

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ CAMPUS PATO BRANCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL

JEAN FILIPE FAVARO

**TERRITORIALIDADES DO *AXÉ* NA REGIÃO SUDOESTE DO PARANÁ: AS
MÚTIPLAS ENCRUZILHADAS DA COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA**

TESE DE DOUTORADO

PATO BRANCO

2023

JEAN FILIPE FAVARO

**TERRITORIALIDADES DO AXÉ NA REGIÃO SUDOESTE DO PARANÁ: AS
MÚLTIPLAS ENCRUZILHADAS DA COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA**

**Axé territories in the Southwest Region of Paraná: the multiple crossroads of Afro-
Brazilian cosmopolitics**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Câmpus Pato Branco, como requisito à obtenção de título de Doutor em Desenvolvimento Regional –Área de Concentração: Desenvolvimento Regional Sustentável.

Orientadora: Prof. Dra. Hieda Pagliosa Corona
Co-orientador: Prof. Dr. João Daniel Dorneles Ramos

PATO BRANCO

2023



[4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Esta licença permite remixe, adaptação e criação a partir do trabalho, para fins não comerciais, desde que sejam atribuídos créditos ao(s) autor(es) e que licenciem as novas criações sob termos idênticos. Conteúdos elaborados por terceiros, citados e referenciados nesta obra não são cobertos pela licença.



JEAN FILIPE FAVARO

TERRITORIALIDADES DO AXÉ NA REGIÃO SUDOESTE DO PARANÁ: AS MÚLTIPLAS ENCRUZILHADAS DA COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA

Trabalho de pesquisa de doutorado apresentado como requisito para obtenção do título de Doutor Em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Desenvolvimento Regional Sustentável.

Data de aprovação: 17 de Julho de 2023

Dra. Hieda Maria Pagliosa Corona, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Doutorado - Universidade Federal de Minas Gerais (Ufmg)

Dr. Jefferson Olivatto Da Silva, Doutorado - Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro)

Dr. Joao Daniel Dorneles Ramos, Doutorado - Instituto de Estudos Brasileiros. Ieb/Usp

Dr. Jose Carlos Gomes Dos Anjos, Doutorado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs)

Dra. Josiane Carine Wedig, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 17/07/2023.

*Boa noite, moça, boa noite, moço
Aqui na terra é o nosso templo de fé
Fala, Majeté
Faisca da cabaça de Igbá
Na gira, Bombogira, Aluvaiá
Num mar de dendê, caboclo, andarilho, mensageiro
Das mãos que riscam pomba no terreiro
Renasce palmares, Zumbi Agbá
Exu! O ifá nas entrelinhas dos odus
Preceitos, fundamentos, Olobé
Prepara o padê pro meu axé,
Exu Caveira, Sete Saias, Catacumba
É no toque da macumba, saravá, alafiá
Seu Zé, malandro da encruzilhada
Padilha da saia rodada, ê, Mojubá!
Sou Capa Preta, Tiriri, sou Tranca Rua
Amei o Sol, amei a Lua, marabô, alafiá
Eu sou do carteadado e da quebrada
Sou do fogo e gargalhada, ê, Mojubá!
Ô, luar, ô, luar, Catiço reinando na segunda-feira
Ô, luar, dobra o surdo de terceira
Pra saudar os guardiões da favela
Eu sou da lira e meu bloco é sentinela
Laroyê, laroyê, laroyê
É poesia na escola e no sertão
A voz do povo, profeta das ruas
Tantas estamiras desse chão
Laroyê, laroyê, laroyê
As sete chaves vêm abrir meu caminhar
À meia-noite ou no Sol do alvorecer pra confirmar
[...]*

**Fala, Majeté! Sete Chaves De Exu
Canção de Acadêmicos do Grande Rio**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os Orixás que oportunizaram a materialização deste relato etnográfico, e ao meu Exu Capa Preta, que me inspira e defende.

A todo o povo de terreiro que tive contato, especialmente aos interlocutores desta tese, que proporcionaram os enredos aqui descritos para além dos interesses acadêmicos: Pai Aldacir,

Cambone Iva, Érica de Oyá, Cambono Jora, e todos os irmãos e filhos de *corrente*.

À minha orientadora Prof. Dra. Hieda Maria Pagliosa Corona, pelo acolhimento junto ao PPGDR, amizade, inspiração, auxílio e todo aprendizado fundamental na constituição da minha formação científica que desde o cerne ontológico busca visibilizar os modos plurais de existências.

Ao meu coorientador Prof. Dr. João Daniel Dorneles Ramos, pela amizade, auxílio, materiais e aprendizados importantes concernentes à etnografia e cosmopolítica do povo de terreiro.

A todos os membros avaliadores da minha banca de qualificação, cujos diálogos e pareceres foram de suma importância para que essa tese fosse construída: muito obrigado Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos, Prof.Dr. Edgar Barbosa Neto, Prof. Dr. Jefferson da Silva Olivatto e Profa. Dra. Josiane Carine Wedig.

RESUMO

Favaro, J. F. **Territorialidades do axé na Região Sudoeste do Paraná:** as múltiplas encruzilhadas da cosmopolítica afro-brasileira. 2023. 293f. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional – Linha de Pesquisa Desenvolvimento e Regionalidade) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Pato Branco, 2023.

Essa tese de doutorado apresenta as diferentes territorialidades que se desdobram na rede de agenciamento dos coletivos afro-brasileiros, a partir de dois terreiros de umbanda cruzada com candomblé e quimbanda localizados em Pato Branco-PR: o Abaça de Oxalá, dirigido por Pai Aldacir, homem negro, de 50 anos, meu pai de santo; e o Encruzilhada do Axé, dirigido por mim, homem branco, doutorando, de 30 anos, e que se desdobrou a partir da minha iniciação afro-religiosa pelo Pai Aldacir, enquanto um novo núcleo. Junto a esses terreiros, foi efetuada uma cartografia das múltiplas territorialidades, visando desdobrar a constituição dos seus *fundamentos* e visibilizar os modos de resistência às relações hegemônicas que os atravessam. Essa pesquisa etnográfica se alicerça no arsenal proposto pela Teoria Ator-Rede, de conceitos oriundos da filosofia da diferença, dialogando com as críticas decoloniais na problematização da ontologia moderna e do desenvolvimentismo e, também, se orienta pelas pesquisas etnográficas de diferentes contextos afro-religiosos. O *assentamento* do Exu chefe de cabeça, nas redes pesquisadas, sintetiza todas as relações que viabilizaram as análises, desde a minha mediação entre o terreiro (enquanto pai de santo) e acadêmico (enquanto doutorando), até as descrições dos referenciais cartográficos, *aprontes*, *pontos-de-forças*, sacrifícios de animais, relações com vegetais, *Orixás*, e de conexões com os corpos, *portais* e lugares. A partir dele, observando uma lógica onde existem conexões dos corpos com os territórios e potências cósmicas, as múltiplas territorialidades foram desdobradas na rede. Nessa conjuntura, a *encruzilhada*, que exprime a cosmo-ontologia do povo de santo, nos sentidos e significados que carrega tanto enquanto *ponto-de-força* ou enquanto modelo de pensamento espaço-temporal de encontro, conexões e coexistência das diferenças, se mostra potente para relacionar a lógica afro-religiosa com as arenas acadêmicas mais amplas e com as políticas contra-hegemônicas que concebem os territórios como zonas de esperança para desmantelar a colonialidade.

Palavras-chave: Território; Calunga; Terreiros; Religião Afro-brasileira; Rede.

ABSTRACT

This doctoral thesis presents the different territorialities that unfold in the agency network of Afro-Brazilian collectives, based on two terreiros of Umbanda crossed with Candomblé and Quimbanda located in Pato Branco-PR: Abaça de Oxalá, directed by Pai Aldacir, black man, 50 years old, my pai de santo (priest); and Encruzilhada do Axé, run by me, a white man, doctoral student, aged 30, and which developed from my Afro-religious initiation by Pai Aldacir, as a new nucleus. Along with these terreiros, a cartography of the multiple territorialities was carried out, aiming to unfold the constitution of their foundations and make visible the modes of resistance to the hegemonic relations that cross them. This ethnographic research is based on the arsenal proposed by the Actor-Network Theory, of concepts originating from the philosophy of difference, dialoguing with decolonial criticisms in the problematization of modern ontology and developmentalism, and is also guided by ethnographic research from different Afro-religious contexts. The settlement of Exu head chief, in the networks researched, synthesizes all the relationships that made the analysis viable, from my mediation between the terreiro (as a pai de santo) and academic (as a doctoral student), to the descriptions of the cartographic references, initiations, holy places, animal sacrifices, relationships with plants, Orixás, and connections with bodies, portals and places. From there, observing a logic where there are connections between bodies and territories and cosmic powers, multiple territorialities were deployed in the network. At this juncture, the crossroads, which expresses the cosmo-ontology of the povo de santo, in the senses and meanings it carries both as a holy place or as a model of spatio-temporal thought of encounter, connections and coexistence of differences, proves to be powerful to relate Afro-religious logic to broader academic arenas and counter-hegemonic policies that conceive territories as zones of hope for dismantling coloniality.

Key words: Territory; Calunga; Terreiros; Afro-Brazilian religion; Network.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Pai Aldacir incorporado com Exu Sete Ventanias prestando consulta à consulente numa festa de Exu na chácara do Bruxo Veludo seu pai de santo em Francisco Beltrão-PR.....	32
Figura 02: Localização geográfica do município Pato Branco – PR na Messorregião Sudoeste do Paraná, no Estado do Paraná, na América do Sul e em escala global.....	33
Figura 03: fotografia do altar central do conga do Abaça de Oxalá.....	38
Figura 04: fotografia do conga do terreiro Encruzilhada do Axé.....	39
Figura 05: fotografia do assentamento do orixá Xangô no congá do Abaça de Oxalá.....	70
Figura 06: fotografia da Érica de Oyá trajada com as paramentas da Orixá Iansã no dia do ritual da camarinha. À direita dela está o Pai Aldacir, e à esquerda sou eu. Vale ressaltar que a Érica de Oyá não estava “virada no santo”, incorporada para essa fotografia.....	82
Figura 07: momento do deitado para o santo, da camarinha de Érica de Oyá, no terreiro Encruzilhada do Axé.....	84
Figura 08: Registro fotográfico de um trabalho cruzado de Exu, com Oxum e Oxaguiã no Abaça de Oxalá.....	88
Figura 09: <i>axés</i> de um galo fritos no dendê em trabalho para o orixá Omulu, na canjira do Abaça de Oxalá.....	105
Figura 10: iconografia de Exu Caveira na <i>canjira</i> do terreiro Encruzilhada do Axé.....	117
Figura 11: fotografia de três oferendas de diferentes padês de Exus e Pombas-Giras e uma oferenda com feijão fradinho antes de serem entregues ritualmente.....	124
Figura 12: ponto-riscado do pentagrama no Terreiro Encruzilhada do Axé, ativado de acordo com os ensinamentos de Pai Aldacir para se defender de malefícios e energias contrárias.....	134
Figura 13: fotografia do <i>assentamento</i> do Orixá Ogum no terreiro Abaça de Oxalá.....	141
Figura 14: fotografia da <i>firmeza</i> de Ogum na quartinha após o sacrifício de um galo no terreiro Encruzilhada do Axé.....	142
Figura 15: fotografia do assentamento do Exu do Ouro (lado esquerdo) e firmeza do Exu Chama-dinheiro (lado direito) no conga do Abaça de Oxalá.....	147
Figura 16: fotografia de trabalho endereçado ao Exu Chama-Dinheiro e Exu do Ouro no terreiro Encruzilhada do Axé.....	147
Figura 17: <i>firmeza</i> do Exu Tata Caveira no terreiro Encruzilhada do Axé.....	149
Figura 18: mesa e <i>assentamento</i> coletivo para o povo cigano no congá do terreiro Abaça de Oxalá.....	152
Figura 19: <i>trabalho</i> de prosperidade endereçado ao povo cigano, ensinado pelo Pai Aldacir, efeturado no terreiro Encruzilhada do Axé.....	152
Figura 20: <i>assentamento</i> do Orixá Omulu (à esquerda na foto) e tronqueira do Exu Tranca-Rua das Almas (à direita na foto) na <i>canjira</i> do Abaça de Oxalá.....	159
Figura 21: fotografia de <i>ebó</i> branco agenciado para cliente no terreiro Encruzilhada do Axé. O <i>trabalho</i> foi entregue para Obaluaiê e Exu Sete Catacumbas.....	162

Figura 22: fotografia do final de um trabalho de ebó no terreiro Encruzilhada do Axé, endereçado ao Exu Capa Preta das Almas, despachado posteriormente na calunga.....	165
Figura 23: fotografia do cruzeiro das almas do terreiro Encruzilhada do Axé.....	171
Figura 24: fotografia do cruzeiro das almas no corredor de entrada do Abaça de Oxalá.....	172
Figura 25: Caboclo Sete Flechas transmitindo um passe rezado para a Érica de Oyá.....	185
Figura 26: Cambono Jora acendendo um charuto para o Caboclo Sete Flechas.....	186
Figura 27: um dos <i>pontos-riscados</i> da Cabola Jurema.....	189
Figura 28: oferenda para Ossaim no terreiro Abaça de Oxalá.....	191
Figura 29: pilão cruzado para Ossaim no terreiro Encruzilhada do Axé.....	192
Figura 30: fotografia de banho de ervas sendo cruzado para a Orixá Iansã pela Érica de Oyá para ativar os seus <i>axés</i>	195
Figura 31: fotografia de <i>firmeza</i> do Exu Mau Olhado na <i>canjira</i> do terreiro Encruzilhada do Axé. A bebida no copo contém pó de pimenta.....	204
Figura 32: fotografia de <i>trabalho</i> para curar a saúde mental com um vodu da cabeça de um cliente, destinado ao Exu Mangueira no terreiro Encruzilhada do Axé.	210
Figura 33: <i>trabalho</i> amoroso de adoçamento endereçado à Orixá Oxum, elaborado com batatas-doces amassadas em forma de coração, realizado no terreiro Encruzilhada do Axé.....	217
Figura 34: Mãe Érica incorporando a Pomba-Gira Maria Quitéria no terreiro Encruzilhada do Axé.....	220
Figura 35: Mãe Érica incorporada com a Pomba-Gira Maria Quitéria no terreiro Encruzilhada do Axé.	221
Figura 36: fotografia da <i>firmeza</i> de Exu Belzebu no terreiro Encruzilhada do Axé, expressando a “cosmopolítica do devir animal” (ANJOS, 2006, p.85) no coletivo.....	233
Figura 37: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pelo Pai Aldacir.....	289
Figura 38: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pela Cambone Iva.....	290
Figura 39: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pela Érica de Oyá.....	291
Figura 40: Fotografia do Boletim de Ocorrência gerado após agressões no cemitério municipal em Pato Branco-PR.....	293
Figura 41: Fotografia das informações da investigação policial com o coveiro que realizou agressões contra a minha pessoa no cemitério municipal.....	294

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Lista de actantes vegetais, suas partes utilizadas, modos de agenciamento e orixás regentes nos terreiros Abaça de Oxalá e Encruzilhada do Axé, Pato Branco, 2023.....	80
---	----

SUMÁRIO

SUMÁRIO	10
INTRODUÇÃO	12
1.1. OS <i>CAMINHOS</i> ATÉ A <i>ENCRUZILHADA</i> : INTERESSES E AFETOS AFRO-RELIGIOSOS QUE INSPIRAM O FAZER ETNOGRÁFICO	23
1.2. AFECÇÕES DE UMA EXPERIÊNCIA DE SETE ANOS JUNTO AO ABAÇA DE OXALÁ.....	32
1.3 A VOZ DOS <i>ORIXÁS</i> NA ACADEMIA: UMA OBRIGAÇÃO COSMOPOLÍTICA.....	53
2. UMA ENCRUZILHADA MULTIDIMENSIONAL: RELAÇÕES ENTRE CORPOS, PORTAIS E ORIXÁS A PARTIR DOS ASSENTAMENTOS E APRONTES	62
2.1 <i>PREPARANDO UM “LOMBO FIRME” PARA O ORIXÁ TRABALHAR</i> : DA INSCRIÇÃO NA REDE AFRO-RELIGIOSA AO <i>APRONTAMENTO</i> DO CORPO	62
2.2. “O ASSENTAMENTO É VIDA E FAZ COM QUE AS COISAS ACONTEÇAM!”: O ASSENTAMENTO DE EXU E SEUS <i>PORTAIS</i> QUE MOBILIZAM OS ACTANTES NUMA <i>ENCRUZILHADA</i> MULTIDIMENSIONAL	86
2.3. <i>FUNDAMENTOS DA MENGUA</i> : RETERRITORIALIZAÇÕES DA VIDA E DAS POTÊNCIAS CÓSMICAS PARTIR DA ALIANÇA PELO SANGUE.....	102
2.3.1 A Cosmopolítica do Devir Animal na Lógica Afro-religiosa	115
2.4 O <i>ASSENTAMENTO</i> ENQUANTO UMA BOCA QUE COME: AS OBRIGAÇÕES RITUAIS E CUIDADOS PARA REVITALIZAÇÃO CONTÍNUA DO <i>AXÉ</i> NO TERREIRO.....	123
3. DESDOBRAMENTO CARTOGRÁFICO DOS QUATRO ELEMENTOS QUE SE TERRITORIALIZAM EM TODA A REDE DO COLETIVO	132
3.1. “ <i>TODO EXU É FEITO DOS QUATRO ELEMENTOS: DO FOGO, DA ÁGUA, DO AR E DA TERRA</i> ”	132
3.2. O REINO DAS <i>ENCRUZILHADAS</i> : OS AGENCIAMENTOS PARA CAMINHOS ABERTOS AO COLETIVO.....	138
3.3. NO <i>CAMINHO</i> DO FIM: CONTINUIDADES ENTRE A VIDA E A MORTE RELACIONADAS AOS AGENCIAMENTOS DA <i>CALUNGA</i>	156
3.4. AS RELAÇÕES AFRO-INDÍGENAS NO TERREIRO A PARTIR DO <i>PONTO-DE-FORÇA</i> DAS MATAS	178
3.4.1. A Desterritorialização das Cargas nos Corpos e Lugares pela Cosmopolítica dos Vegetais Afro-Religiosos.....	191
3.5.O REINO DAS IABÁS: AS GRANDES MÃES CÓSMICAS E SEUS FEITIÇOS DE AMOR	213
3.6. REGIMES DE EXISTÊNCIA EM DISPUTA NOS TERRITÓRIOS: LINHAS DE FUGA DO ROSTO BRANCO NO AGENCIAMENTO DOS <i>PONTOS-DE-FORÇAS</i>	226
4. A POTÊNCIA DA COSMO-ONTOLOGIA DAS ENCRUZILHADAS NA ALIANÇA CONTRA-HEGEMÔNICA PARA FAVORECER OS MODOS PLURAIS DE EXISTÊNCIAS	238

4.1 OS TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS COMO ALTERNATIVAS PARA ENFRENTAMENTO DA LÓGICA COLONIAL-DESENVOLVIMENTISTA.....	238
4.2 UMA COSMO-ONTOLOGIA DE TERRITÓRIOS: CRUZAMENTOS DA ENCRUZILHADA JUNTO ÀS REDES CONTRA-HEGEMÔNICAS NA ACADEMIA.....	253
FECHANDO A GIRA: POSSIBILIDADES DE NOVOS CAMINHOS E AGÊNCIAS	265
Referências bibliográficas.....	277
ANEXOS A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)	289
ANEXOS B – DOCUMENTOS QUE REGISTRAM A OCORRÊNCIA DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA PRÁTICAS ACIONADAS NA <i>CALUNGA</i> EM PATO BRANCO-PR	293

INTRODUÇÃO

Iniciarei a abertura dessa tese saudando e pedindo licença aos Exus e todos os Orixás que afetam e se vinculam à realidade que será apresentada neste capítulo e nos demais que compõem esse escrito: *Mojubá Exu! Alupandê povo de Nganga! Saravá toda a banda!*

Essa tese se trata de um esforço para ampliar a potência decolonial na academia, oriunda de uma etnografia que data sete anos de participação junto a um terreiro, cuja existência fere os baluartes ontológicos e epistêmicos da colonial-modernidade¹. Ela viabiliza a primazia da voz “nativa”, que aqui é a voz afro-religiosa, com toda a rede de actantes humanos e não humanos que ela arrasta. As teorias êmicas aqui descritas e articuladas com discussões acadêmicas contra-hegemônicas, são oriundas principalmente do Pai Aldacir, meu pai de santo e interlocutor de grande relevância na composição da tese, que é um homem negro de 50 anos, praticante da religião afro-brasileira há cerca de três décadas em seu terreiro Abaça de Oxalá. Nesse local, a cartografia cósmica do coletivo é acionada em diferentes lados: a quimbanda, a umbanda e o candomblé. Pai Aldacir não fala sozinho, ele é port-a-voz dos seus *Orixás*²: o Exu Sete Ventanias, o Exu Caveira, o Exu Tranca-Ruas, o Exu Tiriri, a Pomba-Gira Sete Saias, a Pomba-Gira Rainha das Sete Encruzilhadas, o Preto-velho Pai Guiné, o Preto-velho Pai Tomé, o Preto-velho Pai João de Angola, o Caboclo Guaraci, o Ogum Beira-Mar, entre outros entes que me transmitiram valiosos fundamentos do modo de existir afro-religioso.

¹ São diversos os significados atribuídos ao conceito de modernidade, em geral, as definições indicam uma passagem e ruptura no tempo, um novo regime, no qual emerge, consequentemente, um passado arcaico (LATOURET, 1994). A evocação de seu termo anuncia um ideal, nascido na Europa, pelo qual a sociedade europeia emerge se retratando perante o mundo como o ápice do desenvolvimento civilizacional. O anúncio deste ideal pelos seus porta-vozes é repleto de promessas emancipatórias para a humanidade desde os seus primórdios e nos diferentes estratos cronológicos de desenvolvimento. Contudo, sua articulação no globo salienta um caráter imperial, violento e excludente agindo às sombras das promessas emancipatórias (QUIJANO, 2007). Incitada pelo mercantilismo global, a Espanha inaugurou a primeira etapa da modernidade, logo acompanhada por Portugal. A América foi o alicerce imprescindível para o desenvolvimento do sistema-mundo colonial-moderno (QUIJANO, 2005). O enredo da modernidade foi iniciado ao fim do século XIV, por meio da expansão ibérica, no momento em que foram inauguradas as relações intercontinentais entre as nações da Europa e sociedades ameríndias. Até tal marco histórico, a Europa era marginal, secundária e isolada num mundo euro-afroasiático, orquestrado pelo Império turco-mulçumano (DUSSEL, 2005).

² Todas as entidades concebidas como *Orixás* nesse contexto, sejam orixás nagôs ou *eguns* que foram divinizados (caboclos, pretos-velhos, etc.), têm à disposição o serviço de diversos outros *eguns* que lhes são subordinados. O termo *Santo* também é análogo a *Orixá* no campo. Quando se trata de um *Orixá/Santo de esquerda*, como um Exu ou Pomba-gira, além de comandar *eguns*, comanda também *kiumbas*, que são os *eguns* das trevas. Já se ouviu Pai Aldacir dizendo que um *egum* de luz, que é evoluído, também se torna um *Orixá*. Barbosa Neto (2012) aponta que sua interlocutora, Mãe Rita da Mulambo, em Pelotas, no Rio Grande do Sul, também nominava os Exus e Pombas-giras como *Orixás*. O autor evoca um debate sobre as tênues fronteiras entre o que pode ser um *Egum* ou *Orixá*, pois, um interlocutor de sua pesquisa, afirmava que sua Iemanjá foi uma mulher encarnada antes de se tornar *orixá*, que aproxima das concepções do Pai Aldacir sobre esses diversos entes.

Essa pesquisa contém informações etnográficas coletadas em diferentes etapas do percurso de sete anos. A primeira grande etapa perdurou três anos e meio, cujos registros percorrem o tempo em que eu era integrante da *corrente* do terreiro do Abaça de Oxalá, e desenvolvia a mediunidade em concomitante à produção da dissertação de mestrado. Nesse período eu tecia diálogos com diferentes “irmãos-de-corrente”, que eram *cambones* e médiuns, e com as entidades que *trabalhavam* com eles, bem como, com os consulentes do seu terreiro. Posteriormente, numa segunda etapa, que registra o tempo de quatro anos, eu fui *aprontado* como pai de santo, ao Exu Capa Preta, e obtive as deliberações rituais para inaugurar um terreiro, o Encruzilhada do Axé, com o trânsito e afetos entre diferentes filhos de santo e consulentes. Nesse terreiro, eu fui auxiliado principalmente pela Érica de Oyá, que se tornou “mãe pequena” do terreiro no ano de 2023, com *aprontamentos* efetuados pelo Pai Aldacir, e pelo *Cambono* Jora, participante do terreiro desde a sua fundação. Nesse percurso da segunda etapa, mantive conexões com o Abaça de Oxalá, Pai Aldacir e suas entidades, de outras formas, mas sem participar da sua *corrente*. Todos os detalhes concernentes a esse processo são revelados no primeiro capítulo da tese.

Vale ressaltar que a minha personalidade, subjetividades, e processos sócio-históricos e intelectuais que fui submetido, enquanto pesquisador e afro-religioso, são latentes neste relato, bem como, as formas de compreender os eventos vivenciados, que retratam uma expressão da minha pessoa enquanto ser coletivo, vinculado aos conteúdos e experiências na relação com o povo de santo (EVANS-PRITCHARD, 1985). Nesse sentido, em todo o momento me coloco enquanto pai de santo, doutorando em Desenvolvimento Regional e engenheiro florestal. Situado numa *encruzilhada* entre o mundo afro-religioso e acadêmico, efetuando uma mediação entre esses cosmos divergentes, almejando favorecer os coletivos afro-religiosos nos territórios que sou incumbido de falar. As afecções entre essas dimensões se cruzam na constituição da minha pessoa, e atravessam trançadas nas palavras e ideias que são materializadas nesse trabalho. A trajetória iniciática afro-religiosa ocorreu em cruzamento e continuidade com a trajetória científica que pesquisa os coletivos de matriz africana. Na vida cotidiana esses interesses se manifestam pela rede de relações que se desdobram a partir do meu terreiro Encruzilhada do Axé e por meio dessa pesquisa e suas associações acadêmicas.

O alicerce ontológico que viabiliza a continuidade entre as dimensões de matéria e espírito e todas as demais relações entrelaçadas pelos fluxos de *axé* (força divina em movimento), operante na (cosmo)lógica afro-religiosa, orienta os raciocínios e articulações desdobrados nessa tese de doutorado. É interessante que uma das suas primeiras expressões

nesse espaço seja a não separação entre a pessoa pesquisadora e os entes participantes da pesquisa, que na racionalidade moderna são interpretadas como sujeito e objeto, sociedade e natureza, entre outras dicotomias, que aqui busco dismantelar desde o seu cerne.

Em contraste, a academia é historicamente estruturada pela colonialidade do poder e do saber, que lhe hierarquizou pelas categorias de raça, classe e gênero, e promoveu/promove violência epistêmica contra os coletivos que não estão alinhados aos discursos euronortecêntricos, apagando memórias ancestrais das populações afro-brasileiras e diversos povos, junto aos turbilhões de actantes que participam das suas existências, por meio de múltiplos dispositivos de silenciamento, no percurso das diferentes épocas (QUIJANO, 2005). A academia é alicerçada pelo racismo que chancelou o modelo dos saberes eurocêntricos como único, verídico e universal, expresso como a “ciência da superioridade eurocristã” (GONZALEZ, 1988, p.71), que declara guerra a todas as demais epistemologias (ESCOBAR, 2015).

Essa Ciência, cuja ontologia separa o sujeito e o objeto e todas as demais relações entrelaçadas, legitimou as múltiplas políticas racistas do Estado em diferentes extratos cronológicos, a exemplo da ideologia do “desenvolvimento”, que realça o economicismo, e robustece os projetos hegemônicos que promovem o embranquecimento, racismo, dominação ocidental sobre os territórios, difundindo miséria e destruição ecológica planetária (ANJOS, JÚNIOR, BRUSTOLIN, 2019). A Ciência moderna associada às teorias de desenvolvimento integra uma matriz racial de poder, que racializa, controla e explora as pessoas, linguagens, *epistêmes*, trabalhos, recursos naturais e regiões do planeta. Ela se expressa tanto através das extremas desigualdades hierárquicas existentes nos coletivos conectados a um padrão de poder único, quanto na forma etnocêntrica em que os conhecimentos modernos foram sistematizados, articulados e difundidos por meio das teorias desenvolvimentistas (ANJOS, JÚNIOR, BRUSTOLIN, 2016; QUIJANO, 2005).

Nessa conjuntura, para viabilizar um modo de fazer ciência anti-racista e decolonial, num curso de Desenvolvimento Regional, essa pesquisa, em sua desobediência epistêmica, emerge com grande potência e novidade no contexto, pela qual as diretrizes teóricas tratam-se da palavra “nativa”, desdobrada a partir de um pai de santo negro. Para que fosse possível introduzir essa temática no curso de Pós-Graduação em que estou situado, foi necessário aliança com as perspectivas e com conceitos que valorizem as vozes e existências periféricas, em suas diversidades³. Nesse sentido, o conceito de território, entendido enquanto um arranjo

³ Essas perspectivas e conceitos anunciados também fazem parte do arsenal teórico do PPGDR acessado a partir de determinadas disciplinas ministradas pelos seus docentes.

de relações e composições multidimensionais, emerge como fundamental para que a partir dele a rede afro-religiosa seja vinculada e a sua cartografia seja desenvolvida. De modo geral, em discussões que se interessam pelo conceito de território para além da afro-religiosidade, o território é concebido pelas múltiplas dimensões, que lhe compõem: econômicas, políticas, institucionais, culturais, subjetivas, ambientais, religiosas, cosmológicas, entre outras: as acepções deste conceito são muito mais abrangentes que um simples recurso produtivo tal como concebido pela lógica dominante (SANTOS, 2010). Entre as dimensões que compõem um território, salientamos a cosmológica, que é a dimensão ontológica do povo de santo (ESCOBAR, 2015)⁴, expressada pela *encruzilhada*, que está trançada com todas as demais territorialidades engendradas pelo coletivo. No âmbito do curso de Desenvolvimento Regional, onde o conceito de território é acionado como uma potência teórica para as análises de diversas pesquisas, tanto daquelas com maior enfoque econômico, quanto naquelas que almejam visibilizar os modos plurais de existência, ressaltar a as cosmo-ontologias do território emerge como novidade. Nesse sentido, a esfera cosmológica de um território é apresentada como uma extensão “construtiva da vida e deve ser tratada com seriedade tal como as outras” (MBEMBE, 2013, p.21). Entende-se que a dimensão cosmo-ontológica promove ações concretas sobre os territórios, decisões de poder, e perpassa os mais diversos elementos neles presentes, e pode operar como um lugar acadêmico pelo qual os afro-religiosos podem se expressar para que as suas vozes sejam autorizadas em arenas que se estendem para além dos terreiros.

A *encruzilhada*, que é um conceito territorial que expressa a plenitude da cosmopolítica afro-religiosa (ANJOS, 2006), é observada como um lugar sagrado (*ponto-de-força*) de cruzamento de ruas e avenidas onde agenciamentos importantíssimos são efetuados e, também, como um modelo de pensamento espaço-temporal, pelo qual todas as territorialidades podem ser compreendidas e acionadas. Ela irrompe na manifestação das múltiplas territorialidades cartografadas, pelas quais os diferentes se encontram e produzem singularidades, e também pela continuidade entre domínios existenciais, tal como a vida e a morte, o presente e o passado, a pessoa e o *assentamento*, entre outras. É possível observá-la em diversas análises nesta tese, desde a minha mediação entre academia e terreiros, que promove a não separação entre o “sujeito” e “objeto” da pesquisa até nas observações dos

⁴ Escobar (2015) aponta que a dimensão ontológica do território é a dimensão da vida, que permite conceber a existência em termos plurais. Vale ressaltar que o autor não debate sobre os coletivos afro-religiosos, mas evoca uma pluralidade de povos tradicionais para robustecer os seus argumentos. A aproximação das ideias deste autor decolonial com a afro-religiosidade ocorre desde a composição da minha dissertação de mestrado (FAVARO, 2015).

encontros das potências cósmicas com os corpos humanos e não humanos em variados arranjos: por meio das incorporações, que são entendidas enquanto “uma experiência radical de alteridade, “outro” introduzido no “mesmo”” (ANJOS, 2006, p.21); por meio das iniciações, de *aprontamentos* dos corpos e *assentamentos*, pelos quais existe uma relação permanente e recíproca da potência cósmica com o humano, pela mediação de múltiplos elementos, onde os entes ocupam os corpos, e fazem do “terreiro um lugar de sobreposição de territórios” (*ibidem*); por meio dos *trabalhos* para as múltiplas finalidades, nos quais humanos com os seus desejos e necessidades se encontram com os entes mediados por alimentos, vegetais, animais e outros actantes para buscarem realizações; nos *pontos-de-forças* que são ocupados por sentidos, significados e uma diversidade sócio-cósmica do coletivo afro-religioso, e, em concomitante são sobrepostos com o pertencimento às pessoas de outras filosofias e religiões, gerando tensões e violências contra o povo de terreiro quando agenciam o cosmos nesses lugares.

O conceito de *portais* é relevante para compreensão dos territórios e *fundamentos* da afro-religiosidade que serão enunciados. Nessa lógica se entende que todos os corpos materiais contêm diferentes *portais*, que por meio dos *trabalhos* se conectam e conformam *encruzilhadas*, a exemplo de um *trabalho* de *ebó* (limpeza energética), cujos alimentos e vegetais trespassados no corpo da pessoa contêm *portais* que absorvem as suas cargas pelos *portais* do seu corpo. Pai Aldacir e seus *Orixás* em múltiplos momentos realçaram que cada elemento de uma oferenda é um *portal* diferente que a entidade pode utilizar para *trabalhar*. Na relação coletiva desses *portais* em arranjos de actantes singulares em cada situação *trabalhada*, a existência é produzida e colocada em movimento, e a afro-religiosidade se faz existir ocupando os territórios.

Poderá ser averiguado que os agenciamentos dessas *encruzilhadas* são compostos pelo movimento duplo de desterritorialização e (re)territorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2012), onde “dois territórios se sobrepõem no tempo [...] as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante” (ANJOS, 2006, p.33). É possível observar tais movimentos em todo agenciamento analisados: a natureza se desterritorializa para se reterritorializar no ambiente do terreiro como *assentamento*; as identidades e corporeidades dos médiuns se desterritorializam para reterritorializar os *Orixás* e outras entidades na incorporação; os ícones de santos católicos brancos, presentes no *congá*, se desterritorializam dos seus significados cristãos para que os orixás negros sejam, neles, reterritorializados; as *cargas* energéticas são desterritorializadas do corpo das pessoas para que os *axés* dos *Orixás* sejam territorializados em suas vidas. Enfim, nessa cosmopolítica “a

pessoa e o grupo corporado não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade” (ANJOS, 2006, p.37).

A cosmopolítica é a relação entre actantes humanos e não humanos, numa concepção ontológica substancialmente diferente das interpretações modernas e cartesianas sobre o cosmos e sobre a política, se desvinculando radicalmente dos postulados da Ciência e das instituições da colonial-modernidade (STENGERS, 1997). O que se entende enquanto cosmos e política diz sobre as ações inter-relacionadas dos actantes na existência, que não separam os domínios em categorias isoladas e essencializadas. No decorrer do escrito se poderá observar que a cosmopolítica expressada pelas *encruzilhadas*, pode ser compreendida tanto enquanto uma lógica que produz a existência pelo modo de entrar em conexões com corpos e entes diferentes a partir das deliberações dos *Orixás*, de modo similar à etnografia de Ramos (2015), quanto na tensão, mediação e enfrentamentos entre formas diferentes de habitar e se relacionar com o mundo, numa disputa de “regimes de existência que estão em jogo” (ANJOS; ORO, 2009, p.48). Maiores esclarecimentos sobre esse conceito e referenciais acionados estão presentes no percurso do primeiro capítulo da tese.

O desdobramento da cartografia com as suas *encruzilhadas* e cosmopolíticas se dá principalmente pela análise dos *assentamentos* do Exu ou Pomba-Gira chefe de cabeça, que é o *aprontamento* que constitui o núcleo do terreiro enquanto uma rede e um organismo vivo multidimensional no contexto afrorreligioso em tela. Poderá ser averiguado que esse tipo de *assentamento* contém *portais* e actantes que conectam todos os reinos⁵ e práticas elementares ao coletivo, os quais são detalhados no percurso do escrito. Todos os capítulos e suas seções se associam a esse *assentamento*, que é concebido como uma reterritorialização do cosmos que sintetiza todas as interações e mediações, que inscreve os terreiros e seus corpos na cosmopolítica dos *Orixás*. Nesse sentido, Exu, dono das *encruzilhadas*, e agente cósmico indispensável para efetuar as políticas dos terreiros, é evidenciado como protagonista de uma lógica que desde o cerne ontológico supera e desterritorializa as lentes duais e coloniais de conceber o mundo. Assim, é com muito orgulho e agradecimento que anuncio Exu e seu rosto, que foge de qualquer padrão de humanidade ideal, como um elemento potente para contribuir com a coexistência das alteridades e subverter as relações assimétricas em todas as dimensões existentes no cosmos!

⁵Os reinos são agrupamentos de espíritos organizados de acordo com os lugares aos quais pertencem. São quatro os grandes reinos que se desdobram em variados povos ou *linhas*: reino das *encruzilhadas*, reino das almas, reino das águas e reino das matas. Os entes de cada reino ocupam os *pontos-de-forças* múltiplos do coletivo.

Vale ressaltar que a cosmopolítica cartografada ocorre a partir dos *Orixás* e seus desígnios. Entende-se que essas potências cósmicas escolhem e preparam as pessoas, transmitem os conhecimentos, e autorizam as ações dentro do coletivo. Nessa cosmovisão, compreende-se que este escrito é originado a partir das deliberações que primordialmente ocorreram no âmbito espiritual, e está intrinsecamente associado aos *Orixás*, enquanto seres reais, mas sem se desvincular do arcabouço teórico e metodológico necessário para compor um trabalho científico, que permite que as suas territorialidades sejam dilatadas para o território acadêmico.

Além da palavra “nativa” para orientar as teorias etnográficas, e do conceito de território, que aqui é ancorado por referenciais e discussões decoloniais (ESCOBAR, 2005; 2015; PORTO GONÇALVES, 2012) e da Filosofia da Diferença (DELEUZE; GUATTARI, 2012), o arsenal teórico-metodológico e conceitual da Teoria Ator-Rede é acionado para proporcionar uma cartografia do social que supere e enfrente os vocábulos, ontologias e epistemes da colonial-modernidade desde o seu cerne⁶. Aqui, o conceito de actantes⁷ expressa tanto os humanos, quanto os não-humanos, que são os *Orixás*, *eguns*, lugares sagrados, vegetais, animais, pedras, entre outros. Os humanos e não humanos⁸ evocam outros sentidos e significados que as noções de sujeito e objeto, e se antagonizam a elas, pois essas se excluem, em hierarquizações dualistas, já aqueles podem se agregar sem aniquilamento. Latour (2012) também propõe o agenciamento da palavra coletivo em vez de sociedade, “pois qualquer curso humano de ação se funde em questão de segundos. Sociedade é apenas o conjunto de entidades já reunidas. E coletivo o projeto de juntar novas entidades ainda não reunidas” (LATOURE, 2012, p. 112). Para o autor, o coletivo carrega uma determinada rede de actantes, composta por inúmeros não humanos, na qual o actante humano é um entre muitos. Nesses termos, o coletivo pode ser compreendido como uma rede de interações, num cosmos habitado por humanos e não humanos que se inter-relacionam. Na rede do coletivo cartografado os encontros/*encruzilhadas* entre humanos e não humanos são efetuados para realizar a existência com os *caminhos* da vida abertos, e para defender os territórios e corpos afastando as forças espirituais e sociais contrárias. Todas essas associações engendram um

⁶Latour (2012) buscou exorcizar das ciências sociais o padrão que tornava os não-humanos omitidos, marginais ou superficialmente especiais.

