo, um espírito etc. O *lapidar* é o movimento constante por meio do qual se *aprontam* espíritos, corpos, pedras para que haja conexão, (dis)juntando os processos operados pelo “regime afro-brasileiro de religação” (ANJOS, 2009:17). Quando é evocado que os espíritos, no caso, dos ameríndios, *foram se lapidando*, estamos diante de uma noção que envolve tanto o sentido de agregação (*conseguiram se entrosar*) que a Umbanda opera, como também o próprio conceito de *Aprontamento*, já que também os espíritos vão apreendendo elementos, formas e forças, ou seja, vão sendo *aprontados*, assim como também a pedra e a pessoa são *aprontadas*. Por outro lado, quando Paulo d'Ogum menciona que *chegavam os caboclos*, os *índios*, voltamos ao que vimos no item anterior deste capítulo: é acionando os espíritos e *forças* ameríndias junto a *forças* de orixás e práticas afro-brasileiras que ocorre a cosmopolítica.

Mãe Jalba, que *recebe* o *Seu Sete Encruzilhadas*, refere que os *caboclos* *chegam na linha dos Exus*. Isso está bem próximo ao que Cristian falou: o Caboclo Sete Encruzilhadas, *chega ele vem pelas Sete Linhas! Ele trabalha em qualquer linha* e é quando se dá o *cruzamento*.

Já explicitiei isso do *cruzamento* que se deu na Festa de *Seu Sete Encruzilhadas*, em agosto de 2012, no terreiro de Mãe Jalba. Nesse dia, num determinado momento, o Sete Encruzilhadas *puxou um ponto* no qual mencionava que ele *era Exu*. O *ponto*, que eu já ouvi em outras oportunidades, inclusive cantado por pombagiras diz: *Se ele ganhou esse presente/ É porque ele é o Exu (bis). Ele lhe agradece/ Muito obrigado, na Lei de Exu*. Após ele puxar esse *ponto* ele falou que, *se a terreira é cruzada, tem que puxar o ponto de Exu!* Ele *puxou* esse *ponto* no momento em que caboclas e caboclos dançavam com o bolo. Naquela noite de Festa de Caboclo, não teve a

Linha de Exus, mas o próprio *Sete* lembrava que, na semana seguinte, haveria a Festa da Pombagira de Mãe Jalba, Maria Padilha. Ele *puxou o ponto de Exu*, trazendo à tona que o *Sete Encruzilhadas* é *Caboclo*, mas também é *Exu*, na linha respectiva. Uma coisa não exclui a outra, portanto.

Figura 16: Início da Festa do Caboclo *Sete Encruzilhadas*, em Rio Grande, agosto de 2012. No Congá da Casa, o desenho de *Seu Sete Encruzilhadas* no centro da parede. Com roupas verdes e vermelhas, Mãe Jalba.



Fonte: Foto do pesquisador.

Em um dos diálogos que fiz com Mãe Jalba e Mãe Irma, chegamos a outra dimensão de *abertura* operada pelo Caboclos *Sete Encruzilhadas*. Mãe Jalba mostra como ele tem a *virada* para o *exu* e, conseqüentemente, como há a “*composição de mundos*” e a possibilidade de agregar outros elementos, outras religiões, outras ontologias:

Mãe Jalba: *E tem três passagens do Seu Sete: da mocidade dele à velhice! São as passagens, o tempo dele. A Nanã é a Nossa Senhora, quando ela era mais velha. São passagens. Xangô da Pedreira é o [Xangô] que se escondeu na pedreira.*

João: *E como Seu Sete cruza as linhas?*

Mãe Jalba: *Porque ele é o índio mais velho. O primeiro protetor que veio na terra. Ele tem escada para subir, compreendeu? Ele vai evoluindo e passa pela Linha do Povo da Rua. Ele comanda a tribo dele toda! E ele é humilde!*

Mãe Irma: Mas, quando ele chega bravo, sai de perto!

Mãe Jalba: E, na discussão, ele só observa. Era assim na vida dele. A bandeja dele é caça, mas a gente não pode caçar para dar para ele! Vinho, até hoje não sei porque é [a bebida dele], porque era cerveja preta. Ele deu uma virada e hoje é vinho! É como eu te disse, ele fez muita virada! **É uma tribo** [...] E é a virada dele! É um segredo. E quando ele veio começou a Umbanda. E com muita dificuldade: era tudo sem tambor, escondido e luz apagada! Era à luz de velas. Não se acendia a luz para não verem! E eu comecei numa casa ali perto da Santa Casa, em Rio Grande, eu trabalhava com o Seu Sete. E todo mundo se apavorava com o Seu Sete em mim, eu era muito nova. E era tudo escondido!

João: Eu lembro que quando eu falei com o Paulo d'Ogum, ele disse que o Seu Sete abriu a Umbanda.

Mãe Jalba: Isso, **ele trouxe toda a tribo dele!** Outro caboclo antigo é o Arranca-Toco. O Girassol é outro caboclo antigo e é muito poderoso, é curador (Entrevista com Mãe Jalba e Mãe Irma, em Mostardas, 12 de dezembro de 2013, grifos meus).

Na fala de Mãe Jalba, vemos que o encadeamento cósmico não opera por unidade, por identidade de entes e nem por identificação dos seres enquanto agregados na ordem de uma solução para o problema levantado. Se os entes são encadeados, *cruzados* no processo, é porque além, de fazerem parte para que o processo em si funcione, eles são confrontados, ligados e dispersados enquanto forças possíveis de atuação. E, nessas forças, existem as *viradas* e existem, como veremos abaixo, na mesma conversa com Mãe Jalba, outros espíritos - que a ela estão ligados - de outros lados:

*E tem os caboclos que trabalham com medicina! E eu trabalho com o doutor Guaíba [...] e o doutor José de Bezerra, só que pelo Alan Kardec! Eu estive no Alan Kardec, porque eu não queria nada com Umbanda! E um médico, que já morreu, da FURG¹¹¹, ele ia muito lá [no kardecismo]. E lá [os espíritos] se manifestaram e disseram: “irmã, a senhora está num lugar errado, só que a senhora vai trabalhar com dois médicos da medicina e vai operar!” E elas [entidades desses médicos] já chegaram em mim e já fizeram operação e curaram! E é tudo de branco, numa mesa, não tem cigarro e [este lado] **faz parte comigo!** E são outras entidades que, se a coisa está feia, eles vêm! E me peguei muito com eles [...] E não tem superiores, **no mundo dos Orixás e dos Caboclos, não tem superiores! É uma Irmandade** (Mostardas, 12 de dezembro de 2013, grifos meus).*

Lembrando-se do Caboclo Girassol como *curador*, a Mãe de Santo lembra que ela possui espíritos que a possuem e que *trabalham com a medicina*, são oriundos do kardecismo e *fazem parte* dela: são os *médicos da medicina*, que já *chegaram* nela para operar e *curar*. E, quando Mãe Jalba atribui o fato de que, no *mundo dos Orixás e dos Caboclos*, há uma *Irmandade*, sem *superiores*, é que podemos entender o aspecto das conexões, mas também o da política cósmica. Ainda sobre o Caboclo Sete Encruzilhadas Mãe Jalba diz que:

*Eu venho trabalhando com ele há muitos anos e ele faz muita coisa! Não desfazendo a minha mãe e meus orixás, mas ele me dá muita força! Eu sou desiludida é com o ser humano, mas com a religião, não! Eu, a primeira coisa quando estou na pior, grito para o Seu Sete [...] Ele faz virada para o Exu. Ele trabalha na Linha de Exu! **Ele cruza, ele se cruza!** É porque o Exu das Sete Encruzilhadas é o mesmo que o Seu Sete Encruzilhadas [caboclo]. É que ele faz virada, quer dizer, ele tem luz suficiente para isso! Chega na terreira e chega na Linha de Exu.*

João: Como exu?

Mãe Jalba: Como exu, ele tem a permissão disso. E no momento que ele for considerado um Orixá, ele já não faz mais isso [...] Ai virá o sucessor dele, compreendesse? Agora não

¹¹¹ Fundação Universidade de Rio Grande.

sei quantos anos isso vai, quanto tempo [...] mas acontece, é o que a lenda dele diz, o livro dele diz [...]

João: *Como é o trabalho do Seu Sete?*

Mãe Jalba: *Mais para cura, para doutrina, ele doutrina os aparelhos [...] Dá fala [...] só que tem gente que não se garante e não aceitam a fala! O caboclo, quando está pronto, a gente apresenta ele, que ele está pronto para atender as pessoas [...] Agora, a fala a gente dá com milho quente, com ponto de fogo [...] mas, se a entidade está na terra, faz a prova, e não sente e, se [a pessoa] não se garante [não está pronta], não pega [não incorpora]! Se ele castiga, o Seu Sete, ele faz isso invisível. Ele faz serviço para saúde, para abrir caminho, para união, faz casamentos (Mostardas, 12 de dezembro de 2013, grifos meus)¹¹².*

Se a *casa é cruzada*, conseqüentemente, a *chefe da casa* e outras pessoas (e entidades) também o são: Mãe Jalba tem como caboclo o Sete Encruzilhadas, que *chega* em outra *linha*, ele é *cruzado* com o Exu, ele faz a *abertura* para a Linha de Exus. Essa abertura ele já fez também quando chegou no Kardecismo e quando, necessariamente, *abriu* a Umbanda para que espíritos de negros escravizados e de ameríndios pudessem *chegar*. Mãe Jalba ainda disse que o Sete *é um caboclo. Não está considerado ainda, mas ele é quase um Orixá! O Seu Sete é quase um Orixá! Se ele vier numa Linha de Nação, ninguém diz que ele é um Caboclo!*

Assim, vemos como as possibilidades de abertura e de conectividades são estritamente ligadas ao processo de *cruzamento*. É da noção de *encruzilhada* que podemos tirar respostas potencialmente fortes quanto aos conceitos de sincretismo e de relações. Agora, discorro sobre dois processos que dão aportes ao entendimento sobre os *cruzamentos*.

A segurança e os batismos

Nunca nesse mundo se está sozinho¹¹³

Os sentidos que o *cruzamento* opera podem ser mais bem percebidos se compreendermos dois acontecimentos também importantes para a *religião*: a *segurança* e os batismos de crianças. No terreiro de Mãe Irma, em dezembro de 2013, pude participar desses momentos e, neste item do capítulo, vou analisar o modo como a *segurança* e o batismo operam também a cosmopolítica. Veremos que o batismo e a *segurança* possuem encadeamentos fortemente marcados ao *aprontamento*.

Mãe Irma explica que, para a *segurança de final de ano*,

se faz um pacote. Ontem, em ti, eu passei as velas, coloquei a segurança e fiz as orações, mas a gente passa o pacote, a gente faz o pacote do ano. Da saída do orixá. A gente passa as velas, primeiro, a espada de São Jorge [planta], a vassoura de Xapanã e as varas de marmelo, o pacote do Bará e o galo do Bará, são sete objetos. E a gente passa tudo isso nas pessoas. E essa é que é a limpeza mesmo, geral! Assim é limpeza de casa, de fim de

¹¹² Dois dias depois dessa entrevista, eu pude acompanhar, já participando da Festa de Oxum, ainda na Linha de Caboclo, uma desobsessão que *Seu Sete* e *Mamãe Oxum* fizeram em uma pessoa, que viera até o terreiro procurando socorro.

¹¹³ Frase da música *Domingo 23*, de Rita Ribeiro (Tecnomacumba: A Tempo e Ao Vivo, 2009).

ano, vai tudo isso, só que as velas já vão dentro do pacote. Ao invés de passar as velas, elas já estão dentro do pacote (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 14 de dezembro de 2013).

Segurança, portanto, é a prática de *limpeza* e de *proteção* da pessoa, das casas, de objetos, mas também é o nome da própria pulseirinha que é colocada na pessoa:

As pulseirinhas são para as passagens do ano, a troca de orixás. E eu sempre faço o que combina com minha mãe, entendessee, que é a Mãe Oxum. E sempre coloco o vermelho do Bará e da Mãe Iansã, que eu tenho a bandeira da Iansã, entendessee? Eu não sou da Iansã, mas estou na bandeira da Iansã, porque a minha mãe de santo é da Iansã. Eu tenho a Iansã no meu quarto de santo e sempre grito por ela quando vou fazer meus serviços. Eu sou da Oxum, mas estou na bandeira dela e sempre uso a [cor] vermelha. E coloquei as cores dos Orixás do ano [nas pulseirinhas], o amarelo da dona da Casa, o branco, que é Oxalá, o azul da Iemanjá, para não deixar ela para trás, mas o que vai estar regendo mesmo é o rosinha que está ali [aponta para minha pulseirinha, que fora colocada por ela, dois dias antes], o vermelho e o branco entram, mas seria bom até colocar o preto, que o preto rege este ano [de Xapanã] (Mãe Irma, Mostardas, 14 de dezembro de 2013).

Quando a Mãe de Santo faz o processo das pulseirinhas, da *segurança*, ela lava primeiramente as linhas de tecidos coloridos, usadas para a confecção das pulseirinhas, em um Amaci de ervas, ela *cruza com ervas* e fabrica as pulseiras fazendo orações, banhando-as no *amaci* e agrega orixás e demais *protetores* nesse processo. Mãe Irma disse: *quando estou fazendo o Amaci, eu chamo todos os protetores, molhando, e cruzando bem, com todos*. As pulseiras ficam colocadas junto ao Congá, onde a força energética de seres existentes atua.

Assim, quando a pessoa vem ao terreiro para fazer a *segurança*, a Mãe de Santo passa as velas e outros elementos contidos no *pacote* pela pessoa, evocando orações, trazendo orixás e acionando outros existentes para que façam a *limpeza* e a *proteção* e, no final, ela amarra a pulseira no pulso ou no tornozelo da pessoa. Ela entrega também um *patuá*¹¹⁴, para a pessoa usá-lo na carteira ou na bolsa. Ela explica que os *patuás* devem estar junto à pessoa, onde ela for, e que há, também, *patuazinhos* de se colocar nas folhagens. Estes são enterrados no vaso de plantas para conter o *olho-grande* e eles ficam nas casas das pessoas, *para segurança de casa, contra roubos. Se a folhagem morre, tem que queimar o patuazinho e colocar outro, em outra planta, pois foi o olho grande!*

A realização da *segurança* é uma arte (cosmo)política operada pela Mãe de Santo: *aprontando* e *cruzando* as linhas que formarão a pulseira, ela agrega à pulseira os existentes. Cada linha colorida é de um(a) orixá da Umbanda. A pulseira, ao ser amarrada no corpo (tornozelo ou pulso) da pessoa, oferece-lhe a *proteção* das ervas que a banharam e dos *protetores* (orixás e outras entidades) que foram acionados quando a Mãe de Santo fabricava o cordão. Não se trata de um

¹¹⁴ Um pequeno saquinho – de plástico, no caso dos que Mãe Irma entrega para as pessoas – contendo uma oração e uma figura de um(a) santo/a, com o nome de um(a) orixá, em um papel pequeno, junto com contas, sementes, conchas, pedrinhas etc. O saquinho é costurado com uma linhazinha da cor do/a orixá correspondente à figura e à oração, e cada elemento descrito também estará ligado à mesma correspondência.

simples adorno colorido justamente porque as pulseiras são *aprontadas*, *cruzadas* nas ervas e elas obtêm as *forças* de orixás – que as ervas contêm, que a água contém, que a *mão* da Mãe de Santo opera, e elas tomam (no sentido de apreensão) *axé* dos elementos materiais e imateriais, das forças *invisíveis* e dos fluidos.

A pulseira é, então, colocada na pessoa pela mãe de santo após esta fazer a *limpeza* da pessoa. Se alguma pessoa colocar apenas a pulseira, sem realizar primeiramente a *limpeza*, ela também receberá o *axé*, uma vez que a pulseira foi *cruzada* no *Amaci* e, com isso, possui as forças necessárias para fazer a *proteção*. O *cruzamento*, na *proteção*, está o tempo todo presente, já que estamos diante da noção de *encruzilhada*.

Do mesmo modo, os outros elementos acionados no procedimento da *segurança* também *recebem forças*. A vela, a espada de São Jorge¹¹⁵, o *pacote*, o galo, as varas de marmelo do Bará e a vassoura de Xapanã não recebem o banho de ervas, mas ficam *velando* no *Congá*:

A gente vela eles, deixa um pouco aberto na frente do Congá. A pipoca, o milho, a batata, um pouquinho de mel, dendê [...] e a gente vela aberto, antes de entrouxar num pano vermelho, entendesse? Depois a gente fecha ele [o pacote] e entrouxa. E, depois de passar [nas pessoas], deixo as vassouras, o pacote, as velas, em cima de um pano branco e velo de novo. E quando passo na pessoa, eu coloco atrás da porta, que é para despachar, não é? Antes de despachar, eu dou uma velada [...] depois eu vou despachar na mata. Quando é para abertura de rua e de corpo das pessoas, é bom despachar num cruzeiro aberto e, quando é para limpeza, é [feito] numa mata limpa [...] (Mãe Irma, Mostardas, 14 de dezembro de 2013).

Três orixás são acionados no processo da *segurança*: Bará, Ogum e Xapanã. Bará é o que abre os caminhos, Ogum vence as *demandas* e o Xapanã é o orixá da saúde e da doença. Mãe Irma explica ainda que

A vela é do protetor da pessoa. Só que a branca é universal. Se não tem a vela do protetor, passa a vela branca. E a espada do Ogum, tem a vassoura do Xapanã, tem a espada da Oiá. Varia da pessoa [o que deve se passar]. [Na pessoa] da Oxum, a gente passa perfume ou ervas doces, funcho, em ramas. Fazem-se banhos com os galhos. Com os da amora, é feito um banho de descarga, ele abre caminho e é bom para o amor. Do Bará, a gente passa a vara de marmelo. Da Iemanjá, é perfume, rosas, ervas doces, alevante. Do Oxalá, se passa algodão, pano branco, merengue: pega um saquinho de merengue e passa na pessoa. Do Xangô, pode se passar ervas também, a guiné ou o Amalá e a vela do Xangô. Se temos o fluído do Xangô, se passa na pessoa (Mostardas, 14 de dezembro de 2013).

Assim, os elementos utilizados na *segurança* de cada pessoa dependem do/a orixá da pessoa, mas também daquele/a que vai reger o ano e do/a orixá da Casa. É algo bem próximo do *aprontamento* no seguinte sentido: a *segurança* mobiliza agenciamentos extra-humanos, opera por contágio de substâncias e por objetos, envolve a pessoa com a Casa, com a Mãe de Santo e *reforça* a relação com elas. Mãe Irma afirma que *até quem não é da corrente, que gosta da religião, é bom*

¹¹⁵ Sansevieria trifasciata. Segundo Mãe Irma: A espada de São Jorge é muito poderosa, não é che? Agora mesmo o Coquinho foi viajar, e a Mãe Jalba passou a espada [planta] nele e mandou ele colocá-la dentro do carro, entendesse? E olha, que passar uma espada em ti levanta montanhas! A planta também é utilizada nos passes que ocorrem nos dias de *terreira* e de Festas por um(a) caboclo/a de Ogum ou por entidade de outra *falange*.

fazer a limpeza. É bom colocar uma segurança? É bom! Como eu fiz para ti essa segurança, eu fiz para muita gente! Se a pessoa quiser fazer uma abertura de caminhos, ela também fará a segurança:

Daí passa o pacote e uma chave, a pessoa diz que quer limpeza e uma abertura, entendesse? Mas para a abertura, tem que descarregar a pessoa também. Passo as velas e o ponto de fogo e passo a chave¹¹⁶. É que a pessoa está suja, ela está trancada. Tem que limpar primeiro para poder passar a chave. Às vezes, uma pessoa quer a limpeza para saúde. E dos filhos da corrente, eu faço uma limpeza para todos, e vem todo mundo num dia só! Marquei [uma data] para passar o pacote em todos os filhos. Um de cada vez, mas no mesmo dia. É que os da corrente, tem uns que se limpam e outros não, daí, depois aquele que não se limpou, vem carregado [para a terreira]! Os que estão limpos ficam sujos igualmente porque aquele não se limpou. Os [membros] da corrente, principalmente, na virada do ano, são obrigados a limpem-se, todos! Se não, eu tenho que dar uma suspensão. E os outros [que se limpam] se queixam com razão [quando alguém não se limpa] (Mãe Irma, Mostardas, 14 de dezembro de 2013).

Se uma pessoa que faz parte da *corrente* não faz a *limpeza* nela, isso vai interferir nos processos da *corrente*, na *terreira*, porque, como fala Mãe Irma, a pessoa não limpa *suja* os que já *estão limpos*. Vemos, então, como os procedimentos são operados na lógica das *forças*, dos contágios, de encadeamentos possíveis ou não: se uma pessoa não faz a *limpeza*, ela não potencializa as forças necessárias para o andamento da religião, assim como uma pessoa que ainda não fez o *apronte* também não tem potência suficiente para (se) relacionar com outros seres. *Limpar-se*, nesse sentido, é um modo de *reforço* para quem faz parte da *corrente*, e não deixa de ser algo muito próximo de um *apronte* para quem não é da *corrente*, porque são acionados na *limpeza* os *protetores*, encadeados os elementos necessários e operadas práticas de religião imanentes. A condição da pessoa e de seu corpo, quando *limpos* e *seguros*, favorecem uma *abertura*, fazem *cruzamento* e há, assim, possibilidades de *aprontamento*.

Não estou afirmando que fazer uma *segurança* seja o mesmo que *aprontar-se*, mas que, ao atribuir o corpo a um *passo* e usar tanto uma pulseira *cruzada* no Amaci de ervas como um *patuazinho* potencializa, de certa forma, o corpo da pessoa como possibilidade de *apronte*. No caso do *aprontamento*, como vimos no capítulo II, estamos diante daquilo que Anjos (1995) fala sobre o corpo batuqueiro, em que este é “compreendido de forma diferente dos termos ocidentais” porque o “[...] corpo batuqueiro muda de fato quando ele vai ao chão e um santo se materializa nele” (:141). Aqui, para as/os umbandistas, a pessoa estando *limpa*, usando e fazendo *segurança*, portando um *patuá* e tomando *passo*, está, de algum modo, *aberta* a se relacionar com a *Casa*, com a Mãe de Santo e com os/as seus/suas *protetores/as*, de modo parecido quando a pessoa começa a se *aprontar*, de fato, na religião. Para os dois casos, compreende-se que o corpo é sentido, percebido de forma diferente.

Sabemos que se iniciar, *se aprontar*, “é um processo de constituição da pessoa (do filho-de-

¹¹⁶ A chave é do Barã.

santo) numa relação com o terreiro e com o pai-de-santo que tende a tornar definitivo o laço entre os parceiros dessa relação” (ANJOS, 2006:95). Com uma pessoa que é “cliente”, o autor nos diz que se opera de modo diferente, pois esta “pode sempre colocar um fim na negociação e recorrer a um outro pai-de-santo ou até a um outro recurso para a resolução do problema que o levou ao terreiro” (:92). Mesmo se tratando de uma *segurança* ou *limpeza* efetuada numa pessoa compreendida como cliente, há a percepção de que o *axé* está envolvido, uma vez que, ao terem sido acionados os *protetores*, as energias vão ser relacionadas. Poderíamos pensar que, mesmo sendo a pessoa um cliente, para as entidades evocadas no processo, ocorre a operação de agenciamento das *forças*.

Sobre o batismo, busco entendê-lo próximo ao sentido de *aprontamento* também. É que os conceitos, numa filosofia prática, devem transpassar sempre o que ele poderia ter como mais engessado, mais sedentarizado para percorrer outros caminhos de possibilidades, de perspectivas e, sendo trabalhado, poder apreender, ao mesmo tempo que oferecer, dinâmicas de percepção e de afetação.

Na noite do dia 14 de dezembro de 2013, nos momentos iniciais da homenagem a Mãe Oxum, pude participar de batizados de algumas crianças, todos realizados no terreiro de Mãe Irma. Crianças de diferentes idades, desde uma, com menos de um ano de idade, até crianças com mais de 10 anos, foram batizadas na ocasião. Para iniciar os batismos, *Seu Sete* abaixou-se próximo a uma banquetta, que servia para apoiar um alguidar¹¹⁷ branco contendo água. Em cima do alguidar, estava apoiada uma planta espada de São Jorge (novamente, temos a planta aqui sendo acionada). A *Madrinha Material* é quem segura a criança no colo, e o *Padrinho Material* segura uma vela branca acesa. *Seu Sete* pede que alguma pessoa anote os nomes de *Madrinhas* e *Padrinhos Espirituais*, do *Anjo de Guarda* e do *Guia Guardião* da criança. Esses nomes serão ditos para ele pelos caboclos e pelas caboclas que *estão na terra*, após a pessoa designada para anotar perguntar em voz alta. Enquanto estes e estas falam os nomes, *Seu Sete* segura a espada de São Jorge encostando a planta no alguidar branco, por cima d'água.

Assim, para a primeira das crianças batizadas, uma das netas de Mãe Irma, *Seu Sete* perguntou o nome da *Madrinha Espiritual*: *Mamãe Oxum* disse que seria a *Senhora Oxum*. *Seu Sete* pede uma salva de palmas para a *Senhora Oxum*. *Seu Sete* é quem pergunta quem será o *Padrinho Espiritual*. *Mamãe Oxum*, novamente, é quem responde: *Senhor Xangô*. Para o *Anjo da Guarda*, foi a *Cabocla Jurema* quem respondeu: *São Miguel Arcanjo*. *Seu Sete* acrescenta falando que este é *Xangô também*. E, para *Guia Guardião*, *Cabocla Jurema* novamente responde: *Jurema das Matas*. Nesse caso, o encadeamento deu-se entre a orixá da água doce, o orixá da pedreira e entre a própria *Cabocla Jurema das Matas* e um santo, que é uma *passagem* de *Xangô*, o *Xangô Aganju*.

¹¹⁷ Uma louça, espécie de bacia, utilizada frequentemente pelas religiões de matriz africana.

Após serem falados os nomes das entidades *madrinhas* daquela criança, *Seu Sete* puxou o ponto de batismo: *São João Batista, batizou Jesus/ Eu também te batizo, na nossa santa cruz/ Corrente poderosa, Que Jesus lhe enviou [...]* Durante o ponto, a criança é aproximada ao *Seu Sete*, recebe, na cabeça e no rosto, um pouco da água da *quartinha* – da Oxum – e de água do alguidar. Ela recebe a água na cabeça. A mãe da criança acompanha o batizado estando bem próxima da *Madrinha* e *Padrinho Materiais*. Depois que a criança recebe a água na cabeça, *Seu Sete* encosta a espada de São Jorge na cabeça da criança, diz o nome dela, e fala: *eu te batizo! Muita proteção, paz, união e saúde! Que abençoado seja!*

É colocado sobre a cabeça da criança um pano branco. Quando isso acontece, *Seu Sete* fala que a criança deve ser levada pela *Madrinha* e *Padrinho Materiais* até a porta do terreiro. Nesse percurso, o ponto continua: *São João Batista que veio de Aruanda/ São João Batista, batiza aqui/ São João Batista, traz a sua força/ São João Batista, batiza aqui [...]* A criança é levada até a porta do terreiro, que alguém abre, volta para a frente do quarto de santo – onde o batismo ocorria – e é direcionada para o quarto de santo, cuja porta também está aberta. A *Madrinha Material*, que segurava a criança, entrega-a para *Seu Sete*, que, com a criança no colo, fala: *Eu, como Sete Encruzilhadas, te batizo! Com a força do Divino Espírito Santo! Com a força do Pai, com a força de todos os Orixás!*

Seu Sete, então, devolve a criança para a *Madrinha Material*, retira o pano branco da cabeça da criança e pede que a *Madrinha Material* dance com a criança no colo, em frente aos tambores. Logo depois, *Seu Sete* chama a *progenitora* da criança e fala: *senhora, isso aqui não é uma brincadeira viu?! Aconteça o que acontecer, eles [protetores] estão sempre olhando, ouviu, filha? E não vai acontecer nada. Compreendeu o que eu quero dizer? É para frente que se vai e não se coloca a carroça para atrás!* Ainda falando com a mãe da criança, *Seu Sete* dá a vela branca (apagada) para ela e diz: *A senhora leva para seu buraco [casa]. E sempre, assim, que tiver uma dor, qualquer coisa, a senhora acende a vela.* No final, *Seu Sete* entrega um pacotinho com balas para a mãe da criança. Essa criança era uma menina de menos de um ano de idade.

Figura 17: Madrinha Material dança com a criança em frente aos tamboreiros. No momento, Cabocla Jurema estende a mão para a criança, direcionando *axé*.



Fonte: Imagem retirada de vídeo realizado pelo pesquisador, em dezembro de 2013.

Com outra criança – esta, com mais de um ano –, também outra neta de Mãe Irma, depois que se falaram os nomes da *Madrinha e Padrinho Espirituais, Anjo de Guarda e Guia Guardião, Seu Sete* diz: *Eu, Sete Encruzilhadas, aqui e em qualquer lugar, com a permissão de Deus Pai, estou batizando este bacuru*¹¹⁸! *Seu Sete* falava isso enquanto encostava a espada de São Jorge na cabeça da criança. Depois, passou um pouco da água da *quartinha* no rosto e na cabeça da criança. Novamente, o mesmo *ponto* de batismo, do São João Batista. A *Madrinha* e o *Padrinho Materiais* levaram a criança até a *porteira*. Quando a criança voltou para a frente do quarto de santo, *Seu Sete*, olhando para a *Madrinha* e para o *Padrinho Materiais*, diz: *não precisa dar ouro! Mas que dê carinho e atenção!* Logo, *Seu Sete* chama a *Senhora Oxum* para pegar a criança no colo e ir dançar em frente aos tamboreiros. Depois de dançar com a criança, *Oxum* entrega a menina para a sua mãe¹¹⁹.

¹¹⁸ *Bacuru* ou *Bacuri* são as crianças para as entidades.

¹¹⁹ Mãe Irma, *cavalo* de *Mamãe Oxum*, não era a *Madrinha Material* dessa menina, mas foi ela quem dançou com a criança em frente aos tamboreiros.

Figura 18: Mamãe Oxum dança com menina em frente aos tamboreiros.



Fonte: Imagem retirada de vídeo realizado pelo pesquisador, em dezembro de 2013.

Para uma terceira criança batizada naquela noite – desta vez, um menino, filho de Tacimara –, o ponto cantado foi de Cosme e Damião: *Cosme e Damião, Damião cadê Doum?! Está colhendo rosas, na roseira da Oxum [...]* Mesmo procedimento: *Seu Sete* molhou a cabeça do menino, disse as palavras para o batismo e falou para levarem o menino até a porta. Retornaram ao *Congá*, e a *Madrinha Material* foi quem dançou com o menino em frente aos tamboreiros.

Depois, houve mais dois ou três batismos, de crianças maiores, que não precisaram ser carregadas no colo. Uma delas foi o próprio tamboreiro e neto de Mãe Irma, Néelson – o menino que vemos nas fotos anteriores ao tambor. Essas crianças maiores receberam o mesmo tipo de batismo, mas elas caminhavam em companhia do *Padrinho* e da *Madrinha Materiais* até a porta, também com a vela acesa e com o pano branco na cabeça, e voltavam para o *Congá*, junto ao *Seu Sete*.

Figura 19: A segunda menina a ser batizada pelo *Seu Sete Encruzilhadas*. Vemos que ela recebe a espada de São Jorge sendo encostada na cabeça. Há também a *quartinha* da Oxum para derramar-se a água.



Fonte: Imagem retirada de vídeo realizado pelo pesquisador, em dezembro de 2013.

Durante o batismo, quem foi dizendo o nome de quem seria *Madrinha*, *Padrinho*, *Anjo de Guarda* e *Guia Guardiã* foram as entidades que ali estavam. Estas, além de falarem os nomes, encadeavam outras entidades no processo. Vemos que, no fato de a criança ser levada até a porta do terreiro, depois, ser direcionada para o quarto de santo e, ainda, ser embalada numa dança para os tambores, aciona-se o *axé* da *Casa*, das *Mães de Santo* e, também, o *axé* das entidades e das demais pessoas. Não é necessário que a *Madrinha*, o *Padrinho Espirituais*, *Anjo de Guarda* e *Guia Guardiã* estejam no terreiro, incorporados, para serem acionados. Dos mencionados anteriormente, Xangô, por exemplo, não *estava na terra*, no terreiro, e foi indicado como *Padrinho Espiritual* daquela menina, sendo contatado, entendo, desde o *plano espiritual* pelas entidades que estavam com a criança, no batismo, para ser indicado como *Padrinho*. Como as *Mães de Santo* relataram, é do *plano espiritual* que advém a escolha, e não pela mãe ou pai da criança e nem mesmo da Mãe de Santo.

Algo muito interessante que Mãe Jalba ressaltou, antes de começar os batismos, foi que *não*

tem como tirar a mão do batismo! Fica para sempre! A mão de quem batiza não sai, algo diferente do que ocorre com o aprontamento, em que (como vimos no capítulo II) é possível trocar a mão do pai ou mãe de santo – o que, certamente, não é algo simples. O entendimento que tomo é de que o batismo é um processo de constituição da pessoa no qual as relações são feitas pelas entidades com a criança, numa Casa, e que são as próprias entidades que escolhem ser Madrinha, Padrinho, Anjo de Guarda, Guia Guardião da criança. Não é muito diferente do que ocorre com o aprontamento: são orixás que também escolhem a pessoa mesmo antes de ela nascer. No batismo, há quatro entidades que se agenciam como protetores principais da criança. Essas entidades são, algumas, passagens de orixás, santos/as (que operam passagens de orixás) e caboclas/os, mediadores entre pessoas e orixás. No apronte no Batuque serão as passagens de orixás que serão acionadas.

Podemos ver o batismo como rito de passagem da criança, que passa a ser integrada ao grupo da terreira e a um grupo maior, que poderíamos chamar de sóciocósmico. Ou seja, opera-se uma socialidade, na esteira do que tem afirmado Strathern (2009), quando ela fala do caso melanésio (:27-28). Entendo como socialidade o fato de que, com a participação de pessoas e extra-humanos no processo de batismo, assim como no processo já descrito do aprontamento, operam-se energias, fluidos e axé, que percorrem o terreiro, os corpos e as entidades envolvidas. É porque ocorre essa participação de multiplicidade de agentes que podemos entender como procedimento cosmopolítico a socialidade na Linha Cruzada.