⁷Denominação neutra para atores sociais, emprestada da semiótica. Nesta denominação, Latour (2004; 2012) integra tanto seres humanos quanto não-humanos para romper com a “sociologia figurativa”.

⁸“Não-humanos precisam ser atores e não meras projeções simbólicas. Se o texto emprega um tipo simbólico ou naturalista de causalidade, não há motivos para incluí-lo no corpus da Teoria Ator Rede. Qualquer estudo que atribua a não-humanos um tipo de ação mais aberta que a tradicional causalidade natural – e mais eficiente que simbólica – pode pertencer ao corpus da Teoria Ator Rede” (LATOURE, 2012, p. 29-30).

modo de existência que o repertório cartesiano das ciências modernas e colonizadoras não são capazes de compreender.

Na conjuntura enunciada, esta proposta de tese de doutorado tem como objetivo geral analisar as territorialidades que se desdobram na rede de agenciamentos dos coletivos afro-brasileiros. Na qual se pretende: a) Cartografar as múltiplas dimensões de territorialidades que são produzidas a partir dos coletivos afro-brasileiros; b) Desdobrar junto a coletivos afro-brasileiros a constituição dos seus diferentes *fundamentos*; c) Visibilizar na rede dos coletivos afro-brasileiros os modos de (r)existência às relações hegemônicas que atravessam os lugares da pesquisa.

Além dessa introdução, essa tese está dividida em quatro capítulos que desdobram as territorialidades do povo de santo em diferentes relevos cartográficos. O primeiro capítulo, nominado “Trajetória e lugar de fala de um porta-voz da rede do povo de santo: cruzando o terreiro à academia” é subdividido em três partes, que expressam o entrecruzamento da lógica afro-religiosa com a lógica acadêmica a partir do meu lugar de fala enquanto pai de santo e pesquisador concomitantemente. A primeira parte, nominada “Os caminhos até a encruzilhada: interesses e afetos afro-religiosos que inspiram o fazer etnográfico”, trata da minha trajetória enquanto ser afro-religioso, dos interessamentos que fomentaram a busca pelos terreiros e experiências vividas na relação com o povo de terreiro, suas potências cósmicas e modos de existências. A segunda parte, nominada “Afecções de uma etnografia de sete anos junto ao Abaça de Oxalá”, especifica o campo investigado, desde as primeiras conexões com o terreiro Abaça de Oxalá até eu receber os *aprontes* de pai de santo, ressaltando as ferramentas metodológicas agenciadas para compor o relato, além de apresentar os porta-vozes principais da pesquisa. A terceira parte, nominada “A voz dos *Orixás* na academia: uma obrigação cosmopolítica”, anuncia a minha trajetória enquanto pesquisador, um engenheiro florestal que se tornou doutorando em Desenvolvimento Regional buscando alternativas contra-hegemônicas ao padrão colonial-moderno de estar no mundo. Nessa discussão eu situo as principais perspectivas teórico-metodológicas e conceitos acadêmicos que fundamentam a tese, e problematizo a colonialidade da epistemologia dualista moderna, e me apresento enquanto realizando a obrigação cosmopolítica de ser um mediador entre dois mundos (terreiro e academia), logrando favorecer os modos plurais de existência a partir da voz “nativa” no relato etnográfico.

O segundo capítulo, nominado “Uma *encruzilhada* multidimensional: relações entre corpos, *portais* e *Orixás* a partir dos *assentamentos* e *aprontes*”, é dividido em quatro partes, e descreve todo processo de preparação e cuidado com o corpo afro-religioso compreendido

enquanto uma *encruzilhada*-rede que se estende em múltiplas territorialidades. Na primeira parte, nominada ““Preparando um *“lombo firme” para o Orixá trabalhar: da inscrição na rede afro-religiosa ao *aprontamento* do corpo”, os conceitos êmicos são apresentados, evidenciando o vocábulo cartográfico que compõe o pensamento afro-religioso. Também poderá ser observada a territorialização das forças cósmicas e a relação entre corpos e espíritos pelos agenciamentos do coletivo via análise do processo de inscrição na rede afro-religiosa, o seu processo de ensino e aprendizagem nas diferentes etapas, e por fim, os seus diferentes *aprontamentos*. Na segunda parte, nominada ““O *assentamento* é vida e faz com que as coisas aconteçam!”: o *assentamento* de Exu e seus *portais* que mobilizam os actantes numa *encruzilhada* multidimensional”, diferentes composições e *portais* de um *assentamento* do Exu chefe de cabeça são enunciados na relação com os corpos materiais, e seus significados e sentidos ao coletivo, evidenciando as múltiplas territorialidades que esse actante desdobra e sua importância indispensável para sustentar o terreiro enquanto organismo vivo multidimensional. Na terceira parte, nominada “*Fundamentos da menga: reterritorializações da vida e das potências cósmicas partir da aliança pelo sangue*”, o conceito de *menga* é discutido, destacando a *menga* enquanto fluxo vital a partir do sacrifício dos animais, o qual é elementar à ontologia afro-religiosa etnografada. Esse debate perpassa a classificação dos animais no regime de pertencimento dos *Orixás*, o agenciamento deles para compor os *assentamentos*, *linhas*, devires, sentidos e diversas práticas e cuidados que são *fundamentos* da cosmo-ontologia afro-religiosa. A quarta parte, nominada “O *assentamento* enquanto uma boca que come: as obrigações rituais e cuidados para revitalização contínua do *axé* no terreiro”, aponta as práticas de cuidado com as *obrigações* de zelar pelos *assentamentos*, apresentando os alimentos sagrados agenciados para a nutrição das potências cósmicas *assentadas* e as implicações desta relação no corpo do zelador de santo e todos associados à sua *corrente* do terreiro.*

O terceiro capítulo, nominado “Desdobramento cartográfico dos quatro reinos que se territorializam em toda a rede do coletivo”, é dividido em seis partes, desdobrando a rede a partir de cada reino que compõe as conexões do *assentamento* de um Exu chefe de cabeça, que são nucleares aos terreiros etnografados. Na primeira parte, nominada “*Todo exu é feito dos quatro elementos: do fogo, da água, do ar e da terra*””, os reinos são observados como grandes *linhas* cósmicas, de algum modo associados aos quatro elementos, e são entendidos como agrupamentos de entes associados a territórios espaciais e temporais, que são acionados em múltiplas práticas além dos *assentamentos*, são eles: reino das encruzilhadas, reino das almas, reino das matas e reino das águas. Na segunda parte, nominada “O reino das

encruzilhadas: os agenciamentos para caminhos abertos ao coletivo”, o reino das *encruzilhadas* e seus *pontos-de-forças* são desdobrados a partir das potências cósmicas que lhes ocupam, dos significados conceituais e dos agenciamentos para as noções êmicas de “aberturas de *caminhos*” e *fatura*. Na terceira parte, nominada “No *caminho* do fim: continuidades entre a vida e a morte relacionadas aos agenciamentos da *calunga*”, o reino das almas e o *ponto-de-força* da *calunga* é desdobrado nos significados, entidades e agenciamentos que os afro-religiosos lhes mobilizam, exprimindo a característica de continuidade existencial pós-morte e coexistência do passado e do presente, explicitando as práticas de *ebós*, o Orixá Obaluaiê – Rei das almas, os despachos das almas e o *fundamento* do cruzeiro das almas nos terreiros. Nessas relações são realçadas o fluxo energético que deve circular entre corpos e lugares pelos seus *portais*, cuja *calunga* se trata de um lugar elementar para que as *descargas* – observados pelos *ebós* e despachos – sejam efetuadas, e que a saúde e o bem-estar sejam contínuos na vida afro-religiosa. Na quarta parte, nominada “As relações afro-indígenas no terreiro a partir do *ponto-de-força* das matas”, é ressaltada a relação do *ponto-de-força* das matas com os Caboclos na rede, os seus devires, mediações e importâncias para o coletivo, evocando a *encruzilhada* afro-indígena para robustecer as alianças contra-hegemônicas. Junto a esse debate é elencado a participação dos actantes vegetais no regime de pertencimento aos *Orixás*, para que a política cósmica de defesa dos corpos e territórios seja efetuada com os seus devidos saberes associados. Na quinta parte, nominada “O reino das Iabás: as grandes mães cósmicas e seus feitiços de amor”, as Iabás são apresentadas junto aos entes que ocupam os *pontos-de-forças* das águas (rios, cachoeiras, praias, mangues, lagos, nascentes). A partir das Iabás se observa que os agenciamentos relativos às questões emocionais e amorosas são significativos ao coletivo. Assim, as Pombas-Giras também foram evocadas ao debate, aliando-as às Iabás para favorecer a compreensão indispensável das mulheres cósmicas para orientar o modo de existir afro-religioso. Na sexta parte, nominada “Regimes de existência em disputa nos territórios: linhas de fuga do rosto branco no agenciamento dos *pontos-de-forças*”, são destacados os conflitos com a sociedade civil que perpassam a relação com os *pontos-de-forças* no município de Pato Branco-PR. Nessa discussão, o conceito de “rosto” a partir de Deleuze & Guattari (2012) orienta a perspectiva de que os agenciamentos afro-religiosos nos lugares acionam linhas de fuga ao padrão branco dos territórios, lhes descolonizando e resistindo a partir de enfrentamentos.

No quarto capítulo, nominado “A potência da cosmo-ontologia das *encruzilhadas* na aliança contra-hegemônica para favorecer os modos plurais de existências”, a cosmopolítica afro-religiosa é situada em debates mais amplos que são associados a uma rede contra-

hegemônica global que busca dismantelar a colonial-modernidade e a lógica desenvolvimentista, aportando os territórios como “zonas de esperança”. Assim, na primeira parte, “Os territórios como alternativas para enfrentamento da lógica colonial-desenvolvimentista”, a lógica hegemônica é problematizada a partir das assimetrias das suas categorias de pensar, das suas políticas e Ciência, que difundiram catástrofes e violências multidimensionais sobre as populações de matriz africana via escravidão, lei de terras, desenvolvimentismo e diversas instituições modernas. Assim, o território é enfatizado como conceito de coalizão contra-hegemônica. Na segunda parte, nominada “Uma cosmo-ontologia de territórios: cruzamentos da *encruzilhada* junto às redes contra-hegemônicas na academia”, o pensar afro-religioso enquanto *encruzilhada* é desdobrado, evidenciado enquanto uma potência cosmo-ontológica que provoca visibilização dos mundos negados pela hegemonia, e que pode se aliar a conceitos que inspiram a luta pela emancipação dos povos. Por fim, as considerações finais, apresentadas pelo título de “Fechando a *gira*: possibilidades de novos *caminhos* e agências”, realçam, amarram e sintetizam as categorias mais relevantes encontradas no relato etnográfico.

1. TRAJETÓRIA E LUGAR DE FALA DE UM PORTA-VOZ DA REDE DO POVO DE SANTO: CRUZANDO O TERREIRO À ACADEMIA

1.1. OS *CAMINHOS* ATÉ A *ENCRUZILHADA*: INTERESSES E AFETOS AFRO-RELIGIOSOS QUE INSPIRAM O FAZER ETNOGRÁFICO

“[...] definir-se é um status importante de fortalecimento e de demarcar possibilidades de transcendência da norma colonizadora” (RIBEIRO, 2017, p.27)

Essa apresentação tem como objetivo situar os leitores sobre o meu lugar de fala, assim, irei explicar sobre a minha experiência de inscrição na rede afroreligiosa, bem como, apontar os principais eventos que proporcionaram a minha trajetória até o presente momento. Enquanto pai de santo não negro e pesquisador, estou localizado numa *encruzilhada* entre o mundo afro-religioso e o mundo acadêmico, onde um interesse nutriu e robusteceu o outro concomitantemente.

Desde o nascimento somos territorializados como parte de um lugar ocidental, mesmo em condições de periferia deste, com resistências múltiplas, tal como na América Latina. Se trata de uma colonização que atravessa diversos dispositivos: nossa linguagem, certidão de nascimento, políticas públicas, educação pelo núcleo familiar, escola e veículos de informações diversos, catequese ou escola dominical, entre outras ferramentas que visam “civilizar” e territorializar o rosto branco na produção de sujeito político. Diante de toda essa estrutura colonialista, que afeta de múltiplas formas as nossas subjetividades, falar da minha experiência junto a um coletivo marginalizado, com práticas de quimbanda, candomblé e umbanda, auxilia a responder questões que eu também me interrogava antigamente, tais como, quais são os interessamentos que conduzem uma pessoa, nascida no contexto supracitado, a cultuar deuses negros, seres com iconografias de chifres e tridentes como os Exus e Pombas-Giras, praticar sacrifícios de animais, acender velas pretas e coloridas, realizar rituais em cemitérios, entre outras práticas vistas como repugnantes e atrasadas ao imaginário da sociedade moderna?

No bairro onde cresci e habito atualmente, existe um terreiro de batuque e linha cruzada, e quando eu era criança, muitas pessoas da vizinhança e amigos de infância, falavam

com temor, tremor e deboche sobre o local, muitos salientavam que não era bom nem passar perto dele, pois era uma casa onde faziam “saravá” – palavra que causava pânico em todos. Lembro-me de uma situação nesse mesmo terreiro, que repercutiu pela vizinhança, de quando um bode desceu de uma caminhonete até o local, e a polícia foi acionada pela vizinhança, junto a um radialista do município, famigerado por denunciar como “bárbaras” as práticas afroreligiosas da região.

O medo e o preconceito pelas práticas de matriz africana também eram nutridos pela mídia, quando de madrugada, na Rede Record de televisão, os pastores da IURD exorcizavam pessoas que diziam estar possuídas por Exu Caveira, Exu Tranca-Ruas, Maria Padilha, Maria Molambo, entre outros entes da quimbanda, os quais eram colocados para falar no microfone do pastor, e dizer que eram a causa da doença, da miséria, da homossexualidade, entre outros. Tais entes eram colocados de joelhos diante das câmeras e humilhados, por serem “demônios”, e expulsos, expressando a “superioridade” do regime cosmológico cristão em detrimento das práticas afro-religiosas, chamadas de “encostos diabólicos” pelas lideranças de tal igreja.

Ainda na infância, uma situação que se destaca na memória, foi quando eu, junto aos meus irmãos e primos, estando em algum momento de euforia, se divertindo, pulando, cantando e brincando em cima da cama, e na música que eu cantava, na inocência eu trocava uma palavra da letra por “Pomba-Gira”, sem saber o que significava. Minha mãe, ao escutar eu proferindo essa palavra, interrompeu a nossa diversão instantaneamente, e apanhei muito, com ela realçando para eu nunca mais dizer aquela palavra, que era algo muito “errado” e “ruim”.

Os exemplos mobilizados, também dizem respeito à cosmopolítica, visto que “são regimes de existência que estão em jogo” (ANJOS; ORO, 2009, p.48). Onde os poderes dominantes, por múltiplos veículos, subjetividades, instituições e estruturas, reproduzem a violência contra quaisquer expressões do “modo de existência” afro-brasileiro. Tal violência também é uma continuidade dos horrores impostos pelo regime escravagista, atualizada de diferentes formas em cada lugar.

De acordo com Latour (2019, p.156), um modo de existência é “uma versão do ser-enquanto-outro (uma amostra de descontinuidade e de continuidade, de diferença e de repetição, do outro e do mesmo) e, ao mesmo tempo, um regime próprio de veridicção”. Esse conceito evoca a singularidade e a pluralidade existencial de cada coletivo, para exorcizar do repertório das pesquisas sociais os dualismos e oposições encadeados pelo sujeito e objeto, pois “se existem várias formas de existir, e não duas, não se pode mais definir uma

simplesmente por contradição com outra. A análise deve, a cada ocasião, arriscar um diagnóstico sobre a maneira de ser de cada modo” (LATOURE, 2019, p.170).

Entendo que a rede afro-religiosa acolhe pessoas que já estão em algum processo desterritorializante das normativas impostas pelo regime ocidental de ser, seja pela cor, pela orientação sexual, pela percepção mais sensível de realidades extra-físicas, pelos anseios por uma conexão com o sagrado mais direta e efetiva, pela frustração em uma ou mais áreas da vida (saúde, finanças, amor, etc.), ou por nascer inserido numa *família de santo*, enfim, seres que de alguma forma, em algum nível, necessitaram se produzir como pessoas com elementos não disponíveis no repertório da modernidade. Mesmo que os atributos mencionados, entre outros que podem existir, não sejam imperativos para conduzir a pessoa como parte do território afro-religioso, eles fazem parte da história de vida de todos os iniciados que pude tecer diálogo até o momento, também registrados outras etnografias. O evento substancial para se fazer parte da rede afro-religiosa em alguma de suas vertentes, se trata de aceitar o chamado das entidades para a iniciação⁹. Sempre é realçado pelos dirigentes espirituais e iniciados experientes que são as entidades que escolhem as pessoas e não o contrário.

Eu sempre fui uma pessoa diferente, fora dos padrões de convencionalidade, seja no âmbito familiar desterritorializado, criado com meu pai ausente, e também com ausência da minha mãe a partir dos 11 anos de idade; no âmbito do comportamento e do desejo, com anseios profundos pelo conhecimento e conexão com o sagrado desde a infância, com senso crítico aguçado, premonições pela intuição e pelo plano onírico, com experiências constantes de paralisia durante o sono. Essas últimas, que dizem sobre percepções extra-sensoriais, além de se tratarem da força motriz para a busca que me trouxe até aqui, também são compartilhadas com diversos familiares de parentesco materno, cuja avó e bisavôs eram indígenas.

Meu primeiro contato com um sagrado, que me fascinou, foi aos nove anos de idade, a partir das leituras dos livros do Paulo Coelho, que me conduziram ao contato com a religião da wicca e aquisição dos arcanos maiores de um baralho de tarô. Todo o cosmos composto por deuses, elementais, feitiços, objetos mágicos, me encantava demasiadamente, mesmo fazendo catequese, eu sabia que queria a “magia” para a minha vida. Contudo, esses interesses junto a problemas familiares que eclodiam na época, desencadearam experiências oníricas

⁹ Esse assunto é desdobrado em maiores detalhes na seção 2.1, evocando a bibliografia pertinente a tal debate. Para informações sobre do “chamado” dos espíritos para participar como iniciado num terreiro, ver, entre outros, Vogel, Mello & Barros (2012) e Bastide (2016).

que, por muitos meses, me deixaram com medo até de dormir sozinho, e assim, por saber que eu era muito novo e solitário nesses estudos, optei por deixar de lado esse envolvimento.

Aos 15 anos de idade, durante um período bastante delicado da minha vida, sentia um vazio existencial inexplicável, e precisava de um sentido maior para viver, interrompi as amizades que tinha, e retornei aos estudos esotéricos, por cerca de quatro semanas estudando com afinco e solitário. Novamente as experiências oníricas excêntricas foram desencadeadas, paralisias do sono potencializadas, visitas de pessoas mortas durante as experiências, percebi eventos que muito me aterrorizaram. Em meio a toda delicadeza que já me encontrava, entre as más companhias e os terrores noturnos, sem a presença dos meus pais, fui conduzido até uma igreja evangélica pentecostal, onde fui batizado e frequentei assiduamente por quase três anos.

As perturbações do sono, sonhos lúcidos e projeções astrais¹⁰ não cessaram no contato com a igreja, pelo contrário, foram dilatadas, assim como outros sintomas de uma mediunidade aflorada. No entanto, minha devoção a Jesus Cristo mitigava o medo de dormir. Foi um período onde orava muitas horas diariamente, efetuava longos jejuns, e li a bíblia inteira, sendo que o novo testamento foi lido cerca de quatro vezes, e diversos livros sobre a temática. Nessa passagem, na qual o “rosto do Cristo” foi territorializado em minha pessoa, percebia grande prestígio da vizinhança e dos lugares que frequentava, pelo fato de ser tão jovem e cristão fervoroso. Me tornei líder de evangelismo e vice-líder dos jovens da igreja, realizava pregações e batia de porta em porta para falar a “Palavra de Deus”.

Contudo, apesar de ter conquistado um espaço onde eu era prestigiado pela afirmação cosmológica hegemônica, e muitas pessoas confiavam e se inspiravam em meu exemplo de vida, meu inconsciente me perturbava junto às pesquisas que realizava, bem como, pelo anseio de algo espiritual mais livre e profundo, e gradativamente me convencia de que aquela verdade que eu buscava, não era absoluta, tal como era ensinado a crer. Foi uma ruptura dolorosa, mas precisava de respostas que me preenchessem.

Novamente, retornei aos estudos esotéricos, em paralelo com a graduação de engenharia florestal que recém começava, aos 18 anos de idade. Com muita determinação, mergulhei no universo do ocultismo¹¹, inspirado principalmente pelas ideias de Aleister

¹⁰ Entendemos que a “projeção astral” se trata de uma experiência de quando a mente toma consciência do trânsito do espírito entre diferentes dimensões espirituais durante o sono ou transe.

¹¹ O ocultismo é uma categoria historicamente periférica e proibida pelo pensamento ocidental, maculada com repressões e rejeições das autoridades políticas e intelectuais. Ela compreende a aglutinação de múltiplas sabedorias não hegemônicas que se relacionavam/relacionam com o sagrado (magia, herbologia, hermetismo, feitiçaria, adivinhação, alquimia, entre outros). Nesse sentido, Greer (2017, p.14-15) afirma que “a palavra *oculto* significa, literalmente, “encoberto”, e sua aplicação ao que hoje chamamos de ocultismo tem uma longa

Crowley, e seu sistema mágico-filosófico chamado de *Thelema*¹², cuja influência direta perdurou cerca de sete anos em minha vida, mesmo após ingressar na rede afro-religiosa.

Nessa transição, o “*logos*” não era mais o Cristo, mas a Besta; o lema não era mais “levei o evangelho à toda criatura”, mas “faze o que tu queres, há de ser todo a lei”; o reino do divino não pertencia mais ao mundo vindouro, mas no mundo do aqui e agora; a bíblia não era mais a “Palavra infalível de Deus”, mas um dos muitos veículos pelos quais o sagrado pode se manifestar, tanto quanto a magia e o politeísmo. Ao aderir a essa perspectiva, Deus e o Diabo dissolveram seus atributos absolutos e maniqueístas, foram ressignificados, e tanto um, quanto o outro, concebidos por um prisma pagão, são sagrados e inevitáveis, e podem se manifestar em deuses dos mais diversos panteões.

A busca pelos caminhos do esoterismo apesar de dilatar minha compreensão do mundo e de mim mesmo, pela amplitude de muitas possibilidades de ser, não me proporcionou uma substância segura para se identificar no cosmos e realizar operações mágicas para as diversas finalidades, em razão do seu caráter experimental e solitário. Reconheço a sua importância de caráter transitório para mim, mas ainda não era meu *caminho*. A adesão a tais ideias e rituais esotéricos, no percurso das minhas pesquisas particulares sobre o sagrado, foi um substrato fecundo para que eu pudesse me desterritorializar dos conceitos hegemônicos sobre o divino, sobre bem e o mal cosmológico, com a mente preparada, livre de preconceitos, para assimilar, na sequência, a realidade das práticas da religiosidade afro-brasileira.

Após dois anos estudando e praticando o ocultismo de modo solitário, rastreando saberes espirituais e experiências místicas das mais variadas formas, em meados de 2013, visitei diversos terreiros na Região Sudoeste do Paraná, tive conversas de orientações com dirigentes espirituais dos mesmos, seguidas da integração à *corrente* de um terreiro de umbanda em Pato Branco-PR por dois anos, chefiado pela Mãe Flor de Oxum, mãe de santo, branca, de meia idade. Nesse período aprendi a cultuar os Orixás e entidades, passei a

história. Durante a Renascença, escritores que queriam se referir à magia e à divinação, bem como à espiritualidade alternativa conectada a estas, começaram a usar a expressão *filosofia oculta* – ou seja, “filosofia encoberta” para tais assuntos [...] Mais tarde, durante o florescimento da magia no século XIX, escritores franceses começaram a usar a palavra *occultisme* – em inglês, *occultism*, ou ocultismo – para os mesmos temas”. Vale ressaltar que em lugares não ocidentais (ou pelo menos antes de serem colonizados pelo ocidente) tal categoria não faz sentido, pois as pessoas se envolvem com as suas espiritualidades e práticas sem a necessidade de se encobrirem ou de serem hierarquizadas como criminosas e irracionais.

¹² Aleister Crowley (1875-1947) foi um ocultista e mago inglês do séc. XX, e seu sistema mágico-filosófico chamado *Thelema* (palavra grega que significa Vontade) articulava magia, cabala, astrologia, tantra-yoga, hermetismo, alquimia, gnosticismo, entre outras sabedorias que atravessavam o interesse dos ocultistas europeus da época. O seu legado é transmitido por meio das instituições mágicas *Astrum Argentum* (a qual admitiu Paulo Coelho e Raul Seixas) e *Ordo Templis Orientis*, e de grande influência sobre o chamado “pensamento mágico moderno” (WASSERMAN, 2009).

incorpora-los nas *giras*, e foi produzido um TCC no curso de engenharia florestal, sobre a etnobotânica das religiões afro-brasileiras em três municípios da região, o qual foi o primeiro registro oficial da minha experiência com coletivos afro-religiosos.

É interessante apontar que no processo de conhecimento dos terreiros e suas pessoas, a Universidade em seus aspectos informais se mostrou como um lugar ocupado pela afro-religiosidade e/ou seus interesses. A primeira oportunidade de dialogar com um pai de santo umbandista, Mata de Oxóssi, agricultor, residente do município Espigão Alto do Iguaçu-PR, homem branco de 55 anos, foi a convite de dois amigos da minha turma de engenharia florestal¹³. Após esse pai de santo me dar uma consulta oracular com cartas ciganas e um *passé*¹⁴ que durou alguns minutos, ele foi a primeira autoridade afro-religiosa a me informar que eu necessitava desenvolver a mediunidade, afirmando “rapaz, que energia forte! A sua mediunidade é muito boa para *trabalhar!* Para saber mais venha na *gira* que faço na última sexta-feira do mês!” (Pai Mata de Oxóssi, 2013).

O aceite desse convite foi a permissão para a afro-religiosidade percorrer a minha vida. Retornei ao Pai Mata na data combinada, e além dos amigos supracitados, fomos acompanhados e de carona, com outro amigo e hoje pai de santo, Jota de Oxóssi, homem branco de 30 anos, que era de família umbandista, e estudava na UTFPR. Ele também queria conhecer o pai de santo que muitos estavam comentando na Universidade, e buscava um terreiro para dar sequência no seu desenvolvimento mediúnico. Jota de Oxóssi me transmitiu muitos saberes valiosos sobre a perspectiva afro-religiosa naquele tempo.

Na *gira*, Pai Mata de Oxóssi incorporado com Exu Veludo, me chamou, pediu para eu fechar os olhos, e começou a estalar os dedos sobre minha cabeça e cantar um ponto de Exu cruzado com Oxóssi, e fiquei com intensa tontura, confusão mental, tremores e com taquicardia. Me contaram que eu quase incorporei. Pai Mata solicitou que eu e Jota fôssemos ao Pai Rocha de Xangô (*in memorian*) em Dois Vizinhos, pois ele que havia lhe iniciado, e dizia que se tratava de um médium poderoso e muito sábio. Ele era um senhor com 83 anos na época, homem branco, filho de Xangô, professor de filosofia aposentado, ex-seminarista, umbandista há 40 anos, e antes disso, foi por 12 anos espírita kardecista. Esse pai de santo iniciou o Pai Mata de Oxóssi e a minha primeira mãe de santo Flor de Oxum (que conheci posteriormente a esse encontro), e assim que eu pisei no recinto onde ele estava presente numa manhã de sábado, bebendo vinho e fumando charuto, ele me olhou e falou com voz

¹³ Essa visita foi após uma aula de sensoriamento remoto, cujos colegas pretendiam conhecer um médium (o Pai Mata de Oxóssi) que pessoas de nosso convívio universitário falavam ao respeito, com rumores de que promovia curas e adivinhações. Mais tarde, esse pai de santo foi um dos treze interlocutores do meu TCC.

¹⁴ Transmissão de *energias/axé* pelas mãos.

firme, que não me conhecia, mas sabia que era urgente o “desenvolvimento da minha mediunidade”, pois eram muitas as almas que me acompanhavam.

Em todos os terreiros de diferentes segmentos que visitava no início de minha caminhada, os dirigentes espirituais e suas entidades incorporadas, ou mesmo, no jogo oracular, me salientavam que eu tinha uma *missão* para cumprir junto às entidades, que era imprescindível para a minha saúde e meus *caminhos* passar por um processo de “desenvolvimento mediúnico”. Apesar de ser um discurso sedutor, eu resistia em acreditar nisso, pensando que era uma conversa padrão para todas as pessoas com interesse nos terreiros, apesar de que os amigos que me acompanhavam nessas visitas, eram abordados de outras formas, sem menções de uma imprescindibilidade iniciatória fatalista, tal como era comigo.

Além de ter conhecido o Pai Mata de Oxóssi, Pai Rocha de Xangô e Mãe Flor de Oxum, outra presença que foi fundamental na inscrição da rede de relações com o *povo de santo* na Região Sudoeste do Paraná, foi a Mãe Vânia de Yemanjá Oguntê, mulher negra de 40 anos, do candomblé *nação* kêtú, cuja genealogia iniciática descende da Mãe Menininha do Gantóis. Vânia trabalhava no setor técnico-administrativo da UTFPR, foi co-orientadora do meu TCC, e visitou junto comigo e Jota o Pai Mata, Pai Rocha e a Mãe Flor, além de me transmitir valiosos *axés* e saberes iniciáticos e acadêmicos afro-brasileiros no início da minha trajetória.

Nesse contexto, dos primeiros contatos com a rede do *povo de santo*, presenciei eventos que não me eram possíveis de obter noutras formas de espiritualidade, tais como, sensações de tremores, calafrios e formigamento em partes diferentes do corpo durante as *giras* e consultas, ouvia a voz das entidades no estado de vigília antes de dormir, e recebia visita delas durante as experiências oníricas, as vezes de modo abstrato, as vezes de modo nítido e lúcido, dentre outras manifestações no corpo físico. As paralisias do sono não cessaram, contudo, as perturbações que lhe acompanhavam diminuíram significativamente ao adentrar à *corrente* do terreiro de umbanda da Mãe Flor de Oxum. Pois, muitas foram as vezes que as entidades que me acompanham se manifestavam na experiência da paralisia do sono para me acalmar e afastar as tensões. Entendo que no terreiro dessa mãe de santo, que hoje não tenho mais conexões, as entidades abriram a *gira* para que essa pesquisa fosse iniciada.

Apesar das dúvidas que eu tinha sobre a veracidade das incorporações das entidades que dialogava nas consultas que frequentava, e da capacidade desse modo de viver responder aos meus anseios existenciais, em razão do pragmatismo em relação às necessidades

emergentes de suprir questões de *caminhos* abertos (amor, prosperidade e saúde), em detrimento de uma “busca mística” mais profunda, eu tinha certeza de que existia alguma espécie de “energia” muito forte que circulava por esses coletivos. Em pouco tempo de vivência, já havia experimentado, em meu corpo e emoções, intensidades muito mais profundas que em anos noutras buscas.

No processo de inscrição nessa rede, por muito tempo, me mantive arraigado aos conceitos do ocultismo para interpretar o ser afro-brasileiro, pois aquele transparecia ser “mais intelectualizado”, interpretando os espíritos como “partes do cérebro humano”, ou “arquétipos”, e não como seres que são o que dizem ser, com autores que expressavam certa erudição nas mais diversas áreas de conhecimentos filosóficos e “pseudocientíficos”. Enquanto os coletivos afro-brasileiros, e seus dirigentes espirituais, possuíam na maioria das vezes, com poucas exceções (tal como o Pai Rocha de Xangô e outros dois dirigentes que conheci), baixo grau de escolaridade, o que me conduzia – junto a uma impaciência com os saberes acionados – a uma postura de arrogância e racionalismo excessivo para com suas informações, não sendo possível lhes compreender em plenitude. O estudo da etnobotânica foi um caminho que abriu para aprender a olhar os saberes ancestrais do povo de santo em simetria com outros. Vale ressaltar que menciono essa reflexão pois faz parte do repertório moderno desconsiderar o estatuto ontológico próprio dos actantes não humanos, buscando atribuir interpretações como se “não fossem nada mais que” um arquétipo, uma parte do cérebro humano, uma representação, para se afirmar com razões superiores (LATOURE, 2019, p.253). Desconstruir essa questão, também fez parte da iniciação e da obrigação cosmopolítica de mediação entre os modos de existência que me proponho.

Após conclusão do TCC, no período aproximadamente de um ano, me mantive desligado do terreiro de umbanda que frequentava, porém, sazonalmente nutria vínculo com os Orixás e outras entidades, por meio dos saberes que havia adquirido. Naquele momento, eu estava convicto de que desejava trilhar o *caminho* de Exu, nas vias da quimbanda e, também, pelo candomblé. Sentia necessidade de um lugar onde tanto os Exus, quanto os Orixás, fossem cultuados de forma menos cristianizada por conceitos kardecistas – tal como no terreiro de umbanda anterior. Oráculos de candomblé, bem como, Exus feitos na quimbanda, noutros terreiros que havia visitado desde o início de minha busca, salientavam que as Entidades que me acompanhavam eram *pesadas*, e precisavam ser feitas com *menga* (sangue animal) para ter sustentação e não me prejudicar.

Ao ingressar no curso de mestrado em Desenvolvimento Regional, no ano de 2016, estava sondando terreiros para prosseguir a pesquisa com coletivos afro-religiosos, então

reencontrei Pai Aldacir, que havia sido entrevistado uma vez para o TCC, e na época listou as plantas empregadas em seus rituais via entrevista. Nesse reencontro, havia expressado meu interesse de prosseguir a pesquisa, então o mesmo me convidou para participar de uma *gira*. Maiores detalhes sobre a minha inscrição na rede do Abaça de Oxalá, foram revelados na dissertação de mestrado (FAVARO, 2018), em especial, na seção 4.3. No entanto, vale ressaltar, que na época estava autorizado em falar sobre a parte de umbanda na dissertação, sem mencionar peculiaridades do processo que envolve as *matanças* (sacrifícios de animais, análogo ao conceito de *corte*), em razão da repressão local a tais práticas. Ao finalizar a dissertação, quando Pai Aldacir recebeu em mãos a mesma impressa, autorizou que em escritos futuros tal assunto fosse abordado.

1.2. AFECÇÕES DE UMA EXPERIÊNCIA DE SETE ANOS JUNTO AO ABAÇA DE OXALÁ

Desde 2016 Pai Aldacir é meu pai de santo, e junto às suas entidades, se trata de um interlocutor icônico nessa pesquisa. É um homem negro, de 50 anos, que se dedica a quase três décadas ao *Espiritismo*¹⁵ (FIGURA 01). O seu terreiro é localizado em Pato Branco-PR. Pai Aldacir é auxiliado diretamente nos *trabalhos* por sua esposa, *Cambone* Iva, seu filho *Cambono* José, e também pela *filha de corrente* *Cambone* Pérola – que é a *filha* mais antiga e de confiança da *casa*, presente desde a fundação do local em parte significativa das atividades nele desenvolvidas¹⁶. O Abaça de Oxalá é lócus de uma etnografia realizada por mim, orientada pela Prof. Dra. Hieda Maria Pagliosa Corona desde 2016 no curso de mestrado, e coorientada pelo Prof. Dr. João Daniel Dorneles Ramos desde 2019 no curso de doutorado. Essa etnografia que sustenta a tese de doutorado, também gerou uma dissertação de mestrado, publicações em periódicos científicos, capítulo de livro e eventos (FAVARO, 2018; FAVARO; CORONA, 2019; 2020; 2021; FAVARO; RAMOS; CORONA, 2020; 2021; 2022; FAVARO; WEDIG; CORONA, 2022).

¹⁵ É pertinente ressaltar que o espiritismo kardecista no local é identificado como *mesa branca*, que se diferencia da categoria afro-brasileira de *Espiritismo*. Além dessa nomenclatura o culto em termos gerais também é identificado como *Macumba*.

¹⁶ Com excessão do Pai Aldacir e da *Cambone* Iva, que autorizaram que seus primeiros nomes emergissem no escrito, os demais nomes presentes na pesquisa são fictícios, de modo a preservar suas identidades.



Figura 01: Pai Aldacir incorporado com Exu Sete Ventanias prestando consulta à consulente numa festa de Exu realizada na chácara do Bruxo Veludo seu pai de santo em Francisco Beltrão-PR.

Fonte: acervo fotográfico de Cambone Iva (2017).

No município de Pato Branco-PR e Região Sudoeste do Paraná (FIGURA 02), local onde as experiências supracitadas ocorreram, além de ser local deste estudo. Pesquisas evidenciam que a existência da religiosidade afro-brasileira na região (FAVARO, 2015; KASPRESKI, 2015; AUGUSTO, 2016; CRESTANI, 2018; FERNANDES, 2019; DA SILVA, 2019). Da Silva (2019) aponta que a Umbanda em suas diferentes modalidades predomina entre terreiros da região Sudoeste e Sul do Paraná. As investigações sobre esses coletivos no território apontam também para atos de intolerância religiosa e desprezo pelas práticas ancestrais de matriz africana nos municípios investigados (Pato Branco, Palmas, Clevelândia, Dois Vizinhos). Por outro lado, explicitam a riqueza e a complexidade epistêmica e cosmológica existentes nas práticas destas religiões, que perpassam as relações sociedade/natureza, culinária, musicalidades, instituições locais, cosmopolíticas, questões de gênero, cuidados com a saúde, acolhimento de alteridades, e resistências diversas. Vale ressaltar que os escritos mencionados são as únicas fontes de informações formalizadas que existem sobre a religiosidade afro-brasileira na Região Sudoeste do Paraná, pois segundo o censo do IBGE (2010), não há registros de praticantes de religiosidade afro-brasileira nos municípios.

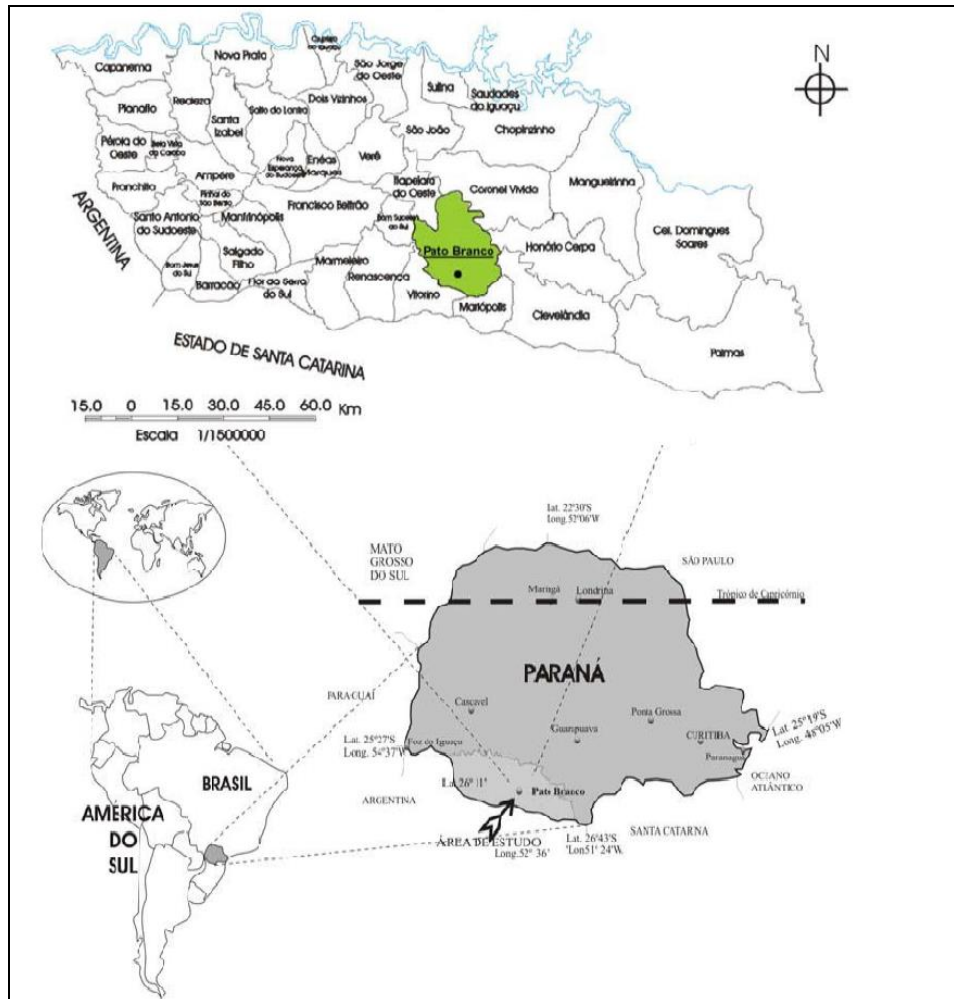


Figura 02: Localização geográfica do município Pato Branco – PR na Messorregião Sudoeste do Paraná, no Estado do Paraná, na América do Sul e em escala global.