Percebo que o ato de batismo está estritamente ligado aos modos cosmopolíticos da religião em relacionar-se com as crianças. No terreiro de Mãe Irma, sempre se faz a Festa de Cosme e Damião, e ela ressalta que *trabalha muito com as crianças*, nos atendimentos, nas curas, etc. Vejo na complexidade do ato de batismo um modo como as crianças (humanas) são agregadas ao grupo social (também extra-humano), mas também como uma possibilidade de um aprontamento futuro. Conforme umbandistas já comentaram comigo, não se tem certeza se a criança que está sendo batizada vai entrar para a religião quando for adulta, porém, de certa forma, ao *batizar-se*, a criança já participa das relações com as entidades.

Podemos entender então que se trata de um rito de agregação e de apresentação da criança a um grupo religioso e, ao mesmo tempo, vemos que se trata de algo muito próximo ao elemento já apresentado da *segurança*: a criança, ao ser batizada, faz um tipo de *segurança*, ela *fortalece* sua condição de pessoa apreendendo, ao ser batizada, as substâncias e o axé que as entidades lhe dão e que com ela se relacionam. Seguindo o que nos apresenta Anjos (1995), podemos ver o próprio *aprontamento* como espécie de rito de passagem, quando a pessoa e seu orixá “nascem”.

Nesse sentido, tanto o batizado da criança quanto o *aprontamento* da pessoa são processos de singularizações e de composição do corpo¹²⁰. O batismo também nos mostra a multiplicidade de

¹²⁰ A potência do que o corpo é capaz vou apresentar no capítulo IV.

relações elaboradas com as entidades: além das quatro entidades agenciadas no batismo, a criança ainda tem, como qualquer pessoa, orixás. Isso tudo envolve as *passagens*, formando uma rede de relações infinitas, pois a pessoa possuirá ainda, ao *se desenvolver* na *religião*, caboclos/as, pretos-velhos, ibejis, exus, pombagiras...

Segundo Anjos (2009:3), “o africanismo” pode ser “apreendido como um conjunto de procedimentos de composição de mundos”. É nesse entendimento que podemos tomar as atividades que o terreiro opera no sentido religioso e nos tratamentos médico-espirituais (as benzeduras, as curas, os *atendimentos*, chás e *banhos de ervas*). O *cruzamento*, enquanto conceito êmico que auxilia nossa percepção sobre os modos de existência, mobiliza os procedimentos de composição de mundos. É por meio de uma diplomacia cósmica de (e entre) mundos e seres que vemos a potência de abertura de a *religião* estar relacionada ao *cruzamento*, ao encadeamento cósmico e à mediação realizada pelas entidades caboclas da Umbanda. Sobre a abertura e o cruzamento, o autor, em outro trabalho, postula que:

A 'abertura de caminhos' também passa pelos cruzeiros, aqueles em cruz (+) ou num xis (x). Abrir os caminhos significa aliviar os percursos de um empreendimento de possíveis interferências negativas. Os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos: realizar-se profissionalmente, ter sucesso escolar, fazer um bom casamento. As linhas de vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, **um pensamento que faz da vida um território** (2006:19, grifos meus).

Os *caminhos* potencializam *aberturas*, *fechamentos*, *cruzamentos*, conexões, atualizando-se nos diferentes acontecimentos da *religião*. Esses *caminhos* só são possíveis se houver o encadeamento com diversos seres, nos quais o agenciamento cosmopolítico opera, relacionando-os. Vimos, neste capítulo, que há os seres *intermediários* – que são caboclos e caboclas, há determinadas alianças entre cosmologias afro-brasileiras e santos/as cristã(o)s – enquanto *passagens* e há ainda fluxos e *energias* que operam *cruzamentos* nos corpos, nas pessoas, nas Casas, nos territórios e no Cosmos.

Levando em consideração o *batismo* como possível *lado* de um *aprontamento*, e a *segurança* como, ao mesmo tempo, *abertura* e *fechamento* do corpo, podemos entender como a pessoa é, ontologicamente, concebida: com os corpos *abertos* a outros modos, outras intensidades, temos tanto o Cosmos, os seres existentes, como a vida, conectando-se nas *encruzilhadas*.

PARTE 2: ENCRUZILHADAS

Capítulo IV: *Passagens* As curas e as territorialidades existenciais

“Do ponto de vista de uma ética, todos os existentes, todos os entes são relacionados com uma escala quantitativa que é aquela da potência. Esta quantidade diferencial é a potência. Haveria então uma diferenciação infinita da quantidade de potência segundo os existentes” (Gilles Deleuze, Cursos sobre Spinoza)

A potência de cada entidade diferir é o que constitui a noção de *passagem* na Linha Cruzada. Como veremos, não está em jogo uma essência dos entes, uma hierarquia entre eles, que coloca alguns num patamar superior e outros, num inferior. Há diferenças em graus, há entidades que tomam uma *passagem* indiscernível no que tange a uma classificação estrita: um São Jerônimo é uma *passagem* mais velha de um Xangô que pode estar participando e ser evocado como um ente mais ligado ao *lado* do catolicismo popular e que pode chegar numa terreira de Umbanda. O fato de ele ser diferente está no grau que esse determinado ente tem em se diferenciar de uma outra *passagem* de Xangô, mais jovem, que é São Miguel.

A *passagem* que indica uma jovialidade de um Xangô Aganju é individualizada (heceizada) no corpo de uma pessoa, em uma filha desse orixá, e é atualizada enquanto uma qualidade jovem do Xangô. O Xangô *do livro*, que está sentado com um livro aberto, é o São Jerônimo. Em um batismo de uma criança na terreira, quando esta recebeu a proteção de um São Miguel, a mãe de santo apontou: *São Miguel é Xangô também!*

Assim, as diferentes *passagens*, como lembra Barbosa Neto (2012), não querem dizer apenas as gerações que orixás possuem, tampouco simplesmente as formas que cada um(a) pode assumir. Elas são as possibilidades que um santo ou santa, orixás e outros existentes podem ter. Nesse caso, como contou Mãe Jalba, um São Cristóvão, *santo* protetor dos motoristas, é um Xangô que teve de carregar nos braços uma criança, pois esse orixá, que não *gosta muito de criança*, recebeu tal missão de Oxalá, desde o momento em que foi colocado numa mata fechada por este, como provação pelo fato de não gostar de criança. *Oxalá falou que tiraria ele [Xangô] da mata se ele levasse uma criança nos ombros. Então, ele aceitou e é o São Cristóvão.*

Santos e santas do catolicismo (seja popular e/ou institucional) tomam dimensões intensivas ao serem ligados/as a *passagens* de orixás. Os/as primeiros/as são mais evocados/as enquanto *passagens* de orixás do que por sua semelhança estrita orixá-santo. Digo estrita, porque, certamente, santos/as da Igreja são o que são: São Jorge é São Jorge, Santa Bárbara é Santa Bárbara. Para a Linha Cruzada, São Jorge é Ogum, Santa Bárbara é Iansã...

Lembrando Bastide (1974), se “os fiéis chegam a identificar *Xangô* com São Jerônimo, não cabe falar de superstições ou de absurdo lógico; em um sistema bastante coerente, eles se identificam efetivamente, porque ocupam o mesmo lugar intermediário na rede de ligações [...]” (:145). São Jerônimo mora na *pedreira* que *pertence* ao Xangô. Esse Orixá tem força energética nas

pedras, em montanhas, pedreiras e, portanto, o São Jerônimo que está dentro de uma fenda, sentado numa pedra com um grande livro, é a *passagem velha* de Xangô.

Vemos que, para umbandistas, a pessoa não é só aquele indivíduo centrado em si mesmo. Como diz Patrícia Birman (1985), esse indivíduo “é integrado num sistema mais global, objeto da ação de forças diversas que podem se chamar Xangô, Iansã, preto-velho e outros mais” (:20-21). A pessoa é envolvida numa teia de actantes, na qual as diferentes *passagens* atuam diretamente, e isso tudo tem a ver com o território: é nos locais pelos quais as entidades, orixás e outros entes **passaram** que as *passagens* tomam as dimensões individualizantes. E isso tem a ver também com os corpos, esses **terminais** onde as *passagens*, os afectos e as *incorporações* se dão, de modo a atualizar, constantemente, as individuações sem sujeito, os devires, as hecceidades.

Para Deleuze (1997), referenciando Spinoza, a afecção:

não só é o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu mas tem também um efeito sobre minha própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristeza. São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afectos [...] (:157).

Neste capítulo, veremos como as intensidades são operadas nos corpos, nos territórios e como elas podem ser reconhecidas em outros acontecimentos, como nas *passagens*, entre o terreiro e as comunidades remanescentes quilombolas da região, com o Ensaio de Promessa de Quicumbi, nos processos de cura que a religião realiza nos *atendimentos* e, por fim, nos elementos compósitos da cosmopolítica afro-brasileira.

Quem dá a passagem é o orixá maior. Se ele não der, os outros não chegam... (Rose)

Falar nas *passagens* é perceber a potência daquilo do que o corpo é capaz: as mães de santo, essas especialistas nas *passagens*, enfatizam que uma pessoa *pronta na religião* é capaz de receber *qualquer santo, qualquer espírito* – elas dizem que, para tratar com os eguns, por exemplo, a pessoa *pronta é melhor*.

Estamos diante de uma ideia diferenciada sobre o corpo. Na Linha Cruzada, a pessoa opera de modo outro: há sempre indicações de que o corpo *se abre* ou *é aberto*, de que a pessoa *se desdobra*, de que, ao *aprontar-se*, a pessoa *recebe qualquer santo*. A multiplicidade que compõe essas diferentes concepções é vista, aqui, no âmbito qualitativo e político, e pode ser remetida à noção de *encruzilhada*. É na *encruzilhada* que diferentes *passagens* e *caminhos* são possíveis, ou não.

Mesmo a ideia de *pertencer* é, portanto, ligada à cosmopolítica: a pessoa *pertencer* a um santo, a um orixá, a um território, a um lugar, a uma entidade, a uma divindade, evoca a questão das

passagens. Como essa ideia de que existem *passagens* tem a ver com o que Bastide (1974) fala sobre o sincretismo em mosaico? Grosso modo, para ele, esse tipo de sincretismo se daria no escopo “morfológico” e não constituiria uma forma de fusão, pois há a coexistência de diferenças. Penso que, nesse sentido, cada parte de um mosaico do sincretismo pode ser referida a uma *passagem* que se diferencia, que se singulariza em momentos específicos. Na coexistência de diferenças, opera um sistema rizomórfico, de possibilidades de relação entre as diferenças, que ocorrem por *passagens*.

Existem as *passagens* que se dão pela própria pessoa, no momento em que se *apronta*, em que a individuação se dá por atualizações. Não só as diferenças geracionais estão em jogo quando se trata das *passagens* de orixás. É que, como vimos, um São Cristóvão, que é Xangô, está participando, enquanto uma parte da vida do Xangô, do acontecimento que o fez *gostar de crianças* e levar uma delas nos ombros. Mais do que um período da vida (uma idade adulta ou velha), o que, não obstante, pode ter a ver com essa questão geracional: esse São Cristóvão pode estar ligado a uma *passagem* adulta e mais nova de Xangô, em que este saiu da mata fechada quando passou a gostar de crianças.

Além disso, há um movimento de *dar passagem* que diz respeito ao que Mãe Irma e Mãe Jalba explicam:

Mãe Jalba: *O caboclo dá a passagem para o exu [chegar na pessoa]. E um caboclo pode dar passagem para outro caboclo. Em aparelho [médium] pronto, não é, João?*

Mãe Irma: *Eu trabalho com a Oxum, mas, se não tem aparelho pronto para pegar o Pai Xangô, ela chega em mim e dá passagem para ele e depois ela volta de novo. Com a Mãe Jalba, o mesmo: ela trabalha com Seu Sete e ele dá passagem para a Mãe Jurema chegar nela. E tem também aquilo de ir passando as idades. O Xangô que envelhece, compreendeu? Como a Oxum, tem a velha e a menina.*

Mãe Jalba: *Isso. A Oxum menina é a Nossa Senhora quando era pequena! (Conversa com Mãe Irma e Mãe Jalba, Mostardas, 28 de novembro de 2014).*

Estar *pronto* é acionar essa política cósmica das *passagens*: um caboclo incorpora numa pessoa e pode deixar que alguma outra entidade (como outro caboclo ou um exu) incorpore no lugar dele. O caboclo *dá passagem*, mas fica *encostado*, ele *não abandona* a pessoa por completo. Uma pessoa *pronta* suporta mais esse acontecimento de *receber* uma outra entidade que possui outras forças, *energias* diferentes. Ela faz a *passagem*. Isso é explicado no seguinte sentido: se *Pai Xangô quer chegar* e não tem uma pessoa naquela terreira que seja *pronta* para que ele possa incorporar, ele *chega* e ganha passagem de outra entidade para incorporar numa pessoa. Ele pode, assim, *trabalhar* num corpo e fazer o que precisa.

Mãe Jalba ainda explica que existem as *passagens* que se dão nos locais e acontecimentos pelos quais passaram as entidades, santos, orixás, exus...

Mãe Jalba: *Oxalá colocou uma missão para cada um, ele pegou cada um [cada orixá] e disse: “tu és um só, mas tu vais fazer a passagem da pedreira” ou de outros lugares.*

Mãe Irma: *E, Mãe Jalba, porque os eguns respeitam a Iansã?*

Mãe Jalba: *Porque ela era muito doída, não é? Ela foi castigada pelos pais, num quarto escuro. Ficou enjaulada porque ela deu o que não tinha que dar, compreendeu? E isso tudo*

existiu, desde o princípio do mundo, sempre existiu! Mas os pais castigaram ela. Quando Deus viu que ela estava muito castigada, para morrer já, ele tirou ela de lá, porque não davam comida e nem nada e ela venceu isso! Deus libertou ela e colocou o nome de Iansã e colocou ela como a dona dos eguns! Dona dos mortos. E ela comanda os eguns. Tem a Iansã Petit Poi, que trabalha no cemitério, no buraco. Isso é uma passagem dela! Na Umbanda, é a Santa Bárbara.

Mãe Irma: *E tem o Xangô do buraco [dos mortos], não é, Mãe?*

Mãe Jalba: *Tem, é o Xangô Kamucá, que trabalha no cemitério. E, geralmente, o Xangô Kamucá só protege gente que trabalha em funerária. Tem o Xangô da Pedreira. Eles [Orixás] têm as funções deles!*

João: *Então as passagens também têm a ver com o local?*

Mãe Jalba: *Sim, porque há várias. Tem caboclos da cachoeira, não é só a Mãe Oxum que vive na cachoeira. Tem os de água doce e de água salgada. Ogum tem a passagem dele na beira da praia, com o cavalo e a cavalaria dele. Ogum Beira-Mar: ele fez a passagem dele no mar, compreendeu? E tem gente que não quer entender isso! Tem muitas passagens! Ogum do Haiti. Para cada lugar que o orixá passou e que foi louvado com aquele nome: Ogum de Tibiri, era de um lugar, de um país. “Ogum de Tibiri eu vi Nanã”. Quem era Nanã? É a Mãe mais velha, a passagem mais velha, só que ela é das ruínas, das casas antigas. “Ogum de Tibiri, eu vi Nanã/Nanã de Umbanda/Ogum de Tibiri/Nanã de Aruanda”. Nanã é a Mãe mais velha e é aquela que está junto com o Jesus que está carregando a cruz. Ela está vestida de roxo, com o manto roxo, é a Nossa Senhora Mãe de Jesus, mas quando ela envelheceu! É a mesma nossa senhora, só que é a passagem. Todos os orixás têm passagens.*

João: *E as passagens vão acontecendo ainda?*

Mãe Jalba: *Sim, vão. Podem acontecer ainda, mas quem manda isso é Oxalá. Quando eu conheci a Irma, ela já tinha essa Oxum dela, mas no Batuque ela tem outra passagem da Oxum, entendesse? O mesmo acontece com os exus. É que se tu és do Oxalá na Umbanda e se vais entrar no Batuque, tu podes ser de outro orixá (Conversa com Mãe Irma e Mãe Jalba, Mostardas, em 24 de novembro de 2014).*

O que confirma a *passagem*, bem como os/as orixás da pessoa, são os búzios. Mãe Jalba ainda diz que se *colocam as passagens nas partes do corpo quando apronta. Mas sempre perguntando nos búzios se são mesmo aqueles orixás da pessoa.* Assim, orixás de cabeça, *frente*, costas e das pernas são as *passagens* de orixás. E, ainda, podem ser colocadas *passagens nas mãos*, para que a pessoa jogue os búzios (na entrega do *delegum*, Orumilaia, *passagem mais velha de Oxalá*, é colocado nos olhos da pessoa).

Podemos ver que os diferentes caboclos e caboclas, exus e pombagiras e orixás compõem suas *passagens* em diversos momentos e na pessoa também. Para o caso dos exus, Mãe Irma diz que

o exu do Cristian é o Morcego, que é o dono dele, mas ele tem o Tiriri. O Morcego, quando não tem outro cavalo pronto e tem um outro exu vagando na volta, ele dá passagem para aquele outro exu. E o Cristian trabalha com uma Cigana, mas, quando tem outro cavalo que não tem como pegar uma Padilha, para ela poder limpar alguém, a Cigana dele dá passagem para a Padilha. Elas dão passagem, mas elas não dão o lugar delas, não entregam o cavalo delas. Isso é de vez em quando! Se elas não quiserem entregar, pode rodear, rodear, que elas não entregam! Mas é uma coisa que eles que se entendem lá no além deles, entendesse? Todas as linhas têm isso, menos a de preto-velho. Eles não dão passagem um para o outro. É difícil acontecer isso. A minha preta-velha trabalha junto com seus colegas, mas ela não dá passagem. E a linha de Cosme e Damião também não tem as passagens dadas. Se é o Pedrinho, é o Pedrinho, é um só. Só numa outra encarnação eu posso trabalhar com outro Cosme, porque será outro cavalo. Já o caboclo passa. A minha Oxum é da linha de caboclo e da linha de batuque. A de santo [caboclo] é a Conceição, e a do batuque é a Docô, pretinha (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 17 de outubro de 2014).

Uma entidade tem a sua *passagem* e dá outro tipo de *passagem* para outra, quando precisa.

Isso nos mostra que, no ato mesmo de uma passagem que foi dada, pode ser que uma outra *passagem* de uma entidade, por exemplo, um Xangô, que dê passagem para uma Oxum, ocorra. Essa Oxum vem em alguém que é do Xangô, pois o Xangô daquela pessoa deu passagem para que outra entidade incorporasse. Essa outra entidade que teve passagem, aumentou sua potencialidade enquanto entidade, pois fez o *trabalho* que era necessário, para o qual havia sido incumbida e por meio do qual operou algo (uma cura ou *limpeza*) que precisava ser feito. É o caso da pessoa *pronta*, que pode receber várias entidades e até espíritos (eguns). Como pontuam as mães de santo, somente as pessoas *prontas* e com muitos anos de religião fazem isso, porque possuem força suficiente para tal.

Há a multiplicidade de *passagens* das entidades, das divindades, de espíritos, mas essas só são atualizadas, só se afirmam quando há um corpo capaz de suportar as incorporações, quando há um corpo em *aprontamento*. Nesse sentido, uma *passagem* que dá passagem a outra, que oferece um lugar no corpo para que esta faça o que tiver de fazer, só é sentido pela pessoa *pronta*. Esta, sabe quando seu corpo pode receber um outro orixá, um exu, uma pombagira, que não é seu/sua *dono/a*. E a pessoa pode ter diferentes *donos* em diferentes linhas: *tem a Iansã na linha branca e tem a do batuque. A pessoa pode ter uma numa linha e ser de outro orixá em outra linha. Na Nação, é um e, na Umbanda, é outro* (Mãe Irma). E a pessoa pode ter diferentes *passagens* de um(a) Orixá: a Oxum de Mãe Irma, no *batuque, é uma, na Umbanda, é outra* [*passagem*].

Para Anjos (1995), “a possessão é um momento de singularização da pessoa. Existe o orixá enquanto entidade geral. Mas esse orixá, que nasce com a pessoa que vai ao chão, é um orixá específico. É o orixá do iniciado. Guarda as características particulares do processo de formação que [o] pai-de-santo lhe conferiu” (:148). Logo, ao classificar a que orixá a pessoa está ligada, somente a pessoa que o possui e sua mãe de santo tomarão conhecimento a respeito da *passagem* que Oxalá pôs na cabeça desta. Por exemplo, ser filho de Oxóssi quer dizer que o orixá da cabeça é o Oxóssi, mas somente a pessoa que o tem e sua mãe de santo saberão de qual *passagem* de Oxóssi se trata, qual delas foi colocada em sua cabeça por Oxalá. Os búzios vão dizer isso. A pessoa faz a iniciação, faz o *chão*, e a mãe de santo que vai *aprontá-la* joga os búzios para confirmar e saber qual orixá é o da pessoa.

No acontecimento de um *apronte*, o orixá da pessoa nasce com a pessoa, que também renasce, na sua nova condição de ser um corpo que estará *aberto* às diferenças e às *passagens* dessas diferenças. Orixás não operam como essências imutáveis. Estamos mais próximos, acredito, daquilo que Deleuze (1998) fala sobre a essência em Espinosa:

Se considerarmos as essências de modos finitos, veremos que elas não formam um sistema hierárquico, onde as menos potentes dependeriam das mais potentes, mas sim uma coleção atualmente infinita, um sistema de implicações mútuas, onde cada essência está de acordo com todas as outras, e onde todas as essências estão compreendidas na produção de cada

uma (:167)¹²¹.

A essência que aqui se atribui não tem a ver com um fechamento, pois há um sistema de implicações mútuas, e que se abre às diferenças entre os modos. O acontecimento por meio do qual irrompe uma *passagem* na vida de um(a) orixá determinado/a, pode ser visto enquanto a potencialidade das implicações de elementos vindos de fora que ocorrerem na produção de cada orixá. Esses elementos produzem um afeto na essência do/a orixá: um Ogum, em sua *passagem* na beira do mar, é Ogum Beira-Mar, ele trabalha naquele local (a praia de água salgada), ele *incorpora* em uma pessoa no terreiro, ele é acionado numa *proteção*, num *serviço para segurança*, para *vencer as demandas*, como outros Oguns. Há elementos de um Ogum que são atualizados em sua *passagem* e mesmo na de outros, ainda, que venham de fora, os quais tornam a *passagem* como algo aliado à ideia de Ogum.

A pessoa pode ser de Oxóssi na Umbanda e de outro orixá na Nação e ter ainda alguns outros orixás: de corpo, de mãos, de pernas¹²²... Como explicita Barbosa Neto (2012), “entre os orixás (os deuses) e os eguns (os mortos), que parece ser o seu maior intervalo cosmológico, podemos encontrar vários seres intermediários, sem contar as inúmeras e complexas possibilidades de passagens entre eles” (:323). Portanto, todos esses entes a que se refere o autor estão em intensa participação no Cosmos. E, como pondera Goldman (2005a):

[...] classificações e participações operam como mapas, diagramas ou esquemas para a ação e as manipulações. O mais importante, assim, não seria o fato de que as manipulações sejam feitas de acordo com as classes ou as participações, mas as manipulações em si mesmas. O que significa, em suma, que as ações de classificar e participar talvez sejam mais importantes que as classes e participações em si mesmas, e que estas talvez sirvam apenas, no final das contas, para serem ultrapassadas – funcionando, então, mais ou menos como pontos de apoio ou trampolins para a ação e a criação (:14-15).

Os manejos que se operam nas participações (ou seja, a política cósmica que se efetua e contraefetua nas relações) são mais importantes. As passagens que os entes dão a outros entes, de sua mesma *linha* ou de outras, são também agenciamentos. Como disse Mãe Irma, se uma pombagira não quiser dar passagem para outra pombagira, isso se dá *no além delas*. O pacto ou a não relação é feita pelos próprios entes, que sempre possuem agência para fazer, ou não, alguma coisa. E a pessoa sente que o *fluido de uma entidade é diferente do fluido de outra* quando ocorre a *passagem*. É na percepção de o *fluido ser diferente* que vemos o corpo ser aberto às diferenças e às afecções.

Para o corpo que vai ser *aberto*, dá-se o que diz o título deste item do capítulo: *quem dá a*

121

Traduzido livremente do francês por mim.

¹²² Para Mãe Irma, a pessoa sempre tem o Bará nas pernas, que é o *homem do movimento*. Mesmo que a pessoa tenha um Bará de cabeça, ou de corpo, haverá outro Bará nas pernas, isto é, outra *passagem* dele.

passagem é o orixá maior. Se ele não der, os outros não chegam. É o *orixá maior* que sempre está junto da pessoa, mas que pode ficar abalado com a chegada de algum egum. O/a *orixá maior* é afetado/a quando se irrompe uma chegada, um processo que o/a coloca em relação com uma outra potência, com uma *força diferente*. Por isso, a pessoa que tiver o *apronte* e muitos anos dentro da religião pode receber egum: essa pessoa fica *aberta* para receber egum – seu ou sua *orixá de cabeça* apreende força suficiente para suportar esse acontecimento, *dar passagem* para um egum ou mesmo para uma entidade do *Povo da Rua*. Isso se dá para possibilitar uma *luz ao espírito que sofre* ou para curar uma pessoa.

O *aprontamento* opera como modo de o corpo “suportar” as incorporações, ter as relações com outros entes e, certamente, ele faz do corpo o elemento no qual a cosmopolítica opera. A pessoa *pronta* abre sua Casa, tem seus *acutás*, se tem o *delegum*, joga búzios, se tem o *axé de faca*, pode *aprontar* outras pessoas. Mesmo que a pessoa tenha o *dom* para incorporar, ela precisa fazer o *aprontamento* e as *obrigações* para que seu corpo e suas relações se *desenvolvam* e suportem as *demandas* e incorporações.

A pessoa faz o ritual de iniciação, o *aprontamento*, mas cada pessoa já nasce com o *dom* para a religião, pois as divindades estão na pessoa, a pessoa *já nasce* com elas e a pessoa e divindades crescem juntas. Além disso, há mais outros corpos, como uma pedra, o *acutá*, por exemplo, que estão presentes nesse processo. Para esta cosmo-ontologia, a pedra é muito mais do que um “simples” objeto da “natureza”. Como dizem Anjos e Oro (2009), “[f]azer’ é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, *aprontada*, assim como o próprio *orixá*, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas” (:110).

Logo, a possessão e a iniciação são acionadas em intensa relação entre elas:

São as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual. Na possessão, não é a pessoa como um todo que se singulariza, é uma parte de si, essa parte *orixá*. Trata-se de uma singularização, por um lado, mais minuciosa do que se pressupõe o individualismo ocidental; por outro lado, a pessoa acaba sempre absorvida pela instituição que a faz emergir.

O processo de iniciação liga a pessoa a toda uma rede de relações que passam a ser intrínsecas a si, da qual ela não poderá se desfazer sem se desestruturar (ANJOS, 1995:148-149).

É preciso *aprontar* o corpo para suportar a relação imanente e também a que vem do fora. Como enfatiza Rodolpho (1995):

A unidade do ser ocidental, uno, racional e indivisível, explode nesse espaço onde a pessoa convive com possessões de seu caboclo, de seu exu ou sua gira, ou ainda de seu *orixá*, com os quais divide seu corpo e seu ser. Na *quimbanda*, encontra-se essa realidade específica onde as pessoas experienciam as três formas de culto e, portanto, gerenciam as três dimensões paralelamente. Os processos iniciáticos têm por função o *assentamento* paulatino das entidades que os ritos de *reforço*, constantes, visam solidificar (:158).

Nas diferenças entre *linhas* e entidades, a pessoa *pronta* vai operar também as relações com

outros entes que são perigosos, como os eguns:

Mãe Irma: *Uma pessoa morre, e o espírito dela fica vagando. Ele encarna, em mim, ou em ti, numa pessoa, para dizer o que quer. Depois fica perturbando! Aí, a pessoa não dorme, fica irritada, fica com a mesma doença daquela pessoa [que morreu], entende? Então, tu tens que fazer uma oferenda para o Egum. E, às vezes, o Egum é um espírito bom. Mas, outras vezes, pagam eles para incomodar. Uma pessoa ruim, 'viva' [esperta], entende? Mas também tem espíritos que têm luz. Às vezes, um morto ajuda um vivo. Aquele que já faz muito tempo que é morto e tem luz. Egum mesmo, que é o espírito, esse incomoda. Às vezes, eu, por ser pronta, posso dar passagem para um Egum. A minha Oxum, vamos supor, ela está no mundo trabalhando, e tem um Egum aqui na volta incomodando, se tem uma outra pessoa pronta que possa cuidar de mim, o Egum chega em mim. Ele passa para mim, diz o que quer, mas só a gente que é pronta! Então, ele não machuca: ele chega, diz o que quer e vai embora. Mas quando é gente que está recém-começando no terreiro, é feio de se ver! Por que eles derrubam, eles machucam, eles atiram a pessoa no chão. Na pessoa pronta, eles chegam só para dizer o que querem. Eles comunicam: 'fulano me pagou, beltrano me pagou', ou 'tenho fome, não tenho luz'. Egum fala, quando eles chegam numa pessoa pronta. Numa pessoa que está começando na religião, eles só machucam ela, e não falam. E, a pessoa que está atendendo, que é pronta, tem que saber o que ele quer (Entrevista com Mãe Irma, 24 de agosto de 2012).*

Mas há também aqueles espíritos que buscam as pessoas para ajuda-las e que podem *chegar à luz:*

Mãe Irma: *E isso que ela [Eglaer] enxerga lendo os inventários, são os espíritos que vêm, uns para incomodar e outros para ajudar. Porque nesses inventários, sempre tem briga, de família, entende? E os que ficam ali sentados, demoram para sair, são os que querem paz, ajuda...*

Eglaer: *Eu peço para ficarem tranquilos, que eu vou ajudar, entende? Eu lembro que uma senhora me disse que, se eu não ia fazer caridade nas casas de caridade, que eu tinha que fazer através da minha profissão.*

Mãe Irma: *Só que ela não quis se aprofundar na religião. Porque a comadre é do Xangô e da Oxum e, tem uma Cigana do Oriente também! E tem que dar uma oferenda de vez em quando. Porque ela não trabalha, mas eles estão sempre na volta dela.*

Eglaer: **Porque a gente não escolhe, a gente é escolhida.** *Eu complementei isso para mim. Sou racional, filha de Xangô, e sinto que eu sou muito racional. E no espiritismo tu vais encontrar que a vida é eterna. A vida espiritual é eterna e tu vais progredindo até chegar lá, no último [estágio] e vai se juntar com outros seres numa energia pura. E se eu voltei para cá [mundo], eu vou aprender mais, e eu fiz um trato com a espiritualidade para cumprir. Algo que eu vou prestar contas e talvez voltar de novo, para aprender mais. Tu aprendes pela dor ou pelo amor. O que acontece: tu tens o livre arbítrio, mas tem isso também. Eu tenho uma entidade, uma cigana que manda mensagem para mim, com psicografia! **Coisa estranha, não é? Parece que a gente se desdobra...** E a cigana, quando ela se despede de mim, na psicografia, ela me diz: da tua amiga de sempre. E eu entendo isso que ela diz! Sabe-se lá quantas encarnações nós já estamos juntas, entendeu? (Conversa com Eglaer e Mãe Irma, Mostardas, 28 de setembro de 2013, grifos meus).*

Para Eglaer, a pessoa tem o livre arbítrio, mas o espírito é eterno e ainda este toma relações com muitos outros espíritos, como o da Cigana, por exemplo, que a acompanha há tempos. Como ela mesma diz, a pessoa *se desdobra*, ou seja, vemos que a pessoa toma diferentes formas, opera em situações que a deixam em intrínseca relação com outros entes. Ela pode sentir a presença de eguns, de espíritos que estão envolvidos com documentos nos quais ela está trabalhando e, ao mesmo tempo, ela recebe mensagens de uma cigana. Mesmo que Eglaer não faça parte da *corrente* da terreira de Mãe Irma, ela participa das atividades afro-religiosas e traz suas dúvidas e algo de seu trabalho, de sua vida, para compartilhar com a mãe de santo, sua *comadre* de muitos anos. A mãe de

santo mesma disse: ela, Eglaer, tem outro *caminho* em traçar a religião, que é por meio da profissão de advogada.

Passagens são individuações de entidades, faixas etárias de orixás, acontecimentos em um local, *pertencimento*, e também são aquilo que as próprias entidades realizam quando abrem o corpo para que este receba outras entidades. As intensidades relacionam-se por meio do nomadismo (como veremos no capítulo V) e, pelas *passagens*, elas se distribuem em perpétua interação. Essas individuações podem ser entendidas na esteira daquilo que Damasceno (2007) analisa sobre a individuação, referindo Simondon e Deleuze, em que “o ser é pensado como sistema tencionado, supersaturado, acima do nível da unidade e não como substância” (:175).

[...] a concepção do ser em Simondon não repousa sobre a unidade de identidade mas, antes, sobre a unidade transdutora. Isso quer dizer que o ser pode se defasar nele mesmo, transbordar-se de um lado e de outro de seu centro. O que é chamado de relação ou dualidade de princípios são escalas ou graus do ser, que é mais que unidade e identidade [...] A individuação é, pois, devir do ser e não modelo do ser que esgotaria sua significação. O ser individuado não é nem todo o ser, nem o ser primeiro (:178).

A autora afirma que os indivíduos são “constituídos de profundidades e distâncias, almas intensivas que se desenvolvem e se reenvolvem” (:184). Isso tem relação com a noção afro-religiosa de que o corpo é o *cavalo de santo*, pois as intensidades tomam corpo na possessão. Segundo Goldman (2005a), “é evidente que a possessão não consiste em simples imitação; trata-se, antes, de uma espécie de devir: devir-Iansã, que mistura um devir-vento e um devir-guerreira; devir-Omolu, que combina um devir-terra com um devir-doente ou devir-curandeiro” (:11).

Podemos perceber que a extensa rede de relações que humanos tecem são permeadas de *passagens* de outras intensidades, extra-humanas, que irrompem o pensamento, as práticas e os momentos da vida. Assim, podemos ver o processo de *aprontamento* na religião como o modo de se tratar as intensidades e a individuação não só da pessoa, enquanto indivíduo humano, mas de todas as partes que a compõem e as partes dessas partes. No *apronte*, como vimos, serão atualizadas potências nos corpos da pessoa, das pedras e dos *acutás* e, desse modo, serão possíveis criações e efetuações de *passagens*. Estas poderão estar ligadas tanto aos orixás da pessoa, aos da Casa, como também a determinados territórios. Elas poderão estar ligadas à pessoa que está sendo *aprontada*, que também vai influenciar nas *passagens*.

Se o território tem importância para localizar uma determinada *passagem*, ele possui também importância quando se trata das relações cosmopolíticas, nas quais diferentes espaços-tempos materiais e existenciais se *cruzam*. Desse modo, veremos como outras territorialidades se operam em conexão intensiva com a Linha Cruzada e com as curas que essa religião realiza.

As benzeduras, as curas e as comunidades quilombolas como territórios cosmopolíticos

A busca por novos continentes, novas terras de exploração, deu-se tanto pela concepção de que existiam sociedades primitivas, selvagens e civilizadas, como pela criação de mercados e apropriação de territórios. Houve a captura e sedentarização de mundos e de territórios, que se construíram enquanto partes da ontologia do Ocidente: o processo colonialista foi de sobrecodificações de terras, feitas pelos aparelhos de captura à revelia da existência dos outros povos e de suas cosmo-ontologias.

Sem levarmos em conta o processo histórico que fez da escravidão, do colonialismo e do genocídio os alicerces do mundo moderno, não temos como compreender e, menos ainda, levar a sério outras cosmologias. Se estas foram suprimidas e até mesmo devastadas junto com suas populações e suas diversas relações com seus mundos, houve, porém, processos de resistência e de reterritorializações que os povos sempre trataram de criar. Conforme Dianteill e Chouchan (2012: 40), “a resistência dos homens não é somente física. Os Orishas e os *voduns* os ajudaram a sobreviver à travessia atlântica, eles os acompanharam nesse terrível périplo [...]”¹²³.

O território, para os grupos afro-descendentes, como os quilombolas, e para outros coletivos tradicionais, é permeado por outros sentidos e é mobilizado enquanto espaço de vida e de relações diferenciadas com o Cosmos e com outros entes existentes. É no território onde cada entidade e cada orixá *trabalham*. Nesse sentido, podemos entender o encadeamento cósmico, as energias e as intensidades que a cosmopolítica afro-brasileira opera.

Os encadeamentos são feitos tanto no território específico, num lugar, como nos rituais da Umbanda, dentro do terreiro e fora dele. A territorialidade se dá quando acontece um Ensaio de Promessa e quando uma comunidade quilombola reivindica sua diferença étnica. A reterritorialização das diferenças intensivas pode ser equacionada como uma parte da política cósmica que aproxima e atualiza elementos próprios de uma coletividade que hoje se afirma como remanescente quilombola. Essa reterritorialização se dá pelas curas das *benzedouras*, por elementos musicais e de um catolicismo popular, como o Ensaio e os elementos *umbandistas* (*banhos de ervas, orixás, seguranças...*).

Nessa experimentação da atualização desses fatores, poderíamos ver os elementos do Ensaio de Promessa de Quicumbi nas comunidades quilombolas da região de Mostardas conectados intensivamente com as práticas afro-religiosas do terreiro de Mãe Irma¹²⁴.

A rede que é tecida em percursos opera pelo *cruzamento*, e este é uma potência nomádica e

¹²³ Traduzido livremente do francês por mim.

¹²⁴ Sobre o Ensaio de Promessa, ver Lobo (2010). Sobre essa conexão possível entre quilombolas e *umbandistas*, ver Ramos (2011; 2015).

cosmopolítica: no terreiro, o próprio ato de *abertura* da porta do local faz percorrer o fluxo das relações e de *axé*. Num mundo permeado e transpassado por intensidades nomádicas (como veremos no capítulo V), um caboclo, exu, pombagira que vai até a porta da Casa, pede que alguém a abra e, ali, faz um movimento de atirar uma flecha, de empunhar uma espada, de soltar um grito ou dar uma gargalhada, derramar um pouco da champagne no chão ou sair para a rua e pedir para *chegar* na casinha do Exu ou das Almas, faz um movimento de *axé*, energético, que puxa os territórios e suas infinitas conexões a um outro território existencial, que é o terreiro. A própria atuação da entidade é uma territorialização.

Conforme Guattari e Rolnik (1986:323), os “seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos”. Por isso, uma *benzedura* feita em uma plantação e que aciona um Pai Nosso e pede a proteção de Deus pode ser reterritorializada com outros agenciamentos maquínicos, como uma reza para Ogum, *que é mais do verde*, das plantas, ou para um Ogum de Ronda, que vai vigiar o gado, ou mesmo um Bará, que pode fazer isso e *segurar* um bar.

A relação com o passado, que é invocado nas práticas de *benzeduras*, pode ser compreendido na esteira do que apresentam Deleuze e Guattari (2007a), acerca do ritornelo. O território precisa de seus ritornelos. Segundo os autores, “o ritornelo é o ritmo e a melodia territorializados, porque tornados expressivos – e tornados expressivos porque territorializantes” (:124).

Os grupos afro-religiosos possuem em sua teia de relações, como vimos, diferentes entidades estreitamente ligadas aos elementos da natureza. Ogum está ligado às matas e aos utensílios de ferro. Iemanjá está ligada à melancia, a alguns alimentos doces, como a cocada, e ao mar. Outros orixás e entidades possuem ligações próprias com elementos da natureza e com os territórios. Cada lugar – mata, mar, lagoa, praia, cachoeira, cruzamento de rodovias, etc – é existencial. As entidades habitam esses lugares e, ali, exercem funções específicas. Portanto, há uma intensa relação com as entidades, que se dá por meio de uso de plantas, relações com animais e minerais e ainda nos territórios, em diferentes práticas.

Também para os grupos ameríndios existe uma intensa relação com elementos da natureza. A terra, para esses e outros povos tradicionais, é viva. Para os ameríndios, alguns animais, que fazem parte de suas relações, possuem alma; as plantas e suas substâncias compõem os corpos humanos: uma criança indígena pode ganhar do seu pai uma pulseira feita de uma fibra de determinada árvore sagrada para que ela, a criança, tenha força e cresça com saúde (BAPTISTA DA SILVA, 2013)¹²⁵.

¹²⁵ Ver, para os ameríndios, Bruce Albert (1995), sobre a crítica xamânica ameríndia à economia política da natureza, e Baptista da Silva (2013), para o estatuto de “objetos” entre os Mbyá.

Assim, a Linha Cruzada atribui a natureza não só a orixás como também a atribui a Caboclos e Caboclas, espíritos ameríndios. A religião, portanto, trata os demais entes do Cosmos enquanto sujeitos ativos, como perspectivas que compõem as relações com os humanos e que participam de diversos momentos, como nas práticas de cura realizadas na Linha Cruzada. Nessas práticas, são utilizadas ervas e outros elementos. Na vida cotidiana, os diversos materiais da natureza, dos territórios, são integrados. Há todo um modo diferenciado de relação com aquilo que tomamos como natureza e daquilo que pode ou do que não pode ser retirado dela.

A Religião é como uma medicina

A evocação êmica *a religião é como uma medicina* é o modo como as mães de santo explicam os processos que envolvem a cura, a saúde e as suas relações com os alimentos, as plantas, os animais e as outras substâncias. Essa enunciação não opera, portanto, num sentido metafórico: ela se refere, exatamente, aos processos que se fazem na e da religião.

Como uma medicina evoca práticas que vão além dos sentidos de sagrado e de religioso, as *benzeduras, atendimentos, banhos de ervas* e a *proteção* na religião de Linha Cruzada mostram que existem outras formas de cura e de saúde que são diferentes das formas régias de medicina¹²⁶, pois consideram as intensas relações com os territórios. Esses processos não dizem respeito somente a elementos devocionais e sociais: são partes (*lados*) de uma política cósmica, constantemente operada nas relações entre humanos e extra-humanos.

Se Umbanda é **arte de curar**, temos de apreender como a cura é intensamente ligada às práticas e relações realizadas por ela com as diferenças. Como evidencia Nathan (2012), uma “negociação com potências, com não-humanos”, em que “toda ação culturalmente definida – um rito, um sacrifício, uma oferenda, uma proteção [...] é bem aquilo que ela pretende ser” (:45-46)¹²⁷. As diferenças são encadeadas, *cruzadas* nos procedimentos, para fazer os processos funcionar e para serem confrontadas, ligadas e dispersadas enquanto forças possíveis de atuação ou não daquelas potências.

A pessoa é intensamente ligada às relações. Pelos agenciamentos, encadeamentos e dosagens, os elementos ligados à cura e à saúde vão se constituindo como terapêuticas *trabalhadas* pela *religião*. Nesse sentido, é importante, como afirma Nathan (2012), romper com “a noção de 'símbolo' que impede de apreender as terapêuticas dos não-cientistas como verdadeiros pensamentos

¹²⁶ Sobre as noções de ciência régia e ciência nômade, cf. Deleuze e Guattari (2008). Para eles, “toda uma ciência nômade se desenvolve excentricamente, sendo muito diferentes das ciências régias ou imperiais. Bem mais, essa ciência nômade não pára de ser 'barrada', inibida ou proibida pelas exigências e condições da ciência de Estado” (:26). Considero que podemos apreender a ideia de ciência nômade para tratar do modo pelo qual uma medicina é operada pelas religiões de matriz africana.

¹²⁷ Todos os trechos de Nathan (2012) foram traduzidos do francês livremente por mim.

técnicos” (:49) e, ainda, romper com a noção de “crença”, pois essas relações são o que elas pretendem ser realmente, e não o que “os nativos acreditam” que elas sejam. Tomo, como complemento a essa ideia de Nathan, a fala de um griot¹²⁸ africano:

O medicamento, de todo modo, é pronunciado por falas, por frases. Podemos dar substâncias, por exemplo, ervas, macerações, mas o que é importante no medicamento é a **vontade e as falas**. É a vontade inicial daquele que dá, do curandeiro. E a vontade, em seguida, da qual tu tomas o medicamento. **Se eu vou procurar o zorolili, uma raiz que cheira muito forte, existem palavras que são necessárias de pronunciar antes de eu colher as raízes. Estas são as palavras que devem conter a vontade. O medicamento não é um objeto, ele é uma relação.** É uma relação de confiança (Adama Dramé, Burkina Faso. In: Paroles de Griots, 2003, grifos meus)¹²⁹.

A cura que um medicamento pode operar é intensamente ligada aos modos pelos quais os elementos extra-humanos são acionados pela pessoa que vai realizar o *atendimento* ou receitar/fazer um *banho de ervas*, por exemplo. Nestes modos estão sendo relacionados humanos e extra-humanos que agregam (n)o território: ervas, substâncias, entidades, água, terra, pessoas, dias, horas, tempos, partes do corpo, fenômenos meteorológicos, fatos, locais... Vemos serem confeccionados modos de existir em diferenças e, ao mesmo tempo, serem fractabilizados esses modos de existência.

¹²⁸ Griot são os contadores e contadoras de histórias, mestres, curandeiros e curandeiras do continente africano. Algumas pessoas, atualmente no Brasil, também recebem esse título por terem essas características.

¹²⁹ Traduzido livremente do francês por mim.

Figura 20: Arrudas sendo passadas pelas pretas-velhas nas pessoas.



Fonte: Foto do pesquisador, em maio de 2013.

Há diversos agenciamentos rizomáticos com os quais os corpos, por meio de momentos singularizantes, formam socialidades e conexões que se dão por meio de fluxos. Tanto as entidades quanto as pessoas absorvem o *axé* e, nessa apreensão de *energias*, o fortalecimento dos corpos e das relações são permeados pela *medicina* que há nas práticas. Mesmo na relação com as *imagens*, a dosagem se dá:

[falando sobre uma *imagem*] *Seu Sete foi preparado com ervas, porque ele é índio. Mas a gente mata um bicho para ele também. Ele foi cruzado com um galo carijó e um casal de angolistas. Ele é cruzado. Eles [santos] são cruzados com ervas, mas se eles são da praia, o bom é cruzar com água do mar. A Oxum, pode ser com água da torneira, mas sempre tem que ter perfume ou rosas. As mulheres são do perfume. Iemanjá também, mas sempre tem que ter um pouquinho da água do mar para ela. A gente vai batizando eles e tem que estar concentrado e não ter barulho no local* (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 18 de outubro de 2013).

O curar é parte de processos nos quais as dosagens, enquanto modos de apreender substâncias e intensidades, são relacionadas a outros entes e precisam ser constantemente praticadas e encadeadas a outras práticas enquanto abertura, fechamento e *cruzamento*. Se as dosagens não forem usadas de modo preciso, elas podem ocasionar problemas para tudo o que está implicado nelas. Se, por exemplo, no processo de *aprontamento*, ocorrer a troca do orixá da pessoa, ou seja, se

forem operadas substâncias que não são aquelas do(a) orixá que a pessoa tem *de berço*, que Oxalá *colocou*, pode-se acabar com a vida de quem está se iniciando. Do mesmo modo, as substâncias precisam ser dosadas com *fundamento*, sabendo-se o que e como usar. A pessoa que vai fazer as dosagens deve ser *pronta*, ela deve saber dos procedimentos, dos processos de cura de uma doença, pois, do contrário, a pessoa enferma pode ficar pior do que estava.

Cada planta tem, segundo Cristian, *seu orixá, e quando tu vais fazer um banho de descarga, ou vais tomar algum chá, tu mentalizas o orixá daquela erva* [usada no chá ou no banho]. O agenciamento de substâncias e de objetos, assim como a agência dos orixás, constitui a composição tanto de pessoas como de outros seres.

Podemos dizer que esses agenciamentos operados pela religião aproximam-se do que Deleuze e Guattari (2008) falam sobre a ciência nômade. Para eles, a ciência nômade, em oposição a uma ciência régia, à ciência do Estado, é “mais sensível à conexão do conteúdo e da expressão por si mesmos” porque, “para a ciência nômade, a matéria nunca é uma matéria preparada, portanto, homogeneizada, mas é essencialmente portadora de singularidades (que constituem uma forma de conteúdo)” (:35). O agenciamento, como dizem os autores, é “uma verdadeira invenção” e ele pode se agrupar “em conjuntos muito vastos que constituem 'culturas', ou até 'idades” (:88).

Eu vejo toda uma ciência nômade nas práticas de cura, de medicina, que são operadas na Linha Cruzada. Há diferentes agenciamentos, como as *benzeduras* que Mãe Irma opera no terreiro e que foram apreendidas com a sua mãe e com a sua avó carnais, no território quilombola. Mãe Irma explica que as suas *benzeduras* são diferentes:

Mãe Irma: *As benzeduras vieram com minha avó e mãe. Elas benziam na figueira; para cobreiro, usavam tesoura, folhas de mamona. Fazia a reza e, depois, ela queimava aquele verde. A lagarta da cebola ela benzia com água, que ela colocava na roça para matar os insetos. A mãe benzia nas roças e pegava a água benzida no dia de São João, na madrugada desse dia, pois a água era benta. Eu já levo na lavoura de arroz a água benzida aqui [na terreira]. As benzeduras são diferentes, a mãe benzia com Pai Nosso e Nossa Senhora. Eu já benzo com meus santos [orixás]. A mãe era curandeira, ela fazia curar o quebrante. Mas a tesoura, que os pretos-velhos também usam, a mãe usava sempre! Ela fez curas benzendo, mas ela não receitava chás. Para criança embruxada, ela socava no pilão a roupa da criança embruxada. Colocava semente de mostardas para a bruxa. A reza dela era diferente da minha. Eu benzo com minhas rezas. Eu benzo com arruda, com guiné, mas não com mamona, que eu já tenho o lado da Umbanda. Eu benzo para tudo, não é, che? Para coluna, para mau jeito, para torção. Mas, para cada coisa, é uma reza diferente (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, em 18 de outubro de 2013, grifos meus)¹³⁰.*

Na possibilidade de *cruzamento* das práticas e de *lados*, a Linha Cruzada mobiliza os diferentes entes do Cosmos e os diversos modos de existir. Se a mãe carnal de Mãe Irma usava santos católicos, a Virgem Maria e Pai Nosso, nas suas curas, ela não deixava de acionar potências

¹³⁰ Como vimos, Mãe Irma também utiliza as sementes de mostardas para afugentar as bruxas. Aqui, um exemplo de como as práticas quilombolas de medicina e de relação tradicional entre diferentes seres são *cruzadas* a outras práticas do *lado da Umbanda*.

extra-humanas. No *lado* dela, uma reza, como o Pai Nosso, operava cura e movia agentes tanto quanto uma *benzedura* que vai invocar o Pai Ogum, chamar os pretos-velhos e que, com ajuda ainda de uma *arruda*, vai limpar a pessoa e trazer proteção necessária dos caboclos da Umbanda.

No regime de encadeamentos entre as diferenças, é possível também refletir sobre o que vinha ocorrendo acerca das *passagens*. É possível imaginar que essas são os meios pelos quais os diferentes *lados* ambulam, circulam, se abrem e se fecham. Lógica rizomática e apreensão das diferenças constituem as conexões possíveis. A quilombola Zilda afirma que sua irmã, Mãe Irma, vai até sua casa para realizar práticas da Umbanda e suas *benzeduras*.

Zilda: *Ela [Mãe Irma] vem para fazer limpeza da minha casa e para fazer benzeduras para os animais e para as terras também. Para bicheira ela também benze. Para bicho engasgado, ela benze, pois a mãe também benzia para isso.*

João: Foi em qual plantação que ela fez a *benzedura*?

Zilda: *Para a lagarta que estava no milho e no feijão. As lagartas do milho, quando ela benze, somem! Não vêm mais. Se ela [Mãe Irma] não vem aqui em casa, eu levo uma água, ela benze a água, eu trago de volta e coloco na planta. É assim. E largo a água na lavoura. E para o bicho, se ele está engasgado, eu telefono para ela, ela benze e ele desengasga! Tem o responso também, que é para quando o bicho some. Se ele ainda está aí, ele aparece. Se já o comeram, ele não aparece [no responso]! Assim é com um dinheiro: se tu perdes um dinheiro, ela também responde para achar ele. Mas se já gastaram aquele dinheiro, ele não aparece para ela.*

João: E Mãe Irma receita algo quando a senhora se benze com ela?

Zilda: *Ela receita mais banhos de ervas. Às vezes, eu faço lá na terreira mesmo, ou faço em casa. As ervas ela arruma lá ou uso as daqui, se eu tenho. Porque eu tenho só espada [de Ogum] e arruda (Entrevista com Zilda, Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos, em 18 de outubro de 2013).*

Mãe Irma também conta como funcionam as diferentes *benzeduras* que ela faz e em quais lugares ela atua:

Mãe Irma: *Lá na Zilda eu fiz trabalho nas plantas e nos bichos, pois estavam morrendo uns porcos, umas ovelhas. A gente faz um cruzamento nas encerras dos bichos. E, para o porco, por exemplo, a benzedura é para Odé¹³¹. Para ovelha, a gente faz para Ogum e Xangô. Para gado, a gente faz mais para o Bará. Para a proteção do gado. Para plantas, é mais com Ogum e com o Povo das Matas. Na lavoura de arroz, eu puxo mais o Ogum também. Já fiz para vários lugares ali para fora [interior]. Benzi no Bacupari [município de Palmares do Sul, onde se localiza outra comunidade quilombola]. Vou na lavoura ou trazem a terra ou água da puxada d'água. Se a lavoura é grande, eu vou na puxada d'água que a água vai para a lavoura toda! Eu pego um canto ou a puxada e benzo para tudo: insetos, lagartas, joaninhas... Para a benzedura, tem que ter o dom! Não é para qualquer um não. E quando eu benzo as lavouras, já benzemos as casas, as máquinas, tratores. Essas ferramentas são do Ogum, a gente chama todos os Orixás, mas quem comanda é Ogum e o Bará porque são máquinas com rodas, das estradas (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, em 18 de outubro de 2013).*

A mãe de santo complementa: *as pessoas chamavam a minha avó e a minha bisavó de benzedadeiras. Elas eram parteiras e benziam para tudo. Minha avó era a rainha dos quilombos! A avó ia benzer as roças, a plantação de arroz, de cebolas e eu ia junto com ela (Entrevista com Mãe Irma, viagem a Rio Grande, agosto de 2012). É nos encadeamentos (cruzamentos) que a mãe de santo evoca a diferença entre as benzeduras feitas por sua mãe e sua avó com as formas de cura e os*

¹³¹ Orixá da caça no Batuque, como Oxóssi. Mais adiante, veremos quais animais são relacionados a Orixás.

serviços que ela realiza, intensamente relacionados à religião afro-brasileira. Assim como na ênfase de que *tem que ter o dom* para as *benzeduras*, vemos o processo de dosagem ser operado. Como vimos sobre o *apronte*, no capítulo II, o dado e o feito, ter o *dom de berço* e *se aprontar* não são contradições. Do mesmo modo, apreender a benzer com a avó ou com a mãe, não tira a potencialidade de ter nascido com aquele *dom*. Em todos os processos, há sempre a presença extra-humana envolvida.

Essas práticas trazem à tona relações intensivas com outros elementos da região e da própria Mãe Irma: ela nasceu em uma comunidade quilombola e, tanto como sua mãe e sua avó, faz *benzeduras*, mas estas são diferentes, pois hoje ela faz com os orixás, da *religião*. A mãe de santo conta como as suas práticas de cura se aproximam daquele sentido de a Umbanda ser *como uma medicina* e dar *um alívio* psicológico às pessoas:

Eu me considero como um caso de médico! Só que aqui eu não marco para ninguém, mas vêm 20 pessoas de manhã e 20 de tarde! E vem gente! E tem dias que começo cedo e saio tarde da noite! E tem gente que precisa só de uma conversa, de um diálogo. E tu tem que sentar e conversar com a pessoa. É coisa simples, às vezes, mas a pessoa não sabe como fazer. Eu tenho que conversar com as pessoas, não posso contrariar uma pessoa mais velha, quando elas estão com uma coisa na cabeça e tal... Mas elas não têm nada, às vezes. É só conversar, pois são pessoas de idade. E as pessoas saem daqui aliviadas, entendesse? (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 18 de outubro de 2013).

Nos *atendimentos* que Mãe Irma realiza, também há casos de doenças que foram provocadas por meios mágicos.

Mãe Irma: *Então a gente benze as pessoas, para olho grande, para mau olhado e quando tem doença. Porque existem uns 'meio' atrasados que enviam uma doença. Às vezes, alguém te joga uma demanda. E, às vezes, naquela demanda, não tem o que fazer: a pessoa fica puxando de uma perna, ou com uma alergia, ou fica com micose e aquilo ali os médicos não acham a cura. Então, se faz trabalho para Xapanã, ou para Ossanha, e cura! Para curar doença, a gente passa algumas coisas na pessoa, mas nunca larga aquilo que tu passaste na pessoa perto da casa de ninguém: tem que largar numa mata ou no mar, porque, se outra pessoa passa por cima, ela pega aquela doença para ela! Em tudo que é lugar, nos cruzeiros, tudo: se tu vires aquelas bandejas, tu desvias. Porque, às vezes, aquilo ali não é feitiço, é um trabalho de saúde. Mas se tu cruzares em cima, tu pegas [a doença] (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 24 de agosto de 2012).*

Figura 21: A mãe de santo defumando a terreira e pessoas com problemas de saúde.



Fonte: Foto do pesquisador, em maio de 2013.

E há pessoas que procuram a mãe de santo não com uma doença específica e, tampouco, por estarem com um espírito *atormentando*, mas em razão de um *nervosismo*:

Às vezes, não é um espírito. As pessoas se desesperam porque estão cheias de contas, porque [a pessoa] brigou com namorado. Acontecem várias coisas. Elas chegam aqui rolando, rolando, rolando! Na hora, eu não falo nada, mas vou tentando chegar e falar, vou tirando [busca como chegar e falar]. Depois que a pessoa fica bem, eu chamo algum parente e digo que não é nada de espírito, que é um estado nervoso, assim, assim [...]. É o nervosismo. Até já atendi quem queria se matar, porque se afundou numa conta e aquela coisa toda. Mas tem que saber se é espírito ou o que é. E, muitos casos, eu digo para deixar passar e, depois, levar num médico. Por isso, nem tudo é um espírito. A cabeça da gente é um relógio, 'criatura'! Veja uma pessoa que nunca deveu, que não gosta de dever. Te colocas no lugar da pessoa: de repente, ela se afunda naquilo e o que acaba fazendo? Bobagem! Mas se não tem uma pessoa que a oriente! Eu lido [trabalho] com tudo isso e eu estou sempre preparada para isso, sempre!

Podemos ver as relações variáveis em transformação e as atualizações possíveis da cosmopolítica afro-brasileira naquilo que Mãe Irma fala sobre os cuidados necessários com as plantas, com os *acutás*, com as entidades, com a *Casa* e com o corpo, numa intensa dosagem de elementos:

Mãe Irma: *A planta a gente usa para fazer os Amacis neles [acutás], entende?*

João: *Mas as plantas de cada santo?*

Mãe Irma: *Isso, as que pertencem a eles [santos]. **Mulheres, sempre são as ervas cheirosas: a Iansã, a Oxum, a Iemanjá, mas a gente coloca a Espada de Ogum junto. A gente coloca as outras [plantas] para elas vencerem as demandas, serem guerreiras, para elas receberem as demandas e não deixar cair. Mas para elas sempre pertencem as mais cheirosas. E, assim, é o serviço que a gente faz, para as pessoas, a gente sempre coloca mel, mas nunca adoça demais, senão eles [santos] dormem. Então a gente coloca sempre um certo padrão de mel. Uma quantidade de mel.** Assim é com o [Bará] Lodê: quando a gente tem que adoçar ele um pouquinho, porque a gente coloca muito azeite de dendê [nele]. De vez em quando, limpa ele e passa, mas não passar mel demais senão ele dorme também. Todos os exus, a gente limpa eles, de vez em quando tem que limpar tudo, é como limpar um móvel dentro de casa, não é, che? Porque sempre fica pó e embolora, e a gente tem que limpar tudo, **a gente passa um pouquinho de dendê, um pouquinho de mel, um perfumezinho.***

João: *A limpeza é feita com isso, não com água?*

Mãe Irma: *Sem água! Só quando ele [acutá] está muito sujo, com uma aguinha morna, senão eles [santos] fogem. No fim de ano, tem que passar pano em todos eles. A Iemanjá é dentro d'água, tem que tirar aquela água dela e colocar água limpa. As Oxum estão no mel, tem que trocar aquele mel todo. E as águas dos acutás a gente não pode colocar em qualquer lugar: tem que colocar num lugar que tenha flor, num lugar limpo, entende.*

João: *E, em relação ao cotidiano, no dia-a-dia, como é esse cuidado?*

Mãe Irma: *No dia a dia, as quartinhas, uma vez por semana, tu tens que encher todas elas [com água], porque elas secam! Então, quando vier uma demanda que tem muito carregamento, elas secam que torram [esquentam]! Se começa a dor de cabeça, em mim, vamos supor, pode ir ver que elas estão secas! Uma vez por semana, tem que tirar o pó deles todinhos e, num dia, tu não das conta! Porque tem que tirar direitinho, não é, che? **As gurias mesmo [da corrente], elas limpam o chão, mas os acutás são todos comigo [a limpeza]. Alguém fica junto comigo para me auxiliar, não é, che? Mas eu não posso deixar elas sozinhas, porque é uma coisa 'que deus o livre'!** Gurias novas não se pode deixar entrar ali [quarto de santo], porque, se elas estão menstruadas e entram, entende? Isto o orixá não aceita, nem pode entrar assim!*

João: *E além de limpeza, há outras coisas que a senhora tem que fazer?*

Mãe Irma: *Às vezes eu tenho que descarregar toda a Casa. Tenho que defumar a Casa com perfumes, para trazer as coisas boas, até o próprio chão, tenho que limpar com fluídos. Porque entra muita gente negativa, então tem que botar um fluído para limpar. E tu tens que pegar aquela água que tu limpas e virar ela toda para o meio da rua, depois passar outra água com melzinho e perfume, largar para cá [porta do terreiro], que é para entrar os fregueses e para já descarregar as pessoas, sabe? Não adianta nada eu ir lá [no congá] e te benzer, e o ambiente [da Casa] estar carregado. Essa limpeza tem que fazer uma vez por semana também.*

João: *E cuidados mais com a senhora?*

Mãe Irma: *Quando eu vejo que está muito carregado o ambiente, eu mesma me descarrego, eu faço um banho de descarga em mim mesma, ou pego uma roupa minha e faço um descarrego na roupa. E quando o ambiente está muito pesado e eu saio para fazer algumas coisas [trabalhos, limpeza, benzeduras, etc], eu deixo o portão calçado. Eu chego, eu mesma me descarrego.*

João: *E a senhora chega a usar alguma coisa?*

Mãe Irma: *Eu às vezes uso em mim um Quebra-Macumba, um Só Deus Pode Comigo, um fluído para passar, entende?*

João: *E, tomas alguma coisa? Um chá?*

Mãe Irma: *Tomo um chá. Para a gente que trabalha nessas coisas, a alimentação da gente tem que ser bem saudável e, isso aí, graças a deus, eu me cuido muito! Como bastante fruta, bebo bastante sucos naturais, sabe? Porque os orixás sugam a tua energia. Hoje está calmo, mas tem dias que eu atendo 20 pessoas de manhã, 20 de tarde e vou até oito horas da noite, atendendo. Quando eu termino de atender, eu estou que estou... Caindo! Mas não me entrego! Tomo um banho bem bom, já faço um suco, sabe, faço uma comida bem suculenta, durmo e, no outro dia, estou bem. Mas quando é muito peso, que estou atendendo ali, coisa muito pesada, o orixá encosta e, quando ele vai embora, ele leva junto [o peso]! (Entrevista com Mãe Irma, em Mostardas, dia 27 de setembro de 2012, grifos meus).*

Por atribuir a necessidade de *calçar* tanto os *assentamentos* como o próprio terreiro e de fazer uma *limpeza* em si, nas pessoas e no *ambiente* é que Mãe Irma nos apresenta mais elementos sobre uma arte política na Linha Cruzada, que podemos também entender como “arte da dosagem”: a utilização de determinadas substâncias e daquilo que chamamos de objetos contempla as relações que se formam entre humanos e extra-humanos e faz os múltiplos agentes *trabalharem*. Colocar mel, substância doce, em um orixá que possui características fortes, como o Bará Lodê – que não é do *Povo do Mel* – é *adoçar*, diminuir, de certo modo, a potencialidade combativa daquele orixá, ao passo que adicionar uma planta como a Espada de São Jorge, planta de Ogum, às ervas *cheirosas* de uma Oxum (que é do *Povo do Mel*) é potencializar uma atividade guerreira, para que a Oxum *vença demandas*.

O *calçar* atua como operação de defesa já que ao se *calçar* o portão da terreira, por exemplo, esta está sendo defendida daquilo que pode vir com a pessoa, da rua, porque pode ser perigoso. *Calçar o acutá* é dar armas para que os orixás possam se defender e defenderem. Nesse exercício cosmopolítico – de dosagem e de conexão entre elementos – que a mãe de santo realiza, ocorre uma arte política (que relaciona substâncias e potências entre humanos e extra-humanos). O modo de relacionar diferentes entes e mundos é fazer uma política. A potência guerreira, como a potência doce – e, certamente, os perigos que essas relações e dosagens envolvem –, estão em tudo e em todos/as e é preciso saber conectar ou separar as potências, mundos e os entes – para que a relação não seja totalizada nem naquilo que é forte e nem naquilo que é fraco.

É vendo as práticas de medicina da Linha Cruzada enquanto ciência nômade que busco, conforme indicam Deleuze e Guattari (2008:46), colocar o “pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra”. Assim, vemos que “[t]odo pensamento é já uma tribo, o contrário de um Estado” (:47).

Por meio de práticas de dosagem que são agenciados objetos que possuem *axé* e que entram em relação tanto com as pessoas como com outros existentes (como os animais, as pedras, entidades, etc), em momentos rituais e cotidianos. Quando há o *sacrifício* de um animal, por exemplo, o *axé* do animal servirá de alimento para o orixá, e também para os humanos, porque está agenciando e operando fluxos de *energia*. Essa potencialidade de agenciar objetos e outros existentes é a cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006).

Além das dosagens, também as intensidades e as aberturas possíveis ocorrem pelo *axé*, que no Batuque, segundo Paulo d'Ogum, é um *passe*, mas um *passe diferente do da Umbanda*, pois é um movimento, ao mesmo tempo, intensivo e contínuo. O *passe* envolve sempre uma assepsia das *energias ruins* da pessoa que recebe o *passe* como também um fortalecimento da entidade que dá o *passe*.

Sobre a dosagem para a realização dos processos diversos de cura, é possível uma

articulação com o que Nathan (2012) assinala sobre os medicamentos que, em sociedades não ocidentais, operam como “objeto ativo”, sendo “usados para criar, manter e sustentar a disjunção do sintoma e a pessoa”, ao passo que, em nossa sociedade, “um medicamento também é um objeto ativo”, mas “ele é a junção do sintoma e a pessoa”:

Nas sociedades não-ocidentais, os medicamentos são eficazes apenas na medida em que eles estabelecem e ajudam [...] utilizando-se de todos os dispositivos disponíveis [...] Esse é, obviamente, o caso de objetos como proteções – orações, amuletos, sacrifícios – que são, na minha opinião, nesses universos, o grau zero do medicamento. É por isso que [...] **a oração é provavelmente o medicamento mais consumido no mundo** (:97, grifos meus).

Usando a definição dada por Stengers acerca dos *pharmaka*¹³², Nathan (2012) aponta que se devem considerar os seres como “dinâmicos” na “construção das pessoas” (:226-227). É pelas práticas de dosagem que são agenciados objetos ativos, que possuem *axé* e entram em relação tanto com as pessoas como com outros modos de existência – animais, pedras, espíritos, etc, tanto em momentos rituais como cotidianos. Essa potencialidade de agenciar objetos e outras existências opera como cosmopolítica e constitui a diferença que difere, porque há processos nos quais os corpos são tomados pelos acontecimentos.

Os objetos são sempre constituídos de uma mistura de elementos heterogêneos (NATHAN, 2012) e “são essencialmente um emaranhado de conceitos. É dessa característica que eles derivam sua eficácia” (:103). Os “objetos ativos” operam “como proteções” (:110) e, ainda, como “uma infinidade de sistemas terapêuticos eficazes [...] que são verdadeiros sistemas conceituais e não crenças vãs” (:114).