Fonte: Tabapira e Fiori (2008).

Antes da invasão dos brancos na região, ela era milenarmente ocupada pelos povos indígenas kaingang e guarani, assim como pelos não humanos múltiplos (plantas, animais, rios, espíritos, entre outros) (BRANCO, 2021), cuja história é silenciada. Trata-se de uma região destacada pela presença histórica de fazendeiros escravocratas em suas proximidades desde o séc.XIX, tal como aponta Da Silva (2019, p.189):

Em 1872, havia em Guarapuava um total de 549 negros escravizados (290 homens e 259 mulheres) de origem brasileira e 27 (18 homens e 9 mulheres) africanos; já em Palmas o número provável era de 227 (93 homens e 134 mulheres) de origem brasileira e 46 (25 homens e 21 mulheres) africanos. Com efeito, isso nos leva a reconhecer que os esquemas africanos foram desdobrados nessas regiões pela aprendizagem do uso das ervas locais tanto com os indígenas quanto do aprendizado adquirido por seus antepassados no Brasil; ambos grupos responderam pelo cuidado à saúde nas colônias e de sua transmissão pela rota dos tropeiros, ainda mais por serem os únicos refúgios.

Embora a escravidão e o racismo institucional e estrutural tenham infligido genocídios e epistemicídios às populações afro-indígenas, “não houve um aniquilamento absoluto de comportamentos de longa duração”, entendidos como as cantigas, danças, incorporações de entidades e Orixás, identidades coletivas, agenciamento de forças cósmicas, entre outros, que são “respostas sociais diante desse contingenciamento psíquico, na reestruturação psicossocial dos adeptos da Umbanda no Sul paranaense” (DA SILVA, 2019, p.181). Deste modo, no município de Pato Branco-PR e territórios adjacentes, a memória coletiva afro-indígena com os seus saberes ancestrais resiste nos terreiros do povo de santo, mas é invisibilizada nas narrativas oficiais.

Pelas métricas hegemônicas, em 1947, Pato Branco se tornou um distrito, em 1952 foi elevado à categoria de município. Atualmente, o município possui 539,029 km² e uma distância de 433,53 km da capital Curitiba, faz limite com oito municípios: Bom Sucesso do Sul, Clevelândia, Coronel Vivida, Honório Serpa, Itapejara D'Oeste, Mariópolis, Renascença e Vitorino. Pato Branco possui uma população estimada de 94.239 habitantes de acordo com os resultados preliminares do censo do IBGE de 2022. De acordo com o censo do IBGE de 2010, 55.352 habitantes se declaram da cor branca, 1.395 se declaram da cor preta, 15.199 se declaram da cor parda, 348 se declaram da cor amarela e 76 se declaram indígenas. Cerca de 93,1 % desta população é residente em área urbana e 5,9% na área rural (IBGE, 2023; IPARDES, 2017).

O terreiro Abaça de Oxalá se localiza no bairro Industrial, na rua Doutor Francisco Beltrão. Esse bairro situa-se próximo à região central do município, e contém uma população de 2.594 habitantes (IBGE, 2010). No percurso da rua até chegar ao terreiro existem diversos empreendimentos comerciais, bares, três igrejas evangélicas e um córrego urbano. De acordo com os meus conhecimentos, o Abaça de Oxalá é o único terreiro neste bairro, embora no bairro ao lado, o bairro São Vicente, tenha outro terreiro, de um ex-pai-de-santo do Pai Aldacir e Cambone Iva, cujo desligamento rendeu muitos anos de uma intensa guerra mágica, cujos efeitos são lembrados por eles como um período de grandes desafios, visto que estavam no início da caminhada afro-religiosa e não tinham os *aprontes* e nem terreiro.

O terreno em que a infraestrutura do terreiro está inserida possui cerca de 400m, e divide espaço com mais dois estabelecimentos independentes: a loja de roupas da Cambone Iva em frente, a residência da família do Pai Aldacir ao meio, e o terreiro atrás. A entrada e saída para a residência do Pai Aldacir situa-se ao lado da loja. Não há placas identificando o terreiro, mas apenas a vitrine da loja com os manequins e as roupas. Contudo, é possível

detectar a presença afro-religiosa na paisagem pelos indicadores das cores de Exu no empreendimento (preto, dourado e vermelho) e pelos vasos com plantas sagradas como arruda, guiné e comigo-ninguém-pode em frente à vitrine. Dentro da loja de roupas também é possível identificar a afro-religiosidade, por meio de estatuetas de figas, do Preto-velho Pai Cipriano e da Pomba-Gira do Oriente dispostos no balcão.

O terreiro Encruzilhada do Axé localiza no bairro São Cristóvão, na rua Luiz Xavier, no extremo da zona sul de Pato Branco-PR, cujo bairro contém uma população estimada de 3.437 habitantes (IBGE, 2010). Na rua do terreiro existem diferentes bares, mercearias, e uma escola municipal. Na entrada do local existem diversas plantas de espadas de são Jorge e espadas de santa bárbara plantadas. A minha residência situa-se ao lado da casa do terreiro. Além do terreiro Encruzilhada do Axé, na atualidade, o bairro São Cristóvão contém mais dois terreiros de acordo com os meus conhecimentos, que são o terreiro de Umbanda da Mãe Flor de Oxum, minha ex-mãe-de-santo que existe há cerca de 20 anos, e um terreiro de Linha Cruzada dirigido por outra mãe de santo, que existe há cerca de 30 anos. No percurso do doutorado soube da inauguração de outros dois terreiros no mesmo bairro, que se mantiveram abertos por poucos meses. De acordo com o Google Maps, o terreiro Encruzilhada do Axé está situado numa distância de 4,5 km do terreiro Abaça de Oxalá.

Além do Abaça de Oxalá e do Encruzilhada do Axé, no município de Pato Branco há registros de cerca de outros 15 *terreiros* de religiosidade afro-brasileira, e cerca de 30 terreiros na Região, de acordo com a minha experiência junto a tais coletivos. Não se pode afirmar com precisão os reais motivos para a omissão em dados censitários, mas os relatos assinalam que as agressões e pressões da sociedade conservadora regional e local às práticas religiosas de matriz africana conduzem ao agenciamento de dispositivos desterritorializantes pelos adeptos para omitirem suas verdadeiras identidades religiosas¹⁷.

Pai Aldacir e Cambone Iva são os dois protagonistas do terreiro Abaça de Oxalá. Ambos estão em matrimônio há três décadas, e desde o início do casamento passaram por cerca de cinco terreiros, antes de adentrarem no terreiro do Bruxo Veludo, que é o pai de santo deles, localizado em Francisco Beltrão-PR, município vizinho de Pato Branco-PR. O terreiro iniciou como um pequeno quarto dentro de casa, e posteriormente foi ampliando os

¹⁷ Tais como, o fato de todos se apresentarem como espíritas – para serem protegidos pelo prestígio social evocado pelo espiritismo kardecista (BROWN, et al., 1985) – que em diálogos pilotos junto ao pesquisador almejavam exaltar conceitos de matriz kardecista (carma, evolução espiritual, caridade) e evidenciar que seus deuses correspondem aos santos católicos, dentre outras afirmações que denotam esforços para se mostrarem ao público como cidadãos integrados aos modelos de representações hegemônicas da sociedade civil globalizante em esferas morais e religiosas.

seus domínios de infraestrutura, até lograr o espaço de aproximadamente 60m, independente da residência dos seus dirigentes, e interconectado com diferentes compartimentos.

Pai Aldacir nasceu em Pato Branco-PR, e cresceu na área rural, antes de se mudarem para a área urbana desde o começo da sua juventude. A sua mãe, falecida (2017), era negra, e seu pai, falecido (2021) era branco. Em alguns relatos de conversas informais, lembrou memórias que seus familiares maternos contavam da participação dos seus ancestrais na guerra do Paraguai. No que tange a afro-religiosidade, afirma que foi a primeira vez numa *gira* quando tinha 18 anos, e que se sente conectado com uma energia hereditária, pois o seu avô materno, José Jacinto dos Reis, era um camponês negro curandeiro e benzedor, e também fazia *trabalhos*, mas sem pertencer a uma denominação etno-litúrgica específica e nem de terreiros¹⁸. A sua mãe e seus irmãos não quiseram seguir esse caminho e rejeitaram o *dom*. Mas o pai-de-santo compreende que efetivar os *trabalhos* afro-religiosos trata-se de uma missão desafiadora, tal como afirma: “eu tive que aceitar a missão que Oxalá me deu, e eu gosto da coisa, e sou bom no que faço. Mas tem que ser firme pra aguentar o rojão! Porque os *Orixás* sempre provam a gente”.

Já *Cambone* Iva, mulher branca, de 45 anos, é filha de Iansã e Oxumarê, é oriunda do meio rural, com pais camponeses e descendentes de italianos do município de Pato Branco-PR. Nos relatos, informa que sofreu intolerância religiosa e racismo da sua família ao início do relacionamento com o Pai Aldacir, e diz que atualmente muitos daqueles que lhes condenavam, buscam auxílio do terreiro para resolver os seus problemas. *Cambone* Iva sempre transmite esclarecimentos pertinentes a afro-religiosidade e seus aprendizados, em cada diálogo tecido com ela. Sobre o ofício de *cambone*, ela afirma: “o *cambone* é o secretário dos *Orixás*. A gente também é os olhos do pai de santo, porque ele está *trabalhando*, em transe, então é a gente que vê as coisas para contar depois. As pessoas, às vezes, desprezam a gente (os *cambones*), pensam que a gente é inferior só porque não incorpora, mas é a gente que ajuda a segurar o terreiro”.

O terreiro Abaça de Oxalá recebe esse nome em razão do pai-de-santo ter Oxalá como *Orixá* regente na linha de direita. Oxalá é firmado no terreiro pela iconografia de Jesus Cristo de roupas brancas e de braços abertos. Os contos iorubas apontam que este é o *Orixá* primogênito de toda a criação. A ele, *Olorum* (o Deus supremo) incumbiu a tarefa de criação do mundo e todas as coisas nele existentes. Este *Orixá* é responsável por toda a vida e existência terrena. É identificado com o céu e suas virtudes vinculadas a sabedoria e equilíbrio

¹⁸ Informações similares podem ser encontradas na dissertação de mestrado de Fernandes (2019), que pesquisou o terreiro Abaça de Oxalá, mas focando na presença das mulheres nos terreiros da região.

(BERCKENBROCK, 1997). Pai Aldacir afirma, que o seu Exu, Sete Ventanias, é também da linha de Oxalá, e quando encarnado na terra, conheceu Jesus Cristo pessoalmente. Além de Oxalá, esse Exu é irradiado por Xangô, Ogum e Iansã, e trabalha em concomitante com esses quatro Orixás.

Nesse terreiro se encontram as práticas de quatro grandes *linhas* que agenciam a rede, a quimbanda (ou *linha* esquerda, chefiada pelo Exu Sete Ventanias), a umbanda (ou *linha* direita, chefiada por Oxalá), o candomblé (chefiada por Oxaguiã) e a alta magia (chefiada pelo Maioral). Cada *linha* possui idiosincrasias relativas à rede etnografada, as quais podem se diferenciar em concepções e práticas de outros contextos afro-religiosos. Assim, é pertinente evocar os significados de cada *linha* cósmica acionada nessa rede. A umbanda é concebida como uma *linha* cujo protagonismo de fala é das potências cósmicas Caboclos (espíritos indígenas), Pretos-velhos (espíritos de negros anciãos) e Orixás nagôs, conectadas às regiões celestes do cosmos. Os seus rituais são processados de modo expoente com o uso de ervas, frutas e flores, vinculados principalmente aos objetivos de cura para as mazelas da existência diversas dentro do coletivo¹⁹. Na quimbanda o protagonismo de fala é de Exu (Exu e Pomba-Gira/Exu-mulher), que são espíritos de humanos de diferentes matrizes culturais²⁰, que são destacados por atuarem além do bem e do mal, pela busca do prazer e satisfação dos desejos e necessidades da existência material. Os seus rituais são processados de modo expoente com o agenciamento da *menga*²¹, do *padê*, do dendê, do fogo e bebidas destiladas. Os Exus são vinculados principalmente aos objetivos de abertura e proteção dos *caminhos* existenciais. As *linhas* de umbanda e quimbanda também são lados distintos da tessitura cósmica dos terreiros, onde a primeira é identificada como *linha/lado* da direita, e a segunda como *linha/lado* da esquerda.

A umbanda e a quimbanda requerem recintos diferenciados para realização dos *trabalhos*. O recinto dedicado à umbanda, se nomina *congá*, que é o local público do terreiro,

¹⁹ Vale ressaltar que embora esse seja um atributo que destaca a *linha* da umbanda, ela não se limita a esse fim. Pois também pode ser agenciada para finalidades amorosas, de defesa espiritual, de prosperidade e caminhos abertos diversos. Todas as *linhas* no coletivo podem atuar de modo profícuo para os múltiplos objetivos que movimentam a rede quando acionadas de modo correto. Contudo, no texto é salientada a sua característica expoente, que não é única e absoluta.

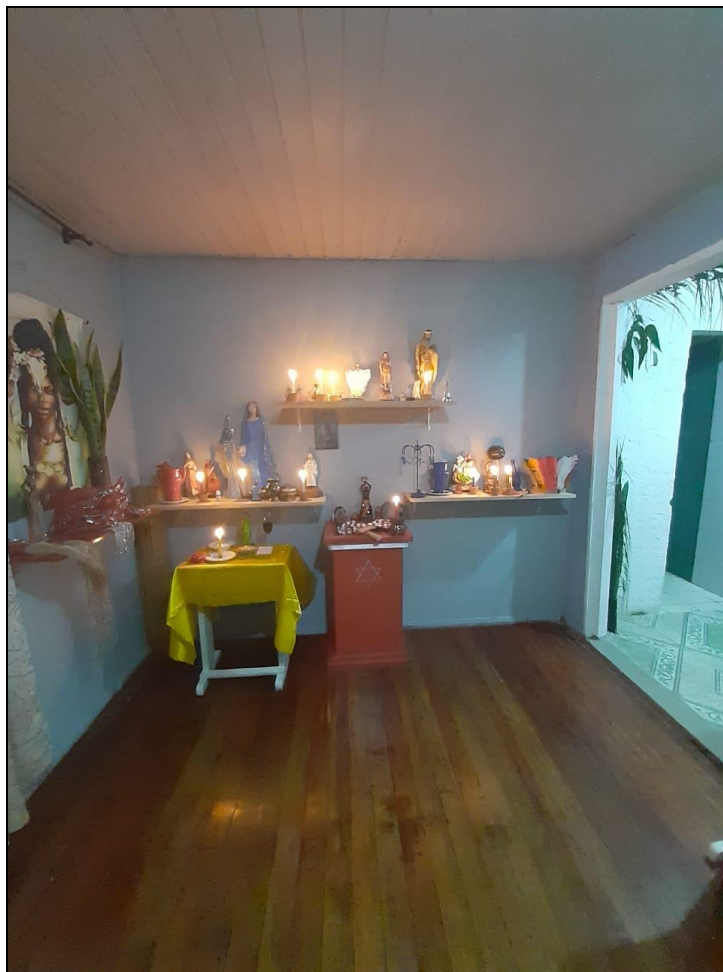
²⁰ Entende-se que a maioria dos Exus tiveram encarnação material. Porém não se aplica a todos os entes com o nome Exu, a exemplo do Exu Mirim que é um espírito infantil que não teve encarnação e vive em dimensões em que fluem as forças da imaginação e dos seres míticos, como unicórnios, duendes e gnomos. Bruxa Fernanda (2000) apresenta o Exu Poeira e o Exu Ganga, que se apresentam como seres humanóides, muito similares às iconografias de duendes. Na rede a partir do Pai Aldacir não encontrei o agenciamento específico e relevante de seres da categoria “elemental” que são os duendes, gnomos, silfos, ondinas e salamandras. Contudo, na rede que participava no terreiro da Mãe Flor de Oxum, tanto ela, quanto o seu pai de santo Rocha de Xangô, quanto o seu irmão de santo Mata de Oxóssi, realizavam o agenciamento destes seres por meio de oferendas.

²¹ *Menga, ejé, axorô* são termos que designam o sangue de animais sacrificados, que são principalmente galos, galinhas, cabritos e cabras.

onde ocorrem as *giras*, e por onde consulentes podem transitar (FIGURA 3 e 4). Apesar do *congá* ser dedicado à *linha* da direita, nele podem ser cruzadas todas as *linhas* do terreiro, a exemplo dos Exus que incorporam nesse local para realização das sessões. O recinto dedicado à quimbanda nomina-se *canjira*, e nele apenas filhos-de-*corrente*, convidados e entes da esquerda podem entrar.



**Figura 03: fotografia do altar central do *congá* do Abaça de Oxalá.
Fonte: acervo fotográfico de Cambone Iva (2021).**



**Figura 04: fotografia do conga do terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2023).**

O candomblé na rede possui especificações que lhe diferencia dos candomblés etnografados na Bahia e São Paulo (BASTIDE, 1986; CARNEIRO, 2008; BERCKENBROCK, 2017; SANTOS, 2017, PRANDI, 1991), bem como de outros contextos. De modo geral, o que categoriza a presença da *linha* de candomblé é a *menga*. Todo o ritual que envolve o sacrifício de animais pertence ao domínio do candomblé. Nestes termos, a quimbanda também é uma forma de fazer o candomblé. Entretanto, além dos Exus, os Orixás nagôs quando passam a ser tratados com a *menga*, deixam de pertencer ao domínio da umbanda para *virar* ao domínio do candomblé²². O candomblé também é caracterizado por uma performance africanizada, peculiaridades culinárias de matriz africana e protagonizado pelos Orixás nagôs num relevo cartográfico diferente da umbanda.

Já a *linha* da alta magia não será detalhada como as demais na tese por duas principais motivações. A primeira é que eu não fui iniciado nela, e muitas das informações são

²² Maiores detalhes sobre a virada dos entes da *linha* de umbanda ao candomblé são explicitados no corpo da tese na seção 2.3.

aprendidas apenas após a *preparação/apronte*²³. A segunda é que as nomenclaturas das potências que mediam a rede nessa *linha* podem trazer sentidos equivocados a uma pessoa não habituada com o “cosmos mágico”. O que se pode dizer, é que se trata do agenciamento das forças cósmicas que governam todos os reinos da quimbanda, que se arregimentam pelo nome coletivo de Maioral²⁴. Entende-se que são potências “titânicas”, primordiais da existência, que precedem a própria criação do universo²⁵.

É interessante revelar o fato de que, entre os interessamentos – que são os dispositivos que fomentam a conexão entre actantes na rede (CALLON, 1986) – que foram expressos nas duas primeiras *giras* assistidas por mim no Abaça de Oxalá, durante os diálogos com os Exus da *casa*, após eu descrever para o Exu Caveira do Pai Aldacir uma experiência onírica que eu tive naquela semana, na sequência, ele “deu *passagem*” ao chefe do terreiro, Exu Sete Ventanias, e formulou o convite para que eu participasse do local como *filho de corrente*, com o prazo de 60 dias para retornar ao lugar e devolver uma resposta.

A experiência onírica se tratou da visão de um local, com um penhasco sobre uma campina, que em todo o seu percurso tinham fileiras de pessoas com capuzes e capas vermelhas, segurando tochas em suas mãos, essas pessoas diziam “salve a quimbanda, salve a quimbanda”. No alto do penhasco tinha três mulheres negras segurando cabritos, com vestidos e *atacãs* brancos (toalhas sagradas para a cabeça), em suas frentes haviam três estatuetas de cerca de um metro de altura, as quais, a primeira e a terceira, eram esculturas idênticas, que expressavam um ser africano “tribalizado”, a do meio, era uma escultura de São Jorge. As mulheres imolaram os cabritos com facas em seus pescoços, derramando o sangue sobre as estatuetas. Após esse acontecido, acordei.

O Exu Caveira interpretou essa experiência como uma comunicação das entidades que me acompanham, salientando que meus *Orixás* não são da *banda* da umbanda, porque são *da pesada*, do candomblé, e precisam de *matanças* e *assentamentos*²⁶ em suas *feituras*²⁷. Essa

²³ Eu tenho uma *firmeza* dessa *linha* na *canjira* do terreiro. Porém, a iniciação plena emerge com o *assentamento*. Quando a pessoa é *preparada* na alta magia, se faz necessário que disponha de mais um recinto, para que as *energias* do *assentamento* não se misturem de modo inadequado com as demais forças anexadas no terreiro.

²⁴ Maioral se singulariza por meio de diferentes divindades que regem a *linha* da alta magia.

²⁵ A iniciação na alta magia é efetuada após alguns anos que a pessoa foi preparada na *linha* da quimbanda. Tal como a quimbanda, a alta magia pertence ao lado esquerdo do cosmos e recebe um tipo de culto bastante similar, porém com entes de outro relevo cartográfico, que em vez de almas humanas divinizadas, tal como são os Exus, são deuses que não tiveram experiência humana. Vale ressaltar que a umbanda, a quimbanda e o candomblé apesar de diferentes, existem momentos em que podem se cruzar. Já a *linha* da alta magia apenas cruza com a quimbanda e não pode se agregar com as outras.

²⁶ Um *assentamento* se trata do corpo físico da potência cósmica, localizado num recipiente de barro, ferro ou madeira, contendo o seu *otá* (pedra) e actantes não-humanos que se associam ao Orixá *assentado*. Atua como um

afirmação, já havia sido proferida em outras palavras por outros pais e mães de santo e entidades, tal como informado alhures. Com o prazo estipulado, retornei ao local, informando meu desejo de realizar o processo iniciatório.

No primeiro ano de pesquisa, junto a minha formalização como integrante da *corrente* (corpo de membros) do terreiro, as informações foram coletadas participando semanalmente das *giras* toda sexta-feira a partir das 20:00h até por volta das 23:00h, sendo que os registros eram efetuados com uso de um diário de campo e fotografias. Também foram efetuadas entrevistas semi-estruturadas com o Pai Aldacir e demais integrantes do terreiro.

A partir do ano de 2017, passei a participar com maior afinco dentro da *corrente*, lapidando o meu processo de desenvolvimento mediúnico, onde incorporava minhas entidades, junto aos outros participantes do local. Os encontros rituais que eram restritos àqueles que desenvolvem a mediunidade, puderam ser registrados, junto a diferentes experiências compartilhadas. A partir desse período, onde os laços de confiança foram estabelecidos, foi possível tomar nota de conversas informais de variadas sociabilidades que eclodiam no terreiro.

Durante três anos e meio inscrito num processo de ensino e aprendizagem, orientado pelas entidades do Pai Aldacir, confeccionei dois altares num recinto separado de meu domicílio, um para a *linha* da esquerda e outro para a *linha* da direita, com *firmezas*²⁸ e outros *axés*, através dos quais, realizava os *trabalhos* ensinados. Porém, enquanto não se tem o *assentamento* de uma entidade *chefe*, para realização de muitos desses *trabalhos*, tinha que me deslocar até um *ponto-de-força* específico, para maior segurança e eficácia.

É pelo exercício de *arriar os trabalhos*, que o aprendizado é de fato assimilado, tal como diversas vezes enfatizou Pai Aldacir, de modo fatalista, que “a única forma de aprender é fazendo!” Essa aprendizagem percorre desde a identificação da necessidade pela consulta oracular; o processo de deslocamento e mapeamento dos comércios que vendem artefatos e lugares da natureza que contém as ervas, raízes, sementes, minérios e frutas necessárias; a preparação anterior e posterior do corpo e do espaço para o *trabalho*, por meio de banhos de ervas e defumações; o conhecimento dos efeitos de cada actante agenciado; da presença da entidade desencadeada nos momentos anteriores e durante ao rito, bem como, do desgaste energético que ocorre em cada tipo de agenciamento – que não é restrito ao ato físico de

portal multidimensional, filtra as energias do terreiro e sela o compromisso do zelador de santo com o ente *assentado*.

²⁷ *Feitura, preparação, aprontamento* são tidos como conceitos analógicos no vocábulo êmico.

²⁸ A *firmeza* é um elemento material que corresponde à potência cósmica, seja uma imagem de gesso, uma pedra (otá), uma quartinha com bebida, ou outro corpo material. O modo mais comum de compor uma *firmeza* na rede rastreada se trata da firmação do ente na estatueta de gesso ou resina.

entregar os *trabalhos*, mas envolve a mente e o espírito na interação com outros planos de existência.

Após participação, observação, diálogos e auxílio em diversos rituais junto ao terreiro, *ebós* (limpeza espiritual), *matanças*, aberturas de caminhos, *trabalhos* de defesa, entre muitos outros prestados por Pai Aldacir junto à comunidade que se agrega ao lugar, eu estava amadurecido no processo de *desenvolvimento mediúnico*, e o meu Exu Capa Preta do Inferno²⁹ declarou ser o *chefe da minha gira* e, assim, deveria ser *assentado*. De acordo com a tradição vigente no terreiro, o *assentamento* do Exu ou Pomba-gira *chefe de cabeça* do iniciado, se trata do ritual que prepara a pessoa para abrir um terreiro, permitindo atuar como porta-voz dessa rede sócio-cósmica, junto ao *axé da faca*, que lhe empodera para efetuar o sacrifício sagrado dos animais, podendo prestar serviços afro-religiosos ao coletivo.

Junto a mim, pude observar que outras duas *filhas de corrente* do Pai Aldacir efetuaram o ritual de *assentamento* para se tornarem mães de santo e abrirem terreiros: a *filha de santo/mãe de santo* Yasmin, que foi mencionada na dissertação (FAVARO, 2018), que *assentou* em 2018 em conjunto o Exu Tranca-Ruas das Almas e a Pomba-gira Maria Padilha, e a *filha de santo/mãe de santo* Jacira, que *assentou* ao início de 2020 o Exu Tiriri. Nesse último, eu pude estar presente e auxiliar na *matança do quatro pés* (bode), ao convite do Pai Aldacir, e registrar com maiores detalhes a confecção de um *assentamento* de acordo com a nossa tradição. Desde o escrito da dissertação de mestrado houveram mudanças na infraestrutura do Abaça de Oxalá, houve reforma e novas entidades foram *assentadas* no espaço do terreiro, bem como, o trânsito de novas pessoas na *corrente* e na “assistência”³⁰.

Com o advento da pandemia de covid-19, em março de 2020, os meus contatos presenciais com o Pai Aldacir tomaram intervalos esparsos até julho de 2021³¹. Desde quando o Exu Capa Preta foi *assentado*, não participo mais da *corrente* do Abaça de Oxalá, embora tenha acionado o Pai Aldacir mensalmente em conversas, consultas privadas, e participação como consulente das *giras* abertas na última sexta-feira do mês. No momento presente mantenho relações presenciais com o pai de santo de modo mensal, para me descarregar, atualizar as informações sobre o meu terreiro e esclarecer sobre determinados *trabalhos*

²⁹ Existem diferentes qualidades do Exu Capa Preta, como por exemplo, o Capa Preta das Almas, que *trabalha* na *calunga*, o Capa Preta da Encruzilhada, que *trabalha* nas *encruzilhadas*, o Capa Preta do Inferno, que *trabalha* na *calunga* em camadas específicas, o Capa Preta do Luar, que *trabalha* em camadas específicas da *encruzilhada*, o Capa Preta das Matas, que *trabalha* nas *matas*, entre outros.

³⁰ A “assistência” é o corpo de consulentes que visita cada *gira*.

³¹ Durante a pandemia, observei um número de no máximo quatro consulentes presentes em cada *gira*, e as *cambones* do terreiro, todos/as utilizando máscaras.

agenciados. De todo o modo, as informações da pesquisa são continuamente nutridas desde 2016.

A pesquisa no terreiro dirigido pelo Pai Aldacir, está registrada em diários de campo, de gravações de entrevistas e fotografias que datam 2016 a 2023³², que registraram *giras*, consultas, diálogos com entidades e integrantes humanos do terreiro, *ebós*, *matanças*, *assentamentos*, feitiços, despachos, exorcismos, relatos e *trabalhos* diversos em *pontos de força* como a *calunga* e *encruzilhada*. As entidades incorporadas ou o jogo oracular, também são porta-vozes da rede, e são tomadas em tratamento simétrico aos humanos, no entanto, não foram entrevistadas formalmente, pois, é mais interessante captar suas informações no movimento da rede, de acordo com as necessidades da minha vida particular e afro-religiosa, e de cada consulente.

Pai Aldacir trabalha incorporado com diversos entes, sendo os mais presentes, além do Exu Sete Ventanias, o Exu Tiriri, Exu Tranca-Ruas, Exu Caveira, Exu Sete Liras, Pomba-Gira Sete Saias, Pomba-Gira Rainha das Sete Encruzilhadas, Preto-velho Pai Guiné, Preto-velho Pai João de Angola, Caboclo Guaraci, Ogum Beira-Mar, e Cigano André. Durante a consulta, as entidades *correm gira* para *trabalharem* e responderem questões inerentes aos anseios de cada ser, não sendo desejável interromper o fluxo energético das mesmas para impugnar com questões que podem destoar do sentido em que realizam o *trabalho*. Certa vez, no primeiro ano da pesquisa, em 2016, fui advertido pelas entidades do Pai Aldacir, pela interrupção da *energia* que fluía nas *giras* para solicitar esclarecimento de outras questões que eu atribuía aos interesses da pesquisa.

A rede é desdobrada de modo rizomático, na qual, após a *preparação* de um iniciado como mãe de santo ou pai de santo, um novo núcleo é constituído, que desdobra novas relações, de modo autônomo ao seu progenitor, contudo, sem deixar de tecer relações e se alimentar de informações provenientes dele, em diferentes intervalos e formas. Por exemplo, Pai Aldacir diversas vezes realçou que periodicamente, uma, ou duas vezes ao ano, se consulta com seu pai de santo, no município de Francisco Beltrão-PR, o Bruxo Veludo, que lhe orienta na expansão do seu terreiro, sobre seus *assentamentos*, entre outras questões que é pertinente ao local. Eu também posso testemunhar essa relação rizomática de ruptura e continuidade com o terreiro progenitor, pois, apesar da autonomia relativa à chefia do Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir e do Pai Aldacir sobre minha *banda*, periodicamente, como

³² Vale ressaltar que a última vez que visitei o terreiro Abaça de Oxalá, em abril de 2023, havia meia dúzia de filhos-de-santos novos, que adentraram no ano de 2023. Assim, existe um caráter dinâmico bastante evidente no trânsito de diferentes integrantes da *corrente* em cada terreiro.

relatado antes, me consulto com ele para esclarecimento e informações das diretrizes do meu terreiro. Os saberes oriundos das consultas atualizam as práticas do local por determinado período de tempo, que mantém um elo de conexão entre os lugares. Assim, o terreiro que eu dirijo, Encruzilhada do Axé, também é um desdobramento da rede do Abaça de Oxalá, constituído a partir do *fundamento* do *assentamento* de Exu. Além da minha pessoa, nele se agregam humanos que relataram as suas experiências e vivências ao adentrarem em contato com a ancestralidade afro-religiosa que flui a partir do *ponto de força* do terreiro.

Após o *assentamento* do meu Exu Capa Preta, no dia 21 de agosto de 2019, o tipo de conversa com o Pai Aldacir e suas entidades na consulta, passou a tomar dimensões diferenciadas, que tangem à manutenção do *assentamento*, como proceder no atendimento ao público e sobre como acionar os *trabalhos* para expansão de uma *casa*, seus *assentamentos* e entidades. Se tratam de diálogos dirigidos à complementação da formação de pai de santo orientada pelo Pai Aldacir, cuja profundidade de informações se tornou mais rica, com maiores elos de confiança e segredos.

Nessa conjuntura, o *trabalho* do *assentamento* do Exu Capa Preta foi um divisor de águas em toda minha trajetória no *caminho* afro-brasileiro, e na busca pelo sagrado de modo mais amplo. Se trata de um vínculo e um compromisso permanente e recíproco com a Entidade e com toda a rede do *Espiritismo* da tradição recebida. A territorialização de um Exu via *assentamento* no corpo e na vida de uma pessoa não é circunscrito à relação iniciado-Entidade, mas sinaliza a abertura formalizada de um novo “parlamento sócio-cósmico”, que arrasta lideranças do plano espiritual, como outros Exus, Orixás nagôs e outras classes de Entidades, para deliberarem junto ao *chefe da gira* e seu porta-voz os rumos do coletivo que conforma o novo terreiro, os quais são agenciados em articulação com os *pontos-de-força*, ervas, animais, e muitos outros *axés* que são relativos e idiossincráticos em cada operação.

Um mês após o *assentamento*, desloquei meus altares para uma casa com dois recintos – o *conga*, dedicado à *linha da direita*, e a *canjira*, dedicada à *linha da esquerda*, onde se encontra o *assentamento* do Exu Capa Preta –, ainda, o local contém um espaço para a assistência e um banheiro. Este local configura a infraestrutura do terreiro Encruzilhada do Axé. Neste terreiro dirigido por mim, os registros etnográficos datam de setembro de 2019 a 2022, e suas *giras* ocorrem nos sábados a noite. Junto a mim, e do Exu Capa Preta, o terreiro também tem *assentada* a Pomba-Gira Maria Molambo, a qual eu também *trabalho* incorporado. Além dessas entidades, os entes que eu incorporo nos atendimentos ao público são: Exu Tiriri, Exu Tata Caveira, Exu Pantera Negra, Caboclo Sete Flechas, Preto-velho Pai Benedito, Preto-velho Pai Cipriano, Baiano Zé do Coco e Ogum Megê. Todas essas potências

cósmicas das quais eu sou porta-voz, auxiliam a dirigir o terreiro, pois, liderar um terreiro é um procedimento coletivo, e os espíritos são seres reais, que devem ter voz e agência nessa pesquisa e perspectivas teórico-metodológicas que assumo.

Atualmente a *corrente* é composta por cinco pessoas, incluindo a mim. E apenas eu, e a Érica de Oyá tivemos *aprontes*, que foram recebidos do Pai Aldacir. Desde a fundação do terreiro, principalmente após o controle da pandemia de covid-19, o local tem sido transitado por diferentes filhos-de-*corrente* que não permaneceram³³. Irei descrever com maiores detalhes enquanto participantes da pesquisa, além de mim, a Érica de Oyá, o Cambone Jora e a filha-de-santo Janaína de Iemanjá. Pois a Érica de Oyá e a Janaína de Iemanjá eram filhas-de-santo do Pai Aldacir, e possuem longa trajetória junto aos coletivos afro-religiosos. E o Cambone Jora participa do terreiro Encruzilhada do Axé desde a sua inauguração em 2019. Uma filha-de-santo, Bárbara de Iansã, embora tenha trajetória de alguns anos junto a Umbanda, adentrou à *corrente* em março de 2023.

Érica de Oyá é filha-de-santo do Pai Aldacir desde 2018, tem 23 anos e participa da religião há mais de 10 anos, tem vínculos familiares envolvidos com a afro-religiosidade local³⁴, e passou por outros dois terreiros antes de se iniciar no Abaça de Oxalá. O primeiro Exu que incorporou há uma década, foi o Exu Porteira. Ela também toca atabaque³⁵, e no terreiro Encruzilhada do Axé ora *trabalha* incorporada e ora *camboneia*. Na esquerda ela

³³ Tratam-se de oito filhos que foram desligados da corrente, dos quais, quatro lhe frequentam sazonalmente enquanto consulentes, e outros quatro saíram por razões de discordâncias. As dificuldades de comparecer às reuniões e de realizar cotidianamente as oferendas, práticas, banhos e defumações transmitidas nas *giras*, se tratou de um fator determinante para que seguissem a recomendação de se desligarem da *corrente* para a segurança espiritual e saúde. Pois, entendo que estar situado numa *corrente* espiritual implica em se colocar como mediador das forças cósmicas que percorrem no próprio corpo e se difundem ao coletivo. Para que esses fluxos sejam conduzidos de modo seguro, é necessário que a pessoa realize frequentemente a manutenção do *axé* da sua vida por meio das práticas sugeridas. Se um filho de *corrente* não puder seguir as recomendações básicas, ele estará em risco de contrair *cargas* e dificultar os seus *caminhos*.

³⁴ O seu ex-padrasto, é feiticheiro afro-religioso, e, embora não tenha *aprontes*, divulga serviços de magia à população do município. Já o seu ex-cunhado e irmã foram filhos-de-santo do Pai Aldacir e, receberam *aprontes*, ao Exu Capa Preta e Maria Padilha do Inferno, e abriram um terreiro. Contudo, por questões de divórcio, a sua irmã, uma mulher branca, despachou o *assentamento* da Maria Padilha e segue sem religião, e o seu ex-cunhado, um rapaz negro, segue atendendo clientes num terreiro no bairro ao lado do meu. Pelo fato de tecermos relações ásperas e de desconfianças em termos mágicos, não foi possível prosseguir a etnografia com eles. Mas, no período de 2019 eu havia participado de *giras*, sociabilidades e amizades na casa deles, até decidirmos interromper toda forma de relação. Vale ressaltar que durante a convivência com o rapaz, ex-cunhado da Érica de Oyá, que não citarei o nome, pude rastrear histórias diversas da sua experiência com diferentes terreiros do município desde a sua infância, especialmente de um terreiro em que os seus tios participam há muitos anos, cujo pai de santo é famigerado no município pela fama de *trabalhar* com o livro de São Cipriano e com *eguns* (almas). Vale ressaltar que esse pai-de-santo que o rapaz me narrava, também foi pai-de-santo do Pai Aldacir no início da sua caminhada afro-religiosa.

³⁵ O exercício de tocar atabaque ocorria no Abaça de Oxalá e ocorre no Encruzilhada do Axé. O atabaque é como um *assentamento*, cruzado para uma entidade específica ou para um conjunto de entes, tal como em nossa casa é consagrado às sete *linhas* de umbanda. Para cruza-lo, as mãos do atabaqueiro/ogã devem ser cruzadas com as ervas que são passadas no atabaque. Vale ressaltar que nesses locais o uso do atabaque é parcimonioso e apenas no início das sessões, para não chamar atenção indesejável da vizinhança.

incorpora a Pomba-Gira Maria Quitéria, que é a sua Pomba-Gira chefe, o Exu Belzebu, a Pomba-Gira Dama da Noite e a Pomba-Gira Maria Navalha, e na direita ela incorpora Iansã, Iemanjá, a Preta-velha Maria Redonda e Cabocla Jupira. Em fevereiro de 2023 ela recebeu os aprontes do Pai Aldacir para se tornar mãe pequena do terreiro Encruzilhada do Axé, cuja descrição segue na seção 2.1.

O *Cambono* Jora tem 60 anos. Teve o seu primeiro contato mais direto com a afro-religiosidade a partir de uma consulta com cartas comigo em 2018, um ano antes dos meus *aprontes*, quando estava num período delicado da sua vida. Desde então ele auxilia os *trabalhos* efetuados por mim no terreiro, seja nas *matanças*, onde ele segura os animais para eu cortar, seja durante as giras, para efetuar as anotações das entidades e dar suporte no atendimento às pessoas, e também para contribuir nas reformas e novas construções que são operadas no local. Ele é filho de Oxóssi, e orientado para lhe cultivar, junto ao Caboclo Arranca-Toco e Exu Quebra-Galho. Vale ressaltar que ele apenas camboneia, mas não incorpora nenhum ente. Certa ocasião ele afirmou: “eu tava perdido, sem emprego e só bebia. Hoje em dia eu sou outra pessoa, aquelas depressão que tinha passou, parei de sofrer por causa daquela mulher, e to feliz num emprego que eu nem esperava. O Seô Capa Preta mudou a minha vida!”.

A médium Janaína de Iemanjá, mulher branca, de 20 anos, se tornou parte da *corrente* em junho de 2022. Ela foi filha de santo do Pai Aldacir por três anos, e sua avó, médium Marli, é filha de santo do Pai Aldacir há mais de uma década³⁶. No período em que ela esteve no Abaça de Oxalá, seu primeiro terreiro, ela relata que atuava como *cambone*, auxiliando em todas as formas de *trabalhos*, até mesmo nas *matanças*. Ao se desligar deste terreiro e adentrar o Encruzilhada do Axé³⁷, já com três anos de aprendizado e com noções suficientes para avançar no desenvolvimento espiritual, ela passou a incorporar, além de também auxiliar a *cambonear* quando não incorpora. Após se desligar do Abaça de Oxalá, ela ficou quase dois anos sem terreiro, até que sonhou que Iemanjá lhe solicitava para retornar à *religião*. Em seguida, ela entrou em contato comigo e lhe convidei para uma *gira*, onde meus Orixás falaram para ela frequentar o terreiro. Essa médium na esquerda incorpora a Pomba-Gira Rosa Caveira, a Pomba-Gira Sete Saias e o Exu Caveira, e na direita incorpora a Preta-velha Maria Conga.

³⁶ Janaína de Iemanjá relatou que a sua avó e o Pai Aldacir foram irmãos de santo num outro terreiro (que não é naquele que o Pai Aldacir foi *aprontado*). Após o Pai Aldacir abrir o seu terreiro, a médium Marli se tornou filha-de-santo do Pai Aldacir.

³⁷ Mas, antes de lhe conectar à *corrente*, fui conversar com o Pai Aldacir sobre essa situação, para esclarecer e manter boas relações com ele enquanto meu pai de santo e interlocutor de pesquisa.

Além dos filhos de *corrente*, desde 2019 foi constatado a circulação de um total de 54 consulentes e clientes no lugar, 36 mulheres e 18 homens, dos quais 26 realizaram algum *trabalho* na casa além das consultas. Neste terreiro, os registros etnográficos das *giras*, oferendas no templo e em *pontos de força*, consultas, contemplam anotações em cadernetas contendo datas dos encontros, entidades, oráculos e médiuns que *trabalharam*, receitas dos *trabalhos* (oferendas, banhos, defumações, e recomendações diversas) transmitidos para a resolução das situações encaminhadas ao lugar. Pelo fato da minha pessoa estar com o corpo ocupado pelos espíritos durante o processamento das incorporações nas *giras* e maioria das consultas presenciais, essas anotações foram efetuadas pelos *cambones* que auxiliavam os trabalhos, principalmente o *cambono* Jora e pela Érica de Oyá. Vale ressaltar que algumas anotações das “receitas” foram entregues aos consulentes, e outras ficam na casa, sendo que essas foram as possíveis de analisar. Também houveram consultas oraculares com baralho cigano e tarot no terreiro por meio de videoconferência, principalmente no período da pandemia de covid-19 no ano de 2020, as quais, foram registradas por mim.

O ambiente remoto também se trata de uma territorialidade possível de ser ocupada pelo *povo de santo* (incluindo entidades), com diferentes formas de produzir a presença para além do corpo físico. Pai Aldacir, apesar de preferir o método tradicional das consultas presenciais, também tem se disposto a tal formato nesse período, que fomenta a geração de outras territorialidades para continuidade do *axé*. Tal questão apesar de ter robustecido com a pandemia, não é novidade nas minhas observações empíricas, pois o Pai Rocha de Xangô em Dois Vizinhos-PR muitas vezes passava o dia prestando consultas e aconselhamentos das entidades via telefone aos consulentes. Pai Aldacir relata que em certa ocasião, uma cliente ligou a noite, para que ele fizesse um *trabalho* para seu marido, adoecido, melhorar. Pai Aldacir foi diante da *firmeza* do Exu Caveira com o nome do sujeito, para averiguar o que poderia ser feito, e relata que o Sr. Caveira mostrou que nada poderia se fazer, pois o *carçudo* (homem) já tinha morrido. Logo na sequência do tempo tal informação foi corroborada pela pessoa. Tal evento foi evocado pois ilustra uma situação de consulta remota, que mesmo com distanciamento de corpos, a partir de nomes, fotografias, peças de roupa, ligações telefônicas, videoconferências, entre outros, é possível manter conexão com as entidades que *correm gira* (movimentação espiritual dos espíritos), para traduzir informações e transmitir *axés* para outra pessoa. Certa ocasião, solicitei esclarecimento sobre *trabalhos* à distância ao Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir, e ele informou que quando se tem um *caráter* (fotografia), nome e data de nascimento “é como se tivesse a pessoa”. Tal assunto por existir como territorialidade

no coletivo investigado, e por se fazer emergente para circulação do *axé* no momento de crise sanitária.

Os *trabalhos* efetuados na casa foram realizados conforme as orientações das minhas entidades, e do Pai Aldacir e/ou suas entidades, e muitos deles foram registrados fotograficamente. Esses registros fazem parte do *trabalho* desenvolvido no terreiro, com objetivos que, inicialmente, eram restritos às nossas particularidades e não eram atrelados à etnografia, contudo, por se tratarem de saberes ancestrais que são acionados dentro de uma rede, oriundos das minhas entidades, das entidades do Pai Aldacir, e dos *fundamentos* que orientam nossas práticas e tradição, podem ser investigados como elementos da pesquisa.

Os registros da experiência etnográfica, via diário de campo se deram seguindo as orientações de Latour (2012) “registrar, não filtrar, descrever, não disciplinar, essas são as Leis e os Profetas”, aspirando um pouco mais de objetividade nas análises (LATOURE, 2012, p.88). É necessário zelar com cautela o uso do diário de campo, pois o diário de campo como instrumento metodológico é de extrema relevância para concretização da etnografia. É a partir de seu uso criterioso que se atribui o sucesso da pesquisa, tal como aponta Silva (2015a):

No diário de campo, o antropólogo procura registrar para si e construir, aos poucos e precariamente, suas observações, sua primeira leitura dos sistemas culturais que investiga (parentesco, rituais, economia, organização social), além de registrar *insights* (rápidos clarões de sentido que repentinamente parecem fornecer as chaves com as quais as portas fechadas da cultura do outro se abrem), anotar dúvidas e expor perplexidades inconfessáveis. A utilidade do diário de campo, reside, entretanto, menos na objetividade dos fatos observados e mais no que ele permite enxergar através dele: os fatos sob a forma como os “inscrevemos” e os transformamos em “dados etnográficos” (SILVA, 2015a, p.64).

Os diários de campo referentes ao terreiro Encruzilhada do Axé contêm as percepções e reflexões minhas e descrição de acontecimentos que perpassaram o lugar durante quatro anos. Ao encerramento de cada *gira*, consulta ou *trabalho*, as informações de data, horário, entidades e elementos acionados e questões trabalhadas foram anotadas pelos *camponos* ou clientes³⁸ foram transcritas ao diário de campo. As questões que os consulentes e clientes buscam se tratam de limpezas das cargas espirituais, trabalhos amorosos, abertura de *caminhos* nos empreendimentos da vida, orientações e conhecimento sobre espiritualidade.

³⁸ As informações de uma consulta via incorporação são escritas em papel pelos *campones*, ou pelo próprio cliente – na ausência de um *campono* –, que dizem sobre os procedimentos a serem acionados para resolver a situação apresentada às entidades. Quando a consulta é por mediação oracular do baralho, ou quando é um *trabalho* executado por mim, eu mantenho o registro de cada atividade sem necessitar do auxílio de um *campono*.

Muitos dos *trabalhos* que ocorrem na casa foram registrados fotograficamente e por meio de vídeos e todas as informações anotadas foram transcritas para o diário de campo.

Os diários de campo de ambos os lugares (Abaça de Oxalá e Encruzilhada do Axé), são compostos por oito volumes de cadernos com cerca de 900 páginas, além de conterem valiosas informações para a pesquisa de campo, também compartilham conteúdos importantíssimos para auxiliar no meu percurso enquanto afro-religioso. Pois, além das minhas observações, comentários e insights, também registram códigos e fórmulas sobre as atividades mais caras ao coletivo, que dizem sobre o saber-fazer os *trabalhos*. Cada volume do diário de campo, também se trata de uma espécie de grimório particular, que é consultado com objetivos que extrapolam os interesses etnográficos. Nesse sentido, as informações dos diários também são *encruzilhadas* que cruzam os interesses do mundo afroreligioso e acadêmico.

Em certa ocasião, no ano de 2017, após efetuar um *trabalho* com *matança* de um galo para o orixá Obaluaê, Pai Aldacir e *Cambone* Iva estavam *limpando* o galo, e retirando os seus *axés*. Nesse procedimento, no qual eu era o único *filho da casa* presente, Pai Aldacir também me explicitava sobre cada detalhe, e suas implicações litúrgicas. Em certo momento solicitei para tomar nota das informações, e Pai Aldacir disse que existem conhecimentos que devemos apenas guardar na memória, salientando que muito do que ele sabe, guarda apenas consigo, de modo que assegure que esse saber não transite por pessoas inadequadas. Ao evocar a questão do diário de campo, tal detalhe é pertinente de ser narrado, em razão da dimensão do segredo que perpassa diversos momentos da realidade investigada e que não são interessantes de serem colocados em exposição.

Além dos diários de campo, os livros escritos por autores afroreligiosos, etnografias com esses coletivos, e informações coletadas junto ao *povo de santo*, com diferentes pais e mães de santo e iniciados, desde a confecção do meu TCC, também são fontes de informações etnográficas para contribuírem nas discussões e diálogos com campo de pesquisa e objetivos enunciados.

Ademais, vale ressaltar, que eu já me encontrava desde muito cedo em minha vida num processo desterritorializante de diversos parâmetros de identidade em relação ao modo ocidental de viver. Com a iniciação completa, o território da minha existência recebeu uma identidade nova, e um *fundamento* pelo qual a rede se expande. O *fundamento* “é a relação, o encadeamento de ícones sagrados” (ANJOS; ORO, 2009, p.86), o qual vincula material e espiritualmente o tempo presente às raízes ancestrais de matriz africana. Assim, se trata de um rizoma, que singulariza, hibridiza e atualiza o passado em relações únicas nos corpos que lhe

carregam. O *fundamento* contém os *axés*, que foram recebidos e cultivados por um(a) pai de santo ou mãe de santo, que lhe transmite de modo legítimo perante o regime de existência afro-brasileiro em questão.

A (re)territorialização do *fundamento* recebido é atualizada em cada *trabalho*, que aprofunda os laços de confiança com as Entidades e meu envolvimento com o coletivo. Não se trata de um território fechado para novas relações com outros coletivos e ideologias, pois tenho direito de aderir ideias, perspectivas, decisões, amizades diversas, e até mesmo cultos paralelos se assim desejar, assim como toda pessoa iniciada em nossa tradição. Pois, o coletivo afro-religioso que tive acesso, se abre ao cruzamento com os diversos povos, ideias e seres. No entanto, como toda pessoa afro-religiosa, consulto sempre as entidades minhas e do Pai Aldacir, para saber se minhas aspirações estão em consonância com as necessidades do meu *caminho*³⁹. A minha obrigação, até o dia do desencarne, diz respeito à manutenção e expansão do culto, por meio dos *trabalhos*, *obrigações* e atendimento de quem busca as entidades, enfim, para fazer circular *axé*, mesmo para além dos limiares do terreiro, tal como é efetuado em termos acadêmicos neste escrito.

A iniciação nesse contexto me viabiliza pertencer a duas “sociedades” concomitantemente, que ora se cruzam, ora se repelem, pois, além do coletivo dos Orixás, me mantenho conectado à cidadania ocidental, por múltiplos dispositivos que me conectam à ela, incluindo o meio acadêmico. Apesar de uma postura contra-hegemônica, em exercícios de constantes fugas ao padrão colonial-moderno, a Constituição (Art. 5º, inc.VI, VIII)⁴⁰, bem como, os Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010)⁴¹, conquistados pelos movimentos sociais e democráticos, me garantem liberdade de culto, com direitos e deveres para com a sociedade civil. Ainda, vale ressaltar que a Lei 10.639/2003, que obriga o ensino do tema "História e Cultura Afro-Brasileira e Africana" nas redes de ensino, expressa a força direta do

³⁹ Apesar das subjetividades que percorrem as informações dessa seção – e restritas à mesma – muitas características, como essa, são compartilhadas pelos iniciados que pude conviver. Todos recorrem à consulta oracular e aos seus guias para lhes orientar em decisões e posicionamentos nas situações cotidianas mais diversas.

⁴⁰ “VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...] VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;”. (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988)

⁴¹ A aprovação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) é uma grande conquista para assegurar igualdade de oportunidades à população negra do Brasil, promovendo a defesa dos “direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica e religiosa. O Estatuto reforçou a estratégia para a elaboração e a implementação de políticas públicas de promoção da igualdade racial no trabalho” (MDH, 2020, p.01).

movimento negro, viabiliza que seja possível estar tratando desta temática no ambiente universitário.

Certamente, a fuga do rosto branco do Cristo, desterritorializado pela capa preta de Exu, reterritorializou o prestígio que eu tinha enquanto cristão com pessoas não afroreligiosas e familiares, como relações de estranheza, conflitos e intolerância religiosa. Tais características haviam sido alertadas por Pai Aldacir antes do meu envolvimento, afirmando que eu deveria me preparar para os enfrentamentos, preconceitos e olhares contrários, tal como ocorreu com ele, com sua esposa e com as demais pessoas que ele *desenvolve*. Já fui agredido por um coveiro no cemitério municipal, por estar acionando minhas práticas, assim como registrei outros muitos relatos de intolerância religiosa contra o nosso coletivo. Porém, é nessa relação combativa que emerge a potência da cosmopolítica afro-brasileira, junto ao espírito guerreiro presente no âmago de cada iniciado, de prontidão para desafiar e deslegitimar quaisquer poderes que se contraponham aos seus direitos de coexistirem com as divindades e ancestrais. Essa resistência, atualizada desde a diáspora, percorre cada palavra que territorializa esse escrito. Exu é *Mamba*⁴²!

⁴² Uma das saudações de Exu que expressam seu caráter combativo e devir-animal. As mambas são serpentes africanas peçonhentas do gênero *Dendroaspis*, sendo que a mamba negra *Dendroaspis polylepis* são as mais nocivas. Em dialetos nacionais angolanos são nominadas de *Ndala* ou *Lutangila*, cujo significado é “serpente que quando morde não deixa sair viva da lavra” (OLIVEIRA et al, 2019, p.56).

1.3 A VOZ DOS *ORIXÁS* NA ACADEMIA: UMA OBRIGAÇÃO COSMOPOLÍTICA

Os dispositivos de interessamento que perpassam a minha inscrição na rede e formação de uma pessoa afroreligiosa, junto às minhas subjetividades, numa busca pelo sagrado e experiências oníricas, foram esclarecidos com detalhes na seção anterior, com alguns diálogos que entrecruzaram a experiência científica. Nesse momento, se faz necessário abordar com maiores detalhes o desencadeamento simultâneo da construção de um acadêmico que vagarosamente adentra na etnografia a partir da inserção no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional, tendo como formação antecedente a engenharia florestal.

No curso de engenharia florestal na UTFPR campus Dois Vizinhos a possibilidade de ingressar academicamente na rede afroreligiosa foi pela categoria da etnobotânica. Na engenharia florestal, assim como nas ciências naturais que produzem conhecimentos etnobotânicos, os estudos se vinculam de modo direto com questões de manejo e conservação do ambiente (BARROSO; REIS, HANAZAKI, 2010).

Enquanto estudante no curso de bacharelado em engenharia florestal, a referência era a pesquisa nos parâmetros cartesianos das ciências naturais, concentrando as análises com listagens-livres, índices de mensuração de diversidade ecológica e florística, amostragens, análises estatísticas, entre outras ferramentas metodológicas quantitativas, que validavam o “status científico” da informação produzida. As abordagens qualitativas eram acionadas com timidez e de modo periférico, com entrevistas estruturadas e padronizadas, com o intuito de complementar a pesquisa com algumas narrativas dos interlocutores. Também era realçada a necessidade de entrevistar no mínimo 30 pessoas – muitas vezes apenas uma vez –, para que as análises estatísticas fossem significativas e com rigor científico⁴³ (ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2008).

Foi interessante e inovador trazer uma dimensão científicista na pesquisa com os vegetais nas religiões afro-brasileiras num curso de engenharia florestal, dialogando com produções etnobotânicas e ecológicas efetuadas nos mais diversos biomas do Brasil e do mundo. Foi averiguada uma grande diversidade ecológica presente nos coletivos afro-religiosos da Região Sudoeste do Paraná: 183 espécies e 70 famílias botânicas distribuídas em diferentes partes da planta utilizada e variadas formas de uso em 13 terreiros a partir de 13

⁴³ O meu TCC apresentou 13 interlocutores, o que em termos científicos colocados era frágil, no entanto, por se tratar de um TCC e não de uma pesquisa de mestrado ou doutorado, foi possível a produção.

entrevistas, junto às análises estatísticas, gráficos, tabelas e elementos qualitativos (FAVARO, 2015).

Os elementos da pesquisa supracitada foram potentes para fomentar o interessamento para ingressar no curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional na UTFPR, o qual preza pela interdisciplinaridade e diálogo de saberes entre as ciências sociais e naturais. Junto à bagagem teórica-metodológica das ciências naturais que eu já possuía, no território do PPGDR foi possível o aprofundamento em abordagens das ciências sociais, em especial, nos debates que emergiram a partir do pós-estruturalismo, oriundos da ecologia política, tanto pela orientação de Latour (2019; 2012; 2004; 1994), Callon (1986) e Stengers (2016; 2005; 2002; 1997), quanto pelos decoloniais latino-americanos (ESCOBAR, 2015; 2005; PORTO-GONÇALVES, 2012; MIGNOLO, 2008; LANDER, 2005; QUIJANO, 2005), cujas perspectivas epistêmicas favorecem reflexões e metodologias para dismantlar a objetividade do saber moderno e viabilizar a busca por modos plurais de existência.

Acionando o aporte teórico das ecologias políticas mencionadas, a dissertação de mestrado no curso supracitado foi desenvolvida, possibilitando romper com a forma eurocêntrica de produzir ciência que sustentava a minha formação de engenheiro florestal, na abordagem com os coletivos afro-religiosos, e adentrar com potência na realidade, sem estabelecer divisões precisas entre subjetividade e objetividade, que conforma a rede de actantes seguida empiricamente. A perspectiva decolonial permitiu elaborar críticas e problematizações ontológicas e epistêmicas das concepções étnico-raciais, de gênero, de classe, de cosmologia, de padrão de saber e poder colonial/moderno que atravessam a América Latina em relações de opressão e resistência. Nesse contexto, as religiões afro-brasileiras em suas ontologias, saberes e fazeres, se mostraram com uma potência descolonizante das diversas imposições ocidentais, que resistem às atribuições de atraso, selvageria, crime e barbárie na escala evolucionista do progresso.

Junto aos suportes teóricos da teoria ator-rede (LATOURE, 2019; 2012; 2004; 1994), que se mostra aberta para que seus conceitos e ferramentas sejam acionados no estudo etnográfico das religiões afro-brasileiras, a abordagem em redes passou a orientar a pesquisa, como uma cartografia das relações entre actantes humanos e não humanos, que conecta a natureza das coisas ao contexto destas, sem reduzir qualquer uma delas. Assim, a rede sustentou a dissertação como um conceito e instrumento teórico-metodológico que possibilita desvelar o que é oculto, uma rede “é real como a natureza, narrada como o discurso e coletiva como a sociedade” (LATOURE, 1994, p. 12), não é estática, apenas é possível compreendê-la em seus processos de movimento.

Articulando em conjunto os referenciais teóricos decoloniais, da teoria ator-rede e de etnógrafos da religiosidade afro-brasileira (BASTIDE, 1970; 1986; AUGRAS, 1986, 2012; ANJOS, 2006; 2008; CARNEIRO, 2008; BARBOSA NETO, 2012; BARROS; NAPOLEÃO, 2008; NASCIMENTO, 2016; RAMOS, 2015; 2016; 2019) junto à experiência empírica no Abaça de Oxalá, as pessoas, as Entidades, a natureza, as práticas e saberes, dentre outros actantes, que articulam o modo de existência afro-religioso no local, passaram a ser aceitos como atores completos, que se hibridizam em diferentes graus à minha pesquisa e pessoa, sem a necessidade de distanciamento entre o pesquisador e o pesquisado. As ferramentas estatísticas e outras que buscam validar algum caráter científico a um escrito – tal como nas abordagens etnobotânicas supracitadas – se tornam obsoletas diante da narrativa dos porta-vozes seguidos. Por mais estranhas e triviais à razão moderna que sejam as informações que conformam o coletivo, elas devem ser seguidas, registradas, e categorizadas de acordo com as compreensões dos próprios porta-vozes (LATOUR, 2012). Nesse sentido os diários de campo, as fotografias, conversas dirigidas, foram fundamentais como instrumentos de pesquisa etnográfica (até o momento são seis volumes de diários na forma de cadernos, e trinta fotografias).

Ao adentrar o curso de doutorado em Desenvolvimento Regional, além do referencial teórico-metodológico que subsidiou a produção da dissertação de mestrado, a pesquisa agregou conceitos da filosofia da diferença (DELEUZE; GUATTARI, 2012), de uma abordagem multiterritorial (HAESBAERT, 2004) atrelada a essa, e dos debates sobre a cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS; ORO, 2009; ANJOS, 2006; RAMOS, 2015). Na qual, os múltiplos territórios dos coletivos afro-brasileiros podem ser concebidos como *encruzilhadas-redes*, cujo agenciamento produz pessoas compostas por múltiplas territorialidades que se articulam de modo híbrido em variadas dimensões (dos lugares, das plantas, dos animais, dos *trabalhos*, dos *fundamentos*, dos *orixás*, entre outros).

A cosmopolítica é relação entre actantes humanos e não humanos, numa concepção ontológica substancialmente diferente das interpretações científicas modernas e cartesianas sobre o cosmos (STENGERS, 1997). Para Stengers (1997, p.79) a cosmopolítica se trata de “um colocar em coexistência práticas diferentes, correspondentes a entre-capturas distintas, caracterizadas por restrições lógicas e sintáticas diferentes”. Para a autora, o “cosmo”, de cosmopolítica, ressoa a questão de um desconhecido que a tradição política ocidental desclassifica. 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, compondo o cosmos (STENGERS, 1997, p.74).

Meu entendimento concernente à cosmopolítica afro-brasileira é alicerçado principalmente nos trabalhos de Anjos (2006), Anjos & Oro (2009) e Ramos (2015). Anjos (2006) apresenta a cosmopolítica afro-brasileira analisando a *encruzilhada* como uma perspectiva afro-religiosa das relações com mundo, colocando em diálogo essa lógica nos ângulos da representação religiosa e representação política, a partir de tensões entre actantes da linha cruzada com interesses do poder público e a política envolvente no processo de remoção da vila Mirim no bairro Vila Jardim em Porto Alegre-RS. Anjos & Oro (2009) analisam as dimensões cosmopolíticas na procissão de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre-RS, por meio do sincretismo entre Iemanjá e Maria, em perspectivas afro-religiosas diversas (umbanda, batuque, linha cruzada) e católicas, e as controvérsias de fundamentos do sagrado entre diferentes interlocutores que transitavam no evento. Em tal trabalho é apresentada a cosmopolítica afro-brasileira na tensão entre formas diferentes de habitar e se relacionar com o mundo, numa disputa onde há “regimes de existência que estão em jogo” (ANJOS; ORO, 2009, p.48). Ambos os trabalhos trazem questões que atravessam o cosmos afro-brasileiro em relações de conflitos e mediações com uma sociabilidade mais ampla que é composta por cosmovisões diferentes. Já no trabalho de Ramos (2015), a cosmopolítica afro-brasileira é compreendida a partir do *aprontamento* dos umbandistas, enfatizando a cosmopolítica como parte da coexistência das relações entre corpos (humanos e não-humanos), divindades e intensidades múltiplas na formação da pessoa *aprontada* como um ente compósito.

Entre as tensões de diferentes existências pelas quais a cosmopolítica afro-brasileira se processa, realço que, tal como os interlocutores dessa pesquisa, também sou um mediador e porta-voz da rede enunciada. As ações e significados da rede transitam pelos mediadores, “o que entra deles, não define o que sai. Mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (LATOIR, 2012, p.65). Um porta-voz também é mediador, pois está em constante ação, seu discurso revela o coletivo, evoca jurisdições e controvérsias, pela palavra age coletivamente, conectando e conformando a rede.

Um mediador neste contexto se aproxima do conceito de “diplomata” tal como compreendidos por Latour (2019), Stengers (2018) e do Valle (2019), que é a pessoa que faz mediações no contexto contra-hegemônico acadêmico do “cosmopolitismo”, que almeja promover uma “ecologia política”, superando as cisões ontológicas das esferas científicas e

políticas, da sociedade e da natureza, favorecendo as pluralidades do cosmos e de práticas na academia, se opondo ao pensar hegemônico da racionalidade moderna e cientificista⁴⁴ (DO VALLE, 2019).

Um fazer científico diplomático, nestes termos, implica numa postura política militante, de comprometimento “com uma população ameaçada pela invisibilidade, pela perda de identidade, pela indiferença e pela desigualdade ganha hoje um sentido de urgência que apenas as múltiplas crises justificam” (DO VALLE, 2019, p.10). Stengers(2007, p.65) afirma que a diplomacia assim ressignificada, tem como incumbência “de suspender a anestesia que produz a referência ao progresso ou ao interesse geral, dando voz aos que se definem como ameaçados, de forma a fazer hesitar os especialistas, a obrigá-los a pensar a possibilidade de que sua decisão seja um ato de guerra” (STENGERS, 2007, p. 65). Latour (2019a) corrobora com esse entendimento do dispositivo diplomático da ecologia política para tratar as tensões, pois, “o próprio conflito pelo qual se requer, em última instância, a intervenção dos diplomatas [...] Mas a diplomacia exige diplomatas, isto é, pessoas capazes – ao contrário daqueles que os enviam – de finalmente descobrir o que seus mandantes têm como prioridade –” (LATOURE, 2019, p.24, 27).

Escobar (2015) afirma que existe uma guerra contra os coletivos de “ontologias relacionais”, em dimensões fundiárias, econômicas, ecológicas, cosmológicas, epistêmicas e várias outras que se estabelecem pelo capitalismo e suas múltiplas expressões, se destacando a megamineração, agro-negócio, grandes empresas, instituições políticas e acadêmicas, entre outros alicerces do mundo moderno, que violam os direitos dos indígenas, quilombolas, camponeses, entre outros coletivos minoritários.

É pertinente situar que a academia é historicamente estruturada pela colonialidade do poder e do saber, que lhe hierarquizou pelas categorias de raça, classe e gênero, e promoveu/promove violência epistêmica contra os coletivos que não estão alinhados aos discursos eurocêntricos, apagando memórias ancestrais das populações afro-brasileiras e os turbilhões de actantes que participam das suas existências, por meio de múltiplos dispositivos de silenciamento no percurso dos diferentes épocas (QUIJANO, 2005). Gonzalez (1988) aponta que a academia alicerçada pelo racismo chancelou o modelo dos saberes eurocêntricos como único, verídico e universal, expresso como a “ciência da superioridade eurocristã” (GONZALEZ, 1988, p.71), que declara guerra a todas as demais epistemologias.

⁴⁴ Para compreender com maior profundidade o conceito de diplomata a partir de Latour e Stengers e sua relação com o pensar contra-hegemônico, ver: DO VALLE, L. O idiota, o especialista e o diplomata: reflexões sobre o cosmopolitismo e sobre prática de formação humana. *Educação e Sociedade*, v.40, 2019, pp. 1-17.

Silvia Federici (2017) também analisa as consequências do colonialismo e da modernidade, apontando para os acontecimentos articulados do genocídio dos povos indígenas, da escravização de africanos, do cercamento de terras de camponeses e da caça às bruxas na Europa, que perpetuaram violências de dominação cultural, ontológica e política, impostas aos povos não modernos por relações de poder⁴⁵ hegemônicas. Os saberes modernos estabeleceram um epistemicídio, caracterizado por um sistema de exploração e manutenção do capital, ocasionando a destruição dos sistemas locais de saber, subjugados por políticas de eliminação. A partir desse regime, o cosmo passa a ser definido por uma concepção mecanicista, fundamentada na divisão e separação ontológica entre humano e natureza (SHIVA, 2003; QUIJANO, 2005).

A defesa para fazer científico-político orientado por valores, ontologias, conceitos e práticas que subvertem os baluartes da Ciência, emerge nessa conjuntura de desigualdades estruturais e eliminação de outros saberes, numa proposta cosmopolítica para que esses possam compor mundos comuns. Os conceitos de mediação e diplomacia do modo apresentado evocam o encontro e diálogo da cosmopolítica, ou ecologia política, enquanto conceitos de perspectivas acadêmicas com os modos plurais de existência, que possuem repertórios de tradução e sistemas de coordenadas que substancialmente se diferenciam em linguagens, cosmovisões e interesses. Na conjuntura de apresentar a filosofia afro-religiosa como um lugar de saberes complexos e importantes, as análises e referenciais acadêmicos contra-hegemônicos articulados aos porta-vozes dos coletivos devem ampliar o alcance e o impacto das suas vozes nas arenas públicas, e contribuir para o desmantelamento da colonialidade do poder e do saber que declara guerra às suas existências⁴⁶.

Nesse contexto, vale ressaltar que a diplomacia, assim como a mediação, em que o pesquisador está incumbido de realizar, se trata da relação de cruzamento do coletivo investigado com a academia contra-hegemônica, e nada tem a ver com realizar mediações com os saberes imperiais hegemônicos, os quais devem ser combatidos e superados desde o cerne epistêmico e ontológico. A compreensão das injustiças sociais e da importância de uma perspectiva científica com valores de orientação epistêmica e política decolonial, anti-racista, anti-fascista, anti-machista e anti-capitalista, que luta para mediar a voz e os significados dos

⁴⁵Para entender as relações de poder evocamos Foucault (1997, p. 87-88) que as enuncia como uma “multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio que exercem e constitutivos de sua organização [...] um jogo que através de lutas e afrontamentos se transforma, reforça e inverte [...] o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis [...]. As relações de poder são imanentes às relações (econômicas, de conhecimento, sexuais, etc.)”.

⁴⁶Para mais informações e reflexões sobre os referenciais que podem ser articulados para potencializar as vozes afro-religiosas e dos diversos povos, ver Ramos & Wedig (2020), Anjos (2019) e Nascimento (2016).

mundos e coletivos plurais, me suscita a “obrigação” de adotar um fazer científico que favoreça os povos e as diversidades. A *obrigação* também é um conceito êmico que emerge principalmente na seção 2.4, que diz sobre a relação de compromisso da pessoa iniciada afro-religiosa em agenciar periodicamente as atividades rituais aos *Orixás assentados*. Mas neste contexto, ela emerge como uma “obrigação cosmopolítica”, na relação de compromisso da minha pessoa, enquanto iniciada afro-religiosa e pai de santo, em trazer voz e visibilidade ao povo de santo, lideranças negras e não brancas, às Entidades espirituais, Orixás e todos os que participam de suas realidades, em simetria às demais existências que se agregam ao meio acadêmico. Nestes termos, pode-se entender que essa postura política e epistêmica enquanto uma obrigação pode ser mais potente que a efetuação de uma diplomacia, pois, trata-se de um conceito êmico que traz maior sentido ao campo analisado, viabilizando fomentar uma verdadeira democracia, que por meio de uma política de alianças, almeja que os porta-vozes da ancestralidade afro-centrada tenham lugar de fala e possam reivindicar suas dignidades e direitos de existência.

O ato de falar implica em liberdade, e também expressa uma negociação entre a parte que fala e a que ouve, onde quem escuta concede autorização a quem fala. Kilomba (2020, p.42-43) afirma que “ouvir é o ato de autorização em direção ao falante. Os que são ouvidos também pertencem. Quem não é, não pertence”. Quando uma pessoa afro-religiosa fala no espaço acadêmico, denota também que a academia é um território que ela ocupa e pertence, em conjunto com a rede que arrasta consigo. Nestes termos, a autorização discursiva do padrão eurocêntrico da academia se desmantela, e como um “lócus fraturado”⁴⁷ abre fissuras para que vozes outras penetrem e sejam autorizadas, descolonizando a ciência e sua lógica totalitária (SPIVAK, 2010; RIBEIRO, 2017).

Nesse contexto, a etnografia emerge como um dispositivo dessa obrigação cosmopolítica, cuja escrita acadêmica se torna uma fonte de autoridade pela qual seus leitores adentrarão o mundo do “outro”. Para que essa obrigação seja efetuada, a etnografia deve “mapear as premissas epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas imanentes ao discurso nativo” para que o fazer antropológico seja orientado pela palavra nativa (GOLDMAN, 2015, p.648). Vale ressaltar que, quando este faz parte do grupo do qual se propõe a falar, é possível chegar a uma melhor compreensão, por não precisar exceder limiares linguísticos, epistêmicos e culturais (STRATHERN, 2018). Nesse sentido, a minha experiência direta entre terreiros,

⁴⁷ O conceito de “lócus fraturado” expressa tensionamentos nos quais os actantes se relacionam com as suas formas êmicas e com categorias hegemônicas, gerando epistemologias de fronteiras, desconectando-se dos princípios ocidentais (LUGONES, 2014).

iniciações e cultos de divindades, ancorado nos saberes ancestrais de matriz africana, permite que essa pesquisa seja permeada pelos afetos dos fluxos de força que operam nas *encruzilhadas* afro-religiosas, evocando uma “relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica” (GOLDMAN, 2005, p.150).

Na postura crítica em relação aos dualismos cartesianos numa pesquisa acadêmica, produzir um relato etnográfico enquanto integrante do grupo pesquisado é desejável. O pesquisador não deve apenas observar, como elemento externo da comunidade, mas também participar das dinâmicas de constituição do modo de existência em concomitante com aqueles que está seguindo, para registrar novidades de modo mais aprofundado nas relações que busca analisar (LATOURETTE, 2012). Inclusive, pesquisas junto a determinadas comunidades, elaboradas por integrantes das mesmas, têm demonstrado uma rica perspectiva para as pesquisas etnográficas, tal como aponta Silva (2015) quando aborda as relações dos antropólogos que são iniciados nas afro-religiosidades:

Cada vez mais a etnografia vem se consolidando como uma atividade acadêmico-profissional realizada inclusive por povos antes considerados apenas “objetos” desse conhecimento. “Sujeitos” e “objetos” na antropologia têm mudado de perfil em decorrência das mudanças nas relações políticas, econômicas e culturais entre os países que tradicionalmente “produziram” os primeiros e os continentes que tradicionalmente “forneceram” os segundos (SILVA, 2015, p. 24).

O fato do “quase-sujeito” da pesquisa ser o “quase-objeto” (LATOURETTE, 1994) concomitantemente, por meio da iniciação, com um arcabouço teórico que não permite a divisão entre ambos, aspirando registrar de modo simétrico as diferentes racionalidades, sem hierarquizações e distinções, contrapondo ao operado pela modernidade em relação as populações marginalizadas, denota certa “desobediência epistemológica” anunciada por Mignolo (2008), como imprescindível para descolonização do pensamento⁴⁸.

Trazer a perspectiva “nativa” ao texto etnográfico possibilita orientar abordagens, reflexões e contribuições que visibilizam modos plurais de existência rompendo os dualismos que alicerçam a ontologia da ciência moderna, expandindo as vias para que o cosmos seja

⁴⁸ Barbosa Neto (2012) afirma que em sua pesquisa junto a três coletivos afro-religiosos de Pelotas-RS, esteve situado enquanto “quase-iniciado”, onde pode participar de rituais que noutros contextos são restritos a presença dos iniciados, tal como os “banhos de sangue”, entre outros. Essa participação engendrou afecções, onde o Pai Mano, um dos seus interlocutores, afirmava que ele “não era mais uma pessoa normal”, e que o seu Orixá poderia desejar comer em sua cabeça. O autor disserta que “deveria me afastar um pouco para não ter que, eventualmente, me aproximar muito. A diferença entre dentro e fora, interior e exterior, parece, nesse caso, englobada por aquela entre próximo e distante. Ninguém está suficientemente longe a ponto de não poder ser aproximado, e mesmo aqueles, como eu, que estão por perto, mas não estão dentro, também não estão exatamente fora” (BARBOSA NETO, 2012, p.83).

concebido de modo mais amplo e diverso (SILVA, 2015). A aliança dos referenciais “nativos” com perspectivas acadêmicas contra-hegemônicas, se trata de um dispositivo dessa obrigação cosmopolítica imprescindível para favorecer que a cartografia dos terreiros se destaque como uma potência para explicitar o “social” de modo que valorize a sabedoria ancestral da filosofia afro-religiosa, evidenciando nas arenas públicas as realidades omitidas, caladas e/ou inferiorizadas por cinco séculos pelas lentes e narrativas dualistas das pesquisas e discursos políticos eurocêtricos⁴⁹.

As informações que seguem no relato não se tratam apenas de observações de um “sujeito” cientista sobre seus “objetos de estudo”, mas são experiências que participei enquanto integrante da rede afroreligiosa. Ou seja, houveram experiências oníricas e incorporações, com uma diversidade de entes, efetuei *preceitos*, *obrigações*, sacrifícios de animais e *aprontamentos*, também vivenciei momentos de tensão e de celebração com o meu pai de santo e/ou “irmãos de corrente”, filhos de santo. Passei por situações de desrespeito, intolerância religiosa e olhares contrários pelo fato de ser um porta-voz dos *Orixás* na sociedade civil. Transitei por momentos de polaridades entre grandes incertezas e forte confiança nos *Orixás*. As teorias acadêmicas evocadas, ao se aliarem ao modo de existência afro-religioso, proporcionam que a filosofia aprendida com o Pai Aldacir e seus *Orixás* tenha a sua voz difundida em simetria com as filosofias ocidentais⁵⁰.

Nesse sentido, enquanto uma pessoa afro-religiosa vinculada a uma rede acadêmica contra-hegemônica, é possível favorecer fraturas no meio acadêmico que viabilizam adentrar e visibilizar a diversidade e na diferença. Vale ressaltar que as afecções são produzidas tanto nas minhas relações de pessoa afro-religiosa na universidade, quanto nas relações de acadêmico dirigente de um terreiro. As etnografias e o arcabouço teórico-metodológico analisados também contribuem para que no meu terreiro seja veiculado um entendimento sobre os *Orixás* e as práticas afro-religiosas com dimensões sócio-históricas mais amplas, com elementos que não se reduzem aos aprendizados difundidos a partir da oralidade no Abaça de Oxalá. Ambas as afecções proporcionam que o pensamento afro-religioso seja potencializado e favorecido como um lugar complexo e robusto.

⁴⁹ O eurocentrismo retratado pelas ciências modernas é apresentado como uma perspectiva de conhecimento fundamentada sobre o dualismo radical cartesiano, que se transforma na completa cisão entre “ser humano/sujeito/razão” e “natureza/objeto/corpo”, na qual o último é condicionado como objeto de investigação do primeiro. Por meio desta cisão, se solidificaram os ideais e objetivos de um saber científico universal (LANDER, 2007).

⁵⁰ Tal como propõe Anjos (2006; 2008) ao analisar a cosmopolítica afro-brasileira.