Na água que está dentro da quartinha, por exemplo, há o *axé*: beber dessa água é apreender forças e o *axé* de orixás para recuperar-se de algo, para recompor a saúde, para se *proteger* de algo. Tomar um chá de uma determinada planta – que é ligada a um(a) orixá, que *pertence* a alguma entidade – faz essa relação para a cura. As roupas, que as pessoas levam para receber o *passé* que é dado pelas entidades, levam consigo a relação formada pelos caboclos, enquanto *intermediários* entre santos/orixás e a pessoa a quem a roupa pertence e que a usará. Um objeto usado por uma entidade que **apreendeu** suas forças agencia o *axé* porque carrega a força das entidades e do terreiro para outros espaços, para outras forças, fazendo relação nomádica e cosmopolítica¹³³.

Ávila (2011) também aponta essa dimensão da saúde, doença e cura em sua etnografia, mostrando que

Os problemas relacionados a distúrbios mentais são encarados de forma diferente dentro da cosmologia afro-brasileira. Eles podem chegar a ser indícios de manifestações dos orixás, presenças de eguns, ou consequências de feitiços. Sintomas que não serão diagnosticados, nem mesmo tratados pela medicina convencional, mas sim com ritos religiosos específicos. A solução pode vir desde a entrega de uma bandeja a determinado orixá, a confecção de uma guia de segurança ou até mesmo à iniciação na religião (:168).

¹³² Vimos essa noção no capítulo II, quando tratei sobre o *apronte*.

¹³³ Veremos mais sobre isso no capítulo V.

Como afirma uma de suas interlocutoras, Mãe Gisa: “é o orixá que escolhe e a pessoa – 'entra [na religião] pelo amor ou pela dor'. A dor refere-se a essas mazelas físicas e psicológicas”. Vemos, seguindo Ávila, que se pode “problematizar a relação dessa religiosidade com o corpo, já que no caso dos ingressos pelas doenças, é nesse corpo que os orixás ou entidades se manifestam [...] A cura, muitas vezes, é diagnosticada mais pelo jogo de búzios do que pela medicina convencional” (:183). A pessoa com alguma doença pode (ou deve) se *aprontar* e entrar na religião, o que se constitui tanto como um procedimento de cura como de criação e de composição de algum possível curador.

É preciso ressaltar aquilo que Anjos (1995) fala sobre o corpo: ele é “compreendido de forma diferente dos termos ocidentais” porque o “corpo batuqueiro muda de fato quando ele vai ao chão e um santo se materializa nele” (:141). *Se aprontar* “é um processo de constituição da pessoa (do filho-de-santo) numa relação com o terreiro e com o pai-de-santo que tende a tornar definitivo o laço entre os parceiros dessa relação” (ANJOS, 2006:95), com uma pessoa que é “cliente”, opera-se de modo diferente, pois se “pode sempre colocar um fim na negociação e recorrer a um outro pai-de-santo ou até a um outro recurso para a resolução do problema que a levou ao terreiro” (:92).

O *cruzamento* e o jogo das diferenças que compõem a lógica rizomática da Linha Cruzada podem indicar elementos-chave na compreensão acerca dos processos e relações que envolvem a saúde. No caso da *benzedura*, por exemplo, é como se esta operasse, de certo modo, como um dos *lados* da *religião*, como uma *linha* que passa a ser *cruzada*, no entanto, ela está encadeada a umbanda. Mãe Irma hoje faz as rezas com os *santos* dela, e não com *Nossa Senhora*, com *Pai Nosso*, como o faziam sua mãe e também sua avó. Ela promove uma aliança com orixás no momento da *benzedura* que foi, no entanto, apreendida com suas antecessoras.

Certamente, com o *apronte* de Mãe Irma na religião, configuram-se outros elementos que podem ser sempre atualizados junto aos demais. Vimos que o *reforçar* é fortalecer a relação já existente entre filha e mãe de santo, e também, entre outras pessoas, entidades e o Cosmos. É, igualmente, fortalecer o corpo. Ser *pronto* opera uma compreensão ontológica de que seu corpo e seu espírito não são separados, como a ontologia ocidental crê ser possível. A noção que vimos no capítulo II, de *defender-se*, é entrelaçada ao fazer um *reforço*.

Há ainda aquela outra noção de medicamento que podemos articular aqui: o medicamento é a palavra, a vontade de cura tanto do curandeiro como da pessoa doente. É a relação, mas uma relação distinta da relação médico-paciente em termos ocidentais. A relação de cura é de confiança e ativação de componentes não-humanos, para que estes possam *trabalhar* na cura.

Esse modo de relacionar as palavras e as coisas permite ver que, no *aprontamento*, quando o corpo é composto por uma teia de actantes humanos e extra-humanos (orixás, sangue, animais,

ervas, *acutás...*), essa teia que foi trançada em intensidades específicas, envolve noções diferenciadas de cura, de saúde e de objetos. O *aprontamento* é, portanto, um dos *lados* que compõem os *atendimentos* que a mãe de santo faz. É porque a pessoa *pronta* cura e *atende*, além de *aprontar* outras pessoas na religião. E, quando a pessoa se *apronta*, ela pode também ser curada de algo: pela dor ou pelo amor é que se dá a entrada na religião.

Com os elementos da cura *umbandista* e a que já era, anteriormente, operada nas comunidades quilombolas, vemos que há uma atualização da cosmopolítica quilombola que se dá no terreiro, nas práticas da Linha Cruzada, mas que, não obstante, já se dava e se dá no próprio território quilombola. Uma preta-velha que *baixa na terreira* pode muito bem ser uma (ou a *passagem* da) mulher negra que fazia partos, a avó que fazia curas nas terras herdadas do tempo da escravidão naquela região. Se o território se liga às práticas e há inúmeros actantes no Cosmos, pode ser que um desses actantes, de outros tempos, de outras passagens da vida, possa se atualizar num terreiro, como preto-velho, como caboclo, como exu. E, ao mesmo tempo, esse actante não deixa de agir no quilombo, na lavoura, com o gado.

Também se opera uma atualização da própria Umbanda quando uma prática, como a *benzedura* feita **com Ogum**, ocorre numa lavoura. Ressalto o “com Ogum” para enfatizar que, no momento da *benzedura*, a mãe-de-santo aciona o Orixá e alia-se a ele. *Chamar* o Orixá para salvar uma lavoura de milho de uma lagarta específica – sim, para cada tipo de lagarta, tem-se uma reza, tem-se um orixá que ali opera, que se relaciona com a lagarta – é fazer que ele, Ogum, esteja presente na lavoura, faz que ele, e seus inúmeros intermediários, participem daquilo. Logo, a lagarta não vem, porque Ogum e outras entidades não deixam ela vir.

Com isso, podemos ver que a cosmopolítica já se operava em terras quilombolas, nos territórios negros, antes mesmo de se constituírem terreiros no município. Ela se dá e se dava na beira da praia pela qual chegavam os escravos da África, com a *santa que apareceu* e que deu um *dom para um negrinho cantar o Ensaio*, pois o pagamento de uma obrigação a uma santa, como se faz com o Ensaio de Pagamento de Promessa de Quicumbi, é também uma forma de cura. Como disse Mãe Irma, o Ensaio é *que nem uma Roda de Batuque!* O Rei de Congo Orlando¹³⁴ conta um pouco da origem e do sentido que há, desde o passado da escravidão, para a execução do Ensaio:

O Ensaio começou em 1720. Os negros, para se curarem, faziam o 'Ensaio', mas, no meio de um mato, acendiam fogo. Os brancos não queriam aquilo, porque era batuque. Depois, eles começaram a adoecer, porque doutor não existia aqui e nem meio de ir a um. Então, quando vieram os açorianos, em 1750, eles começaram a adoecer e liberaram os negros para cantar dentro de casa! Porque eles também queriam se curar.

Os negros, quando foram ficando velhos e ruins, não tinham doutor e eles faziam promessa para a santa. Para se curar, e se curavam! Os negros cantavam no meio do mato, faziam fogo, escondidos do sim senhor [senhores de escravos] (Entrevista com

¹³⁴ Seu Orlando faleceu em 2013. Esta parte do capítulo, além de relacionar o Ensaio de Promessa com as comunidades quilombolas e com a religião afro-brasileira, é uma forma de homenageá-lo. Ele foi o Rei do Congo. Alguns dos elementos que aqui apresento já tratei em Ramos 2011 e 2015.

Orlando, *Rei do Congo*, Mostardas, 2010, grifos meus).

O Ensaio de Pagamento de Promessa de Quicumbi é uma atividade musical, festiva e religiosa, que compreende canto, reza, dança, pessoas e o Cosmos, acionados como pagamento de promessa a uma santa, a Nossa Senhora do Rosário, a santa *protetora dos negros*. Conforme apontei em outro lugar:

[...] o Ensaio de Promessa não é apenas uma atividade de tradição ou de devoção, ligada à religiosidade popular e católica. Nele, ocorre algo além de uma devoção pois relacionam-se também os aspectos da territorialidade. O território negro se estende e percorre a região quando ocorre o Ensaio e, ainda, os seres extra-humanos – também relacionados ao processo – territorializam e se territorializam. O Ensaio ganha um aspecto de identidade política enquanto agenciamento de reivindicação quilombola (RAMOS, 2015:142).

Quero reter aqui, nesta parte do capítulo, a ideia de que o Ensaio também faz parte da cura, da *religião que é uma medicina*, para aqueles/as afro-religiosos/as. Essa atividade foi proibida pela Igreja do município, pois era considerada como *batuque* pelos padres e outros sacerdotes católicos. Para as pessoas que estão envolvidas no Ensaio, existe a referência de que as origens do Ensaio são intensamente ligadas à afro-religiosidade. Fazer o Ensaio, prometer algo à Santa (que esteja ligado à cura de uma doença, que é para uma criança ficar saudável ou, ainda, para que uma plantação não seja atacada por pragas), é buscar uma aliança cosmopolítica entre as diferentes formas de existência. Sim, quilombolas, em outras épocas, faziam o Ensaio para salvar as plantações, assim como hoje, e, também em outras épocas, faziam as *benzeduras*.

Conforme Anjos e Oro (2009), “cantos religiosos marcam território, carregam dimensões cósmicas para o solo das pessoas em devoção, alargam o limiar de percepção à presença cósmica em um espaço local”. É que uma procissão “carrega ritornelos e o papel do ritornelo é territorial, é um agenciamento territorial” (:33). Isso que os autores enunciam acerca da Nossa Senhora dos Navegantes estendo para o Ensaio de Pagamento de Promessa, no qual negros dançam e cantam em situação de pagamento de promessa, de obrigação à santa, traçando o território de Nossa Senhora do Rosário. É nos corpos que “a Santa se territorializa” (:34). Quando uma pessoa busca a cura, ela pode acionar o Ensaio de Promessa – o conjunto de negros que dançarão, cantarão e rezarão para agradecer pela graça alcançada – e pode ainda ir à terreira e pedir à mãe de santo que a benza ou que faça um *serviço* para sua saúde...

No ritmo do Ensaio, como aponta Mãe Irma, há elementos do batuque que podem ser atualizados: um *guia protetor* pode estar encostado a um dançante; pode estar trazendo potências curadoras, mobilizando *axé* para aquele momento. Pode ser que esse *guia* tenha tido contato com a Santa no momento em que a pessoa estava pedindo ajuda, quando ela estava fazendo a promessa e, agora, ele vem cumprir aquilo para a pessoa. É como se o Ensaio, *como uma roda de Batuque*, tivesse o mesmo circuito que se opera numa terreira, num ritual da Linha Cruzada, de relacionar os

diferentes entes do Cosmos.

O Ensaio também pode ser compreendido como uma forma de expressividade de território. Para tal, é preciso suscitar a discussão de que aquele território negro não se define somente quanto ao espaço geográfico: ele é definido no momento de apresentação e de efetivação do Ensaio. Conforme Deleuze e Guattari (2007), o território é um ato, que afeta os meios e os ritmos. O território “lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os”. Ele “comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado” (DELEUZE & GUATTARI, 2007:121).

O ritmo expresso no Ensaio de Promessa (o som, a música, a dança, a lembrança, o momento) reterritorializa a coletividade negra na região e desterritorializa uma tradição que invisibiliza a cultura negra e valoriza a cultura “açoriana”. Esse ritmo retraduz, para aquelas pessoas, uma relação com o passado, trazendo os cantos e as danças que tiveram origem num contexto escravista na região. Ritornelos.

A cosmopolítica conecta territórios, corpos e agências extra-humanas. Numa *benzedura*, no Ensaio de Promessa, num *atendimento*, num *banho de ervas*, numa *proteção* estão sendo agenciadas potências, forças cósmicas, natureza, pessoas, locais, acontecimentos. Essa cosmopolítica opera o termo cosmos enquanto contraponto a toda política que se fecha em si mesma, que define um mundo comum como consenso de alguns humanos, e ela evita, também, os limites estreitos da política e o fechamento de um cosmos. Ela opera, portanto, mostrando que diversos mundos são possíveis, mas que não se fecham numa unidade e nem no consenso (LATOURET, 2007).

Estamos longe de uma imagem de bem comum em que a agregação das diferenças tornará o cosmo “livre” de oposições, de conflitos, tornando-se “simetricamente” fechado. Não é o sentido grego de *kosmos* enquanto “harmonia” que temos na cosmopolítica afro-brasileira. Acredito, assim como Stengers aponta, que um termo interessante para definir isso seria o de Caosmopolítica. O caos não quer dizer “bagunça” ou “desordem”. É que, nessa c(a)osmopolítica, há a separação em graus que se dá entre os mundos e uma intensa obra de diplomacia cósmica que é realizada para que se possam dar encadeamentos (possíveis), mas também dispersões necessárias.

Ocorrem embates, conflitos que envolvem os diferentes entes e as mediações entre estes. O entendimento exposto pelas práticas e noções afro-religiosas de *proteção*, *segurança* e *limpeza* operam em estreita consonância com essa dimensão cosmopolítica que supõe a criação e existência de mundos diversos. Se os processos de cura se ligam aos territórios, é porque toda uma elaboração e prática cosmo-ontológica estão sendo operadas constantemente na Linha Cruzada.

Cosmo-ontologias Afro-brasileiras

Um agenciamento comporta dois segmentos, um de conteúdo, outro de expressão. De um lado, ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; de outro, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos (Deleuze & Guattari, *Kafka: Por um Literatura Menor*).

O Cosmos é intensamente territorializado e reterritorializado nos corpos e nos locais. Como vimos com as *passagens* de orixás, das entidades, os lugares por onde estas passaram ganham força nas atuações que elas farão no Cosmos e nos corpos. Isso tudo faz parte da política cósmica afro-brasileira, que é uma operação por meio da qual, além de se relacionarem diferentes entes nas práticas e modos de existência, também são mobilizados atributos sóciocósmicos. A Linha Cruzada alarga as relações possíveis entre os diferentes agentes nos mundos enquanto formas políticas de relacionamento e ainda atribui um elemento extra-humano para lidar com isso, o *axé*.

A política cósmica é o exercício de agenciamentos e de relações entre humanos e extra-humanos, realizado pelas pessoas, pelos objetos, pelas substâncias, pelos animais, pelos pertencimentos, entre outros. Esses agenciamentos estão nas relações que se operam em diferentes espaços territoriais, nos quais cada local possui alguma entidade que lhe *pertence* e que ali *trabalha*. Na Linha Cruzada, os distintos elementos e entes são conectados, *cruzados*, num complexo sistema que produz diferenças e que articula agenciamentos. Quando digo que há agenciamentos cosmopolíticos que se operam, é porque existem relações nas quais estão sendo conectadas diversas *forças* humanas e extra-humanas e isso evoca a possibilidade de compreensão ampliada do que seja a natureza e a cultura.

O/A orixá se alimenta também de um espaço territorial (que vai além de espaços físicos e geográficos) e das relações que estabelece com outros seres (humanos e não-humanos) – o que é possível conectar com a ideia da territorialidade. Essa política cósmica é vivenciada e re-atualizada constantemente pelo *axé* que se opera nesses modos de *pertencer*. Uma pessoa, um lugar, uma planta, um animal, uma pedra, *pertence* a orixás, e essas divindades se nutrem do *axé* que esses agenciamentos humanos e extra-humanos mobilizam.

Para Goldman (2005a), nas religiões de matriz africana existe “um sistema que privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras discontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática)”. Elas estão mais apoiadas “sobre devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido como fundamentalmente unitário” (:5). Um desses agenciamentos teve lugar na Roda de Batuque que ocorreu em Mostardas, em dezembro de 2012:

Mãe Irma: *A Roda vai ser no dia de Nossa Senhora da Conceição. Não quis fazer em outubro, porque o pessoal enfraqueceu de 'grana', não é? Então ficou para 8 de dezembro.*

*E para as gurias que vão vir de lá [Rio Grande] se prepararem. Mas a Roda eu tenho que fazer dentro deste ano. Mas em novembro não dá, porque ele é o mês das Almas, então eu não quis fazer. Poderia ser no fim de novembro, mas as Almas vão reinar até o fim de novembro. Agora, depois do dia 25 de outubro em diante, elas já começam a funcionar. E vai até o dia 25 de novembro. Elas ficam um mês, funcionando. Mas eu faço terreira normal. Em outubro, dia 20, vou fazer. E o dia 8 de dezembro será num sábado, e é **dia de Nossa Senhora da Conceição**. Porque dia 12 de outubro é da **Oxum Docô, que é a pretinha**, não é? E dia 8 de dezembro é da **Conceição, aquela outra, dos anjinhos**. Porque, dentro deste ano, sou obrigada a fazer a Roda dela [da Oxum]. Não posso não fazer e vou fazer bem no dia da minha mãe! Porque, 'deus o livre', **ela vai ficar faceira, bem no dia dela, eu fazer a Roda!** (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, em 27 de setembro de 2012, grifos meus).*

No sábado, dia 8 de dezembro, foi o dia da Orixá Oxum de Mãe Irma e, nesse dia, aconteceu a Roda em Mostardas. A relação que Mãe Irma cria ao explicar a existência de uma Oxum que é *pretinha*, ou seja, ligada à Nossa Senhora Aparecida (do dia 12 de outubro), e da outra Oxum, que é a *dos anjinhos*, a Nossa Senhora da Conceição, atribui relações e conexões entre a iconografia ou a *imagem* de Nossa Senhora Aparecida, uma santa negra e a *imagem* de Nossa Senhora da Conceição, uma santa branca, que tem próximo aos seus pés rostos de anjinhos. Por isso, na esteira do que indica Goldman (2005a), estamos muito mais diante de agenciamentos do que de classificações rígidas: “os componentes desses diferentes planos podem, assim, ser agrupados em classes, de acordo com o orixá ao qual pertencem, ou seja, de acordo com a modulação de *axé* que os constitui” (:8).

Nessa Roda em Mostardas e nos três dias que a antecederam, pude vivenciar todo o processo preparatório de uma Roda de Batuque: a chegada de pessoas convidadas, os *sacrifícios*, a elaboração dos alimentos, os demais preparativos da *Casa*, a preparação das vestimentas, do salão, dos objetos que seriam usados, etc. Boa parte das hortaliças e de outros vegetais que foram usados eram do próprio terreiro ou foram comprados do interior do município. Algumas das ervas foram compradas numa feira *dos quilombolas*¹³⁵.

Há, nos processos de preparação do ritual, uma mobilização constante de coletivos, que compõem a natureza e a sociedade para as religiões de matriz africana. Nesse sentido, os *caminhos* de uma cosmopolítica afro-brasileira mostram interessantes aproximações com aquilo que Descola (1998) apresenta sobre as cosmologias amazônicas, que: “diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques”, estabelecem “uma diferença de grau [...] entre os homens, as plantas e os animais” (:25).

Sendo *cruzados* ou não, ambos os modos de vida, **ameríndio e afro-brasileiro**, relacionam-se nos **pluriversos** (porque não dissociam natureza de cultura e porque evocam agência de entes que, a princípio, não estariam visíveis ou que seriam considerados inativos pelas concepções

¹³⁵ Essa feira vende produtos oriundos das comunidades quilombolas de Mostardas e ocorre semanalmente na praça central do município. Mãe Irma prefere comprar os produtos da feira por conta da qualidade destes e por serem produzidos por *parentes* dela, que são quilombolas.

ontológicas ocidentais). O sóciocosmologismo das religiões de matriz africana não separa ontologicamente a natureza e a cultura. Se há divisões dessas dimensões, vemos que elas se dão pelos agenciamentos e pelas operações que são incluídas na lógica da diferença que a religião mobiliza.

Relação Natureza e Cultura

O modo de relação operado entre natureza e cultura abrange outras agências, em que se agregam e se envolvem humanos e extra-humanos, compondo processos nos quais relacionar-se é criar agenciamentos e graus de diferenciações e nos quais se operam, igualmente, fechamentos. Existe a questão do aprendizado e da passagem de conhecimentos pelos humanos – como no caso de Cristian ser considerado, tanto por Mãe Jalba como por Mãe Irma, a pessoa mais hábil para fazer os alimentos do Batuque. Mas nada é feito somente por humanos, nem mesmo a pessoa é feita somente pela participação e aprendizado na religião. A pessoa aprende na prática como fazer algo e ela o faz a fim de estabelecer relação com outrem. Ela aprende também outros modos de fazer quando ela é *pronta*, quando ela já possui uma teia de relações com diversos entes.

O fazer e todo o modo afro-brasileiro de religião não estão só focados no elemento humano, da cultura, porque a natureza, o Cosmos, irrompe na cultura, naquilo que os humanos fazem. Paulo d'Ogum diz que, *se a natureza acabar, acabam os orixás, porque eles são forças da natureza*. Envolvendo elementos mais distantes dos humanos, mas ainda da natureza, ele afirma que *a lua e as estrelas são do Ogum e, por isso, as oferendas são deixadas na noite* e que *o sol é Xangô, assim como o tempo* [cronológico: dia, horas, momentos]. Já o vento é *Iansã*, e as chuvas são *de Oxalá e da Iemanjá*. O passado, o presente e o futuro são *de Oxaguiã, o Oxalá novo, Menino Jesus de Praga*.

Há esses agenciamentos que são intensamente ativados: Ogum é o orixá guerreiro e também o guardião das oferendas, é da lua que ele as vigia e o sol, que é fogo, é Xangô. O vento é Iansã, *que tudo movimentava e que sopra forte*. Já o dono do tempo, dono do passado, do presente e do futuro, é Oxaguiã, *passagem nova de Oxalá*. Para entendermos mais o modo como a Linha Cruzada multiplica diversos actantes e agrega aquilo que chamamos de natureza e de cultura, a lista que segue distribui algumas frutas a orixás, exus e pombagiras:

Limão – do Bará
Banana Caturra – do Exu
Melancia – da Iansã, da Iemanjá
Coco Verde – da Iemanjá
Manga – da Obá
Bergamota (Tangerina) – do Odé, da Otim, do Ossanha
Abacaxi – do Ogum
Laranja – do Ogum, do Bará

Figo – do Ogum, do Bará, da Iansã
Kiwi – do Oxalá
Uva – do Oxalá
Caqui – do Oxóssi, das Orixás mulheres
Pêssego – da Oxum, do Ossanha
Melão – da Oxum
Mamão – da Oxum
Maçã – da Pombagira, da Iansã
Banana Prata – do Xangô
Ameixa – do Xapanã
 (Lista feita a partir das informações dadas por *umbandistas*)

Além da noção de que cada fruta, cada vegetal, etc tem a potência das entidades, existe o fato de que, na Umbanda, a natureza é consagrada aos caboclos e caboclas e, na Nação, ela é de orixás. Também os animais e insetos *pertencem* a orixás:

Rato: do Bará
Tubarão: da Iemanjá
Porco: do Odé
Capivara: do Odé, da Otim e do Ossanha
Tatu: do Ogum
Cachorro: do Ogum e do Bará
Barata: da Oiá
Lesma: do Oxalá
Veado: do Oxóssi (que, para Cristian, é a ramificação, pois está junto ao Odé, a Otim e a Ossanha)
Aranha: da Oxum
Rã: da Oxum
Cobra Verde: da Oxum
Carneiro: do Xangô
Cágado, Tartaruga: do Xangô
 (Lista feita a partir das informações dadas por *umbandistas*)

O que ocorre não é um totemismo no qual o rato, por exemplo, representaria o Bará. Estamos diante de relações que intensificam o *pertencimento* de diversos elementos aos modos de existência no Cosmos. O exercício de elencar alguns animais e insetos toma aqui o sentido de operacionalizar aquilo que potencializa as relações com orixás além dos *sacrifícios*, pois, para as *provas de orixás* e de exus, são utilizados alguns desses extra-humanos:

Cristian: *Para a prova de Iansã, por exemplo, tu vais dar a barata para a Iansã comer, mas tu dás uma fritadinha na barata (risos) e não dás a barata crua!*

Mãe Jalba: *Já a Cobra é da Oxum. Nós fazíamos a prova do santo mas, agora, a gente não faz mais. Antigamente se fazia, João. Hoje, se tu mandares alguém comer um pedaço de cobra, mandam te prender! Dá cadeia. Uma [pessoa] dentro da minha Casa disse isso, que chamava a polícia... Ah, porque realmente é muito nojento! Mas o falecido Tininho¹³⁶ fazia. E tinha grande capacidade [para fazer as provas]. Agora a gente faz com milho torrado, com ovo quente, com pipoca, não é, dá acará¹³⁷.*

Cristian: *Mesmo assim, nos acarás o pessoal [...] Os exus fogem bem na hora que o acará está chegando perto da porta! (risos)*

Mãe Jalba: *E a rã é da Oxum! Eu já comi prato de rãs em restaurante!*

Cristian: *Coisa boa! Agora, tu vais dar para a pessoa aqui [na terreira], é o que ela falou: te colocam na polícia, tu vais preso! E é aquela velha história: ou tu tens [orixá, exu] ou não tens! Porque ele não vai te deixar ver! O orixá não deixa tu veres o que estão fazendo.*

¹³⁶ Um pai de santo conhecido de Mãe Jalba e de Cristian.

¹³⁷ Acará é uma pequena bola de algodão que, após ser molhada no dendê, é queimada e, a seguir, dada para o cavalo-de-santo comer quando está *ocupado* ou *incorporado*.

Mãe Jalba: *E quando [a pessoa] passa em todos os testes, a gente leva no salão e diz: 'apresento, aqui, fulana de tal, que passou em todos os testes. Ela está pronta para ter Casa de Religião, dirigir a Casa, assim, assim...'. Quer dizer: se ela tem o axé de faca, ela será dona do nariz dela.*

Cristian: *Depois disso, a pessoa já pode ter a sua própria Casa (Conversa com Cristian e Mãe Jalba, em Mostardas, 06 de dezembro de 2012).*

A intensidade que se opera na natureza e na cultura está na relação: para os elementos “da natureza” envolvidos com a potência de orixás, Cristian afirma que:

*Às vezes, a pessoa está com sede ou está se sentido mal, então tu fazes a pessoa beber a água da *quartinha*, correspondente ao orixá da pessoa. Por exemplo, a Dada [Mãe Jalba] passa mal. Eu saio correndo e pego a *quartinha* da Iansã e faço-a tomar a água da *quartinha* da Iansã. E se chega uma pessoa da rua, passando mal, e não sei qual é o orixá dela, pego a *quartinha* do Oxalá e, dou para a pessoa, porque Oxalá é de todos, ele abraça a todos (Conversa com Cristian em Mostardas, 06 de dezembro de 2012).*

Consumir a água da *quartinha* é apreender forças e o *axé* de orixás para recuperar-se de algo. É que, na Linha Cruzada, diversos elementos podem ser agregados e relacionados numa política cósmica que vai além dos humanos. Certa vez, quando conversava com Mãe Irma e Vanderli, numa tarde no terreiro em Mostardas, Cláudia trouxe para Mãe Irma uma fava¹³⁸, de aproximadamente oito centímetros, como um presente para Mãe Irma colocar nos búzios. Logo após a ocasião em que Cláudia havia deixado o vegetal conosco, tivemos a seguinte conversa:

Mãe Irma: *Isso [fava] aqui chega a estar roxo, não tem preparo nenhum, mas vou preparar. Porque isso aqui a gente coloca [na mesa] para jogar os búzios. Se eu tivesse um vernizinho... Mas vou pintar com verniz, com esmalte e vai ficar bonitinha! Isso aqui é como uma pedra, não é, chê? Mas tu colocas [junto] nos búzios e aqui está: um Xangô, não é? Então ele responde e também responde a pedra. E tem gente que acha que não! Isso não é ignorância! Ele tem o formato do Xangô e a cor do Xangô.*

Vanderli: *É.*

Mãe Irma: *É o da Justiça este aqui, ainda.*

Vanderli: *E tu vê, uma coisa desta aqui, como é que tu vais achar na beira do mar?*

Mãe Irma: *É.*

Vanderli: *Pois é, João, hoje tu estás vendo: quando é que a gente vai ter outra coisa igual a esta aqui na beira do mar? E ela é marcada.*

Mãe Irma: *E tem pessoas que, às vezes, estão caminhando na beira da praia, mês de janeiro ou no fim de fevereiro e sempre aparecem coisas diferentes! Porque eles [da religião] largam para as Mães [orixás]. Às vezes largam lá em Pelotas¹³⁹ e vem vindo e sai aqui [Mostardas].*

Vanderli: *É a mesma coisa que aquela pedra que a Cláudia achou! Isso é alguma coisa que acontece...*

Mãe Irma: *Isso aqui [fava] a gente pode batizar para um Xangô. Hoje ela é uma fava, não é? Eu posso cruzar ela com ervas e num dia que eu vou matar para Xangô, um galo, eu vou cruzar ela. Ela vai ser batizada com ervas [primeiro]. Mas o cruzamento com sangue é outra coisa! A gente coloca todas as ervas, de todos os orixás e a gente cruza e batiza com o Pai Xangô, entende? Mas, daí um dia que eu matar um galo para o Xangô, eu vou colocar [a fava] numa carona [do sacrifício]. Se vou matar para uma filha de santo, vamos supor, coloco na carona, da pessoa, para batizar a fava. Vamos supor: se eu tenho uma pedrinha da Oxum ou uma conchinha da Oxum, eu vou matar uma galinha para a Oxum, eu aproveito e coloco junto a fava.*

João: *Mas, não são todas as coisas que se pode fazer assim?*

Mãe Irma: *Só para algumas coisas que **pertencem** aos orixás, mas tem muita coisa que*

¹³⁸ Vícia faba. Fonte: www.wikipedia.org.

¹³⁹ Pelotas é outro município, próximo a Rio Grande, que também é banhado pelas águas da Lagoa dos Patos, assim como Mostardas.

pertence. Às vezes um coqueirinho, um enfeite, então tu pensas: 'ah, vou passar isso aqui para Ossanha'. Ou, vamos supor, uma machadinha, pode também batizar com Xangô. Às vezes, uma simples coisa, uma machadinha, até pode colocar um nome embaixo para segurar¹⁴⁰. Nos búzios mesmo: a gente tem o punhalzinho dos búzios, não é? Às vezes, tu podes colocar um pedido no punhal do búzio e deixar em cima da mesa (Conversa com Mãe Irma e Vanderli, em Mostardas, dia 19 de outubro de 2012, grifos meus).

Os *batismos* de elementos da natureza e o *aprontamento* das pessoas evocam o potencial diplomático e cosmopolítico efetuado pela mãe de santo, que, por ser uma pessoa *pronta* na religião e possuir o *fundamento*, **sabe** quais pedras são *vivas* ou *mortas* e quais objetos (*machadinha do Xangô, coqueirinho do Ossanha, conchinha da Oxum*) são possíveis de conectar nas relações, nos territórios, nos *trabalhos*... E isso se liga ao *batismo* de pessoas também, pois, ao batizar uma pessoa na religião, a mãe de santo saberá quais substâncias que *pertencem aos protetores* da pessoa deverão ser acionadas no *batismo*.

Ainda sobre as pedras, Mãe Irma, ao interpelar Rose, filha de Iemanjá, perguntando se ela sabia que pedra era aquela, mostrava com as suas mãos uma pedra cristalina de uns 15 centímetros de diâmetro (com diversas pontas e cores entre o gelo e o branco). A mãe de santo sentiu que aquela pedra estava *viva*:

Mãe Irma: [Esta pedra] é da tua Mãe [Iemanjá], minha filha!

Rose: Ah, que coisa linda! Branquinha, não é?

João: Ah, esta pedra é a que tu [Cláudia] estavas falando?

Mãe Irma: Sim e está vivinha!

Cláudia: Esta eu achei na beira da Praia, um dia caminhando por lá.

Rose: (Risos) A 'criatura' achou ela na beira da praia, olha só! Olhando assim, parece que tu vês... os olhos! Olha, é incrível, não é?!

Mãe Irma: Pega ela [alcançando-me a pedra] que tu sentes que ela está viva. Depois, eu vou ver se ela [Cláudia] pode ter isto aqui em casa, de repente [...].

Cláudia: Se eu não puder ter, deixo aqui [no terreiro].

Rose: É uma ametista! Uma gema de ametista! Olha [se dirigindo à Cláudia], foste abençoada!

Mãe Irma: É, mas ela [Iemanjá] está cobrando alguma coisa da Cláudia!

Rose: E ela está viva, como disse a Mãe. E tu notastes que é uma gema? Porque tem três partes ali.

Cláudia: É, tem três partes.

Rose: Eu também tenho todas as conchas que eu achei. Eu tenho uma que parece a Mãe [Iemanjá] mesmo, virada [voltada] para cima. Eu também achei ela na beira da praia. (Conversa coletiva em Mostardas, 20 de outubro de 2012).

A mãe de santo possui a potência de sentir se uma pedra está carregada ou não com *energia*, se ela está *viva* ou *morta*, se um(a) orixá ali está. Ela tem também a potência de *batizar* uma fava – um vegetal muito parecido com uma pedra pequena, com um formato ovalar e achatado, de cor marrom – do mesmo modo como é *aprontada* uma pedra, como um *Xangô* que vai *responder* nos búzios. Uma pedra cristalina, de cor branca, achada na beira da praia, é *da Iemanjá*. Mesmo que aquela pedra ainda não tenha sido *batizada*, ela já contém, como sentiu Mãe Irma, a Orixá das Águas do Mar em sua forma, na sua imanência, e já possui *energia* suficiente para fomentar alguma

¹⁴⁰ Aqui, Mãe Irma refere-se ao fato de colocar-se um nome de uma pessoa escrito num papelzinho e deixar este debaixo da machadinha, para *segurar* a pessoa com Xangô, isto é, protegê-la.

cobrança para quem achá-la. Ou seja, você não acha por acaso um *acutá*: achar algum é já relacionar-se com ele, pela agência dele, que faz com que a pessoa o ache.