2. UMA ENCRUZILHADA MULTIDIMENSIONAL: RELAÇÕES ENTRE CORPOS, PORTAIS E ORIXÁS A PARTIR DOS ASSENTAMENTOS E APRONTES

2.1 PREPARANDO UM “LOMBO FIRME” PARA O ORIXÁ TRABALHAR: DA INSCRIÇÃO NA REDE AFRO-RELIGIOSA AO APRONTAMENTO DO CORPO

Na seção que segue, poderá ser observada a territorialização das forças cósmicas pelos agenciamentos do coletivo via análise do processo de inscrição na rede afro-religiosa, o seu processo de ensino e aprendizagem nas diferentes etapas, e por fim, os seus *aprontamentos*. Cada categoria evocada possibilita abrir a rede para que novos actantes sejam rastreados na cartografia para tecer análises e observações. Todos os elementos mobilizados no texto proporcionam que os alicerces para observar os vínculos do *aprontamento* com os corpos, natureza e territórios.

Na cosmopolítica afro-brasileira, os corpos e lugares que se inscrevem na rede são compreendidos como territórios ocupados pelas forças cósmicas, em diferentes arranjos, temporalidades e dimensões. As identificações, ofícios, comportamentos, correspondências, níveis e formas de atuação dessas forças no coletivo variam de acordo com cada segmento afrorreligioso⁵¹, emergindo como Orixás, Inkisses, Voduns, Encantados, Exus/Pombas-giras, Pretos-velhos/Pretas-velhas, Caboclos/Caboclas, *eguns* (almas), dentre muitos outros entes. Todo elemento que é *trabalhado* (agenciado em ritual) pelos iniciados, se torna territorializado por esses actantes, pelos quais, processos de novas territorialidades são desencadeados. Por exemplo, quando os *eguns* são *tratados* sob um limoeiro para solicitar uma realização, essa árvore se torna uma territorialização das forças cósmicas das almas, na qual o *trabalho* acionado irá desencadear eventos/outras territorialidades, que favorecem os

⁵¹ Mesmo um segmento que compartilha de um mesmo nome, pode apresentar variações, por exemplo, a umbanda, que é o culto de Orixás nagôs, Caboclos, Pretos-velhos e diversas categorias de Entidades, se diferencia por vertentes: umbanda branca, umbanda cruzada, umbanda omolokô, umbanda esotérica, umbanda de almas e angola, entre outras. A quimbanda que é um culto destinado especificamente a Exu e Pomba-gira se diferencia em suas vertentes, como por exemplo, quimbanda mussurumin, quimbanda das almas, quimbandas de almas e angola, quimbanda nagô, quimbanda luciferiana, quimbanda mussifim, quimbanda xambá, quimbanda malê, entre outras. Os candomblés que cultuam Orixás nagôs, ou Inkisses, ou Voduns, também apresentam diversidade de segmentos e diferenças que exprimem quais divindades cultuam e de que forma: nação nagô, nação kêtú, nação angola, nação jeje, candomblé de caboclo, entre outros. Assim como os batuques do Rio Grande do Sul, os Xangôs de Pernambuco, os tambores de encantaria do norte do Brasil, entre outros, possuem seus diferentes segmentos, cruzamentos e fundamentações, mas todos conectados a uma lógica de raiz africana.

intentos da pessoa. O limoeiro é um território ocupado pelos *eguns*, que são colocados em movimento no cosmos, participando da “sociedade”, quando ele é ativado pelo *trabalho*⁵².

Na religiosidade afro-brasileira, “cada *casa* é um caso” (BARBOSA NETO, 2012), e assim, conceitos, filosofias, epistemes, que são relevantes para um terreiro, podem ser triviais, ou inexistentes noutra. O conceito de “Orixá” no contexto se diferencia das interpretações correntes sobre ele. Muitos terreiros reconhecem enquanto Orixá apenas as divindades de matriz iorubana. No entanto, no contexto pesquisado, os *Orixás* são compreendidos em todas as classes de entidades que exercem poderes e comandos na grande rede do *Espiritismo*, sejam eles os *Orixás nagôs*, os *Exus* e *Pombas-Giras*, *Caboclos/Caboclas*, *Pretos-velhos/Pretas-velhas*, ou outros entes. As entidades que não cabem na identificação de *Orixá* são os *eguns*, *kiumbas*, *casções astrais*, os *anjos* e os *maiorais*⁵³.

Nos saberes que veiculam nos terreiros participantes da pesquisa, os *Orixás* são classificados e situados no cosmos pelo conceito de *linha*⁵⁴. Cada *linha* é povoada por agrupamentos de entidades, nomes, sabedorias, correspondências (de cores, fenômenos e *axés*) e modos de atuação singulares que lhes territorializam no cosmos afro-religioso. Existem *linhas* relacionadas às regiões cósmicas luminosas, situadas na *linha* direita, ou umbanda, protagonizada por *Orixás nagôs*, *Pretos-velhos* e *Caboclos*, e aquelas conectadas às regiões cósmicas sombrias, situadas como *linha* esquerda, ou quimbanda, protagonizada pelos *Exus* e *Pombas-Giras*. Dentro dessas duas *linhas*, existem *linhas* que operam pelos territórios *pontos-de-força*, tal como a *linha*, ou *povo*, da *encruzilhada*, das matas, das águas, das almas, entre outras. As *linhas* são coordenadas cósmicas para orientar a movimentação e distribuição dos diferentes *axés* no coletivo e seus lugares sagrados. Pois cada *linha* arregimenta tipos de *axé* e conexões específicas com os actantes.

O *axé* é a substância sagrada invisível que cruza e vivifica todos os componentes do cosmos, cara a todos os coletivos religiosos afro-brasileiros. Bastide (1986, p.84) explicita

⁵² Anjos (2006) apresenta essa associação vegetal e espírito por meio da figueira que desperta os atributos de Iansã quando acionada ritualisticamente.

⁵³ Todas as entidades concebidas como *Orixás* nesse contexto, sejam *orixás nagôs* ou *eguns* que foram divinizados (*caboclos*, *pretos-velhos*, etc.), têm à disposição o serviço de diversos outros *eguns* que lhes são subordinados. O termo *Santo* também é análogo a *Orixá* no campo. Quando se trata de um *Orixá/Santo de esquerda*, como um *Exu* ou *Pomba-gira*, além de comandar *eguns*, comanda também *kiumbas*, que são os *eguns* das trevas. Já se ouviu Pai Aldacir dizendo que um *egum* de luz, que é evoluído, também se torna um *Orixá*. Barbosa Neto (2012) aponta que sua interlocutora, Mãe Rita da Mulambo, em Pelotas, no Rio Grande do Sul, também nominava os *Exus* e *Pombas-giras* como *Orixás*. O autor evoca um debate sobre as tênues fronteiras entre o que pode ser um *Egum* ou *Orixá*, pois, um interlocutor de sua pesquisa, afirmava que sua Iemanjá foi uma mulher encarnada antes de se tornar *orixá*, que aproxima das concepções do Pai Aldacir sobre esses diversos entes.

⁵⁴ O conceito de *linha* é análogo ao conceito de *povo* no coletivo investigado. De todo modo, apontam agenciamentos territoriais de uma cartografia sóciocósmica.

que o *axé* "designa em nagô a força. invisível, a fôrça mágico-sagrada de tôda divindade, de todo ser animado, de tôdas as coisas". Nos termos de Santos (2017, p. 41) o *axé* existe em cada elemento material no sistema de referências afro-religioso, pelo *axé*, cada matéria "é portadora de uma carga, de uma energia, de um poder que permite determinadas realizações". O *axé* também é responsável por vincular os elementos existentes no mundo biofísico às suas naturezas espirituais, contudo, ele não é homogêneo, pois, existem múltiplas formas de *axés* que são categorizadas em consonância direta com as qualidades de cada potência cósmica, com correspondências que se estendem para todo o cosmos: *pontos-de-força*, vegetais, minérios, fenômenos, animais, comportamentos, situações, datas, corpos celestes, cores, cada qual com a regência de um ou mais entidades do panteão afro-religioso.

Por exemplo, Obaluaê, Orixá das doenças, da cura, das almas e do desencarne, concentra o seu *axé* nos *pontos de forças* do cruzeiro das almas das *calungas*, e nas *calungas grandes* (praias), nos vegetais como tubérculos de mandioca, batata doce e gengibre, folhas de palha da costa, samambaias e mamonas, em grãos de pipocas (doboru), feijão e canjica, em flores como rosas brancas e margaridas, em minerais como chumbo, e todos os elementos subterrâneos se encontram em seu campo de *axé* como territórios possíveis de serem ocupados por ele. O seu *axé* irradia pelas cores branca, preta, vermelha e amarela, que se imprimem nas matizes das suas velas, toalhas, artefatos e galos da cor preta com branca para sacrifício⁵⁵.

Nas religiões afro-brasileiras, ao contrário do dualismo moderno, possuem práticas relacionais em que diversos actantes não humanos, como espíritos e elementos da "natureza", são partícipes do cosmos, ou de uma "série de intrincados sistemas de classificação", formando uma ontologia que "comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade [...]", em que "[...] 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" (GOLDMAN, 2005, p. 08). Vale ressaltar que os *Orixás*, não são somente ancestrais divinizados ou divindades da natureza, mas também "veículos para dar sentido ao mundo" (CAPPONI, 2017, p.9).

É por meio do conhecimento dos *Orixás* – que são porta-vozes legítimos dos *axés* no cosmos – arraigado às normativas e categorias êmicas específicas e detalhadas, que se torna possível traduzir os *axés* com suas marcas impressas nos corpos, lugares, natureza e eventos,

⁵⁵ A sua data de culto semanal é segunda-feira, dia das almas, e anual é dia 16 de agosto, por associações ao santo católico São Roque. Em associações com elementos esotéricos e astrológicos, alguns umbandistas lhe atribuem correspondência com o planeta saturno, tal como aponta o autor de umbanda esotérica Feraudy (2004).

para agenciá-los. Esses conformam um rico sistema de coordenadas sóciocósmicas com noções de valores, correspondências, significados e modos de inter-relações dos variados *axés* distribuídos nos diversos territórios do cosmos, que *pertencem* às divindades, e penetram repletos de sentidos nas relações cotidianas dos seres humanos, delineando uma ampla rede cosmopolítica (AUGRAS, 1983; RAMOS, 2015).

No contexto da rede em que participo enquanto pai de santo de um terreiro e filho de santo do Pai Aldacir, a partir do momento em que uma pessoa aspirante ao desenvolvimento mediúnico se inscreve na *corrente* do terreiro, ela passa a receber ensinamentos, práticas, *axés*, e uma série de *preparos*⁵⁶ no percurso dos anos, que irão territorializar os *Orixás* no seu corpo e vida. Geralmente, a pessoa busca o desenvolvimento mediúnico por questões emergenciais que lhe acometem a existência, entendidos como sinais do interesse dos *Orixás* por ela. Ainda, entende-se que ela possui *portais* em seu corpo, que se conectam ao mundo espiritual, que estão abertos e desequilibrados, com a passagem para *eguns*, *kiumbas* e seres nocivos do astral em sua vida, entre outros.

Nestes termos, os sintomas de uma mediunidade não desenvolvida podem se expressar com enfermidades de diversas ordens, perturbações psíquicas, *caminhos* financeiros e amorosos “trancados”, infortúnios, sonhos extraordinários e lúcidos, intuição aguçada, aptidão à incorporação, visões de seres espirituais, entre outras características. Voguel, Mello & Barros (2012, p.90), no contexto do candomblé nagô, apontam que é a “linguagem dos infortúnios, sobretudo, que revela às pessoas a urgência de chamamento e a necessidade da iniciação” e que “a fundamentação das interpretações é de natureza religiosa”. Tal como afirma Bastide (2016, p.113), geralmente, “é a doença que serve de critério ao chamado”.

O processo de *preparar* o médium via desenvolvimento lhe proporciona curar e equilibrar a vida, despachar as cargas e espíritos malévolos, aprimorar as suas habilidades mágicas e extra-sensoriais, e ancorar os *Orixás* com os seus *axés* em seu corpo, mediante uma diversidade de saberes-fazer, das quais, alguns serão descritos. A questão do desenvolvimento mediúnico e seus dispositivos proporcionarem a cura das mazelas para quem busca, é relatada já por Bastide (2016), afirmando que a incorporação possui conexões significativas com aspectos da saudabilidade mental dos seus praticantes. O autor menciona registros que relatam que no período em que a perseguição policial aos terreiros era legitimada pelo aparato estatal, os números de perturbações mentais nas comunidades que dependiam destes territórios elevavam seus índices de ocorrência. Vale salientar que se trata

⁵⁶ *Preparação, feitura, aprontamento*, são termos análogos que remetem às iniciações para determinadas deidades.

de um recorte cronológico em que estas religiões eram quase exclusivas da população das classes menos favorecidas da sociedade.

De modo similar ao contexto afro-religioso apresentado, Eliade (2002), ao abordar sobre o xamanismo em múltiplos lugares do mundo, observa que esses eventos que foram mencionados enquanto “sintomas de uma mediunidade não desenvolvida” ocorrem em grande variedade de coletivos não ocidentais. Eles são compreendidos como indicadores de uma escolha divina dos espíritos à pessoa, tal como aponta:

Enfermidade, doença mental, vocação espontânea ou hereditariedade não passam de sinais externos de uma "escolha", uma "eleição". Às vezes esses sinais são físicos (doença congênita ou adquirida); em outros lugares, trata-se de um acidente, mesmo dos mais comuns (por exemplo, cair de uma árvore, ser mordido por uma cobra etc.); de modo geral a eleição se anuncia por um acidente insólito: raio, aparição, sonho etc. (ELIADE, 2002, p.45).

Neste particular, é interessante apontar a dimensão onírica que acompanha os sinais do chamado dos *Orixás* aos seus “eleitos” não iniciados. No terreiro em que dirijo, duas médiuns, Perséfone e Janaína, assim como outras que não se mantiveram na *corrente*, recorreram ao terreiro por conta das experiências oníricas com espíritos, junto a outros eventos que lhes conduziram a perscrutar a espiritualidade. A primeira relatou que sonhava com pessoas mortas, vivenciava paralisias do sono e memórias de tempos antigos. Também afirmou que numa das suas experiências de paralisia do sono sentiu a possessão em seu corpo por um ser espiritual pernicioso. A segunda, que frequentou por dois anos o terreiro do Pai Aldacir enquanto *cambone*, estava afastada da religião por mais de um ano, quando Yemanjá lhe apareceu em sonho solicitando que retornasse a um terreiro para dar sequência no desenvolvimento espiritual dela.

Vale ressaltar que foi por meio das experiências oníricas, especialmente pelas paralisias do sono, que fui conduzido nos caminhos da espiritualidade, e com o envolvimento mais profundo aos coletivos afro-religiosos, essas se tornaram alicerces das minhas relações com os espíritos. As experiências oníricas se apresentam como dispositivos de suma importância para que os *Orixás* compartilhem de suas consciências e informações com os humanos, eles fazem parte da composição do aprendizado comunitário do coletivo. Para Pai Aldacir e suas entidades, o sonho é concebido como uma das experiências mais vivazes que os humanos podem obter do mundo dos mortos e dos deuses, tal como afirmou Exu Caveira: “[...] vocês querem saber como é depois que morre, mas se vocês prestarem atenção, vocês

morrem todo dia, porque vocês dormem e sonham, a morte é um sono um pouco mais profundo” (Exu Caveira do Pai Aldacir, 2017)

Silva (2016) aponta uma situação bastante interessante de uma entrevista que efetuou com o antropólogo Roberto Motta, pois esse, quando começou a sua pesquisa de doutoramento com o candomblé, não era iniciado e não acreditava na existência dos Orixás, e relata que sonhava com os Orixás. Xangô e Iemanjá lhe apareciam em sonhos e enviavam mensagens. Bastide (2016, p.41) afirma que no modo de existência afro-religioso esses sonhos “nada têm a ver com a simbologia de Freud, mas é reveladora de mistérios divinos”. O autor discute que em coletivos não ocidentais o sonho da pessoa se articula com a realidade e sua coletividade, produz a existência e reflete a palavra das divindades e ancestrais, que permite solucionar as questões do meio em que se insere.

O modo de existência de um terreiro implica na continuidade entre o mito e o sonho, pois se entende que na experiência onírica o espírito da pessoa viaja ao mundo dos mortos e dos deuses, atualizando as imagens proporcionadas pelos mitos. Ao contrário da sociedade moderna que concebe o sonho como uma “não-vida”, ou enfraquecimento dela⁵⁷, os coletivos não modernos lhe atribuem um status de “mais-vida”, uma continuação da realidade em outros níveis de consciência, indispensável para estruturar suas epistêmes e cosmo-ontologias (BASTIDE, 2016). Assim, Bastide (2016) afirma que

é o sonho que sacraliza o feiticeiro: é preciso que suas entranhas tenham sido modificadas, que o cristal de rocha lhe tenha sido inoculado durante o sono; é o sonho que revela frequentemente o totem individual nas cerimônias de iniciação [...] o sonho situa-se na encruzilhada da natureza e cultura, pois pertence ao mesmo tempo à natureza (e, em consequência liga-se cientificamente à fisiologia do sistema nervoso) e à cultura (pois as imagens que o constituem e o significado que a elas se dá provêm da cultura) (BASTIDE, 2016, p.39, 88).

De modo similar, Eliade (2002) realça que nas práticas de xamanismo de diferentes povos a dimensão onírica é um dos meios que os espíritos se relacionam com os xamãs, transmitindo informações e segredos, conduzindo as suas consciências para outros territórios existenciais – celestes ou infernais. Kopenawa & Albert (2019) apontam que entre os yanomamis, os *xapiris*⁵⁸ se interessam pelo candidato à xamã quando ele é criança, e

⁵⁷ No sentido de “repouso de nossos sentidos e de nossa atividade motriz, diminuição de nossos sentidos e respiração. E encaramos os sonhos que nos perturbam como parasitas desse quase nada” (BASTIDE, 2016, p.74).

⁵⁸ Os *Xapiris* são os espíritos ancestrais da floresta, por exemplo, os ancestrais da anta, sucuri, jacaré, da lua, das águas, entre outros participantes desse cosmos.

expressam esse intento pelos sonhos, numa relação que é continuada e fortalecida pelo zelo às jurisdições das tradições xamânicas yanomamis até a iniciação⁵⁹.

Com o desenvolvimento mediúnico, a dimensão onírica se expressa como parte da pedagogia afro-religiosa, de transmissão de instruções, informes, segredos, e conhecimentos pertinentes dos *Orixás* aos seus filhos. Nessa lógica, os sonhos orientam decisões e fomentam inúmeros *trabalhos* dentro da comunidade, por se tratar de um território existencial onde as entidades se expressam livres das limitações impugnadas pela *matéria*. Esse é um território que faz parte do processo de ensino e aprendizagem, das estratégias para *demandas*, e da participação dos espíritos no coletivo, sendo constantemente agenciado no percurso das *giras* e consultas. Além do convite para ingressar ao terreiro do Pai Aldacir por meio de um sonho, descrito no capítulo 1, muitos foram os *trabalhos* que aprendi com este pai de santo e com suas entidades, ao compartilhar experiências oníricas, assim como, observei o processo de aprendizagem de outras pessoas no local pelos relatos de suas vivências no território onírico.

Vale ressaltar que os terreiros são lugares pedagógicos, que em seus contextos das práticas de ensino e aprendizagem, os conceitos, normativas, percepções e vivências não possuem vínculos com as regulamentações das instituições escolares da sociedade civil⁶⁰ (PARK, 2005). No contexto de desenvolvimento mediúnico dos terreiros pesquisados, assim como outros coletivos afro-religiosos, é possível averiguar que as formas de ensino e aprendizagem dão primícias aos “modos de aprendizagem completamente marginais na sociedade. O que importa são as intuições, as descobertas interiores, as revelações e o dom” (CHAVES, 2012, p.136), que revelam uma forma de conceber e experimentar a realidade que não pode ser alcançada com a centralidade e totalidade nos alicerces ontológicos na razão moderna (BRUMANA; MARTINEZ, 1991), cujo processo de obter o conhecimento e interpretar o mundo parte de uma epistême desobediente aos baluartes da epistemologia ocidental (MIGNOLO, 2008).

Desde quando a pessoa passa a integrar a *corrente*, ela se inscreve em diferentes rituais que *preparam* o seu corpo para o *Orixá* ocupar, até que esteja com estrutura para os rituais de *aprontamento/preparação*. A *preparação* do corpo antes do ritual propriamente

⁵⁹ Essa relação implica num modo de viver concentrado na floresta, em não ocupar a cabeça com as coisas do homem branco, em se abster de relações sexuais, em não comer ou tocar o animal que caçou, em se alimentar de comidas que agraciam os espíritos, em se aliar a actantes como penas, pedras, grafias, vegetais, entre outros que são confeccionados e ativados como proteções. O candidato à xamã ao chegar na idade adulta, se desejar, pode selar a sua iniciação xamânica com a consagração do enteógeno chamado *yãkoana*, ministrada por um xamã iniciado. Assim, os *Xapiris* passam a se apresentar verdadeiramente à pessoa e fazem morada em sua vida.

⁶⁰ Apesar de “informais” perante as acepções hegemônicas concernentes à educação, tais práticas se configuram por códigos, linguagens e associações que fazem parte de uma jurisdição independente das estruturas socioculturais dominantes.

dito, se dá pela associação à *corrente*, implicando num processo de ensino e aprendizagem, diferenciado e contínuo, produzindo um regime específico de encadeamentos, que territorializam as divindades em variadas dimensões da vida do iniciado, desde os seus corpos, aos sonhos e domínios do espírito.

Na *corrente* de um terreiro, onde os saberes veiculam para a *preparação* da pessoa, os humanos e *Orixás* criam e reproduzem vínculos uns com os outros de modo coletivo, que agem como verdadeiros condutores pelos quais circulam informações, sensações e acontecimentos que podem remeter a humanos e *Orixás* integrantes da corrente. Os humanos podem ter premonições de acontecimentos, de uns aos outros, até mesmo os *Orixás* de um adepto podem se mostrar nos sonhos de outro, tal como ocorreu, em 2017, no terreiro do Pai Aldacir, quando a Pomba-gira Gato, da Cambone Pérola (que não incorpora), emergiu em sonho para a médium Yasmin, para transmitir informações sobre a sua natureza (que são inexistentes em registros escritos)⁶¹ para a sua filha Cambone Pérola. Também houveram situações no meu terreiro e no terreiro do Pai Aldacir onde *Orixás* do pai de santo apareceram em sonhos dos filhos de *corrente* para lhes transmitir mensagens.

A inscrição numa *corrente* de um terreiro se trata de uma responsabilidade coletiva – que participa deste modelo pedagógico – pois, se um integrante do terreiro estiver permeado de infortúnios, outro integrante ou todos poderão sentir algumas formas de infortúnio concomitantemente, o mesmo raciocínio é válido se o bem-estar dos adeptos estiver assegurado. Se um filho-de-corrente executar com imprudência suas práticas particulares, uma série de *quizilas* (infortúnios culminados pela prática mágico-religiosa errônea) emergirão sobre sua realidade, destarte, todos os integrantes do templo tornam-se susceptíveis aos acontecimentos desastrosos.

Nesta conjuntura, é de suma importância realçar que as *preparações* são tecnologias afro-religiosas que asseguram um bom desenvolvimento mediúnico e o bem-estar de todo o coletivo do terreiro. Nesse processo, a pessoa afro-religiosa é *preparada* para os *Orixás* que arrasta consigo, conhecendo os seus caprichos singularizantes, suas predileções, suas *qualidades*, seus atributos, seus *itãs*, suas oferendas, seus feitiços, seus *pontos cantados* e *riscados*, suas relações com os demais *Orixás* e diversos tipos de *trabalhos*. No percurso, a pessoa se inscreve na *linha da esquerda*, para um Exu ou Pomba-gira, e para a *linha da*

⁶¹ A médium Yasmin descreveu a Pomba-gira Gato como uma bela e sensual mulher que se vestia de preto e tinha um rabo de gato da cor amarela, vestida uma longa capa preta e dourada, carregando um tridente de ouro em suas mãos, cujas unhas eram pontiagudas e cabelos louros, em cuja frente havia um caldeirão fervendo. Esta Pomba-gira emerge como uma especialista em desmanchar trabalhos de demanda e conhecedora dos mistérios da bruxaria/feitiçaria.

direita, para um *Orixá* pai ou mãe. Cada pessoa iniciada carrega, no mínimo, três *Orixás* regentes na *linha* da esquerda, o Exu ou Pomba-gira chefe, a Pomba-gira ou Exu adjunto (que faz casal com o chefe), e outro(a) na defesa (ou de fundos). Na *linha da direita*, se reproduz a mesma estrutura de repartição de poderes cósmicos na pessoa, um pai ou mãe chefe, uma mãe ou pai que casa com o primeiro, e outro(a) na defesa.

Junto a esses *Orixás* principados no enredo cosmológico da pessoa, outras entidades podem se agregar com o decorrer do tempo. Por exemplo, Pai Aldacir afirma que além dos *Orixás* que já carrega, em cada *fundamento* novo que é construído no terreiro, novas linhas se abrem, e novas entidades se estabelecem em seu contexto espiritual. A relação do iniciado não se dá apenas com as potências cósmicas que lhe regem, pois, pode recorrer aos diferentes *Orixás* do panteão afro-brasileiro, de acordo com a orientação oracular das suas próprias entidades, ou do pai de santo e seus *Orixás* nas *giras* e consultas. Se entre os *Orixás* que constituem a *coroa*⁶² do iniciado na *linha* direita, estiver Xangô como pai, por exemplo, deve aprender os seus atributos, encadeamentos, dentre outras particularidades⁶³.

Xangô é um *Orixá* das pedreiras, das rochas, do sol, das montanhas, das cachoeiras, dos vulcões, associado à justiça, à conquista, à magnanimidade, ao fogo, à virilidade, ao exercício do poder, aos intelectuais e magistrados, aos animais como leões, leopardos, carneiros e cágados, seus *assentamentos* carregam *otás* (rochas sagradas) das pedreiras e cachoeiras⁶⁴, *oxes*⁶⁵, um *odó*⁶⁶ e balanças de cobre (FIGURA 05). Suas cores são vermelha, vermelha com branca, e marrom, suas *guias* contém essas cores, sua bebida predileta é a cerveja preta, *come* quiabo, pirão de farinha de mandioca, camarão seco com cebola ralada, *orógbós* (sementes de *Garcinia kola* (Heckel)), maracujás, melões, caquis, dentre outras oferendas, oferecidos numa gamela. Seus sacrifícios são compostos por patos, galos, galinhas

⁶² A *coroa* se trata do conjunto de entidades que *trabalham* com a pessoa.

⁶³ “Xangô, chefe do vermelho, rei de Oyó, dono do fogo, é um evidente símbolo solar [...] e portanto, um símbolo da vida, de erotismo e de sensualidade, no seu melhor sentido, presidindo, inclusive o amor, e, odiando, acima de tudo, a morte [...] Xangô é o fogo da vida e por extensão o fogo da justiça, do equilíbrio, da resolução da polaridade. Por isso ele é vermelho e branco, Yin/Yang, e seu símbolo maior é o oxê, o machado de dois gumes, ora corta para o bem, ora para o mal, ora na paz, ora na guerra, mas sempre resolvendo o enigma bipolar” (TAVARES, 2008, p.50-51). As narrativas mitológicas de matriz nagô, alegam que Xangô é o mais expressivo filho de Yemanjá e tem Iansã, Obá e Oxum como esposas. Os itans dos Candomblés apontam que foi rei na cidade de Oyó, a capital política dos iorubás, e após falecimento, foi transfigurado em *Orixá*. É muito temido, pois com seus raios pune os mentirosos e mal-intencionados. Para os escravizados que penavam com as injustiças sociais, Xangô representou o personagem ideal para vingar todos os oprimidos (BERCKENBROCK, 1997).

⁶⁴ Se for possível ao iniciado adquirir rochas do cume de montanhas, originárias em vulcões, ou *Edùn Àará* (meteoritos), potencializam o *assentamento*, ampliando o espectro de atuação do *orixá*.

⁶⁵ Machados de dois lados.

⁶⁶ Um grande pilão de madeira, que é seu trono.

d'angola, carneiros e bois. Suas folhas são a folha da fortuna, folhas de guiné, folhas de mangueiras, folhas de *ipessã* (bilreiro), taioba, manjerona, pião-roxo, penicilina, dentre outras.



Figura 05: fotografia do *assentamento* do orixá Xangô no congá do Abaça de Oxalá. Junto ao *assentamento* está depositado um *trabalho* ao orixá. Fonte: acervo fotográfico de Cambone Iva (2020).

É na intensidade desses elementos concretos, mobilizados periodicamente em arranjos e dosagens que se diferenciam em cada tipo de *trabalho*, que o Orixá Xangô se faz presente e se singulariza na vida do iniciado. Os actantes listados ligam a presença do *Orixá* supracitado em toda sua constituição material, “mas pode-se dizer que essa presença é latente, passiva. Sem passar por um ritual, essa presença sagrada não se desenvolve” (ANJOS, 2006, p.77). Assim, os *trabalhos* fazem com que os elementos sejam ativados com o *axé* da divindade,

territorializando no mundo concreto em conjunto com *pontos cantados*⁶⁷, *itans*, e *pontos riscados*, que cruzam sua presença encadeada a momentos mitológicos. Cada agenciamento ritualístico desenvolve e robustece, mutuamente, o complexo corpo-mente-alma da pessoa com seus *Orixás* concomitantemente.

Ainda se tratando de Xangô, não existe apenas um, como uma deidade unitária, pois, se desdobra em diferentes *qualidades* que exprimem passagens mitológicas e associações territoriais: Xangô Airá, Xangô Aganju, Xangô Kaô, Xangô Agodô, Xangô das Sete Cachoeiras, Xangô do Espaço, Xangô do Sol, Xangô Sete Montanhas, Xangô Sete Pedreiras, dentre outros Xangôs. O Xangô que rege a coroa de um *filho de corrente* é reconhecido em sua *qualidade* específica, e também se trata do Xangô do iniciado. Por exemplo, se dois *filhos da corrente* carregarem Xangô Aganjú, significa que ambos “têm um mesmo nível de realidade. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular [...] com características muito particulares do seu processo de formação” (ANJOS, 2006, p.76-78).

Cada pessoa tem uma identidade e trajetória idiossincrática, cujos desejos, necessidades e afinidades *vibracionais* com diferentes *energias*, balizam o seu tratamento com as forças cósmicas. Na iniciação, que é um contínuo aberto, o adepto e suas divindades se constroem e fortalecem em conjunto (RAMOS, 2015). As entidades que se agregam no enredo do adepto, arrastam consigo séries intermináveis de encadeamentos com elementos, ícones e sentidos de diferentes naturezas, num “processo que, uma vez desencadeado, não para mais de poder encadear novos ícones” (ANJOS; ORO, 2009, p.89).

Para um novo integrante da *corrente*, é solicitado de imediato que providencie no mínimo três *guias* (colares de contas): uma das *sete linhas*⁶⁸ que conecta com todas as entidades da *direita*, outra preta e/ou vermelha para exu/pomba-gira pai ou mãe, e outra para seu Orixá pai ou mãe, cuja cor varia para cada ente. As *guias* devem ser *cruzadas*⁶⁹ junto aos *assentamentos* ou *firmezas* terreiro, para que territorializem os *axés* das potências cósmicas as quais são destinadas⁷⁰. Após no mínimo três dias, a partir da *irradiação*⁷¹ das entidades no

⁶⁷ “Pedra rola na **pedreira**, em cima de quem errou. Justiça quem faz é ele, porque ele é Xangô. Com seu leão do lado, e seu machado na mão, ele corta mironga e aos seus filhos dá proteção. Justiça maior é o meu Pai Xangô, Justiça verdadeira. O seu brado é tão alto, que ecoa da **pedreira**”. “Ele bradou na aldeia, bradou na **cachoeira**, em noite de luar. No **alto da pedreira**, vai fazer justiça, vai nos ajudar [...]” (grifos nossos).

⁶⁸ Deve conter cores das sete *linhas* de umbanda. Que são os grandes sete agrupamentos vibracionais que governam o cosmos.

⁶⁹ O cruzamento denota uma ideia de contágio por irradiação energética, onde uma energia vai se hibridizar a outra e se manterão em conexão contínua.

⁷⁰ Primeiramente, elas são lavadas em água corrente, depois, cada *guia* é depositada num recipiente em frente à *firmeza* ou *assentamento* da entidade no terreiro, junto um *mieró* (insumo de folhas), com bebidas e três velas,

lugar sagrado, a *guia* se torna uma extensão delas, que ao ser cruzada, territorializa a entidade no corpo do iniciado, lhe concedendo proteção e conexão com o divino.

É recomendável que o interessado em participar da *corrente*, antes de receber suas *guias*, realize o *trabalho de despacho* das almas na cruz mestre da *calunga* ou numa árvore seca, limoeiro, figueira ou amoreira, em meio às *matas*⁷². Esse *trabalho* propicia que as *cargas* negativas presentes no enredo da pessoa sejam *despachadas*/desterritorializadas, para que em seu corpo possam ser reterritorializadas as forças cósmicas construtivas. Após *despachadas* as *cargas* do novo *filho da corrente*, ele recebe suas *guias* numa *gira*. Nesse ritual uma vela de sete dias é acesa com um copo de água mineral para seu anjo da guarda no *congá* do terreiro e sua cabeça é lavada num *amaci* (sumo de ervas) com banha de *orí*. A formalização do vínculo junto à *corrente* é decretada pelo pai de santo ou sua entidade *incorporada* na recepção do iniciado, para que todas as forças da *casa* possam acompanhá-lo.

Esse se trata do ritual do *amaci*, um trabalho primordial que *prepara* o corpo para que possa se abrir para receber o fluxo das forças cósmicas que fluem do terreiro e de seu pai ou mãe de santo. No percurso dos anos a pessoa é apresentada para diferentes *Orixás* e *linhas*, por meio de oferendas e *trabalhos*, no terreiro ou em *pontos-de-forças*, para que possa receber os *axés*. Esse processo não é linear e padronizado, com graus pré-estabelecidos e fechados, e consiste em diferentes etapas, pois cada pessoa carrega diferentes sensibilidades, *Orixás* e *linhas*, que são desenvolvidas, *trabalhadas*, *firmadas* e *assentadas* de modo singular conforme o tempo de cada humano.

Por exemplo, a primeira vez que um Orixá do meu enredo, Obaluaê, *comeu* um animal sacrificado, um galo, foi em 2017, quando eu estava acometido pela perturbação de um *egum*. Entende-se que o sacrifício proporcionou a proteção deste Orixá que é comandante de todas as almas, por meio de um colar de contas que foi *cruzado* com o sangue do galo. A partir deste procedimento, entende-se que Obaluaê se fortaleceu no meu corpo e na minha vida de acordo com o intento acionado no *trabalho*. Neste agenciamento, pude observar e aprender com Pai Aldacir e *Cambone* Iva sobre como sacrificar um animal, limpar ele, retirar os seus *axés* e reconstruí-los na oferenda. Que eram práticas ocultas a minha pessoa até então.

cujas composições e cores variam para cada ente acionado. As velas são acesas em forma de triângulo cercando o recipiente, que junto a *pontos cantados* e preces, cruzam/territorializam a entidade na *guia*.

⁷¹ Irradiação e vibração são termos análogos, que se referem à movimentação contagiante dos *axés*.

⁷² Esse procedimento pode ser acionado de diferentes formas, cujo modo mais comum se trata de depositar no local sobras da refeição do almoço, água mineral e sete velas brancas, que são trespassadas no corpo e acendidas em forma de cruz, afirmando que está “pagando às almas para serem *despachadas*, que busquem a sua luz e deixem a minha cruz”, em seguida deve se virar de costas e sair sem olhar para trás. Após chegar em seu domicílio, o adepto deve tomar um banho de ervas.

Gradualmente, a pessoa assimila um repertório de agenciamentos com múltiplos significados, composições, cruzamentos e correspondências dos entes espirituais com uma ecologia de procedimentos e especificidades. Ela será associada a uma lógica de referenciais afro-centrados e também a “uma extraordinária reserva de biodiversidade” (CAPPONI, 2017, p.06). Elementos de culinária, condimentos, grãos, folhas, favas, raízes, animais, carnes, penas, ossos, ovos, minérios, cores, datas e horários, *pontos-de-força*, se tornam participantes de um enredo de uma pessoa afro-religiosa, pelos quais ela produz a existência, a presença divina e sentidos para a vida. Pelos agenciamentos desses actantes em variados arranjos, combinações, necessidades e/ou interesses, se configura uma pessoa substancialmente diferente da noção de sujeito político da colonial-modernidade, “concepção de pessoa essa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças” (ANJOS, 2006, p. 23)”.

Para uma pessoa que é integrada nas redes dos terreiros analisados, a resolução dos desafios cotidianos da existência é orientada pelos *Orixás*, que se concretiza pelo encontro de uma ecologia de actantes por meio dos *trabalhos*. A ecologia nestes termos, que emerge noutros momentos do corpo da tese, irrompe como uma potência para contrapor a lógica colonial-moderna que aspira reduzir as relações às métricas cartesianas e economicistas, tal como afirma Latour (2019, p.23), que “Se se trata de ecologizar e não mais de modernizar, talvez se torne possível fazer coexistir um número maior de valores em um ecossistema um pouco mais rico”. Assim, toda ecologia de actantes que será desdobrada a partir do processo de preparação do corpo afro-religioso, almejando evidenciar um “cosmos/ecossistema” sociodiverso, é atrelado com um posicionamento teórico-metodológico e ético que visa apresentar a realidade narrada nos termos dos seus porta-vozes.

O processo iniciatório do afro-religioso envolve o gradual fortalecimento das associações com diferentes potências cósmicas nas dimensões que compõem a sua vida. A pessoa passa a se conectar com as forças cósmicas das *encruzilhadas*, da *calunga*, das matas, das águas, dos ventos, das cachoeiras, das pedreiras, dos reinos celestes, naturais e ctônicos, buscando os seus *axés* para se fortalecer, abrir os seus caminhos, obter boa sorte, se defender e se curar, até que esteja *pronto* para transmitir as suas virtudes para o coletivo.

Por meio da participação nas *giras*, consultas e diferentes *trabalhos* e incorporações, colocando em prática os ensinamentos das entidades e efetuando rituais regulares (*arriando trabalhos*), e diferentes ritos iniciatórios pela mão do pai de santo, a pessoa se *prepara* com um “lombo *firme* para o *Orixá trabalhar*” (Pai Aldacir). Nesse processo, para quem possui a *missão* de *trabalhar* como mãe ou pai de santo, apresentar *firmeza* na incorporação com a

potência cósmica se trata de uma condição *sine qua non* para que uma pessoa seja *aprontada* com os rituais que lhe empoderam como liderança afro-religiosa.

Nas incorporações, irrompe uma *encruzilhada* que se expressa na relação do corpo da pessoa que se cruza com o espírito da entidade, e 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 do seu corpo um território no qual pode cavalgar – próprio corpo é o “cavalo-de-santo” [...] **O próprio corpo está na encruzilhada** do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam” (ANJOS, 2006, p.21, grifos nossos).

De acordo com Bastide (2016) “o transe mítico é um fenômeno cultural normal em certas sociedades, em particular nas africanas ou de descendentes de africanos” (BASTIDE, 2016, p.106-107). Em coletivos africanos, as incorporações pelas divindades eram relacionadas aos alicerces do equilíbrio econômico, político e social, muitas vezes as potências cósmicas incorporavam no líder religioso local e decretavam por sua voz que novas infraestruturas deveriam ser edificadas e que novas técnicas agrícolas deveriam ser implementadas, estes espíritos eram especializados nas artes bélicas, na agropecuária, na medicina, no encontro de utensílios perdidos (BASTIDE, 2016).