A fava tinha o formato do Xangô, mas tinha muito mais do que o formato, pois Mãe Irma, já ao pegar o vegetal na mão, disse que ele estava vivo e que ele era o *Xangô da Justiça*. Além dos formatos, das cores e das correspondências, esses elementos da natureza ressoam *energias vivas* ou *mortas* e *pertencem a orixás*. E, estando vivo, o corpo vegetal, mineral, deve ser *preparado*, *aprontado*, como o humano. No momento em que uma pedra é *aprontada*, opera-se, portanto, um complexo relacionismo entre pessoas, *assentamentos* e orixás que vai além de práticas devocionais.

Outro elemento intensamente potente das relações entre pessoas e outros seres do Cosmos apareceu quando notei a existência de uma nova casinha de Bará, que foi colocada na frente do terreiro em Mostardas:

João: Eu vi que tem uma outra casinha agora, nova, na frente do terreiro...

Rose: É do Bará.

Mãe Irma: É o Bará que estava lá no Coquinho. Eu trouxe ele para cá [terreiro].

João: Como assim?

Mãe Irma: É que tinha um Bará lá no Coquinho e ele [Bará] não quis ficar lá e, então, ele fugiu! Porque lá tinha muita cachaça e caía água nele. O Bará foge, não é? Por causa disso que eu trouxe ele para cá, coloquei ali na frente. **Encontrei ele na rua e vi que ele estava fora** [da pedra].

João: O Coquinho tem um bar, não é?

Mãe Irma: Ele tem um bar, mas ele [o Bará] ficava cheio d'água, não sei como! Interessante, porque fui eu que coloquei o Bará lá e, quando vimos, ele já estava cheio de água, estava embaixo d'água! E não tinha goteira.

Vanderli: Ele estava lá por causa da segurança para o bar.

Mãe Irma: É que é assim: **se tu colocares um Bará e se tu não cuidares dele, ele foge. Lá, ele ficava com muita guerra. Se começar a maltratar ele, ele vai embora e fica só a pedra!**

João: Então a senhora trouxe ele...

Mãe Irma: Sim, para cuidar dele, não dava para cuidar lá... E o Coquinho precisava assentar um Bará lá, porque tem bar, e o Bará ele é o dono da rua, mas tem que cuidar dele. O único que ficou lá foi o Ogum dele [do Coquinho] e ele não foge. Mas precisa de um dono da rua porque lá é 'boteco' e entra o que é bom, o que é ruim, não é? (Conversa coletiva, 16 de junho de 2012, em Mostardas, grifos meus).

Mãe Irma disse ainda que a *pedra que estava lá no Coquinho cresceu um horror!* Mãe Jalba estava junto na ocasião e respondeu essa afirmação dizendo que a referida pedra *era pequena e já está enorme! Eu disse que ela cresceu! É, pedra cresce!* Uma pedra, por exemplo, para essa cosmopolítica, pode ser percebida e sentida, portanto, não apenas como um objeto, mas como ser existente, como força actante, compondo relações e fazendo parte destas. A pedra tem o orixá nela, mas, como referiu Mãe Irma, *se tu colocares um Bará na pedra e se tu não cuidares dele, ele foge*. É compreendendo a agência dessas forças que alargamos nosso entendimento de que há relações possíveis com alteridades outras e com subjetividades, muito mais do que relações apenas com objetos. Há também corpos em transformações constantes, e não identidades fixas.

Articulando esses modos da Linha Cruzada com aquilo que Descola e Pálsson (2001) falam sobre o dualismo natureza-cultura, vemos que, historicamente e na produção antropológica, sempre

“se prestava pouca atenção à maneira em que as culturas não ocidentais conceitualizavam seu meio ambiente e sua relação com ele” (:12). Os autores fazem uma crítica à ideia ocidental da separação entre cultura e natureza, a qual sempre foi justificada pela ciência, por tanto tempo, a ponto de esta não se situar apenas como uma separação em dois modos de vida ou duas formas etapistas de evolução. Foi na separação política de domínios que se sobrecodificaram formas de organização, de culturas e de vidas em nome de uma superioridade de civilização. Como bem apontam os autores, “o paradigma dualista” nos impede de “compreender adequadamente as formas locais do saber ecológico” (:14). E acrescentam:

Sem dúvida, não existe uma verdade definitiva: os paradigmas e as *epistêmes* são inevitavelmente construções sociais, produtos de um tempo e espaços particulares. Contudo, algumas construções são menos adequadas que outras para entender o mundo, e quando não esclarecem nada e se demonstra que são contrárias à experiência, é preciso revisá-las ou abandoná-las (DESCOLA & PÁLSSON, 2001:20, grifo dos autores)¹⁴¹.

Sobre a separação dualista, seguindo Descola e Pálsson (2001), devemos compreendê-la como um fundamento chave da epistemologia moderna em que esse dualismo opera enquanto modelo ontológico. Para os autores, existe o desafio de se abandonar o dualismo moderno e fazer uma abertura, que vá além desse dualismo, possibilitando “uma paisagem em que os estados e as substâncias são substituídos por processos e relações” (:23). Isso é interessante, porque formula um entendimento no qual, para as sociedades de natureza, “as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade sociocósmica [...]”. Desse modo, a antropologia “deve repensar seus domínios e suas ferramentas para abarcar não só o mundo de *anthropos*, senão também a parte do mundo com a qual os humanos interagem” (:25, grifo dos autores). Os autores expressam que “repensar a conexão natureza e sociedade significa repensar a antropologia ecológica, em particular seu conceito da relação entre a pessoa e o meio ambiente. As tradições biológicas e antropológicas profundamente arraigadas, que insistem em separar ambas as coisas, são atacadas cada vez mais com argumentos tanto teóricos como empíricos” (:30).

A dicotomia natureza-cultura, além de ter sido uma criação ocidental/moderna, não dá conta dos processos e das relações que os povos não ocidentais advogam para a sua compreensão e também para o entendimento a respeito das relações que se estabelecem com seus espaços construídos (que possuem outros entes, além dos humanos). Nesse aspecto, Descola (2001) afirma que essa dicotomia opera como uma ferramenta inadequada, já que os povos estudados por antropólogos/as “falavam de seu meio ambiente físico e interagem com ele”. Comentando sobre esse fato crucial da interação, que foi deixada de lado pela modernidade, o autor afirma que esses povos “frequentemente expandiam o reino do que para nós são organismos não viventes para incluir espíritos, monstros, objetos, minerais ou qualquer entidade dotada de propriedades definidoras

¹⁴¹ Esse e os outros trechos do livro de Descola e Pálsson foram traduzidos por mim livremente do espanhol.

como uma consciência, uma alma [...] uma conduta social, um código moral, etc.” (:101).

O autor ainda afirma que, para irmos mais além do universalismo e do relativismo é preciso deixar de tratar a natureza e a sociedade como substâncias autônomas e abrir caminho para uma compreensão “verdadeiramente ecológica da constituição de entidades individuais e coletivas”, pois “as entidades que formam nosso universo só têm significado e identidade através de relações que as constituem enquanto tais” (DESCOLA, 2001:120)¹⁴².

O abandono às concepções contrárias à experiência não pode permanecer num lugar de enunciado que elabora uma crítica e a faz justamente no sentido de se colocar como mais uma das críticas possíveis aos processos eurocêntricos de compreensão. Esse tensionamento torna-se crucial para abandonarmos as noções impositivas da ciência régia e da modernidade para, a partir daquilo que apreendemos com outros coletivos, da experiência desse momento de aprendizagem, compreender outras noções que fogem às regras ocidentais. Podemos realizar outros entendimentos sobre o que experienciamos e, assim, (re)pensar diversas categorias que nos foram projetadas pela ciência cartesiana e levar em conta outras formas, não ocidentais e nomádicas de compreensão de mundos e de conhecimentos, que conectam ou não aquilo que tomamos como “natureza”.

O *fundamento*

Fazer um determinado alimento, como o *Acarajé da Iansã*, é saber fazê-lo, mas também é fazê-lo do modo **apreendido** (no sentido daquilo que é ensinado e daquilo que é absorvido no *fundamento*). Ele precisa ser bem feito para apreender e mobilizar o *axé*. Fazer determinado alimento de outra forma ou sem concentração é *fazer errado*, o que pode *desandar* o alimento, que não vai operar as relações necessárias quando for comido. Saber fazer os alimentos de Batuque é um aprendizado do e no *fundamento*.

O *fundamento* é outro conceito-prático da cosmopolítica afro-brasileira importante em diversos sentidos. Uma explicação pertinente sobre ele é dada por Anjos e Oro (2009), que consideram o sincretismo como “a política afro-brasileira para a composição de mundos comuns, em que o elemento chave na mediação entre mundos é a manutenção do *fundamento*” (:86). O *fundamento* é a relação e o encadeamento. Não é a noção de um “fundante”, de algo que implica uma gênese fundacional. Ele é, paradoxalmente, um exercício constante de apreensão de diferenças, de encadeamento e ao mesmo tempo, de presença, *pertencimento* e possibilidade de colagem de algo. Ele constitui um modo por meio do qual o *feito* e o *dom* são intensivamente relacionados, e não separados.

O conceito de *cruzamento* opera em intensa relação com o de *fundamento*. O *fundamento* é

¹⁴² Ver, ainda, DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris, Gallimard, 2008.

tanto o *axé* que está no *assentamento* de uma *Casa*, da *terreira*, como a prática de se fazer algo e de se respeitar algo. “O sincretismo só é possível se os *fundamentos* estiverem respeitados e eles constituem um encadeamento adequado de ícones numa série sagrada, por oposição à série profana (ANJOS & ORO, 2009:96). Os autores comentam, acerca da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes e Iemanjá, em Porto Alegre, o fato da proibição da procissão marítima: “tudo o que o devoto afro-brasileiro tem a lamentar é a perda de fundamento. Essa dimensão do catolicismo tinha mais fundamento quando encadeava sensivelmente a santa às águas do rio” (2009:118).

Uma série de encadeamentos que a cosmopolítica afro-brasileira agencia é intensamente ligada aos territórios, como no caso de fazer uma procissão fluvial para a Nossa Senhora dos Navegantes e acionar a água, que é Iemanjá. Há a indiscernibilidade entre Orixá e Santa porque o que cola, o que dá o *fundamento*, é esse indiscernível, é a água que, intensamente, faz o sincretismo entre a Orixá do Mar e a Santa *protetora* dos Navegantes.

Há diferentes agenciamentos para que a relação cosmopolítica seja efetivada. As relações entre pessoas e entidades são perpassadas por elementos que possuem a intensidade necessária para o processo de relação e que podem ser ativados. Por exemplo, a bebida alcoólica, as cores vermelha e preta das roupas, os demais objetos, os presentes ofertados (cigarros, chapéus, champagne, taças...) são para o *Povo da Rua*, na *Linha dos Exus*. Outros elementos, como as *frentes* e os alimentos, que são referentes a outros orixás do *Batuque*, não farão parte nesse *lado*, pois essas divindades possuem outras intensidades, outras *forças*, diferentes das dos Exus e Pombagiras.

O que está em jogo é que não há representações, pois as roupas utilizadas nos rituais, suas cores e outros elementos, como os tipos de bebidas, alcoólicas ou não, e as *imagens*, para citarmos alguns casos, são materialidades operando como agenciamentos, que contêm o *axé* por meio do qual se formam as relações possíveis.

Como disse Cristian, *tudo* [referindo os alimentos] *que fica ali no quarto de santo pega a energia do quarto de santo, e a transfere* para além do terreiro, já que as pessoas comerão aqueles alimentos e levarão consigo o *axé* que eles carregam. Os alimentos possuem *axé*, ainda mais quando foram *feitos no fundamento*.

Segundo Anjos e Oro (2009), as “coisas 'de outro mundo' destacam-se como o lugar da presença se puderem ser encadeadas à série preexistente, conformando um novo enunciado” (:90). Por isso, toda a série encadeada pela Linha Cruzada atua conforme o *fundamento* e caracteriza a política cósmica afro-brasileira. O destoar do *fundamento* é a possibilidade de não se operar a relação e, desse modo, o encadeamento, que é necessário, não ocorrerá.

Existe um número de actantes do Cosmos e de relações quando percebemos práticas cosmo-ontológicas que vão além da ontologia ocidental/moderna. Quando apreendemos com outros povos, além de podermos entender que não há separação entre os coletivos de sujeitos e de objetos, ampliamos aquilo que entendemos como política. Operando a noção de Tarde (2007) da multiplicação de agências no mundo, vemos a Linha Cruzada **agregar** diferentes entes, que são diversos e operam relações, que não se acoplam numa unidade, pois são multiplicidades.

Um agenciamento é, portanto, um processo operatório constituído por essas diferenças – as humanas e as extra-humanas –, no qual se dá (ou não) a relação entre os diversos elementos existentes. Conforme Zourabichvili (2004),

Dir-se-á portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la (:9).

Por isso, esse acoplamento, que faz parte do agenciamento, pode ser entendido como algo próximo ao que Anjos e Oro (2009) argumentam sobre o “encadeamento”:

Os afro-brasileiros associam ícones duplicando seus percursos em cadeias intermináveis de associações daquilo que pode se destacar de modo a, no encadeamento, produzir a presença visível do sagrado. Um ícone é aqui tudo o que pode se destacar para se associar a uma cadeia prévia de relações: um brinco se associa à feminilidade da Iemanjá, que se associa à beleza da efetuação, que se associa ao pensamento como a intencionalidade do que se efetiva e, assim prossegue a cadeia cotejada pelos rituais adequados de encadeamento. É a cadeia que torna possível oferecer brincos à Iemanjá em um pequeno barquinho de quarenta centímetros, azul e branco, portando canjica, mel, agradecimentos e solicitações renovadas (:86-87).

Esse encadeamento possível é que liga o *fundamento* e o *aprontamento* ao modo perspectivado daquilo que se convencionou como “sincretismo” e que é operado pelas religiões de matriz africana. A Linha Cruzada atribui para as relações (que ela opera junto aos diferentes que percorrem e habitam o Cosmos – divindades, espíritos, mortos, plantas, animais, fenômenos meteorológicos, relevos geográficos, cores, objetos, artefatos, etc) a constituição e a existência em diferença, porque há processos nos quais os corpos são tomados pelos agenciamentos e, *cruzando-os*, criam-se modos de existência, em que “o indivíduo, por sua vez, não é uma forma originária evoluindo no mundo como em um cenário exterior ou um conjunto de dados aos quais ele se contentaria em reagir: ele só se constitui ao se agenciar, ele só existe tomado de imediato em agenciamentos” (ZOURABICHVILI, 2004:9).

Em outras palavras, vemos que esse encadeamento é percebido como relação possível entre

os entes (que são agentivos). É por isso que Mãe Irma atribui que, ser *aprontada na religião* é ter *consideração, ter uma Casa é ter consideração*, por meio da qual a pessoa é intensamente ligada ao mundo de relações com outros seres e é por agenciamentos, por encadeamentos e dosagens, que o Cosmos gira.

O que Mãe Irma refere como *manter os santos é manter as entidades*, é fazer relações:

Então, às vezes, as pessoas pensam: 'ah, vou colocar uma casa de religião'. Para abrir casa de religião, tu tens que ter muita consideração! Não é só 'montei minha casa de religião'. Não! E para manter eles [santos] com comida e com tudo? Eu não dou toda a segunda, dou de quinze em quinze dias, mas eu gasto bastante! Então dou em cada quinzena. A gente não põe em conta porque eles [santos] nos dão em dobro! E fora as bebidas que eles bebem e eles não gostam de bebida ruim! O Bará mesmo, ou é cerveja ou é um vermute, sabe? E os exus? Exumaré mesmo e outros, é conhaque. Eles bebem cachaça, mas não gostam! Colocamos a cachaça, mas eles não gostam muito. Só quando a demanda é muito grande que eles aceitam cachaça, e outra, eles gostam que cada um tenha a sua garrafa (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 27 de setembro de 2012).

A pessoa, estando *pronta*, deverá agenciar ainda mais as relações. A intensidade de um(a) orixá na pedra, na pessoa e nos outros entes é o que fomenta o exercício cosmopolítico. Como dizem Anjos e Oro (2009), o acutá

é uma pedra que vive num quarto de santo, assim como na cabeça do filho de santo. Na medida em que o processo de construção da pessoa do devoto se faz simultaneamente na pedra e no corpo biológico que no processo se singulariza, a territorialização do corpo biológico como o lugar do orixá tende a se estender aos ambientes de culto (do quarto de santo às matas, cachoeiras, praias) como uma ecologia religiosa (:127).

Se pensarmos nessa ecologia religiosa a que os autores se referem, vemos que conceitos dualistas de “indivíduo/sociedade” e de “natureza/cultura” são construtos do Ocidente. Quando estamos diante de outros coletivos, pode ser que esses conceitos não façam sentido algum, ao menos, não quanto ao sentido atribuído a eles pelos “ocidentais”. Desse modo, é possível entendermos a perspectiva da Linha Cruzada sobre o *aprontamento* de pessoas, de pedras e de orixás, podendo ampliar o escopo de compreensão dos mundos, em que estes são encadeados intensivamente em relações cosmopolíticas e infinitesimais. Para lembrar Tarde, “existir é diferir”. As *passagens* são o que move essas existências.

A própria lógica da Roda de Batuque é também a de uma abertura das relações (o Exu entra no Batuque como Bará, por intermédio de Oxum): essa lógica é perceptível no *cruzamento* das Linhas, nos diferentes *lados* e nas multiplicidades. Há uma recusa do Uno, sempre realizada em percursos rizomáticos. Oxum operou *abertura* no Batuque ao trazer Exu como Bará, conectando o Batuque ao *Povo da Rua*. O *Povo da Rua* *cruza-se* ao Batuque quando Exu entra como Bará, mas ele é Exu da Rua. Ainda, *Seu Sete Encruzilhadas* foi acionado antes do *serão* do *quatro pés* de um Batuque.

A lógica de abertura da Roda do Batuque opera conexão com a lógica *cruzada* assim como a

lógica de *aprontamento* de corpo, de pessoas, é conectada com a lógica de *assentamento* de orixás e com o *apronte* de *acutás*. Algo muito próximo se dá, como vimos, com as *passagens*: uma espécie de abertura faz que um São Cristóvão, por exemplo, que carrega uma criança nos braços, seja Xangô, que recebeu a missão de Oxalá de gostar de criança. E, ainda, faz que a Joana d'Arc seja uma *passagem* de Iansã, que lutava ao lado do Ogum nas batalhas.

No *aprontamento*, a pessoa obtém potência para poder *jogar búzios*, ter o *axé de faca*, para poder *aprontar* filhas/os-de-santo (*colocar a mão*), continuar a ajudar as pessoas, realizar *atendimentos*... Também o vínculo com os/as orixás é fortalecido nessa operação. Barbosa Neto (2012) encontrou, em outro contexto etnográfico, que as “casas [...] são partes de redes complexas de relação, das quais, contudo, nem todas elas participam com o mesmo peso”. Logo, estamos diante de um “processo de segmentaridade”, parte do processo rizomático da Linha Cruzada, no qual existe “uma disposição imanente ao sistema ritual e cosmológico das *casas de religião*”. Esse processo segmentar das Casas é entendido como micropolítica e ele vai operar justamente na cosmopolítica porque não se dão relações apenas humanas (BARBOSA NETO, 2012:39-40).

É estritamente necessário desenvolver nosso pensamento para formas que vão além dos espaços acadêmicos, teóricos, que vão além do sincretismo, da miscigenação racial e da devoção: quando nos deparamos com a produção de multiplicidade de diferenças promovida pelos agenciamentos das religiões afro-brasileiras, temos, a meu ver, outros modos de operar uma relação entre o que nós, cientistas, fazemos como Antropologia.

Se as nossas Ciências tomam os parâmetros conceituais (demasiadamente presos às concepções modernas e eurocentradas) como suportes, a experiência com os pluriversos que as religiões de matriz africana podem nos mostrar é a possibilidade de encontrarmos criações culturais, teorias politicamente potentes e relações entre os entes e os diversos mundos. E, ao mesmo tempo, podemos potencializar nossas percepções de como os territórios são existenciais e permeados por diferentes *pertencimentos* e *passagens*.

Capítulo V: *Caminhos* Potências de multiplicidades

Numa ramificação, um não vive sem o outro (Cristian).

O processo por meio do qual as *entidades*, as *energias* e o *axé* agem é o elo que liga os diferentes afetos – mas também os perceptos e os conceitos – que o corpo pode possuir. Tendo lógicas de atuação de (e com as) diferenças é que os corpos (e demais entes) buscam as relações cosmopolíticas. É que, numa filosofia prática, os afetos, perceptos e conceitos percorrem *caminhos* de possibilidades, os quais também são perspectivas por meio das quais são *trabalhadas* diversas formas que oferecem modos outros aos corpos, que estão em constantes *encruzilhadas*.

Existe uma socialidade, que vai além dos humanos, pois ela agrega outros entes diversos: vimos que toda a pessoa *apronta-se* junto com seus *acutás*, recebendo o sangue de animais e também o *axé* das ervas. É possível *aprontar-se* junto com alguns *enfeites*, ou seja, com outros objetos que *pertencem* a orixás e a outras entidades envolvidas, mas a pessoa *apronta-se no Batuque* para também *aprontar* outros/as orixás que não estão, efetivamente, em seu corpo. São alianças que se formarão. É aquilo que Goldman (2012) apresenta sobre o dado e o feito, ou seja,

Ora, se aceitarmos o fato de que nas religiões de matriz africana no Brasil o processo de criação não é pensado nem segundo a lógica judaico-cristã da criação ex nihilo, nem segundo o modelo hilemórfico grego clássico (no qual uma forma criadora é aplicada a uma matéria inerte), **talvez possamos levantar a hipótese de que a “confirmação” seja um modelo mais adequado do que a “feitura” para pensarmos o processo de iniciação em geral. Isto porque, como tentei demonstrar em outro lugar (Goldman 1984, 2005), nessas religiões todos os seres já existem de alguma forma, mesmo antes de serem feitos. O que significa, penso, que o processo de criação é aí entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes contêm, no duplo sentido do termo (:281, grifos meus).**

O *aprontamento* não diz respeito ao sentido normatizador e hierárquico de relações sociais justamente porque não só está baseado em uma lógica que produz diferenças como também se faz por rizomas: as relações operam muito mais em devires do que por meio de “trocas simbólicas” ou por “bens simbólicos”. O que temos no meio das relações, o que está **entre elas**, é o que importa, pois “um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança” e, mais, “o rizoma tem como tecido a conjunção 'e...e...e...’” (DELEUZE

& GUATTARI, 2000:37). Assim, a relação afro-religiosa entre pessoas é estreitamente ligada às relações sociais e cósmicas e com outros seres e com as Casas de religião e com os territórios existenciais e com os fluxos e energias e as *passagens e...e...e...*

As energias podem ser tomadas enquanto energias nômades e funcionam na lógica da *ramificação*. O *axé*, que opera como prática (um fazer), constitui-se dessa concepção de energia e, além disso, estabelece uma **relação**, estando num “percurso nômade” da “cosmopolítica afro-brasileira” (ANJOS, 2006). A relação é sempre realizada no que tange a constituição de indivíduos e contempla um “modo de individuação”, o que é diferente de falar em um só sujeito, numa só pessoa, em uma substância única (DELEUZE & GUATTARI, 2007). É que as relações agregam os mortos, as entidades, os animais, os objetos, as divindades, as pessoas, os territórios... enfim, diferentes entes que vão além da ideia de “sobrenatural” e, também, além daquilo que estabelecemos como “sociedade”. Uma vez que percebemos como são acionadas essas relações e como os diferentes modos de existir operam nas religiões de matriz africana, ficamos em um lugar de enunciado político que toma o entendimento de que há outras agências no mundo, além dos humanos (e que também agem, certamente).

O *axé* constitui-se como *energia* atuante de uma relação cosmopolítica, pois, como vimos no capítulo II, ele opera como prática (*pegar o axé de faca*, ter o *axé de búzios*, etc) que evoca uma relação (o *preparo* para ter o *axé de búzios*, por exemplo, passa por uma intensa e contínua relação entre pessoas e outros entes). Veremos como é o *axé* no primeiro item. Já no segundo item deste capítulo, discorro sobre a lógica rizomática e nômade da Linha Cruzada e articulo essa lógica com o *axé*. No terceiro item, apresento o devir e a questão cosmopolítica enquanto elementos-chave para a constituição de relações na Linha Cruzada.

Axé e o fluxo de energias na Linha Cruzada

No capítulo II, na parte que coube ao *delegum* e ao *aprontamento*, vimos que o *axé* é o elemento compósito dessas práticas de jogar os búzios e de iniciação na religião. O *axé*, enquanto potência cosmopolítica, é parte de uma relação que envolve diversos entes e que nos mostra como a concepção de energias fluidas opera forças na Linha Cruzada. O *axé* sempre é ressaltado, nos estudos das e sobre as religiões de matriz africana, como um elemento vital,

presente em tudo e em todos os aspectos do Cosmos. Contudo, meu exercício aqui não é o de fazer uma releitura dessa bibliografia, tampouco uma revisão de como e por que esse elemento – que é, sem dúvida, vital para essas religiões – ganhou ênfase na literatura antropológica. Pretendo, numa outra perspectiva, entender como funciona o *axé*, de dois modos:

a) enquanto *energia* (compreendendo-a como algo já subjacente nas relações e nas práticas), focando o *axé* como “uma força única [...] similar das bem conhecidas noções de *mana* e *orenda* [...]” e que constitui “tudo o que existe e pode existir no universo, seguindo um processo de diferenciação e individuação. A unidade dessa força garante que tudo participa em tudo, mas as suas modulações fazem com que haja graus de participação” (GOLDMAN, 2009:123); e

b) enquanto uma prática: apreender o *axé de faca*, por exemplo, vai além de poder *cortar* (fazer *sacrifícios* e *aprontar* pessoas): é também a possibilidade de formar relações entre pessoas e entidades, o que envolve o sentido de *energia*, certamente, porque as intensidades estão sendo operadas pelas práticas.

A pessoa, obtendo o *axé de faca*, terá *energia* possível para empreender com precisão o *sacrifício* e, conseqüentemente, realizará a prática de fazer *aprontamentos*. É com o *axé de faca*, que a pessoa recebe quando faz um *reforço* ou quando ela *se apronta na religião*, que ela toma (no sentido de apreensão) potências necessárias para articular relações entre ela, orixás, outras pessoas, entidades, animais, Casas, etc... É pela prática que o *axé* de alguém será “modulado” ao sentido de efetivar uma relação (o *sacrifício*) e é assim que ele difere em distintos graus de participação.

Voltamos, portanto, à questão do dado e do feito. Sobre o *axé de fala*, Mãe Irma explica que *tem gente que já vem com o dom de berço e, na primeira [vez] já chega [incorpora o santo], porém a pessoa gira direitinho [incorpora bem], mas a entidade não chega falando: tem que ter o axé de fala, tem que dar a fala [para a entidade]*. Algumas pessoas *incorporam o protetor* logo que iniciam sua participação na religião, *mas depois são obrigadas a fazer o preparo, porque senão o cavalo [de santo] não aguenta as conseqüências, as demandas*.

Mesmo a pessoa tendo o *dom* para incorporar, ela precisa fazer *aprontamento* e as *obrigações* para que seu corpo e suas relações se *desenvolvam* e suportem as *demandas*. O

axé de fala opera como uma *prova*, uma prática na qual a pessoa incorpora a entidade e essa entidade pode falar. A pessoa já tem o *dom de berço*, mas ela precisa do *axé de fala*, para que sua entidade, seu/sua orixá, fale. Essa mesma prática opera uma relação, pois é a partir do momento em que a pessoa passa pelo *axé de fala*, que sua entidade pode falar e acionar outros seres, *atender* pessoas, acionar *proteção*, etc. Sobre as provas do *axé de fala*, Mãe Irma enfatiza

Agora não pode mais [ser feita], mas, antigamente, quando eu me preparei [na religião], era [feita a prova] com algodão quente. Agora não. A gente dá sal e açúcar. Dá o sal puro primeiro, dá água e depois dá açúcar. Porque foi proibido o algodão quente com mel. Porque a pessoa que não está incorporada se queima, não é? E andou queimando bastante gente! Quem proibiu foi a Federação da Umbanda. Mas o certo mesmo é [dar] o Acará como a gente chama: algodãozinho quentinho, molhado no dendê ou no mel (Conversa com Mãe Irma, Mostardas, 28 setembro de 2012).

Ao comer o *acará*, a pessoa que está com o orixá no mundo come [o *acará*], e não sente nada. O/A orixá, estando no mundo, opera *energia* para que a pessoa não se queime e faça a *prova* sem problemas. Mas, se a pessoa se queimar, Mãe Irma diz que era porque, talvez, o santo estava *encostado*. *Ele fica no lado, ele está enxergando, vendo tudo [...] E tem gente que o sente encostado e fica firme*. Já para os exus e as pombagiras, ela chamou essas provas como *provas de fogo*, que podem ser feitas *com pólvora ou, senão, com pimenta. Comida podre, uma carne podre, se comer e não fizer mal, engolir e não vomitar, é porque está inteiro*¹⁴³.

Estar *inteiro* [bem incorporado] mostra-nos o quanto a relação entre as pessoas e outros seres se dá por graus de potência: a lógica que está em jogo é a de que, entre o *axé* entendido como *energia* e o *axé* compreendido como uma prática não há dicotomias. É aquilo a que Goldman (2012) se refere, ao falar do dado e do feito, como a existência de “virtualidades mais atualizadas” (:281) que se operam quando as práticas se juntam ao *dom*.

Para obter o *axé de fala*, é preciso que a pessoa passe por esses testes, por *provas*, para, além de *firmar* a entidade no seu corpo, poder **formá-la** enquanto uma atualização, singularizá-la num acontecimento. O *axé* opera uma relação e é *energia* porque não está

143

Conversa com Mãe Irma, 2012. Já vimos, no capítulo II, outros modos de *provas* e vimos também, no capítulo I, que um outro tipo de *prova* é acionado quando as próprias entidades do *Povo da Rua* puxam os *pontos cantados* delas mesmas ou de outras entidades presentes no *terreiro*.

separado da relação, e a própria relação é permeada de *energias*, de *axé*, e vice-versa. Se a pessoa estiver incorporada, se ela já tiver a relação com a entidade bem firmada, ela comerá o *acará* fervente e não se queimará.

A *energia*, o *axé* da entidade, é potencializado como força para obter a relação, assim como o *axé de faca* é obtido como conhecimento de um *fundamento* para praticar *sacrifícios*, poder fazê-los. É por meio da *energia* do *axé* obtido no momento em que a pessoa ganha o *axé de faca*, que ela – tornando-se pai ou mãe de santo – terá a potência energética e não só a experiência prática para operar *sacrifícios*, ela terá *fundamento*, e não só porque ganhou o *axé* de sua mãe ou pai de santo, mas também porque a pessoa **apreendeu** *axé* quando ganhou a faca, no *apronte* ou no *reforço* que ela fez e por meio do qual fortaleceu as relações entre ela e o Ogum, que é o *dono da faca no Batuque*.

A pessoa apreende o *axé* justamente porque as *energias ambularam* no processo de obtenção do *axé de faca*, elas circularam nos corpos de pessoas, nos objetos (facas), nos espaços (Casas e outros locais), nas relações estabelecidas e nas divindades¹⁴⁴. Chamam-se *axé de faca*, *axé de búzios*, *axé de fala* porque existe uma passagem de *axé* das entidades, mas também das pessoas e das coisas (elementos), que vão recebê-lo e, logo, enviá-lo. O *axé* está em tudo, e é por isso que o *sacrifício*, por exemplo, vai além do ato de matar um animal para uma divindade: no sangue do animal, está o *axé*, e o contato com esse sangue é a possibilidade de apreensão de *axé*. Há energias presentes nos processos que se dão quando as pessoas recebem o sangue do animal no *aprontamento* e também há o *axé* que fará uma pessoa *aprontar-se* numa Casa, com sua mãe ou seu pai de santo e, certamente, com muitos outros actantes.

Como bem lembra Anjos (2006), “os caminhos são percorridos por ‘fluidos’” e as “energias positivas são as nômades, que não fecham um território” (:19). O nomadismo das formas está além das formas humanas, ele passa pelo território, por aquilo que denominamos como objetos, pelas pessoas, pelos espíritos... Assim, o mal, como apreendemos na consideração de Anjos (2006), “acaba sempre retornando à pessoa que o solicitou, fechando o circuito”. Por isso, “a ideia de bem e mal não estão substancializadas, são formas de

¹⁴⁴ Num outro escopo, Corrêa (1992) afirma que no Batuque quem “ganha o axé-de-faca [...] ou vai auxiliar diretamente nas cerimônias da matança, quando poderá segurar a cabeça do animal e, ocasionalmente, completar o corte iniciado pela mãe-de-santo; ou terminou o aprontamento e deseja ser chefe” (:97-98). Acredito que, além dessas duas possibilidades, ganhar *axé de faca* é ter potência e apreender *energia* para *sacrifícios*.

significação de fechamento e abertura de relações sociais” (:20).

A própria noção de que o *axé* é vital ultrapassa os elementos tidos como “maus” e como “bons”. Se compreendermos o vital como transcendência, veremos apenas o dualismo “bom ou mau”, que são (e)feitos do Ocidente. Na Linha Cruzada, o bom é o elemento nômádo, são as *energias* que ambulam, que não se fecham. A *encruzilhada* mostra muito bem que os *caminhos* são possíveis e que são abertos. Fechar os *caminhos* é despotencializar as relações.

O *axé* é, portanto, um elemento vital de **imanência** – porque tudo são *passagens*, boas ou más – e tudo são *caminhos* possíveis, bons ou maus. A pessoa que quiser causar o mal a outra, por meios mágicos, religiosos e por práticas humanas, terá retorno com mal: a pessoa fecha o circuito da relação. Já aquela que for causar o bem, que *vibrar no bem*, esse bem será expandido em *energias* nômádas, sem fechamento, e passará por diversos corpos, espaços, situações, etc. O bom e o mau são entendidos enquanto *passagens* possíveis, que se tocam, se cruzam, se potencializam e se afastam, pois não são esferas separadas e nem essências puras. O *axé* é vital, porque faz parte da vida e porque pode ser mobilizado em diferentes sentidos e momentos: não é uma essência pura e não é só *preparado* pelas pessoas.