As religiões afro-brasileiras, herdeiras de um arcabouço de saberes e fazeres de matriz africana com rupturas e continuidades noutra estrutura econômica, política e social, com diferentes conceitos e termos, mantém a incorporação como uma prática fundamental para perpetuar os seus modos de existências, numa relação onde os “antigos fragmentos cerimoniais desorganizados, de diversas origens, se reorganizaram e se reestruturaram em um novo conjunto em torno de outra finalidade” (BASTIDE, 2016). As ordens dos espíritos chefes de uma comunidade se mantêm, porém, nas relações micros-sociais existentes num terreiro, muitas vezes, são relativas à aquisição de novas infraestruturas e materiais sagrados no ambiente do terreiro, e sobre a vida dos seus participantes.

A cosmopolítica afro-brasileira ocorre a partir dos *Orixás* e de seus designios. Eles que escolhem e *preparam* as pessoas, transmitem os conhecimentos, e autorizam as ações dentro do coletivo. A relação do *Orixá* com o corpo afro-religioso mediante a incorporação deve apresentar maturidade e plenitude durante as *giras*. Ela não é separada das demais práticas que compõem o modo de existência afro-religioso. Uma entidade comunica a sua presença *firme* quando a pessoa em processo de desenvolvimento mediúcnico apresenta fluidez e assertividade nas falas aos consulentes e movimentos corpóreos na sua *matéria*. Em nossa

corrente, além dessas características durante o momento da incorporação, a entidade se mostra verdadeira ao concretizar as realizações nos caminhos da vida na existência da sua *matéria*, e daqueles que recorrem ao seu auxílio espiritual⁷³.

Se os *Orixás* de um médium incorporado comportarem-se de forma inadequada, como, por exemplo, escandalizarem algum consulente, ou transmitirem um ensino *mistificador* (errôneo), o pai de santo ou seus *Orixás* proferem advertências e podem estabelecer critérios disciplinadores ao médium e suas entidades para correção. Todo esse processo de desenvolvimento mediúnic também é destacado por cuidados de manutenção de *axé* para que se incorpore os *Orixás* durante a incorporação, e não *eguns* e *kiumbas*, que são indesejáveis ao corpo da pessoa.

Um corpo mal *preparado*, que não efetiva as oferendas regulares, banhos de ervas, defumações, e que negligencia as tecnologias afro-religiosas para o cuidado da vida, ao se abrir para uma incorporação, corre o risco de incorporar um *egum*, cuja presença evoca eventos contrários ao *axé* e suas realizações. Pai Aldacir diversas vezes alertou que se um *egum* se passar por *Orixá* na incorporação, e seus vínculos se estreitarem por muito tempo, o único modo de remediar os efeitos nocivos, é lhe *assentando*, para lhe controlar e usar a sua força para *trabalhar* ao favor do médium.

De acordo com a *Cambone Iva*, quando um *egum* se passa por *Orixá* numa *gira*, se valendo de seu nome e alguns trejeitos, “ele é revoltoso, não respeita os chefes da casa, e não quer resolver os problemas, mas só quer saber de beber, fumar e fazer farra”. Nesse sentido, Bastide (2016, p.96), em suas concepções arraigadas às estruturas psicologizantes sobre as religiões afro-brasileiras no contexto em que efetuou suas investigações, analisa que “o negro opõe a possessão pelos deuses à possessão pelos mortos”, numa relação onde a primeira, que corresponde à incorporação dos *Orixás* em nosso contexto, é nominada por ele de “misticismo normal”, que é buscado pelo afro-religioso. A segunda, que corresponde à incorporação de *egum*, é atribuída pelo autor como “misticismo patológico” que é evitado pelo afro-religioso.

⁷³ Em outros contextos afro-religiosos, existem relatos de que para provar ao coletivo a presença de uma incorporação verídica, as entidades podem comer os elementos não participantes da dieta humana durante o processo de incorporação nos seus médiuns. A mãe Érica, por exemplo, afirma que, no terreiro de linha cruzada que participava antes de se tornar filha de santo do Pai Aldacir, entendia-se que um Exu verdadeiramente incorporado deveria comer as velas dos despachos para finalizar determinado *trabalho*. De modo similar, Corrêa (2005) observou, em terreiros de batuque e linha cruzada no Rio Grande do Sul que, durante certas incorporações existem práticas da ingestão do que seriam “antialimentos”, como azeite de dendê fervendo, algodão em chamas, sangue de animais abatidos, entre outros, como provas da presença do espírito no corpo da pessoa. Ramos (2015) também observou a existência de práticas similares, além de referências a elas, em sua etnografia, realizada em terreiros de linha cruzada, no mesmo Estado.

Neste particular, observei diferentes eventos no terreiro do Pai Aldacir e no meu terreiro, onde consulentes não iniciados que incorporavam *eguns* ao se incomodarem com os agenciamentos de descarrego do terreiro. Tratavam-se de pessoas que estavam buscando auxílio do terreiro para tratar os infortúnios existenciais, principalmente em quem possuía a mediunidade aflorada, acompanhada de grandes perturbações. Nessa lógica entende-se que para essas pessoas, as situações indesejáveis eram provocadas pelos *eguns*. A incorporação por almas emergem como destacadas pela agressividade, onde a pessoa incorporada profere palavras negativas e de insulto, e busca machucar a si ou os demais presentes. Assim, a alma é exorcizada mediante procedimentos ritualísticos de negociação ou coerção. No primeiro procedimento, o *egum* aceita se apaziguar e ir embora da vida da pessoa mediante oferendas de um *despacho* (galinha branca, arroz, canjica branca, entre outros axés) na *calunga* ou nas matas. O segundo procedimento é aplicado quando se trata de um “*egum teimoso*”, cujas tentativas de negociação não foram bem-sucedidas, então a mãe ou pai de santo deve se valer de técnicas para acorrentá-lo e encaminhá-lo pela força aos outros planos existenciais.

A minha experiência de ensino e aprendizagem enquanto afro-religioso remete desde quando iniciei o desenvolvimento mediúnico junto a Mãe Flor de Oxum, em meados de 2013. No percurso iniciatório, pude interagir com diferentes médiuns de variados segmentos de *religião* afro-brasileira. Ainda, vale ressaltar que pude conviver com irmãos de *corrente* e orientar filhos de *corrente* que estavam ao início do desenvolvimento mediúnico. Nesse contexto, observei que a incorporação deve ser desenvolvida e lapidada com os filhos de *corrente*. O iniciado médium deve aprender a incorporar adequadamente, sob a tutela do pai de santo e seus *Orixás*.

É evidente que uma pessoa que incorpora as primeiras vezes, com pouco tempo de vivência em terreiros, a potência cósmica pode se expressar de modo “bruto” em seu corpo, que necessita de doutrina, preparo e *firmeza*. Por exemplo, a pessoa noviça quando incorporar pode ter vertigens, tremores intensos, e dificuldade de “segurar” a força da entidade em seu corpo. Muitas vezes a entidade incorpora, mas não fala, apenas apresenta comunicação corporal ou expressões verbais que caracterizam a entidade e sua *linha*, a exemplo do brado de Caboclo ou de Ogum, a gargalhada de Exu ou Pomba-Gira, entre outros.

De modo similar, Bastide (2016, p.98), afirma que

existe outra distinção capital, no que se refere ao êxtase selvagem e ao êxtase “batizado” [...] quando uma divindade possui uma pessoa que não foi iniciada porque esta lhe agrada e ela quer torná-la seu cavalo, o transe apresenta um aspecto dramático e espetacular, assustador. Então se diz, no Brasil, que é um santo bruto e, no Haiti, um loa bossal. Nesse caso, é preciso realizar imediatamente o batismo do

novo deus que acaba de manifestar-se, isto é, conduzir a pessoa ao santuário africano e fazer com que ela passe por todos os rituais de iniciação. A partir daí ela continuará a ter crises extáticas, mas elas ocorrerão nos moldes da tradição, se inscreverão em todo um complexo mitológico, em suma, constituirão êxtases controlados pela sociedade.

Por meio de um sistema de ensino e aprendizagem repleto de segredos, idiossincrasias e fazeres, a pessoa desenvolve sua aptidão para entrar, incorporar e se comunicar com entidades, de modo seguro. Para que este desenvolvimento seja fecundo, é necessário que a busca por aperfeiçoamento de suas habilidades seja incessante, deve estar constantemente alerta, protegendo-as de todos os possíveis desequilíbrios e equívocos por meio do conjunto de normativas coletivas que são válidas para os integrantes da *corrente* do terreiro (BASTIDE, 2016).

De acordo com a persistência em participar das *giras* e colocando em prática os fazeres ensinados pelo pai de santo e suas entidades, o corpo do médium se torna *firme*. Entende-se que o *Orixá* quando é *firme* pelo dispositivo da incorporação, tanto o médium quanto a entidade, estão prontos e fortalecidos para os rituais de *aprontamento*, onde o santo chefe de cabeça da pessoa será *assentado*. Nos rituais de *aprontamento* a pessoa e a entidade são *preparadas* concomitantemente (RAMOS, 2015).

No coletivo apresentado, especificamente, no espaço físico dos dois terreiros pesquisados, é possível afirmar que os *axés* de cada *Orixá* se concentram em diferentes níveis a partir dos corpos humanos *aprontados*, e nas *firmezas*⁷⁴, *seguranças*⁷⁵ e *assentamentos* em que eles se conectam. Todos esses territórios ocupados pelas potências cósmicas, que *irradiam* os seus *axés*, são construídos com as tecnologias afro-religiosas para a produção de um cruzamento indissociável da pessoa iniciada com os *Orixás* e toda a rede de actantes materiais e imateriais que ela arrasta.

Um *aprontamento* se trata da iniciação máxima da pessoa para determinado ente e/ou para a sua *linha* de espíritos, para que possa ter segurança ao assumir incumbências de zelador de um *Orixá*, e suportar o fluxo energético que tal posto carrega. Com a *preparação*, os actantes espirituais que se agregam em tal *linha* passam a lhe respondem de modo comprometido para *trabalhar*. Cada uma das *linhas* (umbanda, quimbanda e candomblé)

⁷⁴ Uma *firmeza* pode se tratar de um único material que é associado a um determinado *Orixá* e cruzado, pode ser um *otá*, uma quartinha, um ícone de gesso, uma espada ou outro elemento.

⁷⁵ De acordo com o aprendizado com o Pai Aldacir, suas entidades e Cambone Iva, as *seguranças* são *assentamentos*, construídos com menor número de actantes, muitas vezes distribuídos num recipiente (vaso ou alguidar) em tamanho de menor escala que no *assentamento* propriamente dito. Geralmente as *seguranças* são construídas após a pessoa ser iniciada e obter o *assentamento* do seu *Orixá*, quando outras entidades do seu enredo necessitam trabalhar no terreiro ou na sua vida com maiores vínculos de compromisso.

requerem *preparações/aprontes* diferenciadas, acionando diferentes actantes não-humanos e potências cósmicas. Tal como aponta Ramos (2015, p.31) no contexto da linha cruzada em Mostardas-RS, que “dependendo do lado na *religião*, existem diferentes *aprontamentos*”. No contexto de pesquisa desta tese, na *linha* da umbanda, a pessoa é iniciada para o seu Anjo da Guarda, *irradiado* pelas sete *linhas* de umbanda. Na *linha* do candomblé, a pessoa se inicia para um Orixá nagô. Na *linha* da quimbanda, a pessoa é iniciada para um Exu ou Pomba-Gira.

Os aprontes nas *linhas* de quimbanda e candomblé se destacam pela presença da *menga* e dos *assentamentos*. Na *linha* de umbanda o *preparo* não requer a confecção de um *assentamento*, ele é efetuado apenas no *orí* (cabeça), principalmente com o *fundamento* de ervas⁷⁶ e *preceitos*⁷⁷ para anexar o Anjo da guarda *irradiado* pelas sete *linhas* de umbanda no corpo e vida do iniciado afro-religioso⁷⁸. Nesse procedimento não existe o agenciamento do sangue animal. Na *linha* de candomblé a preparação é chamada de *camarinha*, deitado para o santo, ou *borí*, onde a pessoa se inicia para um Orixá nagô, e envolve o agenciamento de ervas, *menga* e confecção de um *assentamento* para tal ente. Nesse procedimento, a pessoa deita por um período do dia ou da noite numa esteira com oferendas sobre o seu *orí* que é lavado com sete ervas do Orixá, com o objetivo de hibridizar a potência cósmica em seu corpo. Na *linha* da quimbanda, o *apronte* não requer banho de ervas no *orí*, nem o *deitado* para o santo, entretanto, requer o banho de sete ervas de Exu no corpo em *preparação*, e a cabeça e o *assentamento* recebem a *menga* de um cabrito ou cabra sacrificada.

Tal como ressalta Ramos (2015), todos esses *aprontamentos* diferenciados implicam em procedimentos mediados por actantes não-humanos, os quais *cruzam* o *orí* e o corpo da pessoa afro-religiosa com as potências cósmicas e suas *linhas*. Por exemplo, no *apronte* de umbanda⁷⁹, o *orí* (cabeça) é lavado com um *mieró* (sumo de ervas) com as favas de obí branco, *orogbô*, com o giz de *efum* ralado, com banha de *orí*, e folhas de manjerição, boldo, alecrim e outros elementos. Em seguida, o *orí* da pessoa deve ser coberto e enrolado com um *atacã* branco, com o qual se deve manter na cabeça por 24h. Junto a isso, o Anjo da Guarda é *firmado* num recipiente de porcelana branca, com vela de sete dias, claras de ovos batidas, mel e água mineral. Também se realiza uma oferenda com uma vela de sete dias de sete cores, solicitando que as sete *linhas* de umbanda *irradiem* sobre o Anjo da Guarda do afro-religioso.

⁷⁶ Existe a presença de elementos derivados de animais, como, por exemplo, ovos e leite, mas a *menga* não faz parte do seu arsenal.

⁷⁷ Abstenção de bebidas alcóolicas, relações sexuais e de determinados alimentos por um período de tempo estipulado pelo oráculo, que varia de sete a vinte e um dias.

⁷⁸ Esse ritual, que será descrito, pouco se diferencia do *aprontamento* para se tornar mãe ou pai de santo e abrir um terreiro na rede que participei no passado da Mãe Flor de Oxum.

⁷⁹ Eu e a médium Esmeralda passamos por este procedimento junto ao Pai Aldacir, em 2021, dois anos após o *aprontamento* do Exu Capa Preta.

Esse procedimento é efetuado junto a sete dias de *preceito*, dos quais, além do dia do *trabalho*, também a pessoa iniciada deve se resguardar três dias anteriores e três dias posteriores ao ritual. O *preceito* é de grande relevância para que o *orí* e o corpo afro-religioso seja purificado do fluxo de energias indesejáveis e contrárias à potência cósmica para qual se inicia. Ele também favorece o cruzamento do *axé* da potência cósmica, que nesta situação é o Anjo da Guarda com a vida da pessoa, porém se aplica em outros contextos de aprontes e outros rituais que lhe requerem. De acordo com Anjos; Oro (2009, p.100-101), os *preceitos* asseguram os *fundamentos*, pois:

São os elos fundamentais entre os ícones [...] Supõe-se que o fundamento está tanto mais garantido quanto menos transformado estiver o preceito [...] Preceitos funcionam aqui como elos entre ícones, garantindo a cadeia de identificação virtualmente interminável das “coisas de religião”.

Todos os agenciamentos de *aprontes* são fundamentados com a aplicação dos *preceitos*, que variam em datas e elementos de acordo com cada peculiaridade. Eles não são circunscritos às *preparações*, mas são aplicados em toda a situação onde os actantes não-humanos (ervas, alimentos, *menga*, etc.) são trespassados no corpo da pessoa, tal como nos rituais de *ebós* (limpezas). De acordo com Pai Aldacir, no período do *preceito*, “os *Orixás* estão trabalhando no corpo”, e não cumpri-lo, pode acarretar em assimilação de cargas que prejudicam o desempenho das potências cósmicas para o objetivo do trabalho, além de atrair forças nocivas para a própria vida. O encadeamento de forças gerado pelos agenciamentos é assegurado pelo *preceito*.

A pessoa recebe incumbências sacerdotais em cada tipo de *aprontamento*, entretanto, é recomendável de modo bastante saliente, que para abrir um terreiro, o médium seja *preparado* na *linha* de quimbanda, *assentando* um Exu e/ou Pomba-Gira que irá abrir os caminhos, trazer proteção e cruzar todas as demais *linhas* nos *trabalhos*. Para essas pessoas, que almejam abrir uma casa, o *assentamento* do Exu é efetuado por primeiro, ao menos que não tenha essa aspiração. Caso não almejem abrir um terreiro, apenas com os *aprontes* de umbanda e candomblé se pode atuar como pai pequeno ou mãe pequena dentro da rede do coletivo, mas deverão se manter conectados ao terreiro dos seus pais ou mães de santo que possuem os *assentamentos* de Exu.

É importante, também, situar os rituais de preparação de *assentamento* de Exu (no lado da quimbanda), da *firmação* do Anjo da Guarda no *orí* (no lado da umbanda) e da *camarinha* (no lado do candomblé). A médium Yasmin passou pelo ritual da *camarinha* para

a Orixá Iansã em 2018, alguns meses após *assentar* o Exu Tranca-Ruas das Almas, porém, eu não pude registrar tais rituais à época. Em fevereiro de 2023, a médium Érica de Oyá, que já possuía os *aprontes* de umbanda, passou pela *camarinha* de Iansã, para receber os *aprontamentos* do candomblé, e se fortalecer enquanto Mãe pequena do terreiro Encruzilhada do Axé. Segundo o Exu Caveira do Pai Aldacir, esse evento proporcionou “o equilíbrio da balança de Xangô” na *casa*. Onde as forças de *direita* irão se arregimentar de modo mais potente no local, tanto quanto as forças de *esquerda* que eu mobilizo por meio dos *preparos* já efetuados. Eu tenho as incumbências e o dever para acionar os *Orixás* nas linhas de umbanda, candomblé e quimbanda, e sacrificar para eles, mas ainda não efetuei a *camarinha* de candomblé, e nem o *aprontamento* de alta magia.

Ressalto que a médium Érica de Oyá estava há uma década em contato com a espiritualidade afro-religiosa desde a sua primeira incorporação, e que passou por dois terreiros diferentes antes de se tornar filha-de-santo do Pai Aldacir. Ela ingressou em seu terreiro como filha-de-corrente, em 2018, e passou a auxiliar nos *trabalhos* do terreiro Encruzilhada do Axé, em 2019. No dia 26 de fevereiro de 2023, foi realizada a sua *feitura* de *camarinha* para a Orixá Iansã, pelas mãos do Pai Aldacir no terreiro Encruzilhada do Axé (FIGURA 06). Assim, o ritual da *camarinha*, ou deitado para o santo, também é nominado de *borí*, que é um rito onde se dá de comer para a cabeça. Em contextos de candomblés, como aqueles descritos por Voguel, Mello & Barros (2012) e Rabelo (2011), o ritual do *borí* é situado como o início da trajetória afro-religiosa, pelo qual os noviços se inscrevem na rede sócio-cósmica. Já no contexto vivenciado junto ao Pai Aldacir, vemos que, quando a pessoa iniciada passa pela *camarinha*, significa que ela já possui maturidade, “*lombo firme*”, após um longo processo de ensino e aprendizagem, para assumir a responsabilidade de carregar o *axé* de um *Orixá* anexado no seu corpo para o restante da sua existência.

De acordo com Voguel, Mello & Barros (2012, p.193) o ritual do *borí* consiste em “dar de comer e beber à cabeça”. Esse *trabalho* pode ser de cunho iniciatório, tal como na *camarinha* descrita, ou pode ser aplicado em outro arranjo, para clientes ou filhos-de-santo, que por algum motivo necessitam fortalecer os pensamentos e se livrar de perturbações mentais. Nesse caso, o modo em que o ritual se estrutura e as forças mobilizadas trazem outro sentido, e um tipo de alimento correspondente ao *Orixá* evocado é colocado diretamente na cabeça da pessoa que deita e repousa com eles até finalizar as velas. Nessa modalidade, o ritual não confere uma iniciação à pessoa, mas fortalece a sua cabeça.

Esse ritual requereu grande purificação do terreiro, da Érica de Oyá, da minha pessoa, e de todos os envolvidos (Pai Aldacir e seu filho, *Cambone* José), com seguidas defumações

do ambiente no percurso do dia. Durante o procedimento, cada vez que eu tinha que sair de dentro do terreiro, necessitava tomar um banho de descarrego ao entrar novamente, previamente preparado com folhas de boldo. De acordo com Pai Aldacir, os procedimentos de cuidados e purificações se justificam pois se trata de um momento que grande luz espiritual e movimentação energética se concentra no terreiro, e seres espirituais em busca de luz podem se atrair até o local. Para garantir a segurança espiritual, na porteira do terreiro foram firmados com velas e oferendas, o Exu Tiriri e a Pomba-Gira Maria Padilha, e na parte externa ao terreiro, o Orixá Ogum foi “pago” com a sua oferenda para fazer ronda e defender o lugar. Tais práticas de cuidado são mencionadas por Rabelo (2011) como “medidas protetoras”, e são elementares para assegurar o encadeamento dos *axés*, realçando uma lógica relacional, na qual existe a “sintonia do corpo e seu entorno” (RABELO, 2011, p.17).

O contato dos corpos humanos com outros corpos humanos e/ou não-humanos pode estabelecer novos fluxos energéticos, que podem favorecer ou atrapalhar o ritual. Por exemplo, quando eu saía do terreiro e entrava em contato com outra pessoa, as suas cargas podiam me contagiar, e ao entrar no terreiro, poderia transmitir essa energia para quem estava passando pelo rito iniciatório. Por isso, também é pertinente que nos dias anteriores e posteriores a esse tipo de ritual exista um período de reclusão da pessoa via *preceito* e que, principalmente, não frequente lugares como bares e ambientes de pessoas consumindo bebidas alcólicas. Já no contato com as ervas via banho de descarrego, oferendas de segurança e *Orixás*, o corpo é colocado em contato com forças que favorecem o bom andamento do ritual, proporcionando que a Orixá se manifeste na vida da pessoa iniciada em sua plenitude.



Figura 06: fotografia da Érica de Oyá trajada com as paramentas da Orixá Iansã no dia do ritual da camarinha. À direita dela está o Pai Aldacir, e à esquerda sou eu. Vale ressaltar que a Érica de Oyá não estava “virada no santo”, incorporada, para essa fotografia.

Fonte: acervo fotográfico do Pai Aldacir (2023).

Nesse sentido, antes do *trabalho*, Érica de Oyá teve que tomar um banho de sete ervas de Iansã desde o ápice de sua cabeça, e trajar-se de roupas brancas e *atacã* branco. Os seus colares de conta de Iansã repousaram uma noite sobre um *mieró* de sete ervas de Iansã, e foram vestidos no momento do ritual, imantados com banha de *orí*. Pai Aldacir *arriou* sete tipos de oferendas da predileção da Orixá Iansã sobre uma toalha branca, e uma esteira de palha foi inserida abaixo dessa toalha com os alimentos, para que a Érica de Oyá deitasse nela (Figura 07). Antes de iniciar o deitado do santo, uma galinha branca foi cortada pelo Pai Aldacir com o meu auxílio, sobre o *padê* de Iansã com o nome completo e data de nascimento da Érica de Oyá, e parte da *menga* foi passada em forma de cruz em sua testa. Após iniciar a *camarinha*, Pai Aldacir se ausentou e me deixou responsável para atender a nova iniciada em Iansã em suas necessidades, com todo o zelo que tal ritual requer. Após passar o período da tarde, ao anoitecer, Pai Aldacir retornou ao terreiro, encerrou a *camarinha*, e houve a incorporação da Iansã na Érica de Oyá, junto às suas paramentas e danças. Para assegurar o *axé* de Iansã em seu corpo, Érica de Oyá teve que cumprir um *preceito* de mais sete dias.

A partir deste momento, Érica se tornou mãe pequena do terreiro Encruzilhada do Axé. Isso significa que o seu corpo carrega o *axé* da Orixá Iansã, que lhe responde com compromisso. Com este ritual, o seu corpo e seu espírito se tornaram marcados e reconhecidos por toda a comunidade de entes que compõem a rede, e as forças de Iansã governam a sua vida. Trata-se de um modo de existência que é regido e orientado por uma potência cósmica de matriz africana, que fortalece em seu cotidiano no município de Pato Branco-PR as bases civilizatórias, epistême e ontologia de África. Assim, entende-se que tanto o Abaça de Oxalá como o terreiro Encruzilhada do Axé tratam-se de lugares que difundem modos alternativos de existir num município caracterizado pela branquitude e pelo racismo. Nesse sentido, os terreiros e suas práticas de *aprontamento*, desde o corpo da pessoa até o ambiente ao seu redor, são pontos de resistência contra-hegemônica que favorecem a co-existência com poderes não reconhecidos e desprezados pelas instituições da colonial-modernidade. A presença de um Orixá anexado via *aprontamento* no corpo da pessoa arrasta consigo uma parcela da África e da negritude por onde caminha, produzindo “novas formas de afirmação da negritude e da indigenidade (DA SILVA, 2019, p.183)”.

Tal evento e raciocínio corrobora com a argumentação de Anjos (2008), o qual diz que o terreiro produz um patrimônio étnico afro-centrado, que não é essencializado, mas racializado, tal como afirma

O que se desprende dos jogos das diferenças na religiosidade afro-brasileira é uma modalidade de não essencialização das raças, que nem por isso deixa de se fazer como espaço de racialização [...] Sendo a racialidade vivenciada como um ponto de vista que se “ocupa” de um corpo, como intensidade histórica que se faz corpo [...] São duas as dimensões políticas resgatáveis a partir dessa filosofia: 1) é possível políticas compensatórias de corte racial sem essencialismos; 2) o patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades [...] ao mesmo que o patrimônio étnico se afirmaria como percurso racializante não restrito ou associado a certo tipo de fenótipo, mas aberto à multiplicidade como bem se vê nas práticas do terreiro (ANJOS, 2008, p.83).



**Figura 07: momento do deitado para o santo, da camarinha de Érica de Oyá, no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2023).**

Nesta conjuntura, vale ressaltar que os *Orixás* são *preparados* de modo coletivo, por meio de saberes ancestrais que são veiculados gradualmente desde o pai de santo e suas entidades, com valorização dos *axés* da diversidade ecológica de cada actante não-humano participante dos procedimentos. Esse processo é experimentado junto a anos de vivências numa *corrente*, tecendo afecções, aprendizados, experiências oníricas, práticas de *arriar trabalhos* para as múltiplas *linhas*, para que por fim, a pessoa esteja “com o *lombo* firme para o *Orixá* trabalhar”, para que os rituais de *aprontes* sejam efetuados, e possa obter a autorização e reconhecimento perante as potências cósmicas da rede. Se trata de um processo complexo de aprendizagem, que preza pelo poder que existe nos vegetais, minérios, animais, lugares e espíritos, construindo o corpo de uma pessoa que se conecta a muitas territorialidades, humanos, divindades e natureza, produzindo sentidos que extrapolam as noções ocidentais de sujeito e objeto e suas cisões ontológicas.

2.2. “O ASSENTAMENTO É VIDA E FAZ COM QUE AS COISAS ACONTEÇAM!”: O ASSENTAMENTO DE EXU E SEUS PORTAIS QUE MOBILIZAM OS ACTANTES NUMA ENCRUZILHADA MULTIDIMENSIONAL

Na seção anterior, foram descritos os conceitos êmicos que fundamentam a rede afro-religiosa, bem como apresentados os rituais de *aprontamentos* em suas diferentes modalidades para diferentes *linhas*. Os rituais de *apronte* da *linha* de quimbanda, via *assentamentos* de Exu foram anunciados, mas não foram detalhados, tal como a feitura do Anjo de Guarda da umbanda, ou a camarinha de candomblé. Em razão dos aspectos nucleares do *assentamento* do Exu ou Pomba-Gira chefe-de-cabeça para a fundação de um terreiro na rede, é necessário desdobrá-los em maior profundidade, dedicando uma seção para aprofundar as suas análises. Destarte, essa seção irá desdobrar a cartografia que perpassa os *assentamentos* dos Orixás em geral, focando principalmente nos *assentamentos* dos Exus e Pombas-Giras chefes-de-cabeça. Entre as informações evocadas, também se fazem presentes discussões sobre conexão dos *assentamentos* com as pessoas e os *pontos-de-força* da natureza e toda ecologia religiosa que lhes atravessa; sobre a confecção dos *assentamentos*, desde a coleta dos axés até a sua construção ritualística; sobre os *portais* que existem em todos os corpos e que se vinculam nos *assentamentos* com técnicas e saberes afro-religiosos. A partir destes elementos, se evoca diálogos sobre as conexões relacionais da cosmo-ontologia afro-religiosa entre os corpos e suas materialidades como extensões concretas do mundo espiritual.

No espaço do terreiro um *assentamento* varia de composição de acordo com a especificidade da potência cósmica *assentada* e da sua *linha*. Os *otás* (pedras) coletados nos *pontos-de-forças*, são inseridos ritualmente num recipiente, que pode ser um vaso de barro ou de concreto, em alguidares, porcelanas, gamelas, ou caldeirões de ferro. Junto ao *otá* e o recipiente, também são adicionados actantes que se associam à divindade *assentada*, que podem ser bastante diferentes de um ente ao outro, tais como: terras, búzios, patuás, *favas* (sementes), galhos, raízes, *pembas*, pós cruzados; moedas correntes, estrangeiras e antigas; ouro, prata, bronze, ferro, cobre, chumbo, aço, ímãs, pedras preciosas e/ou semi-preciosas; conchas, enxofre, ossos de animais, *uagí*, *ierosun*, *osun*, *efum*, argila; líquidos, como bebidas alcóolicas, *mierós*, azeites (de dendê, de coco, de oliva), mel, melado, e águas de rios, cachoeiras, fontes. Também se encontram insígnias do Orixá em seu *assentamento*, como por exemplo, tridentes de ferro para Exus e Pombas-Giras, armas brancas (espada, facão, facas) e instrumentos de ferro para Ogum, *oxe* (machado de lâmina dupla) para Xangô, arco e flecha

para Oxóssi, espelhos para Yemanjá e Oxum, entre outros. O recipiente do *assentamento* passa a ocupar uma função análoga à de um útero no qual o *Orixá* nasce para o mundo físico, numa microrreprodução da criação, onde os materiais agirão feito membros e órgãos de seu novo corpo físico, (COPPINI, 2015a).

A combinação de cada actante num *assentamento* é idiossincrática ao que o *Orixá* pede por meio do oráculo, que pode ser uma entidade incorporada, ou um jogo divinatório como tarô, baralho cigano ou búzios. Santos (2017) ao analisar os *assentamentos* dos Orixás em três terreiros de candomblé nação nagô da Bahia, corrobora com a realidade observada, afirmando que a composição e distribuição dos *axés* num *assentamento*:

não é uma fórmula fixa. Cada combinação é única [...] a cada vez será feita uma consulta prévia ao oráculo que – conhecedor dos destinos – saberá determinar para cada ocasião a composição necessária do *axé* a ser “plantado” ou revitalizado (SANTOS, 2017, p.44).

No terreiro dirigido pelo Pai Aldacir foi registrada a presença de dez potências cósmicas *assentadas*: Exu Sete Ventanias, Pomba-Gira Maria Padilha, Exu do Lodo, Exu Caveira, Exu do Ouro, Exu Maioral, Ogum, Yemanjá, Xangô e Obaluaê. Eu tenho três entidades *assentadas* no meu terreiro, que são: Exu Capa Preta, Pomba-Gira Maria Molambo e Orixá Xangô, que de acordo com a estrutura atual do lugar trazem a segurança suficiente para movimentar o *axé* para o coletivo. Tal como mencionado antes, o *assentamento* do Exu Capa Preta foi realizado em 2019 pelo Pai Aldacir, já o *assentamento* de Maria Molambo e Xangô foram construídos em 2022, por mim, com auxílio e orientação do Pai Aldacir e de suas entidades incorporadas.

Cada *assentamento* possui a sua especificidade idiossincrática e grande importância na rede do terreiro. Entretanto, em nossa rede, o *assentamento* do Exu ou de Pomba-Gira “chefe de cabeça” da pessoa, se trata do actante que proporciona o cruzamento e territorialização de todos os demais actantes que se agregam ao terreiro: dirigente espiritual, filhos de *corrente*, consulentes, vegetais, animais, minerais, lugares, entidades, outros *assentamentos*, saberes e práticas. Por meio do *assentamento* do Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir que ele teve o seu corpo *aprontado* e pode tornar pai de santo e fundar um terreiro, para posteriormente construir outros *assentamentos* e *firmezas* no lugar. Também foi a partir do evento do *assentamento* do meu Exu, que obtive um *preparo* no meu corpo que me outorgou os direitos e deveres de um pai-de-santo, e que novos elementos se inscreveram na pesquisa no período de doutoramento e na minha vida afro-religiosa.

Esse *assentamento* do Exu chefe de cabeça assegura a passagem e o *trabalho* das *linhas* de umbanda, de candomblé, da alta magia e quimbanda. Diferente dos *assentamentos* dos outros Exus e Orixás do terreiro, cujos actantes não humanos da sua constituição são conectado apenas a elementos restritos as suas naturezas, o *assentamento* do Exu chefe contém elementos que abrangem uma multiplicidade de dimensões, e geralmente, tende a ser o assentamento mais laborioso e complexo. Em razão da sua importância que cruza e sustenta todas as demais *linhas*, é pertinente que a partir da categoria de *assentamento* do Exu chefe que a rede seja desdobrada em sua ecologia de relações.

Exu é divindade da comunicação, é tradutor, desempenha a incumbência de interprete dos deuses aos seres humanos e vice-versa. “Ser intérprete, no sentido em que Exu o é, significa aceitar a parcialidade das visões das coisas e dos seres que entram em contato” (SILVA, 2015b, p.107). Ele se vale da fala e da língua, como um veículo de transmitir verdades ou mentiras, destarte, é guardião das informações que circulam nas vias que conectam o mundo espiritual e o mundo físico (SILVA, 2015b). Assim, toda ação mobilizada no *terreiro*, arrasta de um modo ou de outro, o *assentamento* do Exu chefe e sua rede subjacente. O Exu *assentado*, em seu hibridismo com o pai de santo do templo, é o cerne das operações cosmopolíticas no *terreiro*, pois, as incorporações e *trabalhos* dos mais variados *Orixás* ocorrem a partir das deliberações do Exu-chefe da *casa*. Apesar do Pai Aldacir também incorporar ao início das giras Pretos-velhos e Caboclos (*linha* da direita), são os Exus/Pomba-giras incorporados que protagonizam as falas, ensinamentos e cruzamentos dos *axés* e *trabalhos* que outros *Orixás* solicitam no plano astral. Os Exus são os principais responsáveis pela mediação⁸⁰ de todas as *linhas* da rede de um terreiro de acordo com o nosso contexto. Aos Exus são endereçados a maior parte dos *trabalhos* e são eles que transmitem maior quantidade dos ensinamentos referentes a tais *trabalhos* e suas composições. Muitos desses *trabalhos*, não são circunscritos à *linha* de *esquerda*, pois, também cruzam e ensinam *trabalhos* relativos à mobilização da *linha* de *direita*. Inclusive, podem existir *trabalhos* cruzados de Exu com *Orixás* da direita, tal como aponta Figura 08.

⁸⁰ Nos termos latourianos, é possível compreender Exu tanto enquanto um mediador quanto um tradutor. Na rede, para Latour (2012), o que está entre os actantes, no meio, é o que movimenta a rede, realizando o movimento de mediação. Já o tradutor é o porta-voz, que pode trair ou fidelizar em seus próprios termos.



Figura 08: Registro fotográfico de um trabalho cruzado de Exu, com Oxum e Oxaguiã no Abaça de Oxalá, em 2022.

Fonte: acervo fotográfico de Cambone Iva (2022).

Anjos (2006, p.17) afirma que na cosmologia afro-religiosa, o Exu “situa-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira”. Torna-se possível corroborar esta afirmação com a análise do processo de iniciação de uma pessoa como mãe ou pai de santo de acordo com a tradição recebida no Abaça de Oxalá. Pai Aldacir, entende que um *terreiro* apenas pode ser fundado após o *assentamento* do Exu pai de cabeça ou Pomba-gira mãe de cabeça do médium desenvolvido, tal como afirma: “Primeiro *assentar* Exu chefe da *casa*, não precisa ter *assentamentos* para todos, ao menos que o *Orixá* peça. O *assentamento* é um compromisso do chefe (Exu/Pomba-gira) com o *terreiro*, e ele responde pela sua cabeça e pelo *terreiro*” (Pai Aldacir, 2017). Pai Aldacir em diferentes situações, foi bastante enfático na relação de compromisso recíproco da pessoa iniciada e do Orixá *assentado*: “Se você *assenta* o *Orixá*, você coloca ele no compromisso, ele tem compromisso com você e com a casa, ele tem o compromisso de responder (voz forte e firme)! E você tem um compromisso de zelar o *assentamento* dele (Pai Aldacir, 2017).

Nestes termos, um *assentamento* se expressa como uma relação contratual, de um pacto, uma garantia de segurança espiritual, em que se entende que o Exu ou Pomba-Gira pertence à pessoa de fato, após ser *assentado*. Sem o procedimento do *assentamento*, existem

riscos da entidade trair a pessoa, tal como afirmou Cambone Iva sobre uma ex-filha da *corrente*, que se desligou do terreiro por acreditar ser suficiente carregar a Pomba-Gira Sete Sepulturas sem ter ela *assentada* e sem frequentar um terreiro: “Ela diz que tem a Sete Sepulturas, mas não tem, porque a entidade só é da pessoa mesmo quando é *assentada*. Sem *assentamento*, se um outro pagar a entidade para se voltar contra ela, ela faz”⁸¹. Se a pessoa não tem o *assentamento*, é necessário que esteja vinculado a um lugar que tenha. Pois o Exu ou Pomba-Gira chefe do terreiro proporciona o respeito e reciprocidade de uma entidade e de outras que ela arrasta consigo.

Nesse sentido, o *assentamento* do Exu, assim como outros *aprontes* relatados, proporcionam que o corpo seja *preparado/aprontado* para atuar como “um lugar privilegiado de expressão do evento revelador de presença” da potência cósmica em dimensionalidades espaciais e temporais (BASSI, 2016, p.149). A potência *assentada* atua como uma extensão do corpo e da vida do iniciado, “um componente não eu da pessoa, que tem uma existência material fora dela” (RABELO, 2011, p.23), vinculado em uma relação de compromisso permanente e recíproco. Capponi (2017, p.13) corrobora com esse entendimento, afirmando que “*assentar* o santo é também visto como um processo irreversível”, numa relação em que “a cabeça do noviço e o recipiente são “enchidos” com um certo *axé*, e um corresponderá ao símbolo do outro”.

Nessa conjuntura, é possível perceber que

os *assentamentos* são mediadores importantes nos circuitos de poder do terreiro. Fazem diferença. Criam um lugar onde se encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas. No *assentamento*, o objeto não é simples intermediário de um sentido externo: o sentido se articula nele ou nas conexões que ele põe em movimento (RABELO, 2011, p.25-26).

O *assentamento* deste Exu se trata do núcleo do terreiro, conectado com a pessoa iniciada, a entidade *assentada*, as firmezas, outros *assentamentos*, e toda a rede do lugar, se comporta como uma *encruzilhada* e organismo multidimensional. A partir dele as atividades do terreiro obtêm autorização espiritual, segurança energética e compromisso da entidade *assentada* com o iniciado e todo o coletivo.