Se o *axé* mobiliza energias, não quer dizer que essas serão sempre boas. Barbosa Neto (2012) lembra que pode existir o *axé de miséria*, algo que diz respeito ao “inverso” do *axé*. Com isso, vemos a não dicotomia do *axé*: há energias boas e más, mas o que faz que essas energias ambulem umas pelas outras ou de uma para a outra são as relações e as práticas agentivas, que pessoas e extra-humanos operam. São os circuitos de *axé* que levarão a apreender o bom ou o mau. Um exemplo de como ocorre esse *axé de miséria* é trazido pelo autor quando ele explica que um dos seus interlocutores, Pai Luis, menciona que:

Jamais pede ao tamboreiro que tire o *axé* (a reza) do Légba, e assim, ao invés de começar por ele, inicie pelo Lodê. Para Pai Luis, Légba corresponde a uma daquelas viradas, e, mesmo sendo um orixá, é também um pouco mais, ou talvez menos, do que isso: o seu lado de egum é pronunciado demais para que se possa cantar para ele no interior do salão junto com os demais orixás. Tirar, dentro de casa, a reza desse orixá poderia trazer *axé de miséria*, afinal, dizia Pai Luis, “Légba é o homem lá debaixo” (:181).

Operar elementos que destoem ou que provoquem controvérsias aos *fundamentos* e não fazer as *obrigações na religião* pode trazer o *axé de miséria*. Os elementos precisam sempre ser dosados nas práticas da religião, como vimos no capítulo IV. A modulação de *axé*

que as dosagens fazem implica a não essencialização desse elemento vital. Dar o *axé*, como *tirar*, é operado pela cosmopolítica afro-brasileira nas relações precisas que a religião faz.

Outro fato que nos leva a entender que *axé* não é uma essência, e sim sua relação no *sacrifício*: para se obter o *axé* que está no sangue do animal, esse animal terá de ser morto, mas veremos a morte do animal destinado ao *sacrifício* como algo ruim? Ou podemos compreender que o animal não foi aleatoriamente escolhido para ser morto, simplesmente, pois sabemos que o animal já tem o seu *dono/a*, que é um(a) orixá? É na sua morte (ou na sua *passagem* de planos de existência?) que o animal mobilizará o *axé* para a divindade – mas, mesmo em vida, o animal já mobilizava *axé*, em outros graus... Sobre isso, Barbosa Neto (2012) indica que

O animal de quatro patas [...] não pode dar sequer um grito no instante em que será sacrificado, pois, naquele momento, ele está doando a si mesmo ao deus que irá comê-lo: se gritar, ou então se a ave bater as suas asas, o sacrifício deve ser imediatamente interrompido. Mas a sua entrega é também o efeito produzido pela força do orixá ou do exu, o desejo voraz que, partindo deles, atrai o primeiro até a cena sacrificial. O animal que gritasse seria como o deus que se recusa a comê-lo (:174).

A lógica do *sacrifício* pode ser encarada como parte da relação cosmopolítica afro-brasileira: o animal sacrificado será comido pelas divindades, pelas entidades, mas também pelos humanos. O *axé* do sangue, e também da carne do animal (e o *axé* do animal enquanto vivente), será absorvido, no ato de comer, por todos/as actantes postos/as em relação (*acutás*, humanos, divindades, entidades, facas...), em diferentes graus. *Orixás comem, acutás comem*. Cada elemento da relação efetuada apreende a força do *axé* de formas diferentes: com o sangue, com a carne, com as ervas e as facas, com tudo o que está nos *assentamentos*...

Estamos diante de participações que apreendem forças e operam relações. Sobre a noção de participação, Goldman (2012) refere que

[...] o sangue que recebo dos meus antepassados, aquele que recebo na iniciação e aquele que flui na convivência cotidiana — seja o das plantas e o dos animais consagrados ao longo dos anos no terreiro, seja o dos alimentos que compartilho nas refeições coletivas, seja simplesmente o das pessoas, divindades e espíritos com quem convivo — são, de certo ponto de vista, uma única e mesma coisa (:279).

Mesmo o *axé* das ervas funciona como sangue porque o que está sendo acionado nessa noção de apreensão e de fluxo são as *energias*¹⁴⁵. Mãe Irma refere que, no *lado da Umbanda*,

¹⁴⁵ Como vimos no capítulo III, o vinho também possui certo grau de sangue, quando ele é colocado para *cruzar o amaci*.

se faz o Amaci numa bacia com nove ervas e produtos [fluidos prontos, também feitos com ervas] e se coloca isso na cabeça da pessoa, lava-se a cabeça dela com as ervas. Até mesmo aquelas pessoas que *não tenham o sangue no corpo* (que não são *prontas* e não tiveram animais *cortados* para ela) *podem tomar um banho de ervas*. Esses banhos podem ser feitos para pessoas que não são *prontas* ou que não vão *se aprontar* na religião, pois possuem *axé* e são feitos por diversos motivos, como *proteção*, desejo em conseguir um trabalho (ou manter-se nele), firmar relações amorosas, sair de situações difíceis (desemprego, doenças, etc)...

Os banhos operam fluxos de *energias* que vão envolvendo entes humanos (a pessoa que toma o banho, a mãe de santo que prepara as ervas e as indica como chá¹⁴⁶) e extra-humanos (as ervas, a água, o *protetor* evocado no momento do banho e que já está presente também nas próprias ervas – a *espada de São Jorge pertence a Ogum*; as *ervas cheirosas pertencem às Orixás* mulheres, Oxum, Oiá, Iemanjá...). Como vimos no capítulo III, quando tratei das *pulseirinhas* e dos *batismos*, objetos recebem banhos de ervas para apreender *axé*, e o banho realizado nas pessoas e em certos objetos, mobiliza graus de *axé*. Este, é absorvido nos banhos e circula pelos corpos e pelo Cosmos.

A ajuda financeira para algo de que se necessite no terreiro ou o pagamento pelo *serviço religioso* também são vistos como *axé*. Mãe Irma lembra que, para o *aprontamento*, a gente ajuda a mãe de santo, na alimentação de quem está no chão, não é, che? Eu fui para a Mãe [Jalba] lá [em Rio Grande], eu levei minha comida, eu levei tudo, ajudava ela. Eu paguei o bolo, o tamboreiro, tudo sai da filha de santo. E tem que pagar a mão da mãe de santo. Que é um serviço que ela faz, **tem que dar um axé para ela** (grifos meu)¹⁴⁷.

O *serviço religioso* feito pelas mães de santo é, além de operação energética, uma relação. Sobre as mães de santo cobrarem os *serviços religiosos* para os *clientes*, Mãe Jalba afirmou: *é claro que tem que cobrar os axés! Entre eles, os orixás não cobravam axé, mas trocavam [...] uns com farinha, outros com frutas, sabe como é? Mas agora o pessoal acha que a mãe de santo tem obrigação de ajudar [em dinheiro, a pessoa a se aprontar]!* (grifos meus). Mãe Jalba ainda faz uma crítica: *As pessoas não falam nada quando o pastor da Igreja [Universal] cobra das pessoas, quando o padre cobra o dízimo para a Igreja*

¹⁴⁶ Algumas plantas são indicadas pelas mães de santo como chás para serem tomados como remédios, complementando alguns casos de cura com os banhos.

¹⁴⁷ Conversa com Mãe Irma, setembro de 2012.

[Católica], *daí falam da gente [Linha Cruzada], que cobra!!*¹⁴⁸.

A ênfase de Mãe Jalba no *claro que têm que cobrar* evoca a percepção de que o pagamento em dinheiro pelos *axés*, pelos *serviços*, ou uma contribuição por outros meios (artigos alimentícios ou produtos que a terreira necessita) operam *energias*. O *axé* mobilizado no *serviço*, como o dinheiro, possui forças para ativar outros elementos. Como umbandistas ressaltam, há muitas *despesas* na religião, e não as cobrir pode provocar *axé de miséria*.

Entretanto, por parte de *umbandistas*, existe a crítica àqueles/as que fazem o *serviço* apenas pelo *comércio* ou pelo dinheiro que isso envolveria. Para elas/eles, ao fazerem da religião um *comércio* – quando, por exemplo, uma mãe de santo já diz um valor muito alto a ser cobrado para fazer um *serviço*, sem, ao menos, saber se a pessoa tem condições para pagar aquilo e/ou se aquele processo deve ser mesmo realizado –, as pessoas mobilizam somente o sentido financeiro das relações. Desse modo, os *axés* não serão modulados enquanto partes que compõem relações mútuas.

Bastide (1978) menciona a noção de Bernard Maupoil¹⁴⁹ sobre o *axé*, para o qual é “a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas”. No entanto, Bastide indica que essa força tem um significado “algo diferente” do indicado por Maupoil (que considerava o *axé* como “correspondente ao *mana* polinésio”), e designa o *axé* como “um depositário de força sagrada que significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades; em seguida, as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do *candomblé*”. Bastide (1978) afirma ainda que “é através do banho de sangue que se estabelecem [...] todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os *Orixás*: fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força” (:69-70, grifos do autor).

Os objetos também são agentivos nas relações tanto humanas como extra-humanas e eles *carregam axé*. Lembro-me do fato que ocorreu quando levei, ainda durante a pesquisa de mestrado, um *agê*, que é um instrumento de percussão formado por uma cabaça (no caso, um porongo), revestido com contas coloridas de plástico, como um presente para o terreiro, numa Festa de Exu-Bará, no ano de 2010. Conversando com Mãe Irma por telefone, dias antes da referida festa, perguntei-lhe como poderia contribuir, e ela, então, me pediu que eu levasse um

¹⁴⁸ Conversa com Mãe Jalba e Mãe Irma, em dezembro de 2012.

¹⁴⁹ Etnólogo africanista francês (1906-1944), trabalhou no Daomé e escreveu o livro “La géomancie à la ancienne Côte des Esclaves”, sobre as práticas divinatórias envolvendo pedras e terra.

agê com as contas nas cores de Ogum (vermelho e verde), pois ele é um dos *Orixás da Casa*. Na tarde, momentos antes da festa, cheguei ao terreiro com o instrumento e o entreguei para Mãe Irma. Mãe Jalba, que estava lá para a ocasião, quando viu essa minha atitude, me disse: *tu não sabes o axé que tu trouxeste!*

Percebi que o que eu havia levado para o terreiro não se tratava apenas de um instrumento musical: a relação existiu entre a minha agência em contribuir de alguma forma para os rituais, comprando um *agê* numa flora, e a agência das pessoas do terreiro, em aceitar tanto o instrumento como a pesquisa em si, mas, certamente, existiu também o agenciamento com a religião e com os seus entes, pois o instrumento contribui para a *chegada* das entidades no terreiro, ele se comunica com elas. Nesse sentido, nas religiões de matriz africana, o dar e o receber consiste em agenciar *axé* e fazer relações cosmopolíticas. Ou, como lembra Barbosa Neto (2012), só o fato de falarmos em religião já é, de certo modo, “mobilizar um pouco de *axé*” (:21).

Tomando o que diz Baptista da Silva (2013) acerca dos objetos para os mbyá-guarani, afirmo que também para as/os afro-religiosas/os, os objetos

[...] possuem agência na constituição de corpos e pessoas, além de serem materializadores de significados socioculturais importantes e de memórias de encontros passados [...] como o resultado do encontro com alteridades humanas e extra-humanas (animais, plantas, divindades e outros seres do cosmos, compreendidos enquanto personas), constitutivas de fluidas, compósitas e cumulativas identidades [...] (:47-48).

Nesse sentido, segundo o autor, objetos de arte, como colares, pulseiras, cestos e outros, para os ameríndios, são “a materialização” desses encontros com alteridades extra-humanas que se tornam “imprescindíveis para a constituição e transformação” dos corpos, pois “possuem agência e estão interligados a uma série de imagens virtuais, sonoras, rituais e mito-cosmopolíticas” (:47-48). Assim, é a noção de fluxos energéticos que está em jogo quando as relações se dão entre pessoas e extra-humanos, o que inclui os objetos.

Como diz Lagrou (2007), ainda para o caso dos coletivos ameríndios, os objetos ensinam sobre as interações humanas e a projeção da socialidade. Segundo ela, é na “relação com seres e corpos humanos que máscaras, ídolos, banquinhos, pinturas, adornos plumários e pulseiras têm de ser compreendidas” (:49). A autora diz ainda que os artefatos “não representam ou substituem pessoas e relações [...] pois se tornam seres em si mesmos, com agência própria, e não somente com agência secundária, como resposta numa cadeia de

impulsos e reações automáticas” (:80-81).

Apresento esta discussão sobre os objetos no caso ameríndio, porque vejo intensas conexões possíveis entre esse povo e o caso das religiões de matriz africana: há todo um modo diferenciado de percepção e relação com outros entes (que podemos entender como objetos, mas que são, muitas vezes, sujeitos) para essas concepções que nos indicam um caminho interessante para traçar um entendimento sobre a agência dos objetos. O *axé* que está em objetos, como instrumentos musicais, *imagens* e outros (roupas, cigarros, chapéus...), possui uma intencionalidade que vai além do próprio objeto em si, o que faz entrarmos na questão da participação desses objetos.

Indicando mais um dos fatores sobre a constituição de agências dos objetos, lembro que, na Festa de Ogum, no ano de 2011, em Mostardas, momentos antes do término desta, no *lado do Povo da Rua*, quando os exus e as pombagiras se preparavam para *subir*, um dos exus, o Exu Omulu, entregou-me um cigarro que ele fumava, quase no fim, e me disse para apagá-lo e levá-lo comigo, *onde eu me encontrasse*. O cigarro que estava sendo usado por um exu durante uma festa na terreira, então, **apreendeu** a força da entidade, apreendeu forças da *Casa*, das pessoas e, portanto, agenciou *axé*, carregando¹⁵⁰ aquela força para outros espaços, para outras forças e formando outras relações. Além de fazer circular *energias* e de fazer *aspepsias*, o exu opera relações. O fato de Exu Omulu entregar-me o cigarro agenciou uma relação. O cigarro foi entregue a mim antes de a entidade ir embora. Com isso, a entidade proporciona o *axé* e quer que suas forças sejam carregadas para outros movimentos, outros locais, outras relações, outros corpos – exu é, como vimos, movimento. Quando a entidade entrega a uma pessoa o objeto que ela usava no ritual, na festa, ela cria relação entre ela e a pessoa que receberá o objeto. O ato do Exu Omulu fumar e, após, deixar o cigarro comigo, por exemplo, efetuou a propagação de energias. Há, também, o *despacho*, que ocorre quando as bebidas e outras substâncias que estavam sendo apreendidas pelas entidades são levadas para a rua.

Se os objetos agenciam relações, eles também agenciam os outros entes: no momento em que uma estatueta de orixá é recebida no terreiro, esta deve passar pelo processo de *batismo*, que é realizado pelas pessoas e também pelas entidades para ligar a estatueta à sua entidade e a Casa, compondo relações. As roupas que as pessoas levam para receber o *passé*

¹⁵⁰ Nos dois sentidos: o de encher e o de levar.

da Umbanda levam consigo a relação formada pelos caboclos, enquanto um *intermédio feito* com santos/orixás, com a pessoa a quem a roupa pertence e que a usará. Objetos usados pelas entidades, que apreenderam suas forças, agenciam o *axé* porque eles carregam a força daquelas entidades e do terreiro para outros espaços, para outras forças, fazendo relação nomádica, rizomática e cosmopolítica.

Figura 22: As roupas sendo levadas para ganharem *axé* na defumação.



Fonte: Foto do pesquisador, em maio de 2013.

Ao falarmos em participação, falamos de agenciamento de *axé*: quando uma entidade, como um exu ou uma pombagira, oferece um gole de bebida alcoólica, por exemplo, ela está agenciando *axé* com a pessoa e relacionando-se com ela. Já recebi a seguinte fala de um exu, depois de ter tomado um gole da bebida e devolver a garrafa de cachaça para ele: *um axezinho para o senhor!* Além de bem e de mal, o *axé* opera possibilidades, agencia relações, é *energia* ambulante. O *axé* da bebida e do exu que a tomava passou para mim, entrou em relação com outros modos de existência e será ambulante porque o *axé* passa... Aqui, faço uma aproximação com aquilo que Gabriel Tarde (2007) afirma sobre a existência de sujeitos em toda parte:

Quando entro em comunicação verbal com um ou vários de meus semelhantes, nossas mônadas respectivas, segundo meu ponto de vista, apreendem-se reciprocamente; ao menos é certo que essa relação é a relação de um elemento social com elementos sociais tomados como distintos. Ao contrário, quando olho, quando escuto, quando estudo a natureza ambiente, as pedras, as águas, as próprias plantas, cada um dos objetos de meu pensamento é um mundo hermeticamente fechado de **elementos que sem dúvida se conhecem ou se apreendem entre si intimamente, da mesma forma que os membros de um grupo social**, mas que não se deixam abraçar por mim a não ser em bloco e de fora (:117-118, grifos meus).

Tarde ensina que é preciso partir do infinitesimal e da percepção de que as mônadas – que são elementos “eles próprios compostos” – agem. As mônadas “são esferas de ação que se interpenetram” e que exercem atividades “umas sobre as outras”. Ao contrário do que Leibniz entendia sobre as mônadas, Tarde deu a elas uma outra concepção, dizendo que o exercício destas é produzir a diferença.

Conforme Vargas (2004) indica, a hipótese de Tarde implica a “afirmação da diferença como fundamento da existência e, conseqüentemente, a renúncia ao dualismo cartesiano entre matéria e espírito e àqueles que lhe são correlatos – particularmente o dualismo natureza/sociedade tão caro a Durkheim, que lhe confere proporções ontológicas no postulado do homo duplex” (:173). Vargas (2004) diz, sobre a dificuldade que temos em compreender a concepção das mônadas proposta por Tarde, “[...] o que nos impede de levar a sério a hipótese das mônadas é o preconceito antropocêntrico 'que sempre nos faz crer [sermos] superiores a tudo' [...] ou que nos faz julgar 'os seres tanto menos inteligentes quanto menos os conhecemos' [...]" (:174).

Vargas (2007) também apresenta que Tarde está propondo a substituição do “grande pelo pequeno”, das “totalidades e as unidades pelas multidões”, pois “cada mônada já é

multidão” (:14-15). Logo, “se as mônadas são meios universais é porque não há agência sem outrem, não há existência fora da relação, não há relação sem diferença” (:37). Assim, para Tarde, “a palavra social tem um significado muito peculiar” e ela “não define um domínio específico da realidade ou uma zona ontológica particular reservada aos humanos, mas designa toda e qualquer modalidade de associação”. Nesse sentido, “em vez de substância, social é sempre relação, logo, diferença” (:21).

Trata-se, para Tarde, do “existir é diferir”, ou seja, da questão da diferença e da possibilidade de uma **microfísica** das relações. Podemos considerar, na esteira do que propõe o autor, o *axé* como forças, que são quantidades, mas que não deixam de ser qualitativas, pois “estão por todo o canto” e “porque estão por todo canto elas variam em graus de intensidade” (2007:21). Nessa proposta, vemos outras formas possíveis de organização e de relações políticas, porque elas não ocorrem só entre humanos. E elas não são apenas devocionais e nem são “crenças”. Evoco o entendimento de que estamos diante de uma **cosmopolítica da Linha Cruzada** considerando-se, seguindo Deleuze e Guattari (2005), que

[...] **as interações dos corpos condicionam uma sensibilidade, uma protoperceptibilidade e uma protoafetividade** [...] O que se chama 'percepção' não é mais um estado de coisas, mas um estado do corpo enquanto induzido por um outro corpo, e 'afecção' é a passagem deste estado a um outro, como aumento ou diminuição do potencial-potência, sob a ação de outros corpos: nenhum é passivo, mas tudo é interação [...] Era a definição que Espinosa dava da affectio e do affectus para os corpos tomados num estado de coisas, e que Whitehead reencontrava, quando fazia de cada coisa uma "preensão" de outras, e da passagem de uma preensão a uma outra, um feeling positivo ou negativo. **A interação se torna comunicação.** O estado de coisas ('público') era a mistura dos dados atualizados pelo mundo em seu estado anterior, ao passo que os corpos são novas atualizações, cujos estados 'privados' reproduzem estados de coisas para novos corpos. **Mesmo não-viventes, ou antes não-orgânicas, as coisas têm um vivido, porque são percepções e afecções** (:199-200, grifos meus).

Apoiando-me nessa proposição de que a percepção é “um estado do corpo induzido por outro corpo” que indico – seguindo também os/as umbandistas – o *axé* (que está em tudo) enquanto algo que pode **variar** em intensidades, nas quais a participação de humanos e de extra-humanos se articula, de certo modo, às variações intensivas. Há variações nas intensidades que participam e, nessa acepção:

'Participar' não é apenas 'conviver', mas também entrar em relação, material ou não, com aquilo que constitui o ritual. **Isto significa que a 'transmissão por participação' diz respeito tanto ao que se aprende enquanto membro de um terreiro quanto ao que se recebe na iniciação propriamente dita.** Sangue, ritual e convivência constituiriam, assim, os vértices de um modelo triangular [...]

(GOLDMAN, 2012:277, grifos meus).

A participação é estar em relação e, por isso, a concepção de *axé* como *energia* está no escopo de uma lógica rizomática, em que as ações efetuadas entre os seres actantes e as *forças* do cosmos operam relações, multiplicidades e diferenças. É nas interações que o *axé* comunica uma Casa com outra Casa, e o *axé* de uma Casa pode ser maior ou menor, mais fraco ou mais forte do que o de outra. O *axé* de algo pode ser menor ou até mesmo ser diminuído (*axé de miséria*). É na intensividade do *axé* que este se configura como força, como *energia*, potência que é apreendida em diversos momentos. E é pela participação intensiva que uma pessoa apreende *axé de faca* e/ou *axé de búzios*, que são apreendidos em *aprontamento*, e também que o orixá apreende *axé de fala*, isso quando o cavalo-de-santo passa pela *prova*.

Do mesmo modo, é na participação dos momentos do terreiro que o instrumento musical toca com mais força¹⁵¹, com mais *energia*, porque tem *axé*, e a bebida alcoólica que é absorvida por uma pessoa que recebeu a cachaça de um exu ou de uma pombagira, bem como as comidas do terreiro, que são compartilhadas no final de uma Festa, são *axé*.

Barbosa Neto (2012) pondera que há o “outro lado daquele equilíbrio associado ao *axé*” que “é o seu indisfarçável aspecto agonístico, sem o qual não se pode, muitas vezes, compreender a feitiçaria, já que ela, em inúmeros casos, apresenta-se como parte de uma guerra, cujo propósito é diminuir o *axé*, que pode ser obtido de várias maneiras” (:99-100, grifos do autor). O autor ainda lembra que “propagar o *axé* é importante, mas é também arriscado, pois, ao fazê-lo, está-se igualmente tornando-o disponível para um uso contrário” (:101). Assim, nem sempre há conectividade entre potências e *energias*: há sempre a possibilidade do perigo, porque

O *axé* é a resposta para a raiz e para o rizoma. O politeísmo, em ambos os casos, dá testemunho de uma profunda conexão com o conceito de um mundo povoado, pois a distribuição das potências que elevam a vida não está submetida (necessariamente) ao lado que, no meio de tantos, é aquele que nos faz viver (2012:124).

O *axé* não perde a característica de realização: é por meio de sua operação que se dá o contato e por meio do qual participam pessoas, entidades, animais, objetos e territórios. O *axé*

¹⁵¹ Aqui, temos a importante definição afro-brasileira de que o instrumento tocado por alguma pessoa tem, ele mesmo, a força de tocar, de soar, por possuir *axé*. Lembro que os tambores e outros instrumentos musicais também são *batizados* e recebem *proteção*, conforme a Casa e a utilidade que se quer dar aos instrumentos.

se move e, segundo Lopes (1986), ele “estabelece comunicação entre orixás, homens, antepassados, animais e coisas entre si” (:43-44). É que o *axé* opera como um elemento que promove ou não a possibilidade da relação sóciocosmo-ontológica entre pessoas, animais, objetos, orixás, entidades, territórios, etc.

O *axé* é uma força vital, está em tudo: está nas pessoas, nos animais, nos objetos e substâncias, sendo compreendido como elo da relação entre os diferentes elementos e como aquilo que opera a potência em que se afirma a cosmopolítica. É obtendo o *axé de faca* que a mãe de santo apreende a *aprontar* outras pessoas e vai operar aquilo que afirmo como um *lado* da política cósmica.

Figura 23: As comidas do terreiro alimentam também porque possuem *axé*.



Fonte: Foto do pesquisador, Festa de Pretos-Velhos, em maio de 2012.

Lógica rizomática e nomadismo

As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito (Deleuze & Guattari).

Linhas cruzadas, mas também corpos e Casas que são *cruzados*, pedras que recebem o *cruzamento* no *aprontamento* junto com a pessoa, *caminhos* que variam, *passagens*... Estamos diante de uma lógica rizomática de abertura e de fechamento de relações que envolve um nomadismo de formas e de práticas. A Linha Cruzada opera enquanto disjunção inclusiva porque faz reterritorializações e nos coloca diante de uma filosofia plena, carregada de respostas pertinentes aos conceitos de sincretismo, de política e de religião. Como vimos no capítulo III, a lógica *cruzada* opera por multiplicidades de relações, mas também de entes e práticas que constituem essa lógica. É por isso que

Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são as *singularidades*; as suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (DELEUZE & GUATTARI, 2000:8, grifos dos autores).

Tomando esses princípios indicados pelos autores, podemos compreender o *rizoma* como a lógica da Linha Cruzada, em que suas operações se dão por conexões e por *cruzamentos* realizados – entendendo-os como *platôs*, as “zonas de intensidades contínuas” – e que favorecem a *desterritorialização*, entendida aqui como o elemento básico da abertura cosmológica. Os autores ainda referem o rizoma, como

[...] haste subterrânea que se distingue absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas [...] Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas [...] O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos (DELEUZE & GUATTARI, 2000:15).

Esses conceitos são articulados com os conceitos da Linha Cruzada para que possamos, ao invés de fechar o nosso pensamento em “representações” e “crenças”,
- falar em singularidades: a *pedra (acutá)*, a pessoa, a/o orixá e os outros entes que se singularizam em momentos (hecceidades);

- entender os/as orixás como multiplicidades, ao invés de os/as tomar em Unidades (existe um Xangô “genérico”, mas que contém seus múltiplos xangôs: o que está na *pedra*, o que mora na pedreira, aquele que incorpora numa pessoa¹⁵², o que tem suas *passagens*, o Xangô Aganju, o Xangô Caô...);
- compreender que os locais onde as entidades *trabalham* (a pedreira do Xangô, a mata do Ogum, o mar da Iemanjá, o cruzeiro do Exu, entre outros) são espaços-tempos livres, com características próprias e nomádicas de realização das atividades e das hecceidades da Linha Cruzada e não apenas os locais de devoção religiosa.

O *aprontamento*, o *sacrifício* e as *obrigações* também sugerem a percepção de que estamos diante de espaços-tempos, hecceidades e devires que compõem a pessoa, os corpos diversos e os territórios. Já a *incorporação* sugere haver acontecimentos que tomam esses corpos, de entes diversos, os quais constituem as relações. Seguindo Anjos (2006), vemos que

É a partir de Deleuze que o pensamento das diferenças na religiosidade afro-brasileira poderia ser destacado. Sob esse prisma de confronto entre a filosofia que emana dos afro-religiosos e a maior expressão ocidental de pensamento das diferenças é possível resgatar a densidade problemática do cruzamento das diferentes nações na religiosidade afro-brasileira. **Falar-se-ia então de uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças em oposição ao pensamento arborecente que caracteriza a definição de sincretismo [...]** (:21, grifos meus).

É preciso exercitar uma articulação entre teorias e conceitos êmicos, apreendidos a partir de minhas vivências e experiências com a Linha Cruzada, para que, como disse anteriormente, ser possível seguir o que umbandistas fazem e tomar a religião como experiência filosófica prática e plena. Ver que existe uma **experimentação de pensamento**, em cada movimento da religião, é possibilitar uma potencialização política. É no trabalho de articulação entre diferentes teorias, e não num encaixe perfeito, tampouco numa adoção estrita às teorias para aplicá-las no empírico que, justamente, compreendo o porquê de a Linha Cruzada nos mostrar elementos possíveis de produção de diferenças. Pela possibilidade de articulação política entre essas diferenças, no seio dessa lógica rizomática, tomo o pensamento das diferenças como meio conceitual de apoio ao nosso entendimento em relação aos conceitos criativos dessa religião.

¹⁵² Como já demostrei em outro lugar (RAMOS, 2011), podemos considerar que o “indivíduo, naquelas circunstâncias [da incorporação], é afetado pela condição de cavalo de santo a ser 'incorporado' por um orixá. O orixá é afetado na sua condição de Deus por ter um corpo (*cavalo de santo*) e um espaço (o terreiro) para percorrer, transitar, atuar e entrar em contato com fiéis” (:144). Orixás e pessoas seriam, portanto, multiplicidades que se relacionam, em perpétuo devir...

Lembro que, no capítulo III, discorri sobre as conectividades parciais e sobre o *cruzamento* – operados pela Linha Cruzada – como respostas possíveis à definição de um pensamento arborescente e criado pela Ciência, que entende formas sincréticas. É que

Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações preestabelecidas (DELEUZE & GUATTARI, 2000:26).

Em oposição aos sistemas arbóreos, encontram-se os sistemas rizomórficos – dos quais, constituem-se as diferentes *linhas* da religião –, que operam em multiplicidades, em conexões e em afastamentos. Volto às reflexões já feitas no capítulo III: nas *linhas da religião*, santos católicos são *cruzados* intensivamente a orixás africanos; caboclos (espíritos ameríndios), pretos-velhos (antigos escravos), exus e pombagiras (do *Povo da Rua*, que eram tidos pelo espiritismo como “espíritos sem luz”) são acionados pela Umbanda, na abertura feita pelo Sete Encruzilhadas, há mais de um século; as *imagens* e outras referências do Cristianismo são intensivamente potentes...

Não há uma negação da outra religião quando a *linha se cruza* e nem uma adaptação à religião dominante, porque as *linhas* são multiplicidades que operam por lógicas rizomáticas encadeantes. Aqui, podemos entender **desterritorializações** das diferenças existentes que podem ser conectadas parcialmente, alhures, nas relações e nas práticas, já que são devires que estão em jogo. Então, podemos indicar que a multiplicidade

[...] é diferente de uma essência; as dimensões que a compõem não são propriedades constitutivas ou critérios de inclusão classificatória. Um dos componentes principais do conceito de multiplicidade é, ao contrário, uma noção de individuação como diferenciação não-taxonômica — um processo de atualização do virtual diverso de uma realização do possível por limitação, e refratário às categorias tipológicas da semelhança, da oposição, da analogia e da identidade. A multiplicidade é o modo de existência da diferença intensiva pura, ‘a irreduzível desigualdade que forma a condição do mundo’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2007:98, grifos meus).

Entendo que é preciso pensar na nomadologia¹⁵³, como chave fundamental de compreensão à lógica da Linha Cruzada. Seguindo Cláudio Ulpiano, “a noção de povo nômade e povo sedentário é evidentemente uma noção histórica, mas, embora esses povos existam na história (o povo beduíno, por exemplo, seria um povo nômade), essa noção não se

¹⁵³ Ver DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2008 (Volume 5).

reduz ao campo histórico”. Assim, para o autor,

a noção de nômade e de sedentário, como a utiliza Deleuze, implica forças do inconsciente: inconsciente nômade e inconsciente sedentário (talvez o inconsciente seja necessariamente nômade, e o sedentarismo nele seja de forças que vêm de fora). Então, podem acabar com todos os povos nômades, que sempre vai aparecer um artista, um filósofo, um cientista, que vai ter uma maneira de trabalhar 'nomádica'. Por causa disto, Deleuze funda uma nova ciência, chamada 'nomadologia'¹⁵⁴.

O nomadismo pode ser percebido como lógica operatória da e na Linha Cruzada, não só pelo fato de haver, nessa religião, uma *linha* dos espíritos ciganos/as (e, também, a linha do *Povo do Oriente*, que contempla outros povos nômades e que trabalha de modo nomádico): é também porque podemos definir os fluidos e as *energias* como **energias nômades** e, assim, entender os espíritos, as entidades, como entes nomádicos, que estão sempre em seus percursos diferenciadores. Há também os percursos de identidades, de diferenças, de povos, de corpos, de ações, de territórios, de substâncias... A rede, que é rizomática, é tecida em percursos nessa religião e opera pelo *cruzamento* de suas *linhas*, pela cosmopolítica.

Anjos (2006) já chamou a atenção para a noção do nomadismo na Linha Cruzada considerando que, na “maior potência política’ da religiosidade afro-brasileira, as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolver para se reconstruírem momentaneamente mais adiante”. Se as identidades se dissolvem, é porque estamos diante de devires, de **desterritorializações**, de *cruzamentos*, que se dão pelos diferentes *lados* existentes na Linha Cruzada (Batuque, Umbanda, *Povo da Rua...*), pelas *linhas* que se cruzam, se dissolvem e se reconstituem, com entidades desses *lados*, que não assumem identidades fechadas e essencializadas. Tudo isso opera por nomadismo de formas. Na lógica *cruzada*, existe uma máquina de guerra nômade, “em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo”, constituindo-se “um outro modelo de organização”, um “lado de fora” (ANJOS, 2006:33).

No que tange a organização interna dos terreiros na Linha Cruzada, Anjos (2006) constata que essa organização e as chefias das Casas toma como referência a chefia indígena. O elemento ameríndio prevalece, em certo sentido, na estruturação de uma Casa, pois a mãe de santo é igualmente chamada de *chefa da terreira*, de *cacica*, e ela possui uma autoridade menos rígida (ou nada rígida) do que uma Yalorixá ou um Babalorixá do Batuque (ou do Candomblé). É discorrendo sobre uma importante questão colocada por Deleuze e Guattari no

¹⁵⁴ Retirado de <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?cat=10>. Acesso em: 16.12.2012.

Platô “Tratado de Nomadologia” – em que os autores retomam as considerações feitas por Pierre Clastres sobre a Sociedade Contra o Estado¹⁵⁵ e a chefia ameríndia –, que Anjos aponta a família de santo como “um grupo que se sobrepõe com alguma tensão à família carnal”, um grupo que se desterritorializa. Assim, o “nomadismo das formas afro-brasileiras” é uma “possibilidade de organização política sem os riscos da asfixia burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo” (ANJOS, 2006:36).