O Exu chefe do terreiro também possui o título de “Bará da casa”. De acordo com Silva (2015, p.62), nos candomblés de matriz nagô, Bará é um título do Orixá Exu, que

⁸¹ Em meados de 2014, estava conversando com uma Mãe de santo de Batuque e Linha Cruzada do meu bairro, e ela me orientou para tratar os meus Exus sempre com o melhor uísque e as melhores oferendas, pois se eu tratasse apenas com pinga, um inimigo que ofertasse melhor *axé* iria fazer eles se voltarem contra mim. Tais raciocínios são similares àqueles descritos pelas narrativas do Pai Aldacir e da Cambone Iva.

significa “Senhor do corpo”, e outro título, que remete a este nome, é “Elegbara”, que significa “Senhor da realização, da transformação”. No batuque do Rio Grande do Sul, o Orixá Bará é o “dono da rua” (RAMOS, 2015, p. 48). Também existe a entidade nominada de “Exu Bará”, e quando evocado, não se deve confundir com o Exu chefe, contudo, se algum aspirante ao *aprontamento* lhe carregar como Exu de frente, o seu *assentamento* como Exu chefe de cabeça seja possível também. De acordo com Pai Aldacir, a entidade Exu Bará “é o dono das aberturas de *caminhos*, e tem as chaves de todas as portas, tudo é ele que rege”. Outros Exus que não são o Exu chefe, e nem o Exu Bará, podem receber o título de Bará, como por exemplo, o Exu Tranca Ruas e o Exu Tiriri, que são Exus das *encruzilhadas*, tal como afirmam seus *pontos cantados*: “Bará Bará da rua, Bará Bará é Tranca rua”. “Bará que barra a *porteira*. A *porteira* da meia noite. Bebe *marafó* que nem água. Quem é que vai dizer que o Tiriri não bebeu nada?!” Em nosso contexto, os sentidos que o título Bará agrega em suas diferentes manifestações cósmicas, enquanto dono de todos os *caminhos* e das portas/*porteiros*, são compartilhados nos significados e agenciamentos do Exu-chefe do terreiro.

A imprescindibilidade de *assentar* Exu por primeiro para quem abrir um terreiro, também está associada à abertura de *caminhos*, pois os Exus são guardiões de todas as *encruzilhadas*, e assim, ao serem *assentados* propiciam direcionamentos e concretizações das atividades de um *terreiro* para toda rede de potências cósmicas, livres de obstruções negativas. A lógica do Exu ser o primeiro *Orixá* a ser *assentado* para inaugurar um templo, não é circunscrita aos rituais iniciatórios dentro das redes analisadas. É possível observar a primazia de Exu receber oferendas e pagamentos noutras modalidades ritualísticas, com o objetivo de abrir os *caminhos* para os demais *Orixás trabalharem*, assegurando a fluidez entre os mundos de diferentes níveis existenciais no terreiro (PRANDI, 2001). A figura de Exu expressa a tensão presente nas barganhas entre diferentes mundos, viabilizadas pelas oferendas (SILVA, 2015b). Exu emerge como um agente primordial, que cruza e configura qualquer início de ação, cujos agenciamentos operam numa lógica de *encruzilhada*, a qual, “é um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira” pois, “ali tanto pode ser o começo, a abertura de um fluxo, quanto o fim de um território existencial” (ANJOS, 2006, p. 19).

Na concepção nagô, Exu como responsável pelo movimento, união e ruptura de todas as coisas existentes, se desdobra ao infinito com diferentes nomenclaturas africanas de origem ioruba, fon e banto, tais como Tiriri, Elebara, Lalu, Lonan, Legbá, Iná, Jiguidi, Mavambo, Apavenã, Akessan, Alaketo, Emberequetê, Sinza Muzila, Barabô, dentre outros (VERGER, 1997). Nestes contextos, cada lugar, cada moradia, cada ser humano, cada município, cada

comércio, etc., possui o seu guardião Exu (PRANDI, 2001). Em contextos de umbanda e quimbanda, Exu se manteve plural, zelando por toda espécie de “coisa”, numa divisão e hierarquização complexa e extensa (PRANDI, 2001). No contexto dessa tese, na maioria das vezes, as nomenclaturas pelas quais os Exus são invocados e reconhecidos são expressas no idioma português e, indicam principalmente os pontos-de-força, seguidamente de fenômenos da natureza, passagens, estado de matéria e toda espécie de “coisa” que se possa atribuir identificações e nomenclaturas, apontando que se desdobram às mais estranhas ou perigosas realidades⁸² (SILVA, 2015b).

Um *assentamento* de Exu em geral é construído num vaso de barro, concreto, ou ferro, contendo favas e minérios de diferentes tipos⁸³, tridentes pequenos e grandes, o seu ponto cabalístico em ferro, armas como facas, punhais, facões, adagas, foices, terras e *otás* dos seus *pontos-de-forças*, entre outras⁸⁴. Se for o Exu chefe de cabeça aquele que é *assentado*, deve terras e *okutás/otás* (pedras) de diferentes *ponto-de-forças*, além do *ponto-de-força* que pertence à entidade. Por exemplo, se for um Exu Caveira *assentado* como Exu chefe, além das terras de diferentes *calungas* e lugares delas, também se deve inserir necessariamente terras de *encruzilhadas* e de outros territórios, como as matas, beiras de rios, praias, entre outros. Mas se o *assentamento* for para um que não é o Exu chefe, mas está sendo *assentado* para a incumbência de trazer maior defesa para a *casa*, somente a terra e *otá* do seu *ponto-de-força* é suficiente, tal como está em construção o *assentamento* do Exu Tiriri das Encruzilhadas na *canjira* do meu terreiro.

Existem diversas formas de *assentamentos*, e um iniciado que não possui o chamado para a incumbência de pai ou mãe de santo, o *assentamento* – se necessário – é realizado para outras finalidades, como por exemplo, trazer maior proteção aos *trabalhos* do seu templo, mesmo que não atenda a comunidade, tal como foi realizado para a *Cambone Pérola*, que

⁸² Por exemplo, os Exus Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Pomba-gira Rainha das Sete Encruzilhadas, Exu Tranca-Ruas, Pomba-gira Cigana Sete Estradas, Exu Destranca-Ruas, Exu Tranca-Tudo, etc., se associam à força mágica existente nas passagens ou fronteiras. O Exu dos Rios e Exu das Matas, se associam à força mágica existente em locais da natureza. O Exu Meia-Noite se associa à força mágica existente numa passagem cronológica. Os Exus Exu Caveira, Pomba-gira Rosa Caveira, Exu Sete Catacumbas, Maria Padilha do Cruzeiro, Exu Sete Cruzes, etc., se associam à força mágica existente em espaços e objetos que conectam as passagens entre o mundo dos vivos e dos mortos. Os Exus, Exu do Lodo, Exu do Aço, Exu do Ouro, se associam à força mágica existente em estados de matéria sob diversos aspectos. Os Exus, Exu Formiga, Pomba-gira Gato e Exu morcego, são Exus híbridos, meio humanos, meio animais, que se associam à força mágica existente no reino animal. Os Exus, Exu Mangueira e Pomba-gira Figueira, se associam à força mágica existente nestes vegetais.

⁸³ Os minérios como ouro, chumbo, prata, ferro, aço, argilas, *uagí*, *efum*, *pembas*, *iorosun*, *osun*, entre outros, que foram listados na composição de genérica de *assentamentos* para diferentes potências cósmicas, são possibilidades para confecção do *assentamento* de um Exu, cujos elementos e suas quantidades são determinados pelo oráculo.

⁸⁴ As armas de Exu são indispensáveis para que tenha forças de ataque e defesa espiritual para executar as suas incumbências de guardião dos *caminhos*. Exus da *linha* das almas também costumam ter cruzes, correntes e cadeados em sua composição, entre outras particularidades.

assentou o Exu Tranca-Ruas, a Pomba-gira Maria Padilha e o Orixá Ogum no templo do seu domicílio. Tal forma de *assentamento* também é chamado de *segurança*. A entidade também pode ser *assentada* para uma única finalidade, como, por exemplo, com o compromisso de abrir *caminhos* do amor ou da prosperidade de quem necessita. Essa forma de *assentamento* também pode ser nominada de *trato* – modalidade restrita às entidades de quimbanda. Vale ressaltar, que se tratam de outros modos de *assentamento*, que não são para se tornar pai ou mãe de santo, cada situação é idiossincrática, que altera a composição do *trabalho*.

Existe uma relação indissociável do *assentamento* com os territórios *pontos-de-força*, pelos quais o Exu chefe alcança variadas territorialidades para sustentar a rede de forças cósmicas que fluem num terreiro. Os *pontos-de-força* são os territórios sagrados, que pertencem aos *Orixás*. Neles, o povo de santo alimenta as conexões com as potências cósmicas que fundamentam o seu modo de existência, por meio de diversos *trabalhos* que neles são agenciados. Os lugares *pontos-de-força* são constituídos por complexas relações cosmológicas e concentrações de *axé*, destacados pelo fluxo de espíritos e pelas continuidades entre os mundos físicos e espirituais. São compreendidos como lugares vivos, que atuam como grandes *portais* sócio-cósmicos repletos de potências espirituais e forças. Por exemplo, a importância do *ponto-de-força* das matas para os afro-religiosos cubanos é descrito por Cabrera (1947, p.13), afirmando que "os Santos estão mais na floresta do que no céu; [...] os Santos nascem na floresta e nossa religião também nasce na floresta [...]; lá residem os Orishas, Elegguá, Oggun, Ochosi, Oko, Ayé, Chantô, Alláguna. E os Eggun, -os mortos, Eléko, Ikús, Ibbayés".

De acordo com o aprendizado recebido a partir do Abaça de Oxalá, existem *pontos de forças* espaciais e temporais. Os *pontos de forças* espaciais são: as *encruzilhadas*, as *águas* (rios, praias/*calungas grandes*, cachoeiras), as *calungas*, as *matas* (florestas e bosques), os cruzeiros das almas, as campinas, os terreiros, as mangueiras, figueiras e limoeiros, os formigueiros, os *assentamentos*, dentre outros. Os *pontos de força* temporais são estabelecidos por horários e datas específicas, caracterizados pela fluidez do tempo, sendo eles a meia-noite, o meio-dia, a aurora, o crepúsculo, as sextas-feiras 13, a quaresma, as datas votivas semanais e mensais do calendário votivo, as fases lunares, dentre outras.

As potências cósmicas e suas *linhas* são indissociáveis e híbridas aos *pontos de força*. Entendo que a relação com os *pontos-de-força* territorializa as potências cósmicas em inúmeras associações que são encadeadas pelos agenciamentos ritualísticos (*trabalhos*), cujo vínculo perpassa desde a composição dos nomes das entidades cultuadas (por exemplo, Exu das Matas, Exu Sete Encruzilhadas, Exu dos Rios, Exu Meia Noite, entre outros), aos *pontos*

cantados (cantigas sagradas)⁸⁵, *pontos riscados* (grafias sagradas)⁸⁶, oferendas, *firmezas*, *assentamentos*, incorporações, oráculos, saberes, significados, sentidos, e todo *trabalho* que ocorre a partir do terreiro e seus actantes. Nessa compreensão, os territórios *pontos-de-força*, seus actantes “estão ligados direta ou indiretamente ao funcionamento de todo” (SANTOS, 2017, p.13), cujo agenciamento pelos atores-rede afroreligiosos, produz a presença e “processos de identificação e ordenamento de poderosas forças sociais e cósmicas”⁸⁷ (ANJOS; ORO, 2009, p.33).

No sentido de destacar a relevância dos *pontos-de-forças* no coletivo pesquisado, Pai Aldacir ensinou em diferentes vezes no percurso etnográfico que, enquanto não se tem um *Orixá assentado* é necessário ir aos *pontos de forças* para realizar os *trabalhos*, pois os *assentamentos* e os lugares sagrados reproduzem condições cosmológicas similares, tal como explicita:

O *assentamento* substitui totalmente a ida na natureza, pois quem tem *Orixá assentado* não precisa ir sempre no cemitério, na mata, na encruzilhada, na campina ou no rio. Você vai até a natureza buscar ela, pega e assenta, você coloca ela num vaso, é a força da natureza que você coloca num vaso junto com o *Orixá* [...] Desde terra da *encruzilhada*, terra do cemitério, terra de delegacia, terra de banco, terra de hospital, terra de frente de loja, tudo o que precisar para fazer o *trabalho*, você tem naquele vaso *assentado* para o *Orixá* (especificamente em casos de *assentamento* de Exu). Então você não precisa de repente, fazer um *trabalho* para tirar alguém da prisão, você não precisa ir lá na frente da delegacia fazer esse *trabalho*, você tem a terra da delegacia aquele vaso, e naquele *ponto de força* do *Orixá* se faz um *trabalho*. E ali já tira a pessoa da cadeia, ou para curar alguém que está no hospital e não pode vir no terreiro, você faz ali. Então esse *ponto de força* gera energia que o *orixá* encontra e consegue realizar o que é pedido para ele [...] Até você ter o *Orixá assentado*, então muitos dos *trabalhos* que você realizar, eu digo que você terá que buscar a natureza, buscar a campina, buscar a mata para realizar seus *trabalhos*, porque você está num *ponto* que é a natureza mesmo. Se você tem *Orixá assentado*, você trata, você faz o *trabalho* que você quiser, dentro do teu terreiro que não tem problema algum [...] eu digo assim, que cada caso é um caso se não tiver *assentamento*. Porque se você não tem *assentamento* e vai fazer um *trabalho* para uma pessoa com Preto-velho, então você vai ter que fazer o *trabalho* e levar no cruzeiro das almas instantaneamente, mas se você tem o *assentamento*, você deixa três dias e já pode despachar no lixo. Porque em três dias o *Orixá* já conseguiu resolver o problema, pegar aquela *energia*, ir atrás, descobrir quem é e dar o caso resolvido (Pai Aldacir, 2017).

⁸⁵ Segue alguns *pontos cantados*: “O garfo de Exu é firme, a capa do Exu me rodeia, meia noite na **encruzilhada**, dando a sua gargalhada, Capa Preta não bambeia [...]” “Na **praia deserta** eu vi Exu, e meu corpo tremeu todo. Arriei minha mandinga e saravei o Exu do Lodo” “Vermelho é a cor do sangue do meu pai, verde é a cor das **matas**. Saravá Seô Rompe Mato da Jurema, Saravá, a **mata** onde ele mora”. (grifos nossos).

⁸⁶ Cada *ponto riscado* exprime os atributos singulares e/ou coletivos das entidades. A partir do *ponto riscado* de uma entidade e suas grafias é possível ao iniciado discernir se a mesma é das matas, da calunga, das encruzilhadas, das águas, dos ventos, ou de outro *ponto de força*.

⁸⁷ No contexto da referência supracitada, Anjos & Oro (2009) estão discutindo sobre as funções dos ritornelos enquanto agenciamentos territoriais, analisando os mesmos no sincretismo de Yemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes na procissão do dia 02 de fevereiro em Porto Alegre-RS. Assim, a citação foi adaptada para explicitar o caráter territorializante de outros dispositivos de acionar a rede em questão, cujos pontos cantados ocupam um papel muito similar aos ritornelos dos autores.

Quando os actantes do *assentamento* são aglutinados e ativados ritualisticamente, o vaso que contém a mistura de materiais, passa a atuar como um poderoso dispositivo que passa a reproduzir condições de força mágica em simetria aos *pontos-de-força* em que os elementos foram coletados, agindo como uma *encruzilhada* que exprime a plenitude da divindade, que filtra e direciona toda *energia* mobilizada pelos integrantes da *corrente* do terreiro. Por meio de um *assentamento*, a natureza é desterritorializada dos *pontos-de-força*, e reterritorializada no ambiente do terreiro, viabilizando uma conexão contínua dos seus componentes e humanos com os *Orixás* de modo seguro e eficiente, permitindo a ação plena destas divindades vinculadas com os reinos conectados por cada um dos actantes no vaso. A natureza deve estar reconfigurada no território do terreiro para que “um caso seja resolvido” aos clientes e filhos de *corrente*, ou seja, para ocorrer a realização da existência. A tecnologia do *assentamento* em toda a sua riqueza de combinações e *axés*, proporciona uma articulação coletiva que envolve o(s) operador(es) do ritual, os *Orixás*, as oferendas adequadas.

É possível afirmar que nos contextos afroreligiosos, o *assentamento* de um Exu ou Pomba-Gira chefe corresponde ao ritual nominado de “plantar *axé*” em outros terreiros, como nos candomblés baianos, tal como aponta Bastide (1961, p.84) “Em todo o caso, e é isto que importa, o candomblé não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os *axé*”. Os lugares que o *Orixá assentado/plantado* no terreiro alcança via porções das terras e outros actantes tornam-se extensões do terreiro, do seu dirigente e toda rede que arrasta. Cada actante é um lugar de dimensões multilocais, cujo, “deslocamento dos referenciais simbólicos que constituem essa subjetividade acarreta um movimento do território no espaço físico” (ANJOS, 2006, p.42).

É necessário existir preparo e experiência iniciatória para que se possa construir um *assentamento*, seja para qual potência cósmica for. A coleta dos *axés* num *ponto-de-força* envolve procedimentos para obter a permissão dos espíritos do território para obter o material. Quando se adentra um *ponto-de-força* para coletar terras, *okutás* e vegetais é necessário acender uma vela branca⁸⁸, ou da cor da *linha* acionada, pedindo licença aos donos do lugar e todo o seu povo. Cada elemento retirado é pago com uma moeda (*nicre*) no lugar em que foi extraído. Também deve existir capacidades intuitivas desenvolvidas, para ser orientado pelos espíritos guias sobre quais elementos devem ser coletados, tal como afirma Pai Aldacir sobre a coleta dos *okutás* para *assentamentos*:

⁸⁸ Na impossibilidade de acender velas, caso o local esteja povoado de pessoas transitando, pode-se ofertar outros *axés*, como moedas correntes, tabaco e bebidas correspondentes com as entidades acionadas.

Mas tem que tomar muito cuidado, tem que ter instrução no que faz, porque, de repente, você vai colher a pedra na *encruzilhada*, na campina, na mata, na cachoeira, não pode pegar a errada, para colher a pedra do *Orixá* você tem que ter certeza absoluta [...] (Pai Aldacir, 2017, in: FAVARO, 2018, p.151, grifos nossos).

O *okutá* é a pedra do *Orixá*, que, de acordo com o Pai Aldacir “vai junto no *assentamento*, pois não pode faltar a pedra de cada um deles no *assentamento*, porque é a força deles, é a *energia* deles. [...]”. De modo similar, Anjos (2006, p.76) afirma que o *okutá* “carrega a presença de uma entidade divina [...] carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Essa pedra sagrada, aqui e agora, é o Xangô, o Ogum, a Iemanjá”, o Exu, a Pomba-Gira, entre outros entes. Tanto os *otás*, quanto as terras, entre outros elementos que se configuram no *assentamento*, assim como o próprio *assentamento*, não são apenas objetos simbólicos ou fetiches, mas são as próprias entidades, em diferentes intensidades, que “possuem espíritos e agenciam relações” (RAMOS, 2015, p.65).

Tive a experiência de coletar o *otá* e as terras do *assentamento* da minha Pomba-Gira Maria Molambo que foi construído no dia 29 de outubro de 2022, e também o *otá* do *Orixá* Xangô para confecção da sua *segurança*, em fevereiro de 2022. Essas experiências são orientadas pela intuição e conexão com as potências cósmicas agenciadas. Para o *assentamento* de Maria Molambo, por exemplo, foram coletadas terras de três encruzilhadas, terra de brejo, um *otá* e terras de diferentes sete lugares e sepulturas da *calunga*. Num dos lugares da *calunga*, o fator determinante para a coleta foi encontrar vassoura de palha em frente às terras adequadas para o *assentamento*, a qual se trata de um instrumento de *trabalho* por excelência dessa Pomba-Gira⁸⁹, que pode ser compreendido como uma intensidade da sua manifestação. No brejo, o local escolhido para a coleta foi onde estava repousando um gato preto, que possui significados e sentidos relevantes para toda a quimbanda, especialmente na *linha* das Pombas-Giras, na qual o gato é um dos animais que lhes pertencem, sendo que o gato preto compreendido como vinculado aos poderes da lua e da feitiçaria noturna⁹⁰.

⁸⁹ Inclusive, a vassoura de palha faz parte da composição do *assentamento* desta Pomba-Gira, que expressa uma força de defesa ao território do terreiro, que varre as maldades, invejas, eguns, azares, tristezas e forças contrárias para fora da vida do médium. Mesmo antes de confeccionar o *assentamento*, o Exu Caveira do Pai Aldacir recomendou que uma vassoura de palha fosse *cruzada* para compor a *firmeza* da Pomba-Gira Maria Molambo, para reforçar as defesas do terreiro. Alguns pontos-cantados de Maria Molambo realçam as suas associações com a vassoura: “Maria Molambo que gira, que gira na boca do lixo, com a sua vassoura vai varrendo, toda a maldade e feitiço”. “[...] Com a sua vassoura de trapo, ela vai varrendo o *egum* [...]”.

⁹⁰ Existe a Pomba-Gira Gato, que expressa a plenitude e os atributos desses animais na *linha* de Pomba-Gira, que é a Pomba-Gira da *cambone* Pérola no terreiro do Pai Aldacir. Também existe o Exu Gato Preto, que é vinculado às práticas de feitiçaria e alta magia, *trabalhos* amorosos homossexuais, revelação dos intentos dos adversários e aprimoramento da intuição.

Os saberes que perpassam a construção de um *assentamento* – e outras práticas afro-religiosas – além de se orientarem pela transmissão de conhecimentos do pai de santo, das suas entidades e entidades do médium, também se aplicam pela relação com a intuição, que deve estar alinhada com as potências cósmicas do coletivo. Ainda, a percepção da presença das entidades por meio de corpos materiais como uma vassoura ou um gato preto, é um modo de interpretar a realidade “de acordo com um arcabouço preceptivo”, que, “em outro lugar, um outro *ethos* deixaria escapar sem forma e sem nome o mesmo conjunto de traços” (ANJOS, 2006, p.86). Pode-se averiguar essa leitura das formas e traços da natureza para confecção dos assentamentos em outros lugares, como descreve Ávila (2011), no contexto do terreiro no qual ela fez uma etnografia, localizado em Pelotas-RS, onde os *otás* que são coletados para os *assentamentos* dos Exus, são preferencialmente aqueles percebidos com formatos de patas de boi. Nesse sentido, o arcabouço preceptivo do encontro dos traços da natureza que são singulares aos *Orixás* em momentos de operações ritualizadas, se expressam como *encruzilhadas*, de encontro entre pessoas e entes espirituais, onde existem atravessamentos, combinações e uma rede em que todos atuam. Nesses encontros também é possível de averiguar o actante humano como aquele que nomina o mundo e lhe interpreta, enquanto tradutor da natureza e das divindades.

Vale ressaltar que mediante o *otá* e outros componentes do *assentamento*, a potência cósmica pode se deslocar de modo multidimensional para os ambientes e significados cruzados nos elementos de sua constituição. Durante uma *gira*, o Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir pode estar *incorporado* no pai de santo, onde ocupa o território do seu corpo, mas também está no *assentamento*, nas suas oferendas, e em cada *ponto de força* contido em seu *igbá* (*assentamento*), além de estar nos ventos em suas múltiplas formas. Assim, é pertinente entendermos que “o orixá não é uma individualidade, mas sim, uma linha de repetição de singularidades” (ANJOS, 2006, p.79). Logo, cada manifestação do Exu Sete Ventanias acionada, se trata de momentos distintos de singularização, indicando “uma virtualidade numa singularidade concreta” (ANJOS, 2006, p.79).

O Exu Sete Ventanias do Abaça de Oxalá é do Pai Aldacir, tal como o Exu Capa Preta assentado no meu terreiro é o meu Exu Capa Preta, do mesmo modo que os afro-religiosos diversos dizem “o meu Xangô”, “o meu Ogum”, “a minha Iemanjá”, “a minha Maria Padilha”, pois os *Orixás* indissociáveis da pessoa estão em construção contínua e mútua pelos *trabalhos*. Tal como coloca Anjos (2006), pode-se dizer que a relação iniciado-orixá é atualizada em cada novo agenciamento, que geram singularidades, territorialidades e rizomas.

A rede de um terreiro é expandida na medida que novos *assentamentos*, *seguranças*, *firmezas*, clientes e *filhos de corrente* se relacionam no lugar. Os *assentamentos*, *seguranças* e *firmezas* exprimem diferentes escalas de *portais* que vinculam os Orixás ao terreiro. Quanto maior a capacidade de expandir *assentamentos*, *tronqueiras* e *firmezas* num terreiro, bem como, nutri-los adequadamente, maior a quantidade de forças que se multiplicam, territorializam e concedem poder ao lugar. O processo iniciático e seus *fundamentos* são abertos para agregar um maior número de ligações para com a rede, sendo fluídos de acordo com as necessidades e situações que emergem no cotidiano afro-religioso.

A concepção de que cada *assentamento*, *tronqueira* e *firmeza* são, de fato, morada das entidades que neles são cultuadas, se trata de um *fundamento*, cujos alicerces não se encontram no mundo das ideias, mas na concretude das coisas (ANJOS; ORO, 2009). Os elementos materiais, que territorializam o *axé* das divindades, não são meras representações simbólicas, mas, dentro do contexto apropriado, são a presença concreta das entidades. Esse *fundamento* das práticas afroreligiosas aqui exposto sintetiza um aspecto nuclear dessa ontologia, tal como afirmam Anjos & Oro (2009, p.86, 91):

O *fundamento* é a relação, o encadeamento de ícones sagrados [...] 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 [...] Essas “forças da natureza”, adoradas pelos devotos afro-brasileiros, existem na medida em que são encarnadas em eventos, manifestadas na intensidade das coisas que se dispõem em séries [...] O *fundamento* é só colocado em risco quando a associação de práticas desvia-se da atenção prestada à presença encarnada do ícone.

O *fundamento* que vincula as continuidades entre territorialidades do corpo, dos *pontos-de-forças* com as potências cósmicas e seus significados produz o que Anjos & Oro (2009, p.127) chamam de “ecologia religiosa”:

O orixá concretamente fixado, enquanto ocutá, 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.

Tanto o corpo da pessoa quanto o terreiro após os ritos de *aprontamento*, que planta o *axé* em ambos, estão conectados a múltiplos territórios e espíritos, que produzem a existência pela cosmopolítica afro-religiosa. Os espaços de terreiro apresentam diversidades de vegetais, artefatos, estéticas e construções que remetem à uma concepção ecológica de matrizes

civilizatórias africanas, que proporciona que o terreiro, se torne “pedaço da África mística”, que faz o terreiro emergir como um “um verdadeiro microcosmo da terra ancestral” (BASTIDE, 1961, p.83).

O corpo da pessoa também é diverso, e se alia a uma série de tecnologias e dispositivos da afro-religiosidade para que a força dos *Orixás* (que estão nos *pontos-de-força* também) percorra as suas vidas. O uso das guias, contra-eguns, *atacãs*, chapéus, capas, roupas brancas, aparatos e adornos múltiplos expressam corpos marcados por um processo de iniciação com referenciais afro-centrados. Este corpo deve cuidar dos *Orixás* que nele transitam, e regularmente receber o *axé* dos banhos de ervas, sementes, tubérculos, raízes e outros elementos, realizar oferendas nos *assentamentos*, *firmezas*, e/ou nos *pontos-de-forças*, entre outras práticas.

A pessoa afro-religiosa é construída na relação de cruzamento com uma diversidade de espíritos, lugares e outros corpos, que passam a ser extensões dos iniciados. O exemplo do *assentamento* permite que a complexidade dessas relações seja desvelada, pois, o corpo é múltiplo e tece conexões repletas de territorialidades e singularidades, tal como explicita Nascimento (2016, p.160-161) sobre as diversas dimensões que cruzam a relação do corpo da pessoa nos modos de vida nos candomblés:

O corpo, nesse contexto, não é um território do sagrado, como se pudéssemos recortar o sagrado e encontrar nele o corpo. O corpo é, ele mesmo, como todas as coisas, parte e participado dessas figuras primordiais dos candomblés. O corpo é reflexo deles. Formado de elementos que pertencem tanto a ancestralidade histórica, e natural [...] Carregam também a água, os metais, os sais minerais, o sangue e os ossos, trazem o ar e o fogo que nos aquece: todos elementos ligados com os orixás, inquices e voduns. Os corpos trazem em si a divindade e permitem o trânsito delas entre Duíló (Orun) e o Mungongo (Aiyê) para estabelecer uma das formas de contato que orixás, inquices e voduns têm com o restante das comunidades [...] Dessa forma, o corpo é um dos conectores fundamentais entre as duas (ou múltiplas) partes da mesma cabaça, entre as dimensões do mesmo mundo [...]

Na tecnologia constituinte do *assentamento*, é relevante informar que os elementos que participam da sua configuração contém *portais*, que conectam pessoas e seres espirituais com diversos outros lugares, territórios, entes e mundos e naturezas. A partir de cada substância, entende-se que em todos os lugares onde houver o determinado elemento, o *Orixá* poderá alcançar. Em diferentes situações o Pai Aldacir e suas entidades alegaram que “a incorporação abre *portais!*”, e que cada elemento combinado numa oferenda “é um *portal* que

dá *caminho* para o *Orixá trabalhar*⁹¹. Esse conceito exprime o deslocamento dos entes ao atravessarem uma dimensão à outra.

Os *portais* nos corpos materiais viabilizam a conexão entre o mundo físico e espiritual, para que as trocas de *axé* ocorram e tragam as realizações para o coletivo. Diferentes partes do corpo humano também podem apresentar *portais* específicos, tais como a cabeça, as mãos, os pés, a nuca e o umbigo, entre outras. Tanto que o corpo e/ou suas partes recebem *aprontes* específicos, que nos *assentamentos* tratam-se de banhos de ervas e de *menga*, porém noutras modalidades iniciatórias, tratam-se de oferendas e sumos vegetais trespassados (cruzados) no corpo.

Nessa perspectiva, se entende que, as “materialidades e seus componentes (corpos, elementos, substâncias, cores, etc.), provocam eventos e mediam agências [...]” (BASSI, 2016, p.249), e, quando agenciadas ritualmente, abrem seus *portais* aos diferentes caminhos que relacionam os seres humanos aos *Orixás*. Tanto a entidade *assentada* quanto o corpo da pessoa se tornam encadeados com os actantes do *assentamento* e suas dimensões/territorialidades físicas e espirituais. É possível perceber que “o corpo (não apenas humano) não é uma entidade fechada ou separada do seu entorno por contornos bem definidos. Estende-se para fora, abre-se aos lugares e sintoniza-se às coisas e pessoas [...] seu alcance e suas fronteiras são móveis” (RABELO, 2011, p. 26).

Com a iniciação nesses termos apresentados, cuja análise se dá pela observação da confecção dos *assentamentos*, todos os *caminhos* buscados pela comunidade que se agrega ao terreiro, se cruzam ao dirigente espiritual e seus *assentamentos*. A análise dos *assentamentos* permite observar que a lógica afro-religiosa “recupera nexos entre corpos, lugares e coisas na dinâmica da experiência social” (RABELO, 2011, p.26). Nesse perspectivismo, o corpo do afro-religioso, repleto de *portais* que se abrem ou fecham para se conectar com os *caminhos* cósmicos, pode ser concebido como um território fluído, em trânsito e não estável, caracterizado por contínuas desterritorializações. O *aprontamento*, via *assentamento* de Exu analisado, situa o corpo do afro-religioso numa *encruzilhada* pela qual as forças cósmicas transitam, se encontram e cruzam, para produzir a realidade participando das decisões e jurisdições do coletivo. Por meio dos *portais*, os *assentamentos* encadeiam toda a rede dos territórios que lhe engendraram (*encruzilhadas*, florestas, cachoeiras, cemitérios, entre outros) com o corpo da pessoa iniciada.

⁹¹ Por conta deste entendimento, é pertinente diversificar o tipo de elementos ofertados aos Orixás, pois, de acordo com Pai Aldacir “se sempre dar a mesma coisa, o *Orixá trabalha*, mas *trabalha* mais devagar. Se der coisas diferentes, você abre mais *portais*”.

Alguns elementos fundamentais que constituem significados das ações dos actantes rastreadas no estudo foram elucidados, expressos pelos conceitos êmicos de *linha*, *axé*, *ponto-de-força*, *encruzilhada*, *cruzamento*, *portal*, *assentamento*, entre outros, que permitem entender os encontros, desencontros e agrupamentos de fluxos cósmicos em diferentes arranjos, materiais e espirituais por múltiplas séries de actantes humanos e não-humanos – Orixás, *eguns*, artefatos, vegetais, minerais, animais, lugares, corpos, entre outros. Cada conceito evocado permite visualizar a riqueza e diversidade socioecológica do pensar em cada ação afro-religiosa, que se constitui por resistências às forças hegemônicas por cinco séculos de opressão.

O exemplo do *assentamento* de Exu como alicerce fundamental para inauguração de um *terreiro*, bem como, a descrição de seus mecanismos de funcionamento, numa perspectiva que extrapola as noções de fetichismo e meras representações simbólicas, permite exprimir de modo sintético a dinâmica da lógica afro-religiosa da *encruzilhada*. Pois o *assentamento* de Exu aglutina os *pontos-de-força* e seus elementos, os saberes e experiências acumuladas pelo adepto, oferendas de diversos modos e finalidades e um Exu ou Pomba-gira que irá se conectar com todas as *linhas* da rede, para compor e assegurar com plenitude as atividades e encontros dos atores-rede no *terreiro*. Esta *encruzilhada*, repleta de correspondências de *linhas*, por meio de Exu como agente do deslocamento do *axé*, permite o trânsito e atuação de múltiplos entes espirituais e humanos em diferentes níveis de organização da rede conformada pelos actantes.

2.3. FUNDAMENTOS DA MENGA: RETERRITORIALIZAÇÕES DA VIDA E DAS POTÊNCIAS CÓSMICAS PARTIR DA ALIANÇA PELO SANGUE

O elemento indispensável para ativar todas as combinações de um *assentamento*, substancializar vida aos actantes, para se comportarem como uma rede que conecta todo o coletivo e transformar a pessoa em mãe ou pai de santo, chefe de um terreiro, se trata da *menga* (o sangue) de um animal. Embora nas redes dos terreiros pesquisados o termo *menga* seja utilizado de modo genérico e frequente para nominar o sangue dos animais sacrificados, ela também pode evocar outros actantes da rede, trazendo sentidos cósmicos para outros fluxos vitais, a exemplo da “*menga verde*”, que se trata da vitalidade extraída dos actantes vegetais. Assim, antes de adentrar nas análises específicas sobre os sacrifícios sagrados dos animais e da *menga* como componente valoroso para nascer um *assentamento*, se faz necessário compreender de modo geral a importância do sangue, que não é apenas animal, e os sentidos que ele traz para o coletivo.

Capponi (2017, p.12) afirma que o *ejé*⁹² é chave para compreender um *assentamento*, pontuando que o *ejé* não é apenas de origem animal, mas pode ser vegetal e mineral, realçando que ele se trata de “qualquer substância capaz de carregar grandes quantidades de *axé*”. Nesse sentido, Ellis (1984, p. 68) pontua que “o sangue é o *axé* de tudo quanto respira”. Corroborando com esses conceitos sobre o sangue na cosmovisão afro-religiosa, nos anos de convivência de filho de santo com o Pai Aldacir, aprendi que existe a “*menga vermelha*”, que é a *menga* animal, genericamente identificada por *menga*. A “*menga verde*”, que é o sumo de folhas de uma ou mais espécies vegetais maceradas e/ou fervidas, que podem ser combinadas com mel, melado, e bebidas alcólicas. Também se encontram no domínio da *menga verde*, a vitalidade extraída de outras partes de um vegetal, como os frutos, cujo suco de diferentes combinações solicitada por uma entidade, pode substituir⁹³ o sacrifício de um animal enquanto oferta no *assentamento*, e pode ser empregada também em banhos.

A força vital dos vegetais, que é a *menga verde*, também compõe os *assentamentos* de Exu e Pomba-Gira, e são indispensáveis para a sua confecção na combinação com os demais elementos, tal como salienta o Pai Aldacir:

⁹² *Menga, ejé, axoró*, são termos análogos a sangue.

⁹³ A substituição de uma *menga* em *assentamentos* de Exu por exemplo, se dá em período posterior ao seu nascimento. Pois para que um Exu possa nascer no plano físico, é necessário que a *menga* animal seja ofertada.

Dependendo da qualidade do *Orixá*, vai “tanto” de folhas, “tanto” de galhos, “tanto” de raízes, mas sempre depende da qualidade do *Orixá* que está *assentando*. Em alguns *assentamentos* vai a fava de Exu, outros vai a fava olho-de-boi, a fava significa uma semente, que só vem da África. Então assim, a unha de gato que é uma semente, também vai, mas vai nos *assentamentos* de Pomba-gira, na maioria das vezes [...]

Outro tipo de *menga* muito acionada pelo coletivo se trata da “*menga* branca” que se localiza na saliva humana. Ela é agenciada quando a pessoa vai *tratar* o *assentamento*, e antes de efetuar as oferendas, se deve preencher a boca com a bebida da entidade (gin, cachaça, vinho, água, entre outras bebidas) e soprar no *assentamento*. E também é acionada quando se arria uma oferenda para um *Orixá*, e no final a bebida é soprada sobre os elementos. Segundo o Exu Tranca-Ruas do Pai Aldacir “a saliva é a *menga* branca, que dá mais força para os pedidos”. Essa ação de soprar bebida sobre um corpo material agenciado ritualisticamente, também pode ocorrer em passes e limpezas nas pessoas que buscam o terreiro, cujas palavras de bênçãos se vinculam ao corpo da pessoa como vitalidade/*axé*.

O uso da categoria *menga* a partir da etnografia com o Pai Aldacir foi saliente nesses exemplos, da extração dela a partir do sacrifício dos animais, do sumo de plantas, do suco das frutas e da saliva humana, cujos agenciamentos também foram operados por mim. De modo semelhante, Santos (2017) em sua etnografia realizada em terreiro de candomblé nagô na Bahia, apresenta detalhadamente os *axés* das substâncias organizados em três categorias de sangue: o sangue vermelho, o sangue branco e o sangue preto. Sendo que cada uma dessas *mengas*, se agrupam em diferentes elementos dos reinos animal, vegetal e mineral, tal como descreve:

1) O sangue vermelho compreende: a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue animal; b) o sangue vermelho do reino vegetal: o epo, o azeite de dendê, o osùn, pó extraído do *Pterocarpus Erinacesses*, o mel, sangue das flores; c) o sangue vermelho proveniente do reino mineral: cobre, bronze, etc [...] 2) O sangue branco compreende: a) o sangue branco do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (particularmente do *ígbìn*, caracol) etc.; b) o sangue branco do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool, e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e de alguns vegetais, o iyèrosùn, pó esbranquiçado extraído do iròsùn (*Eucleptes franciscana* F), a banha de *orí*, manteiga vegetal, etc; 3) O sangue preto compreende: a) o do reino animal: cinzas de animais; b) o do reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais; o *ilú*, índigo, extraído de diferentes tipos de árvores (ABRAHAM: 187), é uma preparação à base de *ilú*, pó azul escuro chamado *wáji*; c) o que provém do reino mineral: carvão, ferro, etc. (SANTOS, 2017, p.42-43).

Nesta conjuntura, entre tantas possibilidades de combinações de actantes concentrados de *axés* para produzir um *assentamento*, pela ideia dos fluxos vitais expressos pela categoria de *menga* ou *ejé* nos termos explicitados, é possível compreendê-lo como uma fonte de vida

oriunda de múltiplos actantes, tal como afirma Pai Aldacir “[...] então para quem é da religião, sabe que o *assentamento* é vida, não é apenas um vaso cheio com coisas da natureza, e ali tem vida, e faz com que coisas aconteçam” (Pai Aldacir, 2017, in: FAVARO, 2018, p.151).

Os elementos combinados têm as suas *mengas* sacrificadas para se reterritorializarem e gerar a vida do *assentamento*. Na complexidade que envolve a presença dos espíritos no terreiro via *assentamentos*, que contém *portais* que conectam inúmeras territorialidades, se torna possível compreender o terreiro como um organismo vivo multidimensional, que cruza múltiplos actantes materiais e imateriais. Para nutrição deste organismo vivo junto às necessidades emergentes das pessoas que se agregam ao terreiro, é necessário que os *axés* dos elementos sejam sacrificados regularmente pelas oferendas. Entre esses *axés*, a *menga* dos animais combinada com os actantes do arranjo da oferenda, é imprescindível para sustentação e revitalização do terreiro. Pois, o terreiro trata-se de um território vivo, cuja dinâmica revela “uma visão peculiar e culturalmente determinada do que é a natureza”, a vida e a morte de modo geral, ressignificando os seus conceitos por referenciais afro-centrados (CAPPONI, 2017, p.12).