No capítulo III, vimos que, nas diferentes ligações em que a Linha Cruzada opera, o elemento ameríndio é muito forte na organização dos terreiros: o próprio Caboclo Sete Encruzilhadas atua como *chefe do lado* da Umbanda e como *cacique*. Tanto o terreiro de Mãe Irma quanto o de Mãe Jalba possuem no nome das Casas, junto à referência de orixás, a inscrição “e Seguidores do Sete Encruzilhadas”. No terreiro de Mãe Jalba, o caboclo dela é o *Seu Sete Encruzilhadas*, que é, portanto, o *cacique* do seu terreiro.

A ligação entre *Povo da Rua* e *Povo do Oriente*, como vimos no capítulo I, mostra-nos mais os elementos transformacionais das entidades do que as caracterizações de que elas são espíritos em “*evolução*”. As entidades caboclas e até mesmo os eguns, configuram-se no nomadismo. Essa noção de nomadismo articula-se com a noção de *energias*. Por exercer **velocidades intensivas** que se *cruzam*, que se refazem e se desfazem, vemos que as *energias* operam por fluxos, por ressonâncias: o *axé* passa de uma pessoa para outra, de uma entidade para outra, por bebida e/ou alimento absorvido pela pessoa, pela pedra (*acutá*), pela divindade, pelo contato e pela participação. De modo similar ao *axé*, os espíritos, as entidades e as divindades ambulam pelos corpos, pelos elementos da natureza e pelo Cosmos e agem, também, por fluxos: são *energias* intensivas. A lógica rizomática opera por segmentaridades e, conforme Deleuze e Guattari (2008), a diferença entre movimentos e velocidades existe porque

O movimento é extensivo, a velocidade, intensiva. O movimento designa o caráter relativo de um corpo considerado como “uno”, e que vai de um ponto a outro; a velocidade, ao contrário, constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irreduzíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, podendo surgir num ponto qualquer (:52-53, grifos dos autores).

É encontrando as noções de nomadismo e de máquina de guerra que sugiro a existência de uma formação não só social, como também **cosmo-sociológica** na Linha

¹⁵⁵ Ver: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

Cruzada e nas outras religiões de matriz africana (em seus diferentes *lados*¹⁵⁶) que operam modos de existência diferentes da forma-Estado e das noções ocidentais de “representação” e de política. Como um dos *lados* das religiões de matriz africana, a Linha Cruzada é tomada, muitas vezes, como “degradação” de um (possível?) “purismo” do Batuque, que destoaria do que é africano, e é tida como uma “linha pesada”, para algumas formas da Umbanda, porque ela trabalha com sangue animal nos seus agenciamentos e com as entidades do *Povo da Rua*.

Para outras religiões, muitas vezes, a Linha Cruzada não é nem considerada como religião: temos casos, como a IURD¹⁵⁷, por exemplo, e outras igrejas evangélicas – e até mesmo católicas –, que negam a Linha Cruzada (assim como as outras religiões afro-brasileiras), atribuindo-lhe a existência de “cultos demoníacos”; forçando acusações de que seus/suas adeptos/as fazem “feitiçaria” e que causam “maus tratos a animais” ou que sua prática, como um todo, é da “enganação” e de “charlatanismo”¹⁵⁸.

Por operar na lógica rizomática e como máquina de guerra nômade, a Linha Cruzada tem outro modo de lidar com as diferenças, o que, muitas vezes, não será *compreendido* pelos outros – como evocam alguns/mas umbandistas. A Linha Cruzada opera devires nas relações que ela cria, e essas relações, com outras religiões, com outros entes do Cosmos, com a doença e com a saúde etc, são cosmopolíticas: ela não toma os essencialismos como modos de constituição de conceitos porque estes últimos são sempre re-criados, intensivamente.

Devires: Cosmopolítica

Podemos considerar a existência de um devir-outro, um devir-raça, um devir-povo quando são evocados os *cruzamentos* das *linhas*, nesse modo de existir que produz diferenças nas relações e que não toma a unidade como modelo. Há devires na Linha Cruzada e eles operam cosmopolíticas porque, justamente, não são da ordem da semelhança, nem da imitação e nem da ordem da identidade. A cosmopolítica afro-brasileira tem outra resposta para o que temos enquanto política, diplomacia, relação, corpo e sujeito (para ficarmos,

¹⁵⁶ Levando em conta o que Goldman (2006) apresenta sobre o Candomblé, o que Anjos (2006) diz da Linha Cruzada e o que Barbosa Neto (2012) e Ávila (2011) apresentam do Batuque.

¹⁵⁷ Igreja Universal do Reino de Deus.

¹⁵⁸ No capítulo IV, vimos como ocorrem as relações de cura, de *medicina*, nas religiões de matriz africana tanto no que as/os próprias/os umbandistas realizam como saúde e cura como naquilo que Tobie Nathan (2012) diz sobre o medicamento em sociedades não ocidentais, entendendo-os como “objetos ativos”.

apenas, nesses conceitos). Ela nos mostra a *encruzilhada* como potência relacional entre as diferenças.

Segundo Deleuze e Guattari (2007), às relações que compõem, decompõem ou modificam um indivíduo correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Os afetos, para os autores, são devires. Por isso, existe devir-animal, sem precisarmos, necessariamente, nos tornarmos animal, um devir-mulher no homem e um devir-criança no adulto. Devir é um movimento por meio do qual é possível arrancar a identidade tida como substancial para construir outro território existencial.

Para Goldman (2006), o devir é o movimento “pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra”. Para ele, os “afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente aquilo que afeta, que atinge, modifica” (:31).

Portanto, o devir sempre remete a resistências (devir-mulher, devir-homossexual, devir-negro, devir-criança, devir-índio) e nunca pode existir devir-homem, devir-heterossexual, devir-branco, devir-adulto. Ao falarmos de relação e de devires, temos de, conforme lembra Viveiros de Castro (2007), pensar que

não se trata de “qualquer” relação. A multiplicidade é um sistema formado por uma modalidade de síntese relacional diferente de uma conexão ou conjunção de termos. Trata-se da operação que Deleuze chama de síntese disjuntiva ou disjunção inclusiva, modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância; um outro nome deste modo relacional é “devir”. A síntese disjuntiva ou devir é ‘o operador principal da filosofia de Deleuze’, na medida em que é o movimento da diferença como tal — o movimento centrífugo pelo qual a diferença escapa ao poderoso atrator circular da contradição e sublação dialéticas (:99-100).

É na existência da disjunção inclusiva que se dá a conexão: mas não a conexão que “prende” e por meio da qual se forma unidade e, sim, na disjunção inclusiva de diferenças que a Linha Cruzada opera. Por exemplo, cada pessoa, sendo iniciada na *religião* ou não, tem seus/suas orixás. Quando ela passa a participar da religião, empreende relações com eles/elas e com caboclos/as, exus, pombagiras e outros entes. Assim, há intensidades que se relacionam em diferentes momentos com as pessoas, com os objetos e com os animais, formando um sistema político-cósmico.

As relações operam por devires: cada evento é entendido como uma ação (estados

intencionais de algum agente), e cada ação ou relação pode ter uma forma política. Sendo o mundo, na concepção cosmopolítica afro-brasileira, habitado por diferentes espécies de sujeitos, pessoas e entes extra-humanos, as diferentes relações tornam-se elos que farão as conexões ou não entre os agentivos. Goldman (2009) fala em atualizações, entendendo que

é claro que a descoberta do fetiche, o encontro da pedra, a determinação do orixá, podem ser entendidos como acontecimentos quando encarados do ponto de vista da história; mas esses eventos também podem ser lidos como a pura atualização, no tempo histórico e no mundo extensivo e molar, de virtualidades intensivas e moleculares em perpétuo devir [...] (:132-133).

Se o devir não é da ordem da imitação e se as conexões não são unificações, é a disjunção, ou a *encruzilhada*, que se dá por alianças e por atualizações possíveis. Também ela se dá por controvérsias e fechamentos, que indicam respostas afro-religiosas à noção de identidade. É na positivação das diferenças que o “devir é uma realidade: os devires, longe de se assemelharem ao sonho ou ao imaginário, são a própria consistência do real” (ZOURABICHVILI, 2004:48).

A questão agora é: se não se trata de “qualquer relação”, não se trata de “qualquer diferença”. A diferença não é opositiva e dicotômica: ela é sempre formada por contágios! Como lembra Zourabichvili, “conectar é sempre fazer comunicar dois extremos de uma distância, mediante a própria heterogeneidade dos termos¹⁵⁹”. Se a comunicação se dá porque estão sendo acionados devires, e estes operam por contágios, há uma lógica rizomática:

Um rizoma não se comporta como uma entidade, nem instancia um tipo; ele é um sistema reticular acentrado formado por relações intensivas (“devires”) entre singularidades heterogêneas que correspondem a individuações extra-substantivas, ou eventos (as “hecceidades”). Assim, uma multiplicidade rizomática não é realmente um ser, um “ente”, mas um agenciamento de devires, um “entre”[...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2007 :98).

Na Linha Cruzada, a intensividade de suas conexões é maior do que a extensividade delas. As relações operadas entre pessoas de diferentes Casas, e entre elas, não ocorrem como “basilares”, como “identificações grupais”: há autonomias das Casas e das pessoas em seguirem ou não tanto as primeiras como as últimas (em se tratando de uma “filiação”). E, nas relações realizadas com as *linhas*, e por meio delas, com entidades, divindades, mortos, cosmos, plantas, substâncias, nas relações “internas” aos corpos humanos e extra-humanos (pedras), pessoa e seus/suas orixás, entre pessoas e *acutás*, enfim, são intensividades que se

¹⁵⁹ *Apud* Viveiros de Castro (2007).

operam por fluxos e devires.

Como não é “qualquer relação”, acontece que, mesmo na possibilidade de conexão entre *linhas* das religiões, há diferentes formas de se relacionar, de se conectar, nas quais umas *linhas* se relacionam, outras não. A *encruzilhada* pode ser vista como **entrecruzamento**. Por exemplo, em uma mesma noite, um terreiro pode *tocar* para duas ou mais *linhas* diferentes, e pode ser que exus ou pombagiras da linha do *Povo da Rua* apareçam na linha *branca* para dar *passagem* ou para fazer uma assepsia do corpo do(a) médium.

Por isso, não é somente pela extensividade de relações que a Linha Cruzada se forma: ela opera mais pelas suas variações (alianças) entre as *linhas* possíveis e as intensividades (presentes ou não), que operam as relações, nas quais as diferenças são intensivas, potentes. Logo, “o que concerne às multiplicidades não são as relações (extensivas) que variam, são as variações (intensivas) que relacionam as diferenças que diferem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007:101). Nessa mesma perspectiva, Goldman (2009) nos fala que

As teorias e práticas nativas envolvidas na criação de seres, pessoas e deuses que, no entanto, já existem, determinam um mundo. Mas não o determinam de acordo com o modelo judaico-cristão da criação ex nihilo, no qual o criador é necessariamente superior à criatura. De facto, essas teorias e práticas parecem remeter antes para conceitos como o de produção desejante, de Deleuze e Guattari (1972), que se propõe compreender a produção como um processo ininterrupto de cortes em fluxos, não de modelagem de conteúdos (:134).

O processo de cortes e fluxos dá-se pelas diferenças (conectadas ou não conectadas), que não formam a superioridade de um modelo ou de um mundo. Os mundos são sempre passíveis e possíveis de *cruzamentos* e, também, de controvérsias e embates cosmológicos. É aqui que sigo a ideia de um relacionismo, pois essa noção torna possível a percepção de outras formas de ver o mundo e operar por **perceptos**: em regimes de existência que tomam a relação como prática constante e como devir existem elementos que podem indicar como operam seus mundos. Pelo perspectivismo ameríndio, por exemplo, vemos que existe a capacidade de os diferentes entes ocuparem pontos de vista nos pluriversos.

Apreendo essa noção de perspectiva enquanto possibilidade de encadeamento para o que temos nas relações operadas pelas religiões de matriz africana. Aqui, também, se trata da existência de perceptos, pontos de vista, devires e intensividades, e não de conceitos superiores que definiriam as práticas. Podemos, então, dizer que é pela produção desejante que o devir estará ligado. Segundo Cíntia Vieira da Silva (2010), “aquilo que poderíamos

chamar de uma ontologia do devir apenas se concretiza aliando-se a uma estética das hecceidades [...] A composição entre hecceidades se faz segundo o modo do devir [...]” e:

As hecceidades designam a singularidade dos acontecimentos. Assim, por exemplo, as estações, horas, datas são hecceidades porque são dotadas de “uma individualidade perfeita à qual não falta nada”, mesmo que não possamos defini-las nem como coisas nem como sujeitos. Sua individualidade consiste numa determinada “relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas” que implica num determinado “poder de afetar e de ser afetado” [...]. Em todas as ocasiões em que Deleuze procura definir o que seria um indivíduo para Espinosa [...], utiliza essas mesmas expressões, o que atesta o transporte direto de noções colhidas da sua compreensão do espinosismo para uma teoria da individualidade, elaborada em colaboração com Guattari [...] (:48-49, grifos meus).

Se a diferença é sempre possível (e a relação também), a percepção de como isso se dá opera por velocidades intensivas para tal diferença (e para a relação) ser conectada, disjuntivamente ou para que a controvérsia seja acionada. Não há a simples integração de modos ou práticas no interior do sistema e é por isso que concordo com Goldman (2009), quando ele afirma a impossibilidade de crer

[...] que essas (e outras) conexões, ainda que necessariamente parciais, sejam arbitrárias ou forçadas. Pois essas teorias e práticas, sejam elas filosóficas, antropológicas ou nativas, são a consequência de perspectivas que se recusam a imaginar um universo onde coisas e seres são criados do nada e onde, por mais que se produza, o vazio e a falta não cessam de existir. Essas teorias e práticas partem, ao contrário, do princípio de que lidamos com um mundo pleno, onde o fato de nada faltar não significa que nada haja a fazer — muito pelo contrário (:134).

É que há, sempre, algo a *fazer*: a cabeça (e o corpo) de alguém que se inicia, um *assentamento* de orixá, um *apronte* de uma pessoa e de *acutás*... Por isso, a religião não tem uma estrutura dada *a priori*, uma ordem de efetuação dos *cruzamentos*, que seria sempre a mesma. Os encadeamentos são realizados sempre em diferentes planos e compõem *fundamentos*. Esses *fundamentos* da religião não são só os rituais, pois evocam um paradoxo em sua composição: ter *fundamento* é uma atualização de algo já *feito* alguma vez, mas é algo que pode ser criado num determinado acontecimento da religião, de uma *Casa* específica, por uma mãe de santo ou pai de santo... Lembro-me de dois fatos que se apresentam como exemplos dessa lógica da diferença na Linha Cruzada:

O primeiro veio de uma conversa que tive com Mãe Jalba e Cristian, durante o *serão* para a Roda de Batuque ocorrida em Mostardas no ano de 2012. Quando preparava aves já *sacrificadas*, despenando-as e retirando seus órgãos internos, Cristian comentou que, numa

outra Casa, em Rio Grande, o pai de santo, após fazer os *sacrifícios*, vestia as *imagens dos santos* com a pele das aves, na ocasião da Roda de Batuque. Ouvindo isso, Mãe Jalba sacudiu a cabeça, negativamente. Perguntei por que Mãe Jalba e Cristian não faziam isso também e ela me respondeu: *Não, muito obrigado!*

O segundo fato foi quando me dirigi a uma flora (loja de artigos religiosos), uma das quatro que se localizam no interior do Mercado Público de Porto Alegre, para comprar algo. Entrando na loja, vi pendurada, junto a dezenas de outros objetos, uma espada longa, com bainha e cabo pretos, com detalhes em dourado no cabo, similar à *katana*, a espada japonesa dos ninjas¹⁶⁰. Perguntei ao atendente da loja por que havia ali tal objeto. Ele me respondeu que muita gente comprava aquele tipo de espada para colocá-la no quarto de santo, para Ogum, ou para os caboclos, e que essa espada é usada ainda quando as terreiras *tocam a linha do Povo do Oriente*.

Na realidade, há muitos outros exemplos sobre as relações e as conexões possíveis e as que não são possíveis. Trago esses dois exemplos, porque a cosmopolítica afro-brasileira é dotada de práticas nas quais mundos diferentes estão em constante criação, transformação e comunicação, operando multiplicidades e diferenças. Retenho-me nesses dois exemplos para argumentar que a noção de sincretismo, como a temos recebido, com base na literatura sobre o tema, não dá conta das relações cosmopolíticas efetuadas pelas religiões de matriz africana.

Se Mãe Jalba, Mãe Irma e Cristian não vestem as *imagens dos santos* com as peles das aves *sacrificadas* no serão, e, em outra Casa, isso pode ocorrer, é porque os planos e as conexões possíveis que essas/es umbandistas *trabalham*, com as diferenças entre animal, pessoa, *imagens* e divindades no *serão*, no *sacrifício*, **diferem** do e no *fundamento* em relação àquela Casa que veste o santo com as peles das aves. Ao vestir os *santos* com a pele dos animais *sacrificados*, não se firmará relação com esses *santos* naquela Casa porque, ali, o modo de conexão é outro, o *fundamento* é outro. Isso se dá por diferenças que possuem lógicas de funcionamento em planos muito próximos entre os *lados da religião*.

Já o outro exemplo que dei, uma espada (que poderíamos ver como elemento

¹⁶⁰ Segundo o sítio www.wikipedia.org, “um ninja (忍者) ou Shinobi (忍び) era um agente secreto do Japão feudal, especializado em artes de guerra não ortodoxas”. Eles foram contrastados aos samurais, que tinham “regras estritas sobre honra e combate”. Ver: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ninja>.

Aqui, poderíamos pensar que os ninjas teriam o devir-minoritário ativado numa linha do *Povo do Oriente* e que, eventualmente, seria ativado esse devir numa *linha do Povo da Rua*: o ninja como devir-exu que empunha sua *katana* contra as forças negativas do Cosmos...

“simbólico” de uma “identidade japonesa” ou “oriental”) – que pode ser *trabalhada* em sua conexão com o *lado do Povo do Oriente* e com Ogum, Orixá guerreiro africano, ou ainda para algum caboclo da linha desse Orixá – evoca não só o uso de um “objeto” como também uma cadeia de intensidades possíveis. Aqui, as diferenças são articuladas por momentos (hecceidades) e produzem diferenças, pois, ao usar uma espada ninja, o *Povo do Oriente* poderá ser acionado e, ainda, caboclos serão um *povo* guerreiro, como o Ogum, e estarão usando uma espada da *linha de Ogum cruzada* com a do *Oriente*.

Por meio das articulações possíveis – e não por “adaptações” ou “identificações” – a Linha Cruzada opera os **devires**: devir-povo, devir-orixá, devir-animal.... A cosmopolítica revela as formas pelas quais as religiões de matriz africana mobilizam outros modos de tratar as relações políticas – que é ontologicamente potente –, mediante os quais o Cosmos e seus actantes operam participações, disjunções e controvérsias realizadas pelas religiões de matriz africana com o catolicismo institucional, com as igrejas evangélicas, com as concepções políticas, com o Estado, entre outros.

O exercício deste capítulo foi formular o entendimento de como se opera na Linha Cruzada uma lógica rizomática que funciona por devires, por nomadismo e por disjunções, e qual conjuga cosmopolíticas, porque está ligada às possibilidades que se conectam e a outras que não são conectadas. Há devires (que são operados nas relações intensivas) e não identidades fixas. Dependendo da *Casa*, das pessoas e de outros actantes, acionam-se ou não determinadas relações. É na percepção de que não há a busca pela unidade nessa lógica que podemos ver a segmentaridade, em si mesma, contendo o nomadismo de formas, no que é perpassado nas diferentes *passagens* – como vimos no capítulo anterior.

Se entes que são diversos em corpos e em agência podem entrar em relação, pois tudo possui espíritos, *energia*, *axé*, e tudo se comunica por fluxos, podemos entender essa relação enquanto uma **relação política**, já que, para formar diferentes relações – com plantas, locais, espíritos, objetos, etc –, é preciso uma operação que encadeie os diferentes actantes e os devires que estão em jogo.

Deleuze e Guattari (2007) indicam que há devires não humanos, que extravasam por todos os lados os estratos antropomórficos e que não possuem termo nem sujeito: “o devir-

animal é apenas um caso entre outros. Vemo-nos tomados em segmentos de devir, entre os quais podemos estabelecer uma espécie de ordem ou de progressão aparente: devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires moleculares de toda espécie, devires-partículas” (:63).

Para que as relações sejam constituídas, é preciso que haja um processo de mediação no qual os meios e agentes necessários para que isso ocorra se comuniquem em diferença e em multiplicidades. A própria questão do afeto é tomada aqui como possibilidade da cosmopolítica, pois “o afecto não ultrapassa menos as afecções que o percepto, as percepções. O afecto não é a passagem de um estado vivido a um outro, mas o devir não humano do homem”. Além disso, ele é “uma zona de indeterminação, de indiscernibilidade, como se coisas, animais e pessoas [...] tivessem atingido, em cada caso, este ponto (todavia no infinito) que precede imediatamente sua diferenciação natural” (DELEUZE & GUATTARI, 2005:224), a zona do indeterminado, do indiscernível, como a *incorporação* por um exu, por uma cabocla, um orixá: afeto possível dentro de acontecimentos.

Quando apresentei uma “monadologia” como possibilidade de entendimento sobre as relações operadas entre humanos e extra-humanos e quando falo em compreender o *axé* enquanto modo de relação energética, busquei *cruzar* essa compreensão acerca do *axé*, percebendo uma lógica rizomática na Linha Cruzada, atravessada por devires, para que, na esteira do que Vargas (2004) postula sobre Tarde, possamos levar a sério

[...] a noção de infinitesimal e o que ela implica: **considerar a diferença como relação** (e vice-versa) e não como termo (ou unidade discreta), como dinamismo de uma potência e não como atributo de uma essência. Trata-se, com Tarde, de cultivar a possibilidade de uma teoria social que ponha em suspensão (e suspeição) a antinomia entre o contínuo uniforme e o descontínuo pontual ou, mais precisamente, que pense as entidades finitas como casos particulares de processos infinitos, as situações estáticas como bloqueios de movimento, os estados permanentes como agenciamentos transitórios de processos em devir (e não o contrário) [...] (:175, grifos meus).

É pelas **práticas, afetos e perceptos** e pelos modos como se opera a política cósmica que existe uma “diplomacia afro-brasileira”, já referida por Anjos (2006) e Anjos e Oro (2009). A questão que aqui se coloca é a de como podemos ampliar o nosso entendimento para a existência de outros tipos de políticas, voltando o olhar para as relações sócio-cosmopolíticas da Linha Cruzada.

Assim, as cosmopolíticas da Linha Cruzada são as relações constantemente criadas,

recriadas e transformadas em todos os processos, que não tomam a unificação e a junção de mundos como modelos, como o que ocorre com o *axé*, que está em tudo – inclusive naquilo que não “enxergamos”, operando como fluxo energético que *passa*, que percorre os corpos humanos e extra-humanos –, e que possibilita ou não (pois pode haver o *axé de miséria*) a formação e as conexões disjuntivas. Logo, as relações são possibilidades, são perspectivas.

CONCLUSÕES

...é evidente que existe uma articulação empírica entre tambores e política; só que parece mais fácil levar a sério discursos outros sobre a religião ou a música do que sobre a política, assim como parece mais fácil ser relativista entre os Azande do que entre nós (Marcio Goldman 2006).

O que me parece impressionante numa ontologia pura é até que ponto ela repudia as hierarquias [...] É o mundo da imanência. Este mundo da imanência ontológica é um mundo essencialmente anti-hierárquico [...] É a intuição de base da ontologia: todos os seres valem. A pedra, o insensato, o racional, o animal, de um certo ponto de vista, do ponto de vista do Ser, eles valem [...] Uma espécie de mundo muito selvagem (Gilles Deleuze, Cursos sobre Spinoza).

As *linhas* da religião são agenciamentos nos quais as multiplicidades de diferenças (pedras, substâncias, pessoas, animais, espíritos, objetos...) operam relações entre si. A pessoa, o *acutá*, os orixás, os *protetores* e os demais existentes, crescem e se desenvolvem juntos, a partir do processo de *aprontamento*, e seguem sendo relacionados no decorrer das vidas da pedra, da pessoa e dos demais entes.

O corpo – relacionando-o aqui com o perspectivismo ameríndio – é compreendido não somente como diferença fisiológica, mas como “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus”. O corpo é, portanto, um “feixe de afecções e capacidades [...] é a origem das perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006:4). No caso das religiões afro-brasileiras, podemos dizer, seguindo Anjos (2008), que as entidades é que são as perspectivas, e são essas que ocupam os corpos.

Foi preciso, na tese, articular conceitos de sociedade, indivíduo e objetos, considerando a possibilidade de, inventivamente, junto a(os) interlocutoras(es), criarmos outros conceitos. Relaciono o que aponta Viveiros de Castro (2006:2), sobre a cosmologia ameríndia, com a Linha Cruzada, como uma constituição de mundos povoados “de um número indefinidamente grande (de direito, indeterminado) de espécies de seres dotadas de consciência e cultura”.

É preciso que sejam evocados os conceitos próprios a esses povos. Como lembra Baptista da Silva (2013), falando sobre os mbyá-guarani, a

[...] divisão ontológica entre natureza e cultura, animais e humanos, plantas e humanos, minerais e humanos, objeto e sujeito, sociedade e indivíduo, humanos e não-humanos, entre tantas outras, costuma ocorrer nas sociocosmologias euroreferenciadas, marcadas por conceitos antagônicos, que indicam oposições binárias, sem conectividade entre seus termos.

Daí, certamente, nossas dificuldades e constrangimentos cosmológicos, na compreensão de inúmeros preceitos ênicos mbyá-guarani, essencialmente

importantes para o entendimento das suas noções de corpo e território, e imprescindíveis para o entendimento e continuidade da noção de pessoa mbyà-guarani, nas suas especificidades face às relações com outros seres extra-humanos (:47-48).

Retomei elementos da etnologia ameríndia, em especial do perspectivismo ameríndio, enquanto uma proposta para que deixemos de lado as considerações de que existem somente representações na sociedade ou que ela é uma entidade com finalidade funcional. Considero possível escaparmos daqueles conceitos que foram sempre colocados como universais (cultura, sociedade, indivíduo, Estado, política) e possibilitar o exercício criativo de conceituar de outros modos e, como propõe Viveiros de Castro (2002), sermos capazes “de gerar e desenvolver a diferença” (:316).

O conceito de sociedade, por exemplo, foi construído ao longo da história e da prática antropológica. Essa prática impôs uma divisão que colocava, de um lado, a etnografia-descrição, que privilegiou as diferenças entre sociedades e, por outro lado, o aspecto teórico-comparativo, visando a explicação e formulando proposições sintéticas que seriam válidas para toda sociedade humana:

'Sociedade' e 'cultura' vieram ainda dividir o campo estruturado pela oposição jusnaturalista entre '(estado de) natureza' e 'sociedade (civil)', com a diferenciação das duas antinomias centrais das ciências humanas: *natureza/cultura* e *indivíduo/sociedade*. Ambas conotam o mesmo dilema teórico, o de decidir se as relações entre os termos opostos são de continuidade (solução reducionista) ou de descontinuidade (solução autonomista ou emergente) (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:302, grifos do autor).

Baseados nos modos euro-referenciados, as Ciências Sociais classificaram como Cultura o que “Nós” somos, enquanto Sujeitos Modernos. Postulou, portanto, os que eram ou os que foram os “Outros”, aqueles que nós não somos mais porque já fomos, classificando como Natureza o resto do mundo não ocidental: os povos primitivos, os rituais, a tradição, os mitos, as crenças... isso tudo sendo classificado como “nativo”. O “grande divisor”¹⁶¹ produziu-se, sobretudo, nesse tipo de codificação dicotômica ao qual a Antropologia, como Ciência, se apegou – e que foi reproduzido em seus trabalhos, de modo geral.

Viveiros de Castro (2007), tomando outros *caminhos* na antropologia, advoga uma articulação possível com o pensamento deleuziano, pois, segundo ele:

A novidade da filosofia de Deleuze foi logo percebida pelas múltiplas políticas contraculturais que emergiram de 68 [maio de 1968], pela arte experimental e pelos

¹⁶¹ Ver Goldman e Lima (1999) e Descola (2008).

movimentos de minorias, em particular por algumas correntes do mais importante de todos eles, o feminismo. Não muito mais tarde, ela foi incorporada ao repertório conceitual de novos projetos estratégicos de antropologia simétrico-reflexiva, como os science studies, e foi reivindicada por algumas disquisições influentes sobre a dinâmica do capitalismo tardio. Em contrapartida, as tentativas de articulação entre a antropologia social clássica (o estudo dos sujeitos e objetos minoritários, em todos os sentidos dessas três palavras) e os conceitos deleuzianos ainda são relativamente raras, e quase sempre tímidas, ao contrário do que se poderia esperar. Afinal, o díptico Capitalismo e esquizofrenia apóia muitos de seus argumentos em uma vasta bibliografia sobre povos não-ocidentais, dos Guayaki aos Kachin e dos Nuer aos mongóis, desenvolvendo a partir dela teses ricas em implicações antropológicas — ricas demais, talvez, para certas constituições teóricas mais delicadas (:93).

Concordo com o autor quando ele diz existir hoje uma “mudança de ênfase” nas análises antropológicas, privilegiando-se

o fracionário-fractal e o diferencial em detrimento do unitário-inteiro e do combinatório, as multiplicidades planas ali onde se valorizavam as totalidades hierárquicas, a conexão transcategorial de elementos heterogêneos mais que a correspondência entre séries internamente homogêneas, a continuidade (ondulatória ou topológica) das forças antes que a descontinuidade (corpúscular ou geométrica) das formas (:95).

Latour (1994) é outro autor que toma importância nessa discussão. Ele propõe que, nas análises sociológicas, os coletivos tornem-se mais ativos, mais produtivos, mais socializados, mais reais, mais discursivos e em que uma população de actantes se misture às coisas e às sociedades. A atividade dos actantes torna-se fundamental no que tange às concordâncias ou discordâncias geradas e operadas no seio das relações.

É, portanto, relacionando o pensamento da diferença com a cosmopolítica afro-brasileira que encontro elementos para tratar do diferencial, das multiplicidades e das continuidades de forças presentes na lógica da religião de Linha Cruzada. Esse modo de pensamento irrompe transversalmente e coloca a Antropologia na *encruzilhada*.

Ao longo da tese, pudemos ver como as *linhas* e *lados* das religiões de matriz africana sugerem possibilidades de existência de políticas que agregam, nas suas relações, vários actantes, produzindo diferenças, multiplicando-as. As diferentes *linhas* que se *cruzam*, se abrem e que também se fecham, cosmopoliticamente, nos dão elementos para perceber concepções outras de políticas, de corpos, de relações... Também é o caso de evocar o que Vargas (2004) aponta sobre a obra de Tarde. Para ele, a proposta de Tarde nos mostra que

[...] nem a sociedade constitui uma ordem mais alta e complexa que a dos indivíduos, nem os indivíduos são o fundamento das sociedades: **indivíduos e sociedades, como células e átomos, são todos compostos e, como tais, imediatamente relacionais** [...] Quão longe estamos de Durkheim, que

preconizava constituir a sociologia como ciência autônoma tratando os fatos sociais como coisas! (:175, grifos meus).

A ideia de que indivíduos e sociedades são todos compostos aproxima-se daquilo que as religiões de matriz africana nos mostram, de certo modo. Considero essas religiões como complexos sistemas de pensamento, de práticas e de relações, que ultrapassam os sentidos de sociedade, de indivíduos, e, também, de devoção e de “crenças”. Entendo-as enquanto modos de religação com o sagrado e, ao mesmo tempo, como filosofias plenas (ANJOS & ORO, 2009).

Existem “multiplicidades planas” nas formas que a Linha Cruzada cria, e os próprios sujeitos (incorporando aqui os extra-humanos), dessa cosmo-ontologia estão mais próximos daquilo que Deleuze e Guattari chamam de **devires** do que de seres “unitários-inteiros”. A respeito dessa questão, é pertinente assinalar o que Guattari (2001) discute sobre a subjetivação:

O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes. **Ao invés de sujeito, talvez fosse melhor falar em componentes de subjetivação trabalhando, cada um, mais ou menos por conta própria. Isso conduziria necessariamente a reexaminar a relação entre o indivíduo e a subjetividade e, antes de mais nada, a separar nitidamente esses conceitos. Esses vetores de subjetivação não passam necessariamente pelo indivíduo, o qual, na realidade, se encontra em posição de "terminal" com respeito aos processos que implicam grupos humanos, conjuntos socioeconômicos, máquinas informacionais etc. Assim, a interioridade se instaura no cruzamento de múltiplos componentes relativamente autônomos uns em relação aos outros e, se for o caso, francamente discordantes** (:17, grifos meus).

Nesse sentido, o sujeito seria, na concepção das religiões de matriz africana, um componente de subjetivação, um “terminal”, já que ele é sentido e vivido como ente dividido e composto de e por múltiplas diferenças – o que nos leva a compreender a noção de diferentes *passagens*. Como Mãe Jalba disse, sua *cabeça tem quatro santos! O corpo tem orixás nos braços, pernas, costas e na frente [...] cada um [pedaço do corpo] tem um dono...*

Essa concepção de que cada parte do corpo tem um dono (ou vários) é observada também quando umbandistas referem que devem sempre se relacionar com as entidades, **apreender** as energias veiculadas por elas e nelas (comer ou não determinados alimentos,

desenvolver-se na religião, cumprir as *obrigações*, fazer *aprontamento* e *reforço...*). A apreensão é entendida como operação por meio da qual os corpos se movem nas relações.

Podemos realmente dizer que os corpos são “terminais”. O corpo, além de ser ensinado, vai ensinar, e ele precisa apreender os *fundamentos*. O conhecer está ligado ao corpo. Além disso, o corpo é capaz de “absorver” energias e passá-las para outros lugares e corpos. Nesse sentido, a mente também é ligada ao corpo, não se separa.

Foi operando o diálogo entre simetrização e reversibilidade antropológica com os conceitos êmicos e o pensamento da diferença que busquei realizar uma esquizoetnologia nesta tese, sabendo que

De certo ponto de vista, parece, pois, ocorrer com a antropologia o mesmo que Deleuze e Guattari (*L'Anti-Oedipe*, pp. 321-324) sugeriram em relação à economia política e à psicanálise. Se Adam Smith e David Ricardo descobriram que a riqueza é trabalho produtivo apenas para alienar sua descoberta na representação da propriedade, e se Freud descobriu o desejo para logo aliená-lo na representação familiar do Édipo, talvez pudéssemos **indagar se a antropologia não teria revelado um certo tipo de experiência da alteridade para logo aliená-la, ao reduzir essa alteridade simplesmente àquilo que já fomos (como no evolucionismo), ou que apenas não somos (funcionalismo), ou que poderíamos ter sido (culturalismo), ou que todos somos (o homem em geral do estruturalismo)**¹⁶².

Nesse sentido, a “antropologia poderia reencontrar os passos da *esquizoanálise* de Deleuze e Guattari [...] em que a potencialidade do par paciente-analista [...] se transforma naquela do par nativo-etnógrafo”. Assim, seríamos capazes “de romper com algumas camisas de força ou operadores de despotencialização (tais quais as noções de sociedade, cultura, indivíduo, identidade, estrutura, história, e assim por diante)” e, desse modo, poderíamos “potencializar a reflexividade necessária para a superação da dicotomia entre 'ciência social moderna e o conhecimento nativo'”¹⁶³.

É preciso, portanto, “romper com uma certa divisão de 'especialidades', que apenas reflete o grande divisor ontológico nós/eles que há muito tempo a antropologia proclama ter abolido”. Logo, o exercício está em “estabelecer conexões transversais, capazes de promover novas articulações e reviravoltas nos eixos epistemológicos e metodológicos... [que] podem ser postos em relação, ou em choque, com outros”. Desse modo, seríamos “capazes de

¹⁶² Nesse interessante texto da Rede Abaeté, encontramos diversos elementos de como esse diálogo entre filosofia das diferenças e ciências sociais é possível: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/Home/simetria-reversibilidade-e-reflexividade>. Acesso em 28/02/2013. Grifos meus.

¹⁶³ Idem, grifos do texto original.

ultrapassar tanto os impasses de um comparatismo e de um relativismo simplistas, que se resumem a confrontar 'nós' e 'eles', quanto aqueles de um universalismo anêmico, que se contenta em proclamar a unidade abstrata de todos os seres humanos. Ambos são, simultaneamente, formas dominantes de pensar e modos de manter a dominação, e é deles que alguns dentre nós querem se livrar”¹⁶⁴.

Essa ideia frutífera para se livrar das formas dominantes de pensar relaciona-se com aquilo que Anjos (2006) refere como um modo de fazer que a antropologia seja **ocupada** (como uma entidade ocupa um corpo) pela lógica politicamente potente da Linha Cruzada, e por que não, pela lógica rizomática do pensamento das diferenças. Evocando essa possibilidade e, diria eu, essa postura política de “choque”, da “relação” e da *incorporação* entre (e de) procedimentos epistemológicos, métodos e o que experienciamos com a religião, é que busquei me situar neste empreendimento epistemológico sugerido por Anjos (2006), apoiando-me também naquilo que Goldman (2012) salienta:

[...] nossas teorias não são simplesmente os nossos 'feitos', e os fatos não são apenas os nossos 'dados'. Teorias e fatos são, de algum modo, imanentes uns aos outros, e o que nos cabe fazer, como dizem as mães de santo e os escultores, é 'lapidá-los', ou seja, passar ininterruptamente em variação contínua de uns a outros, fazendo-os surgir de modo razoavelmente inteligível do bloco em que já estavam contidos — no duplo sentido desta palavra (:285).

Viveiros de Castro (2007) também nos apresenta como é possível articular a “teoria das multiplicidades” com a Antropologia, mostrando que

A multiplicidade deleuziana é o constructo que melhor parece descrever não só as práticas contemporâneas de conhecimento antropológico como os fenômenos de que elas se ocupam. Seu efeito é, antes de tudo, liberador. Ele consiste em fazer passar uma linha de fuga por entre os dois dualismos que formam como as paredes da prisão epistemológica em que a antropologia se acha encerrada (para a própria proteção, bem entendido) desde sua inepção: Natureza e Cultura, de um lado, Indivíduo e Sociedade, do outro, os 'quadros mentais últimos' da disciplina, aqueles que não podemos pensar que estão errados porque é através deles que pensamos. Não podemos? Pensamos? As coisas mudam, e com elas as possibilidades de pensamento; muda a ideia do que é pensar, e do que é pensável (:97).

Vendo o nomadismo da Linha Cruzada como agenciamento coletivo alargado de potências e de práticas, podemos perceber que estamos diante de cosmopolíticas que se relacionam como máquinas de guerra, exteriores à forma-Estado: não se busca o Uno e nem o Múltiplo, que são conceitos quantitativos, nas relações da Linha Cruzada. A multiplicidade é

¹⁶⁴ Idem.

qualitativa e política e pode ser remetida à *encruzilhada*, conceito êmico que sugere um frutífero caminho para tratarmos da política.

Conforme Anjos (2008) afirma, é preciso “perceber uma outra lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença” (:80) quando estamos diante da Linha Cruzada. Ela, assim como os outros *lados* das religiões de matriz africana, sugere possibilidades políticas e filosóficas não ocidentais, trazendo à tona a experiência de pensar em formas alternativas de política possíveis e de relações com os territórios.

Um elemento possível de superação das dicotomias é indicado quando vemos o *aprontamento* – que pode ser lido como iniciação (como ele é “interpretado” na maioria dos casos) –, enquanto uma *confirmação* da pessoa e do/a seu/sua orixá (GOLDMAN, 2012). Pela iniciação, temos a ideia de que a pessoa é integrada ao grupo religioso do qual faz parte e existirá, portanto, numa “junção de pessoas”, indivíduos ligados a um grupo maior, compondo uma sociedade. O *aprontamento*, sendo ligado à noção de uma *confirmação*, toma outros *caminhos* e dimensões alargadas e intensivas de relações.

O conceito de *aprontamento* diz exatamente o que ocorre: a pessoa *nasce com o dom* e *precisa se aprontar*. Mas, como vimos com Paulo d'Ogum, a pessoa *só está pronta quando morre*. Assim, a pessoa atualiza, constantemente, suas relações já imanentes e faz o seu corpo e outros corpos suportarem os devires, os acontecimentos, as incorporações... o que vem do fora.

É na *encruzilhada* que se opera a cosmopolítica afro-brasileira. Nesse território existencial, que *pertence* ao Bará, ao Exu e à Pombagira, é que a Umbanda e o Batuque são afetados no *cruzamento das Linhas*. A questão que me coloquei na construção desta tese foi: será que podemos entender esse procedimento de abertura, de transversalidade, de composição e coexistência de diferenças, sagradas e profanas, como lógicas políticas e filosóficas?

Há toda uma reterritorialização da diferença e isso ocorre, pois existe uma cosmopolítica que é quilombola e *umbandista*, que agrega o social, o político e o cósmico. Como vimos, os agenciamentos da religião mobilizam diferentes encadeamentos. Os

caminhos percorridos pela Linha Cruzada compõem cosmo-ontologias (africana, ameríndia, cristã, kardecista, do Oriente, Povo Cigano, a Linha de Exus, entre outras).

No procedimento diplomático e cosmopolítico da Linha Cruzada, pulsam diferentes afetos, que se compõem nos corpos e que os atravessam que se abrem às diferentes relações com espíritos, entidades, divindades e com outros elementos extra-humanos em que irrompem acontecimentos. A *incorporação* é a cosmopolítica sendo constantemente operada nos corpos. Como vimos, a existência de diferentes *passagens* indica que o corpo da pessoa poderá realizar, quando possui *apronte* suficiente para tal, diferentes modos de incorporação. No Batuque, a pessoa incorpora orixá; na Umbanda, caboclo/a, pretos-velhos, crianças e, na Linha Cruzada, incorpora exu, pombagira, cigana... Ela, dependendo do tempo de *apronte*, pode *receber* um Egum para *dar luz* a ele...

Isso tudo nos dá outra resposta à ideia de democracia racial porque, na Linha Cruzada, o diferente permanece diferente, mas com um grau de transformação que difere daquele diferente inicial: cada elemento é também singularizado naquele acontecimento. Não estamos diante de uma “síntese mulata”, e sim de *forças*: uma Oxum da água doce e de toda uma potência fertilizadora; um caboclo Sete Encruzilhadas que faz curas como um xamã indígena; um Exu Tiriri, que faz o *intermédio* entre as pessoas e as divindades e que vai ganhar uma bebida na *encruzilhada*; uma Pombagira Maria Padilha, que irrompe em sua sensualidade e que assegura *proteção* a quem lhe pedir isso; uma Preta-Velha Maria da Fornalha, que vai receitar um chá para alguém que está doente...

Como uma pujante cosmo-ontologia que conecta e que, não obstante, dispersa mundos, nas práticas de nomadismo que se constituem como máquina de guerra (DELEUZE & GUATTARI, 2008), vemos surgir toda uma maneira de existir afro-brasileira, que é política e cósmica, além de ser, evidentemente, religiosa. É que, com as religiões de matriz africana, estamos muito mais próximos do que Anjos e Oro (2009) ponderam enquanto uma diplomacia cósmica, na qual o sincretismo opera mais como encadeamento de ícones (diferenças) do que uma fusão de religiões.

A religiosidade afro-brasileira pode ser vista como uma prática de experimentação de mundos, em que, o tempo todo, estão em formação conceitos, devires, *passagens*, maneiras de viver que se equacionam, se produzem, por assim dizer, nas relações intensivas. É, realmente, um paradoxo falar em conexão das diferenças aqui, porque, na Linha Cruzada, a conexão não

supõe um fechamento das coisas: estas são conectadas para fazer contato. Assim, ela opera mais no descontínuo, em que a ligação, o encadeamento pode se dar. Isso só ocorre se o que for colocado em relação fizer sentido para um *fundamento*.

Há toda uma ética (no sentido de Espinosa) e estética de existência que toma a prática do *aprontamento* e vai além da iniciação – uma vez que coloca em xeque a noção de se iniciar em algo que já existe em potência. O *aprontamento* é muito mais do que uma entrada na religião, pois a pessoa está o tempo todo *se aprontando...*, em um exercício constante de individuações que não produzem um indivíduo. Nessa individuação, produz-se mais uma pessoa dividual do que um sujeito pleno e se singulariza tanto a pessoa como seus outros compósitos (orixás e entidades) – o que nos leva a uma certa constituição do grupo, de *Casas* e do Cosmos, de modo rizomático.

O *aprontamento* toma sentidos de uma estética de existência e é um *caminho*, e não um conjunto de regras ou um manual de boas condutas. Ou seja, não estamos falando de uma moral. Ele está no âmbito da prática e da teoria. É tanto a permanência da forma ou da natureza dos corpos como as suas variabilidades. Lembremos que as dosagens estão estritamente relacionadas com o *fazer a cabeça, fazer o santo*.

Partindo da definição do corpo enquanto aquilo que ele pode¹⁶⁵, vemos as *passagens* ocorrerem em diversos estados afetivos. A *passagem* constitui uma ética aberta, na medida da complexidade dos corpos e dos espíritos humanos e extra-humanos, inscrita nas singularidades dos entes e nos acontecimentos que, não são, jamais, pré-determinados (tem-se o *dom de berço*, mas a pessoa tem que *se aprontar*). Trata-se de uma ética cosmo-ontológica de existência, que mobiliza os devires, que convida a uma abertura de si e de outras possibilidades de maneiras de ser, o que a distingue de uma moral universal e de um particularismo simplista. Vemos que é no *cruzamento* de diversos elementos que se pode pensar nessa ética.

Em termos de uma ontologia, vemos que estão em jogo realidades e perspectivas extra-humanas. Essa ontologia não seria apenas a ideia da constituição de um Ser, mas de

¹⁶⁵ Essa é uma indagação espinosista. Sobre Baruch de Espinosa (1632-1677), filósofo holandês de origem portuguesa, ver: ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Edição bilíngue tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2009 ; ESPINOSA, Baruch de. **Os Pensadores**. Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência. Seleção de textos de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983 e DELEUZE, Gilles. **Spinoza**. Philosophie pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011 (Edição brasileira: DELEUZE, Gilles. **Espinosa**. Filosofia Prática. São Paulo: Escuta, 2002) e DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza**. (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EDUECE, 2012.

vários modos de ser, de uma variabilidade de mundos e existências, uma política cosmológica da afecção que um ser tem com outros entes.

Como diz Anjos (2012) ao se referir à política de ações afirmativas na Universidade, o acontecimento “é da ordem dos corpos e afeta-os de sentido antes que estes possam se constituir como lugares de sujeitos que possam significá-lo de forma mítica”. Assim, teríamos de perceber “como acontece e não que interesses têm os sujeitos para se moverem. A agência pertence [...] ao acontecimento, enquanto sentido que precede aos sujeitos. Os lugares possíveis de sujeitos se constituem na trama do acontecimento.” (:199-200).

Desse modo, vejo que as religiões de matriz africana operam **conceitos**. Estamos diante daquilo que Deleuze e Guattari (2010) atribuem como “plano de imanência”. Para eles, um plano de imanência opera como um “empirismo radical” que apresenta “acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais”. Assim, o acontecimento “não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete, ao contrário, ao sobrevoo imanente de um campo sem sujeito [...]” (:59-60). O Outrem, como personagem conceitual, que faz da filosofia política afro-brasileira um empirismo radical, é *incorporado* à lógica rizomática da Linha Cruzada. Ele é o acontecimento. É que os personagens conceituais “têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento” (:84).

Ocorre toda uma relação que é transversal: o *cruzamento* faz coexistir diferentes enquanto diferentes, que se aliam a outras diferenças para se diferenciarem e, ainda, para incorrerem na desterritorialização do sujeito, das formas fixas de se pensar. Ele implica forçar a capacidade intelectual e física para fazer o corpo (humano) suportar os acontecimentos, fazer ele estar *preparado* para que diferentes intensidades nele possam ganhar corpo.

Vimos que o sujeito, no *apronte*, se faz com outros extra-humanos. Para Simondon (2003), a individuação corresponde à aparição de fases no ser porque o ser não possui uma unidade de identidade: ele pode defasar-se de si próprio. Por isso, a individuação deve, para Simondon, ser compreendida como **devir** do ser. Também Deleuze (2011) fala que a singularidade nômade “percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade [...]” (:110).

A efetuação do acontecimento dá-se com a *incorporação* e, assim, a cosmopolítica irrompe no corpo da pessoa que se inicia na religião. A pessoa é *feita* junto com diferentes

actantes do Cosmos. O *apronte* nos faz pensar sobre a possibilidade da travessia molecular de devires, desejos, intensidades que tomam os corpos e outros agentes para atuar e participar. A *incorporação* tem, o tempo todo, intensa relação com o *aprontamento* e a condição da pessoa.

O *apronte* e o *reforço* na religião indicam-nos essa intensa relação entre entes diversos, que não são apenas indivíduos, mas entes individuais, singularizados nos acontecimentos. Se o *aprontar-se* é entrar num grupo maior de pessoas e de extra-humanos, processos como fazer a *caridade*, ter a *religião como uma medicina*, realizar as curas, *atendimentos* e práticas de *conforto*, entre outros, operam conexões que são sempre traçadas e que são modos políticos e éticos (ontológicos) nos quais os fluidos, *energias*, objetos, substâncias, espíritos, entidades, locais, etc são acionados e colocados em relação.

Estamos diante de uma ética e de uma cosmopolítica afro-brasileira que tomam a Linha Cruzada como agenciamento e que compõem os corpos e outros entes: uma politeia constituindo um espaço alargado de contato e de confronto, em que ocorrem mediações e posicionamentos, variações e alteridade. Cosmopoliteia? Sim, pensar naquilo que Stengers (1997) fala da insistência do Cosmos na política.

Assim, podemos ver que não se trata apenas da Polis humana (no sentido clássico da política), mas do Cosmos, que nunca foi excluído da política – na qual insiste em estar, pois há uma exclusão de não-humanos nessa definição clássica da política. Como pensar uma micropolítica (quilombola, umbandista, minoritária) atuando como essa insistência do Cosmos na política? E como pensar uma cosmopolítica enquanto uma força micropolítica?

Existe, ao menos no caso pesquisado, uma micropolítica, uma cosmopoliteia que toma a *força* da mulher como potência de atuação: são as pombagiras que *fervem no terreiro*. Esse é um fator extremamente importante: todo um devir-mulher é agregado a um devir-quilombola, a um devir-minoritário que nos convida a ver o que é a política para nós. A insistência do Cosmos é para trazer isso à tona: o que pode ser feito? A *encruzilhada* afro-brasileira nos dá outra resposta, indicando outra questão: **como ser feito?**

Para tal questão, precisamos considerar que a política não é só sua forma-Estado, mas também é parte das relações humanas, intra-humanas e extra-humanas. O social e o político, assim como o individual e o coletivo, imbricam-se ao cósmico e nos deixam com outra interessante possibilidade de ver que a insistência do Cosmos não deixa de ser uma insistência de que, neste mundo, nunca estamos sós. A politeia teria todo um outro sentido aqui: ela não

trata apenas da guerra e da paz, impostos e taxas de uma polis, de uma cidade, mas trata igualmente da felicidade, do infortúnio, da liberdade (FOUCAULT, 2011) e, mais, sendo alargada ao Cosmos, ela trata de outros entes que nele irrompem.

Essa insistência se dá no momento em que, ao *aprontar-se*, a pessoa apreende as demais agências extra-humanas, que são cosmopolíticas, e ela entra em relação com um corpo maior, que é o Cosmos. Se pensarmos desse modo sobre a política, veremos que o que está em jogo não são só os humanos, mas outros entes que insistem em participar; eles estão nos territórios, em locais em que, por sua vez, não são somente “sagrados”, são espaços políticos: pede-se licença para o Exu num cruzamento, num cemitério; para Iemanjá, quando se cruza o Mar; pede-se para o Bará da Rua *calçar* o portão da *Casa*...

Nas intensas mobilizações de *axé* que estão presentes neste texto, só é possível fazer que o *axé* circule e que possa eclodir como uma *encruzilhada* em nosso pensamento. É que a “concepção moderna” de fazer conhecimento teve como marco expansionista o contexto colonial, em que puderam ser subtraídas e até mesmo dizimadas culturas inteiras e povos diversos em nome de um falso projeto humanístico e de perpetuação de uma ordem científica, dita racional, baseada no “grande divisor”, ou seja, no dualismo “primitivo-civilizado”. Esse dualismo impõe a constatação e a defesa de um modo de vida dito como “superior” e coloca outras tantas maneiras de existir como “atrasadas”. Em outros termos, as ciências ocidentais declararam ser preciso “superar a natureza” para se obter o “avanço”, obter o moderno, chegar à sociedade, à civilização. Houve a **separação ontológica e epistêmica** que impôs o Ocidente como forma ideal e correta de vida, como conhecimento verdadeiro e como um mundo a ser seguido pelos outros povos.

Sobre essa questão, Latour (1994) sugere uma crítica política que possibilita “uma extensão das sociedades, um crescimento no número de actantes” (:52), quando buscamos a relação com o mundo de não modernos. Para Latour, “a mobilização do mundo e dos coletivos em uma escala cada vez maior multiplica os atores que compõem nossas naturezas e nossas sociedades” (:71). Extensão pode ser pensada como possibilidade de experimentação. E, como diz Goldman (2006a), ao falar sobre as questões de alteridade e da experiência (retomando a segunda noção de Godfrey Lienhardt), esse antropólogo:

“[...] explorou, em seu livro sobre a religião dos Dinka, a ideia de *experiência*. A *Divindade* dinka, diz ele, não exprime diretamente um sentimento especificamente religioso (o que supõe uma “explicação teológica”); não exprime ideias ou

sentimentos individuais (que sustentam as explicações psicológicas, sejam elas intelectualistas ou emocionalistas); mas ela não representa tampouco a “comunidade” ou a “sociedade”, como sugeriria a explicação “sociológica” a que estamos mais habituados. Porque na verdade, diz Lienhardt, a *Divindade* dinka, ou a religião dinka como um todo, ou talvez qualquer religião “espelha [*images*] a experiência vivida” (Lienhardt 1978 [1961]: 158). **Experiência que pode ser a de um indivíduo, de um grupo, de toda uma sociedade; experiência que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo** (:166-167, itálicos do autor, grifos em negrito meus).

A experiência vivida é, certamente, do membro de um grupo afro-religioso e, ao mesmo tempo, é de todos os outros elementos que compõem essa vida (Cosmos): entidades e divindades e plantas e animais e substâncias e territórios e água e...e...e... onde, como diz Deleuze, numa das epígrafes, “todos os seres valem”. Uma vida e uma experiência que não se descolam da política, da vida política, que pode bem ser a possibilidade de uma vida outra¹⁶⁶.

O *aprontamento* pode ser pensado enquanto um modo de conservar e, ao mesmo tempo, de criar uma certa historicidade de coisas em singularidades, porque se trata de encontros com outras singularidades e outros existentes do Cosmos. Isso se liga ao fato de Mãe Irma efetuar *benzeduras*, além das práticas ligadas à Linha Cruzada. É porque toda uma política se dá nos territórios: há vários entes que participam e que vão operar a revitalização da relação entre pessoas e entidades por meio de *oferendas*, outros *serviços* e *trabalhos*. O *sacrifício*, por exemplo, é uma comunicação com divindades e com outros entes para se estabelecer, ou mesmo, desfazer relações.

Enfim, todos os “conceitos êmicos” aqui trabalhados indicam que eles não são apenas conceitos. Possuem um senso mais amplo: operam como fluxos de experimentação, modos de viver, de pensar e de atualizar, ritual e cotidianamente, o pensamento. Como me disse, certa vez, Mãe Irma, quando conversávamos sobre a pesquisa: *tu aprendes com a gente e a gente aprende contigo*. Isso tem relação com aquilo que Barbosa Neto (2012:21) afirma: “[a] pesquisa não ocupa um lugar externo à lógica da troca que constitui a vida ritual. Uma simples conversa sobre religião já é o suficiente para mobilizar um pouco de axé”.

Os *atendimentos* que Mãe Irma realiza são operados como parte da **arte política**. Por exemplo, bruxas continuarão a existir, mas, para essa mãe de santo, elas estarão longe das

¹⁶⁶ Seria possível pensar naquilo que Foucault (2011) fala sobre os filósofos Cínicos, que, pela prática da parresia, propunham que se levasse uma vida outra? O autor fala que o filósofo Cínico “é, portanto, responsável pela humanidade” (:267). Sobre esses filósofos (que possuem o nome ligado a *kynikós*, ou seja, aos cães, pois são aqueles que latem contra seus inimigos. Coloco com a letra C maiúscula para diferenciar do modo pejorativo – cínico) e suas práticas, ver também o livro de Michel Onfray (2010), *Cynismes*.

crianças que são por ela *atendidas* – pois, além de acionar proteção da criança com a *bênção* para orixás, ela possivelmente receitará que se coloquem sementes de mostardas perto da cama quando a criança for dormir, trocando a criança pelas sementes, relacionando essas sementes com a bruxa e, astuciosamente, enganando-a.

O *atendimento* conecta (ou *cruza*) o próprio *aprontamento* no Batuque a uma ação operada também pelas *benzeduras* que, como vimos, ela apreendeu com a mãe e avó carnaís. A *benzedura* opera como um dos *lados da religião*. Assim, Mãe Irma é mãe de santo e *benzedeira* e quilombola e parteira e umbandista e batuqueira e *Dona Sete* e Mamã Oxum e...e...e...

A cosmopolítica é, portanto, a abrangência de discursos, de práticas e dos modos de se fazer política, em que mundos diferentes estão em contato, tornando ativas as relações entre as pessoas e animais e objetos e entidades diversas para a Umbanda *cruzada* (orixás e santos e caboclos e pretos-velhos e ibejis e exus e pombagiras e ciganos...).

Essa ativação da política pode ser confrontada ao Estado e a suas diversas formas de captura, que impõe normas e situações, como a proibição dos *sacrifícios* animais e/ou, ainda, as restrições de uso do espaço “público” para que afro-religiosos/as não coloquem suas *oferendas*. No passado, muitas das práticas afro-brasileiras eram proibidas pelo Estado, como a capoeira, o samba, as religiões afro-brasileiras, os quilombos, entre outras. Muitas dessas práticas, em outros períodos históricos, ganharam rótulos que comporiam a ideia de que o Brasil é a Nação miscigenada, vivendo numa bela “democracia racial”.

Há, sempre, a possibilidade de o Estado, mesmo o multicultural, dizimar elementos, práticas e saberes quilombolas, *umbandistas*, ameríndios e de outros coletivos. Assim, a política que compõe a cosmopolítica é um outro modo político de relação, que se abre e que não se institucionaliza!

Não há o consenso (ocidental, moderno) nesse espaço de tensões. A cosmopolítica afro-brasileira também está atuando e mostrando as intensas pluralidades de mundos. Ela mostra às formas-Estado de pensamento e de práticas que há algo além de indivíduos em devoção; há algo mais do que a disputa por terras (quilombolas); mostra que uma *oferenda* é mais uma relação firmada entre potências cósmicas que um agradecimento e “um pedido de paz no final do ano”.

O que a cosmopolítica afro-brasileira interpela ao Estado é a possibilidade de

permanência e de relação em e com territórios específicos, existenciais, e a possibilidade de se continuar com os *cruzamentos, atendimentos, fundamentos, aprontamentos, benzeduras...* Assim, não está em jogo ver um sincretismo festivo nas práticas da Linha Cruzada. Ela nos mostra a irrupção de intensidades: como uma Pombagira, que destoa da forma pura de uma virgem e que resiste ao processo de ser mulher para eclodir devires: devir-mulher e devir-povo (*Povo da Rua*) e devir-minoritário (a religião afro-brasileira e as comunidades quilombolas) e devires moleculares de uma champagne e de um cigarro e...e...e...

Quando uma quilombola incorpora um Exu, por exemplo, está em jogo não mais uma identidade essencialista que a colocaria como população a ser “atendida” pelo Estado. Num devir-minoritário – tanto como quilombola como quanto Exu –, a pessoa, como terminal dessas e de tantas outras *passagens*, vai dar outra resposta ao Estado e a nossas categorias essencialistas difundidas na e pela Ciência.

Logo, é possível pensarmos outras formas de organização social e política que não tomem um essencialismo do ser, pois estas se disjuntam na continuidade e no corte e na *encruzilhada* de *passagens* e na pessoa e no espírito e no *apronte* e no *dom* e...e...e...

Referências:

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia 174 UnB**. Brasília, 1995.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: Ondina Fachel Leal. (Org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 139-151, 1995.

_____. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Porto Alegre: **Debates do NER**, Ano 9, número 13, p. 77-96, jan/jun, 2008.

_____. **A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**. 33º Encontro Anual da ANPOCS. MR14: Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas (Brasil e Cuba), 2009.

_____. A religiosidade afro-brasileira e a política de reserva de vagas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. In: SANTOS, Jocélio Teles (org). **Cotas nas universidades: análises dos processos de decisão**. Salvador: CEAO, 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos & BAPTISTA DA SILVA, Sérgio (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre, Editora UFRGS, 2004.

ANJOS, José Carlos Gomes dos & ORO, Ari Pedro. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**. Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

ÁVILA, Carla Silva. **A Princesa Batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas, RS**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2011.

BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. **Revista de Arqueologia**, vol. 26, nº1: 42-54, 2013.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.

- _____. **As Américas Negras**. São Paulo, DIFEL, 1974.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?** São Paulo, Brasiliense, 1985.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.
- CUNHA, Carolina. **Caminhos de Exu**. São Paulo: Edições SM, 2005.
- DAMASCENO, Verônica. Notas sobre a individuação intensiva em Simondon e Deleuze. **O que nos faz pensar?** Rio de Janeiro, número 21, maio de 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la Philosophie**. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- _____. **Crítica e Clínica**. São Paulo, Editora 34, 1997.
- _____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris, Les Editions de Minuit, 1998.
- _____. **Diferença e Repetição**. Editora: Relógio d' Água, 2000.
- _____. **Espinosa**. Filosofia Prática. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **Conversações**. São Paulo, Editora 34, 2010.
- _____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. **Spinoza**. Philosophie pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.
- _____. **Cursos sobre Spinoza**. (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EDUECE, 2012.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo, Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. Volume 1. São Paulo, Editora 34, 2000.

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Volume 3.** São Paulo, Editora 34, 2012.

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Volume 4.** São Paulo, Editora 34, 2007.

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Volume 5.** São Paulo, Editora 34, 2008.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro: 4 (1), 23-45, 1998.

_____. **Par-delà nature et culture.** Paris, Gallimard, 2008.

DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, Gísli. Introdução. **Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas.** México DC: Siglo XXI. 2001.

DESCOLA, Philippe. Construyendo Naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas.** México DC: Siglo XXI, 2001.

DIANTEILL, Erwan & CHOUCHAN, Michèle. **Eshu, dieu d'Afrique et du Nouveau Monde.** Paris: Larousse, 2011.

ESPINOSA, Baruch. **Ética.** Edição bilíngue tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2009.

ESPINOSA, Baruch. **Os Pensadores.** Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência. Seleção de textos de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado [1990]. In: SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo.** São Paulo: número 13, p.155-161, 2005.

FERRARI, Florência. **Como estudar nômades com um pensamento nômade?** Sugestões para definir um campo em antropologia. <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/como-estudar-n%C3%B4mades-com-um-pensamento-n%C3%B4made-sugest%C3%B5es-para-definir-um-campo-em-antropologia-florencia-ferrari>. Acesso: 18 de abril de 2014.

FOUCAULT, Michel. Poder e Saber [1977]. Entrevista com S. Hasumi. In: MOTTA, Manoel Barros (org.). **Estratégia, Poder-Saber.** Coleção Michel Foucault, Ditos & Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.223-240, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Modernidade e Dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In: V. G. Silva (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tânia Stolze. "Como se faz um Grande Divisor?". In: Marcio GOLDMAN. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade** 25 (2): 102-120, 2005a.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**. São Paulo: número 13, p.149-153, 2005b.

_____. **Como funciona a democracia**. Uma teoria etnográfica da Política. Rio de Janeiro, 7 letras, 2006.

_____. Alteridade e Experiência. Antropologia e Teoria Etnográfica. **Etnográfica**, Vol. X (1), pp. 161-173, 2006a.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe**. Ano 2, versão 3.0, 2008.

_____. História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**. Lisboa: Vol. XLIV (190), p. 105-137, 2009.

_____. “O fim da antropologia”. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 89, pp. 195-211, 2011.

_____. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo, Vol 54, número 1, 2011.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**. 18(2): 269-288, 2012.

GUATTARI, Félix. **Caosmose** – Um novo paradigma estético. São Paulo, Editora 34, 1992.

_____. **As Três Ecologias**. Papiros, Campinas, 2001.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1986).

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. **Mana**. 9(2): 39-77, 2003.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros**. Boitempo, São Paulo, 2010.

KOSBY, Marília F. Resenha de Anjos, José Carlos dos. No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. In: **História em Revista**. Pelotas: Vol. 12/13, dez, 2006.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica** (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. “Quel cosmos? Quelle cosmopolitiques”. Jacques Lolive et Olivier Soubeyran (sous la direction de). **L'émergence des cosmopolitiques** - Colloque de Cerisy, Collection Recherches, La Découverte, Paris, 2007, pp. 69-84.

LIMA, Tânia Stolze. Dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**. 2 (2): 21-47, 1996.

_____. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LOBO, Janaína Campos. **Entre gingas e cantigas: Etnografia da performance do Ensaio de Promessa do Quicumbi entre os morenos de Tavares**, Rio Grande do Sul. Porto Alegre: PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado, 2010.

LOPES, Helena Theodoro. Axé e vida. **Estudos Afro-Asiáticos**. n.12, p. 39-62, 1986.

MOURÃO, Tadeu. **Encruzilhadas da cultura – Imagens de Exu e Pombajira**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.

NANSI. Núcleo de Antropologia Simétrica, Rede Abaeté. **Simetria, Reversibilidade e Reflexividade**. In: <http://nansi.abaetenet.net/Home/simetria-reversibilidade-e-reflexividade>. Acesso em 28/10/2012.

NATHAN, Tobie & STENGERS, Isabelle. **Médecins et sorciers**. Éditions La Découverte, Paris, 2012.

ONFRAY, Michel. **Cynismes**. Portrait du philosophe em chien. Paris: Éditions Grasset, 2010.

ORO, Ari Pedro (org). **As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto

Alegre, EDUFRGS, 1994.

PAROLES DE GRIOTS. Présentées par Ahmadou Kourouma. Paris, Albin Michel, 2003.

PEIXOTO, Norberto. **Umbanda Pé no Chão**. Um guia de estudos da Umbanda. Volume 1. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

RAMOS, João Daniel Dorneles. **Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado, 2011.

RAMOS, João Daniel Dorneles. **Quilombolas de Beco dos Colodianos**. Identidade, diferença e territorialidades. Curitiba: Appris, 2015.

RODOLPHO, Adriane Luisa. “O corpo na Quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos”. In: Ondina Fachel Leal. (Org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p.153-161, 1995.

SILVA, Cíntia Vieira da. Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa. **Cadernos Espinosanos** XXII, p. 37-53, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia da USP**. Vol.55, número 2, 2012.

SIMONDON, Gilbert. A Gênese do Indivíduo (Trad. Ivana Medeiros). In: **Cadernos de Subjetividade**. São Paulo: Hucitec, EDUC, 2003, p.97-117.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII – Pour en finir avec la tolérance**. Paris: La Découverte, 1997.

_____. A representação de um fenômeno científico é uma invenção política. Entrevista em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/17212-a-representacao-de-um-fenomeno-cientifico-e-uma-invencao-politica-entrevista-com-isabelle-stengers>

SZTUTMAN, Renato. **Natureza & Cultura**, versão americanista – Um sobrevôo. In: <http://www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html>.

_____. **O Profeta e o Principal**. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Campinas, Editora Unicamp, 2009.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia – e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VARGAS, Eduardo Viana. Multiplicando os agentes do mundo. Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.19, nº 55, pp. 172-176, 2004.

_____. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: **Monadologia e Sociologia – e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, p.7-50, 2007.

VILAÇA, Aparecida. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião e Sociedade**. Vol. 27, n.1, p.11-23, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. 2 (2): 115-144, 1996.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar. Version originale de l'article publié dans le n.24 de **Multitudes**, vendredi, 7 avril, 2006.

_____. Filiação Intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, n.77, p.91-126, 2007.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

_____. A Pessoa Fractal. Retirado de www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/168-a-pessoa-fractal. “The Fractal Person”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press,[1991] 2011.