Entende-se que a vida do animal é desterritorializada para se reterritorializar no vaso e no corpo da pessoa, que se tornam corpos físicos da potência cósmica. Nos contextos vivenciados, os actantes animais que são agenciados para sacrifício se classificam em: *dois pés*, *meio quatro pés* e *quatro pés*. Os *dois pés* são pombos, galinhas e galos, patos e patas⁹⁴. Os *meio quatro pés* são galinhas d’angola⁹⁵, faisões e perus. Os *quatro pés* são cabritos, cabritas, ovelhas, porcos⁹⁶ e bois⁹⁷. Os *quatro pés* são os mais valorosos para os *Orixás*, seguidos dos *meio quatro pés* e *dois pés*. De modo geral, os animais que são agenciados com grande frequência nos terreiros pesquisados são galos e galinhas, cujos *trabalhos* se processam uma ou mais vezes ao mês. Além desses, também foi possível observar o agenciamento de patos e patas⁹⁸, galinhas d’angola, porcos, cabritos e cabras.

Quando os animais como galinhas são trespassados no corpo de quem solicita o *trabalho*, eles não podem ser aproveitados para alimentação, pois, as cargas e nocividades são

⁹⁴ Os patos podem ser sacrificados para orixás nagôs diversos, como Iansã, Xangô, Omulu, Yemanjá, Nanã Buruque, Ogum, dentre outros.

⁹⁵ Segundo o Pai Aldacir, o sacrifício de um casal de galinhas d’angola pode substituir um cabrito ou cabra.

⁹⁶ O Exu Marabô e o Exu Belzebu têm predileção pelo sacrifício do porco.

⁹⁷ Existem outros que os porta-vozes do campo afirmam e a literatura quimbandeira e candomblecista menciona (BENISTE, 2010; MENDONÇA 2012; COPINNI, 2015). Mesmo que Oxalá goste de ovelhas, Xangô goste de bois e carneiros, Ogum e Omulu gostem de cabritos, tais sacrifícios aparecem como possibilidades na rede, mas não foram efetivados de modo concreto no percurso da minha convivência observada.

⁹⁸ Na *linha* de quimbanda, os patos agraciam os exus e pombas-giras da *linha* das *águas*, sendo o sacrifício predileto do Exu do Lodo. Na *linha* de candomblé, pode ser ofertada à Xangô, Iansã, Oxum, Ogum, entre outros Orixás.

desterritorializadas do corpo da pessoa e reterritorializadas no animal⁹⁹. Mas quando isso não ocorre, os *axés* são extraídos do animal, e depositados sobre a oferenda, sendo que o restante pode ser usado para alimentação, se assim o iniciado desejar¹⁰⁰. Os *axés* são as partes que a entidade utiliza do animal para encadear os desejos depositados no *trabalho*, e podem ser ofertados de duas formas: crus ou fritos no dendê. Na forma crua, a cabeça e as juntas do animal são retiradas no momento do ritual e *montados* no prato com oferenda. Na forma frita no dendê, após entregar o sangue à entidade, o ritual no templo tem um intervalo, e continua na cozinha, onde o animal é limpo de suas penas ou pelos, suas juntas, cabeça e vísceras são retirados e fritos no dendê, e posteriormente *montados* no prato (FIGURA 09).

⁹⁹ Quando esse *trabalho* ocorre, a pessoa que recebeu o ritual, deve ficar sete dias de *preceito*, se abstendo de comer carne, bebida alcoólica, relações sexuais, e dos elementos que foram agenciados em conjunto. No *preceito* opera um encadeamento dos actantes do ritual com seu corpo, e se romper o preceito, as cargas que foram absorvidas pelos elementos, que as entidades utilizam para *trabalhar*, se reterritorializam em seu corpo e sua vida.

¹⁰⁰ Segundo Cambone Iva, no templo deles, sempre o animal é aproveitado após a *matança*.



Figura 09: *axés* de um galo fritos no dendê em *trabalho* para o orixá Omulu, na *canjira* do Abaça de Oxalá.
Fonte: acervo fotográfico do autor (2017).

O *trabalho* de montar o animal no prato, além de reterritorializar o animal articulado em toda rede das oferendas, deve ser permeado de cautela, para que não sejam trocadas as partes (por exemplo, perna direita com perna esquerda), e assim, *quizilar* (azarar) com a entidade e obter resultados contrários aos intentos do *trabalho*. É interessante mencionar que nesses *trabalhos* o rosto branco como medida ideal de experimentar o sagrado é desterritorializado de modo radical, cuja “imagem e semelhança de Deus” não é o homem ocidental, mas o animal que carrega a força da divindade em toda a sua plenitude.

No *assentamento* do Exu ou Pomba-Gira chefe de cabeça, o sacrifício de preferência deve se tratar de um bode (para os Exus) ou uma cabra (para as Pombas-Giras). Nesse *aprontamento*, a *menga* de um mesmo animal é parte derramada desde o ápice da cabeça do iniciado e distribuída por todo o seu corpo, para lhe vincular ao *assentamento* e sua entidade. O animal é sacrificado com a faca que o novo sacerdote empregará para suas *matanças*, tanto

para a *linha* da esquerda, quanto para a *linha* da direita. A partir deste ritual de *aprontamento*, a pessoa se torna uma porta-voz legítima de Exu, dos *Orixás*, seus *axés* e *linhas*.

A prática de sacrificar animais é de grande valor nos *trabalhos* às *linhas* de quimbanda e candomblé, cujas entidades têm preferência de se alimentar da *menga* e dos *axés* dos animais. Para a pessoa afro-religiosa, desse contexto, para poder efetivar as *matanças* aos *Orixás* é necessário que ela tenha a “mão de faca”, ou, *axé* da faca, que é a autorização recebida do dirigente espiritual e de suas entidades para sacrificar os animais nos *trabalhos*. Esse procedimento ocorre junto ao ritual de *preparação* do *assentamento* do Exu chefe de cabeça.

Voguel, Mello & Barros (2012, p.118) anunciam que o animal sacrificiado na iniciação dos candomblés de nação kêtu, atua como uma “armadura” da pessoa iniciada, que “serve ao mesmo tempo para protegê-lo e estruturá-lo. Adere-se em seu corpo e inscreve-se no seu espírito. É, verdadeiramente, o seu animal cerimonial, sua entrada moral no mundo”. Entende-se que no contexto pesquisado, o ritual iniciatório com o sacrifício do animal que confere a mão de faca à pessoa, lhe situa nos circuitos de relação da rede afro-religiosa desse, “marcando a sua posição tanto no espaço do terreiro quanto em seus corpos” posicionando a pessoa “em um espaço de experiência e sociabilidade” (RABELO, 2011, p. 17), lhe distinguindo dos demais humanos, “formando uma categoria peculiar de membros da sociedade” (VOGUEL; MELLO; BARROS, 2012, p.114).

A mão de faca é a mão de uma mãe de santo ou pai de santo desse contexto. A mão é uma parte do corpo elementar para a transmissão de energias, pela qual existem *portais*. Ela que constrói os *trabalhos* e direcionam os *caminhos* das forças. Pai Aldacir entende que para a realização de trabalhos bem-sucedidos é necessário “ter mão”, isto é, ser uma pessoa que tem um dom para movimentar forças cósmicas. O cuidado com as forças que fluem pelas mãos é observado no aprendizado de que apenas a mãe ou o pai de santo podem impor as mãos sobre o *orí* (cabeça) de um consulente ou filho de santo. O iniciado não deve permitir que outras mãos toquem os seus *orís*, pois compreendem o fluxo energético potente que é veiculado pela mão, que no contato com a cabeça, pode transmitir forças indesejáveis.

Na conjuntura de significados e relevância da dimensão cósmica das mãos na produção da existência afro-religiosa via *assentamentos*, o conceito de “mão de faca” expressa a relação de *encruzilhada* do corpo da mãe ou pai de santo com o animal do sacrifício e a potência cósmica. A faca empregada nos cortes dos sacrifícios também é nominada *obé*, e se torna uma extensão do corpo da pessoa iniciada, e deve ser manejada apenas nos *trabalhos*. Quando a mão e a faca estão em operação na cosmopolítica

afroreligiosa, proporcionam um fluxo energético que cria novas realidades: com a *menga* do animal nascem novos sacerdotes e seus *assentamentos*, *demandas* e forças nocivas são quebradas, pessoas são curadas dos caminhos trancados na saúde, no amor e nas finanças. Novos mundos são produzidos em cada agenciamento de *trabalhos* pelas mãos de uma mãe ou pai de santo, das quais fluem a força da criação. A mão de faca é uma *encruzilhada*, que conecta as vidas – do pai de santo, da pessoa *aprontada*, do animal, das potências cósmicas –, promovendo a revitalização do terreiro com o desencarne do animal, que continuará *trabalhando* em espírito nos reinos da entidade para qual foi sacrificado. A continuidade e descontinuidade da vida e da morte perpassam as mãos da pessoa *aprontada* nestes termos.

O animal sacrificado é transmutado pelos *trabalhos*, promovendo “uma aliança pelo sangue, em que se produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina” (MAUSS; HUBERT, 2005, p.17). Interessante o fato de que, antes do animal ser sacrificado, o iniciado deve proferir seus pedidos no ouvido dele, pois, no mundo espiritual, no reino da entidade para qual é sacrificado, continuará vivo *trabalhando* para realização do que foi solicitado. Esse momento do ritual, não é circunscrito à confecção do *assentamento*, e ocorre com todos os animais antes de serem cortados, pois ali se encadeia o desejo humano com o animal, com a entidade e todos os elementos do *trabalho* e seus *axés*.

Nessa relação também existe uma ética em que se operam os sacrifícios, pois nos rituais pré-sacrificatórios, o animal é rezado com tabaco, incensos, defumações, água, dendê e/ou bebidas alcóolicas, que proporcionam mitigar qualquer tipo de sofrimento ao ser sacrificado. Pude observar, em matanças que efetuei, que com esses procedimentos, muitos galos e galinhas entram numa espécie de “encantamento”, pelo qual se entrega sem resistência e sem expressar sofrimento no momento do corte. Vale destacar que de acordo com o arcabouço preceptivo pelo qual a pessoa afro-religiosa interpreta os eventos, se entende que quando um animal resiste e demora para morrer pode significar a presença excessiva de cargas negativas, ou que a entidade está rejeitando o sacrifício.

Na lógica afro-religiosa, o sacrifício dos animais é concebido pela ideia da vida e de sua continuidade, e não pela perspectiva da morte e dos maus tratos¹⁰¹. Na relação dos seres humanos com as divindades, o grande valor da *menga* como mediadora dos mundos está no caráter de possibilitar a reinvenção da vida, tal como afirmam Voguel, Mello & Barros (2012, p.17), apontando que o sacrifício “é indispensável para abrir o caminho em todos os grandes

¹⁰¹ Ver Oro (2005), sobre as controvérsias políticas em torno do sacrifício afroreligioso, Ramos (2016) e Anjos (in: <https://sul21.com.br/opiniao/2015/03/os-sentidos-do-sacrificio-na-religiosidade-afro-brasileira-do-nucleo-de-estudos-da-religiao-da-ufrgs/>).

ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre eles a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer vida por vida”.

O modo de *preparação* do Exu na cabeça, corpo e *assentamento* neste contexto, se assemelha, em certas práticas e composições, com a *feitura* dos Orixás no candomblé nagô, onde o sangue é derramado desde a cabeça da pessoa iniciada. Soares (2014, p.66) descreve relações similares àquelas vivenciadas por mim, analisando o vínculo da divindade com a pessoa por meio da iniciação, *assentamentos* e sacrifícios no ritual candomblecista que investigou em Belmonte-BA:

Além da cabeça, são preparados também (às vezes, em cerimônia que antecede o ritual de *raspar o santo*) os *assentamentos*, onde se encontram outros elementos sagrados que vinculam o orixá e a pessoa, como a pedra do santo e suas ferramentas. O *assentamento* e a cabeça são consagrados juntos, em ritual específico. Os *assentamentos* não são coisas mortas, não são a “representação” dos vínculos da pessoa com o orixá. Assim como as pessoas e os orixás, os *assentamentos* são vivos: são atravessados pela força dos orixás que comem e bebem e por isso têm que ser *alimentados* periodicamente por intermédio das oferendas e sacrifícios.

Essa autora afirma que “a centralidade do processo se dá na relação com o orixá de cabeça da pessoa, que é quem *puxa a linhagem de mensageiros*” (SOARES, 2014, p.68), que são os Exus, Pombas-Giras, Marinheiros, Caboclos, entre outros entes, tidos como secundários em seu contexto, dos quais, os Exus são concebidos apenas enquanto trabalhadores-mensageiros do Orixá de cabeça, que posteriormente também são *assentados* e recebem culto e sacrifício de modo similar ao Orixá. Numa linha de raciocínio análoga, Cossard (2004) investigando o terreiro do grandioso Pai Joãozinho da Golméia, aponta que é necessária prudência para cultuar o Exu *assentado*, cultuando concomitantemente o Orixá de cabeça com afinco, para que não se desencadeie perturbações na vida da pessoa.

Negrão (1996) em seu levantamento de terreiros de Umbanda em São Paulo, afirma ter encontrado apenas um terreiro no qual é destinada a Exu a incumbência de chefia do templo¹⁰². Anjos (2006) informa que no contexto da Linha Cruzada do Rio Grande do Sul, Exu não pode ser pai ou mãe de cabeça dos adeptos, em razão de suas ações desterritorializantes e do dinamismo. Existem contextos em que os porta-vozes entendem que a cabeça da pessoa não deve receber a *menga* de um animal sacrificado para Exu nas iniciações, tal como no entendimento dos interlocutores de um terreiro de quimbanda e magia negra, da Mãe Rita, e num terreiro de linha cruzada, do Pai Mano, em Pelotas-RS, pesquisados por Barbosa Neto (2012, p. 221-222):

¹⁰² Vale ressaltar que este estudo remete há várias décadas, e muitas concepções podem ter sido atualizadas.

Mãe Rita explica que uma pessoa para se tornar *filha de exu*, para se iniciar pelo *lado da magia*, que compõe, junto com o *lado de quimbanda*, o *cruzamento* específico de sua casa, não pode ter pai de cabeça [...] A gente trata o exu como pai, porque nós tratamos o nosso exu como orixá mas ele é um enviado, um mensageiro, não vai conseguir ter a luz de um orixá maior. O exu é um orixá menor. Ele é só o condutor. Tem muitas pessoas que matam para exu na cabeça, mas eu acho que isso é errado. Se matares para o exu na tua cabeça, cobres o teu anjo de guarda, e a tua energização vem toda dele. Independentemente de eu não cuidar mais do meu pai e da minha mãe, de tê-los rejeitado, tenho um anjo da guarda que nasceu comigo. Se eu botar o diabo a comer na minha cabeça, eu tiro toda a minha energia boa. Pelo meu catimbó, nós não matamos na cabeça. Nós só cruzamos [Mãe Rita faz o sinal da cruz na testa] e matamos no corpo para o exu. São feitos cruzamentos, mas cruzamentos no corpo. Do pescoço para cima não se mexe. Só cruza a testa: é nela que o exu come. Tem gente que mata na nuca, mas aqui não fazemos assim. Eu tive um filho de magia negra, o falecido Seu Carlos, que o exu dele, o Lucifér, comia na cabeça. Ele veio da Bahia, pelo lado do ketu, com esse axé [...] Exu come um pouco mais abaixo, na testa, que nas casas de Pai Luis e Pai Mano ainda seria um lugar muito alto, e também no corpo. O *axorô* do boi ofertado ao Tranca-Fér é geralmente derramado nas mãos e nos pés, jamais do pescoço para cima. Na casa de Mãe Rita, com exceção do que acontece no ritual do *velamento*, não há também o *banho de sangue* sobre os humanos, tal como se faz com os orixás nas duas outras casas: há apenas *cruzamentos*, assinalações em forma de cruz que, além da testa, podem ser distribuídas por toda a extensão do corpo.

Já no contexto que vivenciei, a *feitura* de um Exu ou Pomba-Gira na cabeça de um iniciado é tão importante quanto o *apronte* de um Orixá nagô. Embora a cabeça da pessoa não seja raspada, ela recebe *menga*, e o Exu é *preparado* de modo semelhante em concepção de importância a um Orixá nagô de outros lugares. Esse modo de agenciamento do Exu ou Pomba-Gira de cabeça no coletivo é justificado em razão do seu caráter polivalente, que abre *caminhos* para todas as demais forças cósmicas percorrerem o enredo da pessoa. O Exu ou a Pomba-Gira chefe de cabeça é tratado em simetria com as outras forças cósmicas do panteão do terreiro, onde a pessoa pode confiar e entregar a cabeça para ser guiada espiritualmente por essa entidade.

O Exu ou Pomba-Gira de cabeça transita por todas as *linhas* do coletivo, tem o seu próprio domínio na quimbanda, mas também tem a potencialidade e possibilidade de *trabalhar cruzado e irradiado* em territórios pertencentes a outros entes, como por exemplo, aos Orixás nagôs no candomblé, aos Pretos-velhos e Caboclos na umbanda, e às divindades da *linha* da alta magia. Após Pai Aldacir receber os *fundamentos da linha* da alta magia do Bruxo Veludo, que cruzam com a quimbanda do terreiro, as suas concepções sobre Exu enquanto um ser meramente subordinado aos Orixás nagôs e outras entidades de umbanda foram ressignificadas, dizendo que “Exu é *evoluído*, tem o seu próprio reino, não é mais

apenas um escravo que apenas recebe ordens de outros *Orixás*”¹⁰³. Nessa particularidade, vale ressaltar que na cosmovisão que Pai Aldacir e suas entidades me transmitiram, quando um Exu ou outra entidade começa a ser tratada com a *menga*, ela se torna mais *evoluída* e recebe doutrina.

Nessa perspectiva, com a *menga*, as potências cósmicas passam a *irradiar* fluxos de *axé* em níveis mais intensos, afetando a pessoa iniciada e o seu terreiro com maior vitalidade, segurança e força. No entendimento do Pai Aldacir, a *menga* proporciona trazer resultados com maior agilidade nos *trabalhos*, que possibilita encadear vida aos elementos que são *cruzados* com ela. Nesse processo, os espíritos se fortalecem e *evoluem* junto aos humanos (RAMOS, 2019).

Nesse cosmos, um Orixá nagô que recebe a *menga*, se torna mais *evoluído* e sai dos domínios da umbanda para adentrar nos domínios do candomblé. Por exemplo, o Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir quando me transmitia via diálogo os *fundamentos* para realizar o culto de *eguns* e entidades no cruzeiro das almas no quintal do meu terreiro, ensinou que diante do cruzeiro é para cultuar Obaluaê na *linha* de candomblé, pois, “ele vem mais *evoluído* (em comparação a sua atuação na *linha* da umbanda), e os *eguns* respeitam mais”. Expressando também que a *menga* atua como uma espécie de assinatura cósmica que delimita fronteiras para o trânsito dos espíritos nos territórios. Tanto o ente quanto a pessoa iniciada deslocam suas perspectivas na *virada* de *linha* da umbanda para o candomblé ou para a quimbanda. A *virada* é uma *encruzilhada* onde se abrem novos caminhos para possibilidades de realizações, saberes e responsabilidades.

A presença da *menga* delimita territórios cósmicos entre as *linhas* das entidades. Ela é a fronteira entre a umbanda e quimbanda, e também entre umbanda e candomblé¹⁰⁴. A umbanda “pura” é apresentada com uma intensidade sutil, territorializada com oferendas de frutas, flores e ervas¹⁰⁵. A partir do momento em que os Orixás nagôs ou os Exus passam a receber sacrifícios, deixam de pertencer à umbanda, e *viram*, de acordo com Pai Aldacir, para o candomblé (no caso dos primeiros). Nessa ação as diferenças são processadas, operando multiplicidades de novas formas, estabelecendo outros fluxos e disjunções (GOLDMAN, 2015).

¹⁰³ Na concepção corrente em muitos terreiros, se entende que “os caboclos seriam os engenheiros das construções e os exus os peões” (NEGRÃO, 1996, p.88).

¹⁰⁴ A quimbanda nestes termos também pode ser nominada de candomblé, pelo fato de possuir a presença da *menga*. Quando se trata da quimbanda sem a *menga*, ela ainda está nos domínios da umbanda.

¹⁰⁵ Segundo Pai Aldacir e Cambone Iva, a umbanda é uma *linha* de *trabalho* onde os *orixás* regentes são manifestos nas *qualidades* de santos católicos, e seus elementos agenciados são flores, velas e frutas. Já quando vira candomblé, a os *orixás* regentes são manifestos em suas *qualidades* de orixás nagôs. O candomblé nesses termos é uma continuidade da umbanda, onde agrega maiores elementos africanizados.

No que tange aos Caboclos e Pretos-velhos que possuem um campo de ação restrito à umbanda, cujo *trabalho* não exige a presença da *menga*, é importante destacar que não cabe uma equiparação de níveis *evolutivos* e de força cósmica em relação a outras entidades que possuem o agenciamento da *menga*. Essas entidades também são compreendidas e respeitadas como seres *evoluídos* e com intensidade de força plena em suas *linhas* de atuação, que não precisam *virar* para o candomblé para *evoluírem*¹⁰⁶. Nestes termos, a umbanda pode ser entendida tanto como um estágio da trajetória de entes como Orixás nagôs e Exus, quanto o lugar de pertencimento pleno de Caboclos e Pretos-velhos¹⁰⁷. Quando é dito que um *Orixá* é mais *evoluído* no candomblé que na umbanda, está se tratando de um ente que pertence a um conjunto de divindades específicas que possuem um campo de atuação pleno no candomblé, mas também transitam na umbanda. A multiplicidade de formas do *espiritismo* é tão complexa, que cada ente possui singularidades que não devem ser extrapoladas para outros contextos dentro de uma mesma *casa*.

A questão da presença da *menga* nos *trabalhos* delimitar as fronteiras, diferenciações e classificações entre as *linhas* e suas potências, é similar à discussão efetuada por Barbosa Neto (2012) quando aponta com alicerce nas narrativas dos seus interlocutores, que segundo eles, no entendimento de suas práticas, um Exu de umbanda se torna mais *evoluído*, doutrinado e educado quando é *aprontado* para o lado da quimbanda, com *assentamento* e *axoro* (sangue) na pedra:

O Exu só pode ser *feito na pedra*, acrescenta o pai-de-santo, se for pelo *lado da quimbanda* ou então da *magia*. Ser *feito na pedra*, como vimos, é ser feito com sangue, mas não, contudo, com o sangue de qualquer animal. Para que um espírito possa ganhar a pedra como *assentamento*, para que ela se torne a sua casa, é preciso que ele tenha comido um animal de quatro patas, como Mãe Rita, aliás, sempre observava. O exu torna-se então um “exu liberto, **um exu mais evoluído**”, enquanto pelo *lado da umbanda*, nos diz ele, “o exu é torto”. Fazer este espírito pelo *lado da quimbanda* é *quebrá-lo*, tornando-o, um exu pronto, que age mais “já aquele da umbanda, é mais difícil de ser doutrinado, ele bebe no chão, se arrasta” (BARBOSA NETO, 2012, p.43, grifos nossos).

¹⁰⁶ Durante uma gira ao final do ano de 2016, um rapaz consulente que havia prometido dar de presente um cachimbo ao Preto-velho Pai Guiné caso lograsse determinado objetivo que almejava, não cumpriu a sua parte da promessa. O Exu Tiriri do Pai Aldacir lhe chamou atenção, afirmando que “Preto-velho é muito poderoso e *evoluído*, e o que Preto-velho faz nem Exu consegue desmanchar! O que é prometido para ele, tem que ser pago!”. Tal afirmação expressa o reconhecimento da força cósmica que está presente na *linha* de umbanda por parte de uma entidade que é *evoluída* na quimbanda.

¹⁰⁷ Também existem Caboclos quimbandeiros, que são Exus das matas. E existem Pretos-velhos que são quimbandeiros ou podem *virar* quimbandeiros em determinados momentos, em situações de demandas. Isso não significa que ele se torne mais *evoluído*, mas adquire outra intensidade de acordo com a necessidade do terreiro.

Mãe Ieda de Ogum, uma mãe de santo que é referência como pioneira na quimbanda em Porto Alegre-RS, interlocutora na tese de doutorado de Leistner (2014), anuncia o conceito de “Exu da Alta”, para expressar um Exu *evoluído*, com autonomia em relação a outros entes, tratado como divindade, que não está subordinado à lógica umbandista de fundo kardecista ou de nação, onde era entendido como servo e entidade de hierarquia inferior aos outros entes, cuja incumbência nas giras muitas vezes se limitava a de um lixeiro do astral, sem autoridade.

A *evolução* é ressignificada de suas perspectivas inspirada pelo kardecismo, tal como ocorre em muitos terreiros de umbanda, para ser compreendida em termos de ampliação de potência mágica, com força para suprir as necessidades materiais do terreiro e seus consulentes. Exu, nesse entendimento, também é caracterizado com nobreza, requinte, e recebe roupas e oferendas finas e também imprescindivelmente *assentamentos* e sacrifícios de animais. Outras potencialidades de relação com o panteão umbandista e de outras *linhas* afro-religiosas, que não são recusadas, mas operadas na autonomia do Exu quimbandeiro (GIUMBELLI; ALMEIDA, 2021).

Ao receber a *menga*, o Exu se torna mais *evoluído*, mas também se torna mais *pesado*. As *linhas* em que as potências cósmicas recebem a *menga*, seja quimbanda, candomblé ou alta magia, são qualificadas como mais *pesadas*. Nesse contexto, ser *pesado* não significa adentrar nas dualidades de bem e mal, mas aponta para uma prática que abre caminhos para um fluxo cósmico mais intenso atravessar o território. As entidades que recebem a *menga* não *comem* sozinhas, mas arrastam consigo uma rede de seres – outros *Orixás* e *eguns* – que *comem* em conjunto para realização dos *trabalhos*. Assim, para que as *matanças* sejam processadas em segurança, necessitam de tecnologias adequadas (como os *assentamentos*, por exemplo) e experiência por parte do iniciado.

Pai Aldacir sempre salientou sobre os cuidados que se deve ter com as *matanças*, que, apesar de agradecerem as entidades, também operam como ímãs que atraem *eguns* de toda classe aos ambientes. O pai de santo afirma que, quando um *egum* vem comer, ele trás outros sete *eguns*, e cada um destes trazem mais sete, e infestam o ambiente com as suas cargas. Nesse entendimento, o mundo espiritual é habitado por diversas criaturas nocivas, que podem ser classificadas como *eguns*, *kiumbas*, vampiros, larvas astrais, entre outros seres que almejam a vitalidade que flui de um ritual que envolve a *menga*. Assim, é indispensável uma tecnologia cósmica adequada, como (no mínimo) um *assentamento* de Exu para que ocorram com segurança, contudo, certas medidas protetoras concomitantes devem ser processadas,

como a defumação do ambiente com ervas secas e banhos de ervas no corpo, em momentos anteriores ao trabalho e após o seu *despacho*.

O *despacho*, do animal e demais oferendas participantes do *trabalho*, deve ser realizado no máximo três dias após a sua execução, em algum *ponto de força* determinado pelo oráculo que orientou a sua realização, seja as *matas, encruzilhadas*, estradas, beira de rios, *calunga* ou outro. Passados três dias, entende-se que a potência cósmica que recebeu o sacrifício já se alimentou de todos os *axés* necessários do *trabalho*, e na sequência, ela entrega a *energia* restante aos seus *eguns* para *comerem* e continuarem o *trabalho* solicitado. Por isso que tal processo, que mobiliza falanges incontáveis de espíritos, deve ter continuidade no *ponto-de-força*.

Uma entidade se presentifica por meio de diferentes territorialidades e intensidades nos lugares e circunstâncias. Um *assentamento* implica na agregação de múltiplas territorialidades povoadas pelo ente *assentado* e suas falanges. Vale ressaltar que apesar de ser uma entidade Exu ou Pomba-Gira *assentada* no vaso, ela arrasta consigo uma rede de outros actantes espirituais, outros Exus, Pombas-Giras e *eguns* para *trabalharem* no lugar em que é anexada. A ação dos *Orixás* em agrupamentos de espíritos das suas *linhas* para *comer* os sacrifícios e que se anexam aos *assentamentos* é possível de ser averiguada nas experiências com os *assentamentos* do Exu Capa Preta e da Pomba-Gira Maria Molambo.

Por exemplo, após uma semana que o meu Exu Capa Preta foi *assentado* pelo Pai Aldacir, quando lhe vi pessoalmente, ele me revelou que durante a noite em que o *trabalho* foi efetuado, sonhou que via legiões de almas na *calunga*, e na sequência, entrou num restaurante, cujo proprietário era minha pessoa e a gerente era uma mulher de meia idade, elegante e de cabelos cacheados, repleta de joias, fumando cigarro e bebendo, cujo vestido era confeccionado da pele do cabrito sacrificado. Segundo o pai de santo, aquelas almas são os *eguns* que o Exu Capa Preta comanda. Também afirmou que o Exu trouxe essa rede de entidades com o *assentamento* para *trabalhar* na minha *casa*.

Já no *assentamento* da Maria Molambo, efetuado três anos após o *assentamento* do Exu Capa Preta, ela me disse que trouxe os seus maridos Exu do Lodo e Exu Molambo com ela, e o Exu Tranca Ruas do Pai Aldacir disse que “ela trouxe as companheiras dela para *trabalhar* junto com vocês, a Maria Quitéria e a Maria Farrapo [...] Só chamem a Maria Farrapo em urgências, e a Maria Quitéria é boa para trabalhar em caso de homem que é muito metido a machão e bate na mulher [...]”.

Em diversos ângulos é possível observar o modo de como um actante arrasta diversos outros em sua rede. Em todos os *trabalhos* espirituais, as entidades vêm em grupos, com

outros entes que fazem parte de sua *linha*, entretanto, com as *matanças* esse fluxo de espíritos se torna mais numeroso e *pesado*. Para ser possível que essa prática torne as potências guias da pessoa mais fortes e *evoluídas*, o *assentamento* e a mão de fãca devem ter sido transmitidos por outra pessoa pai ou mãe de santo. No ritual iniciatório, além da pessoa e potência cósmica *evolúrem* e se fortalecerem concomitantemente, a pessoa se torna legitimada perante toda a rede de espíritos da tradição do terreiro para operar nos sacrifícios e direcionar as *energias*.

O corpo marcado com a *menga*, se torna reconhecido no plano espiritual, como uma espécie de assinatura que outorga o respeito dos entes à pessoa para *trabalharem* ao seu favor e da comunidade, conforme as suas necessidades e solicitações dos seus guias. Tal como explicitou Pai Aldacir, em suas narrativas evocadas na seção 2.2, o *assentamento* se trata de um compromisso mútuo da pessoa com a entidade *assentada* e vice-versa. Também vale ressaltar, que outros entes do panteão respondem comprometidos aos *trabalhos* solicitados pela presença do *assentamento* e do corpo *aprontado*.

Nos *trabalhos* onde os animais são sacrificados, o *axé* ativado em toda a rede de elementos se encadeia com o corpo da pessoa e a potência cósmica, possíveis de serem observados na confecção do *assentamento* de Exu. A *menga*, os *axés* do animal são fluxos vitais que atuam como dispositivos que mediam e entrecruzam o humano com o sagrado, delimitam fronteiras entre as *linhas*, proporcionam a continuidade da vida e da *evolução* em termos mais amplos que na ontologia colonial-moderna, que não diz sobre ideias positivistas de evolucionismo e alçapões de unidade, mas sobre as diferenciações das potências espirituais e seus modos de atuação no cosmos. Entre outros elementos descritos nesta seção, assim, o animal sacrificado no ritual irrompe como uma *encruzilhada*, que vincula a presença concreta do sagrado. Nesses termos, a *menga*, com os actantes que agrega e todas as práticas de cuidado em torno do seu agenciamento, são *fundamentos* da cosmológica afroreligiosa indispensáveis para que territorialidades sejam desdobradas no coletivo.

2.3.1 A Cosmopolítica do Devir Animal na Lógica Afro-religiosa

A concepção de continuidade entre os domínios da vida e da morte pelo agenciamento de sacrifício dos animais realça a ideia de que os animais também possuem espírito, que se manifestam como formas no mundo espiritual via experiências oníricas e outras experiências

mediúnicas. Deste modo, é pertinente realçar, que de modo similar às experiências registradas nas etnografias de povos ameríndios descritos por Descola (1997), existe uma sociabilidade que envolve a participação dos animais em domínios físicos e espirituais, porém, se configura noutro modo de existência. Nas cosmologias ameríndias, existem animais que são “dotados de alma, concebidos como pessoas, idênticos aos humanos”¹⁰⁸ (DESCOLA, 1997, p.253). Assim, em tais contextos, se entende que esses animais

experimentam emoções e trocam mensagens com seus pares e membros de outras espécies, incluindo o homem. Esta comunicação extra-linguística torna-se possível graças à aptidão que o *wakan* (alma) possui de transmitir, sem mediação sonora, pensamentos e desejos à alma de um destinatário [...] (DESCOLA, 1997, p.245).

Por exemplo, em meu contexto, é possível averiguar uma ressignificação da vida e da morte, por meio do sacrifício animal quando o meu Exu Capa Preta foi *assentado*, e um bode foi sacrificado para ativar o *assentamento*. Metade da *menga* foi derramada em minha cabeça e corpo, e outra metade dentro do vaso, cuja ação expressa o cruzamento do *assentamento* e entidade na composição do território do meu corpo enquanto afrorreligioso, produzindo em mim a cosmopolítica do devir-animal. Na primeira semana após esse *trabalho*, eu sentia gosto do bode no meu paladar em momentos repentinos, e na segunda semana tive um sonho no qual parte da cabeça do animal saiu fora do *assentamento*, me olhava e falava comigo por telepatia, expressando atributos de pessoa humana. Sobre esse ocorrido, o Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir me disse que “aquele bode tá **bem vivo** dentro do *assentamento*” (grifos nossos).

No plano espiritual, por meio das experiências oníricas, ou via clarividência, pelas quais os *Orixás* se territorializam em formas animais diversas, tal como relatado na dissertação de mestrado e alhores (FAVARO, 2018; FAVARO; CORONA, 2020), onde a Mãe Yasmin relatou que a Cabocla Jurema apareceu como onça, Exu Tranca-Ruas como um cão de guarda, e a Pomba-Gira Capa Preta como uma serpente negra. A Mãe Érica de Oyá relatou que Yemanjá já lhe apareceu em sonhos, na forma de sereia, híbrida de mulher com peixe, entre outras experiências. Quando sonhei com entidades da *linha* de caveira, em certa ocasião em 2017, os entes se apresentavam como homens esqueletos com cascos de bode. A quimbandeira Bruxa Fernanda (2000), descreve Exu Veludo de modo que corrobora com as informações mencionadas:

¹⁰⁸ Viveiros de Castro (1996) afirma que essa lógica se aplica para alguns animais específicos no perspectivismo ameríndio, que são os grandes predadores que são compreendidos como pessoas rivais dos seres humanos, tais como a onça, a queixada, as cobras, entre outros.

Apresenta-se de duas formas: como um lord, um homem de fino trato, com uma capa de veludo e pés de bode, ou os antigos escritores doutrinavam que se apresentava como um enorme cachorro de olhos vermelhos. Vale lembrar que essa grande entidade é muito ligada aos cães quando fala em suas incorporações (FERNANDA, 2000, p.41).

Os animais também mobilizam significados específicos no território onírico. Aprendi, nesses anos de convivência no Abaça de Oxalá, que cobras significam entrada de dinheiro, contudo, se estiverem atacando, significam entrada de dinheiro em concomitante com inimigos e desafios. Cães pretos agressivos, em sonhos, significam a presença de pessoas invejosas. Sonhar com baratas e vespas significa a presença de larvas astrais e *eguns*, sonhar com vermes significa que existem pessoas que enviam praguejamentos e sortilégios de pobreza contra a sua vida. Inclusive, se uma casa estiver infestada de formigas, baratas e lesmas, pode se tratar de um indicador do excesso de *kiumbas* e *eguns* no território, segundo o arcabouço preceptivo religioso afro-brasileiro (ANJOS, 2006).

Também existem associações que alocam os animais como territórios das potências cósmicas, em termos de *pertencimento*. Por exemplo, os gatos *pertencem* às pombas-giras, besouros *pertencem* aos exus, o leão e o cágado, são animais de Xangô, os cães *pertencem* à Ogum, as cobras *pertencem* à Oxumarê e às entidades da linha/povo cobra, o pavão é de Oxóssi, os sapos e jacarés *pertencem* ao Exu do Lodo, os formigueiros *pertencem* ao Exu Formiga, ao Exu Caveira e Exu Sombra, inclusive, os formigueiros são *pontos de força* para realização de diversos trabalhos para essas entidades, como por exemplo, de adoçamento.

Já as iconografias de Exus e Pombas-giras expressam uma *encruzilhada* que hibridiza o humano com formas animais, contendo chifres, rabos, garras, asas, cascos, tal como nas experiências oníricas e de visão (FIGURA 10). Estas características também são territorializadas por certos *pontos cantados*: “Unhas grandes, braços fortes, exu (nome do exu), vem trazendo sorte”, “Mulambo, Mulambo, quem te chamou aqui? Ela tem chifre, ela tem rabo. Olha, essa mulher é o Diabo!”, “Exu Veludo o seu cabrito deu um berro! a rrebentou cerca de arame, estourou portão de ferro”, “Soltaram um bode preto, meia noite na *calunga*! Ele correu nos quatro cantos, foi parar lá na porteira! Bebeu *marafó*, com Tata Caveira”, “Ê puerê, ê puerá. Olha a mosca varejeira, salve Exu Caveira” “Pomba-Gira é uma andorinha, que quando passa não pisa no chão. Me empresta sua tesoura, quero cortar sete tesourão”.



**Figura 10: imagem de Exu Caveira na canjira do terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2022).**

São diversos Exus e Pombas-giras que têm nomes de animais, ou que remetem a eles, conjugados em suas identificações, em especial, os do povo das matas, como por exemplo, Exu/Pomba-gira Pantera Negra, Exu Asa Negra, Exu Morcego, Exu Lobo, Exu Coruja, Exu Formiga, Exu Pena Preta, Pomba-gira Pena Vermelha, Exu/Pomba-gira Cobra, Exu Cobra-Coral, Pomba-gira Cobra Preta/Mamba Negra, Pomba-Gira Maria das Cobras, Exu Caninana, Pomba-Gira Gato, Exu Gato-Preto, Pomba-Gira Aranha, Pomba-Gira Viúva-Negra, entre outros. Os Caboclos da umbanda também podem levar nomes de animais, ou remetem a eles em suas identificações: Caboclo Pena Branca, Cabocla Jibóia, Cabocla Sucuri, Caboclo Cobra-Coral, Caboclo Águia Dourada, Caboclo Pena Verde, Caboclo Cobra-Verde, entre outros. Contudo, as associações das divindades com os animais não são restritas aos seus nomes. Existem *itans* que revelam que Xangô também é chamado de “Leopardo de Oyó” ou “Rei Leopardo”, noutros *itans*, Iansã aparece como búfalo ou como borboleta.

Os animais também participam da rede com sentidos e significados por meio de suas carnes, ossos, pelos e penas, que podem ser agenciados para oferendas, defumações (penas, pelos e raspas de ossos), cujos atributos atuam na rede de diferentes modos. Os animais já abatidos, na forma de carnes do açougue também são ofertados às diversas classes de entidades, especialmente aos Exus e Pombas-giras. Fígados, bifés e partes de bovinos, carne

suína e de frango, são bastante agenciados, sejam crus, para quebrarem *demandas e energias* negativas, ou fritos no dendê, para agradecerem as entidades e atrair bons *axés*. Cabeça de porco e miolo de boi podem ser agenciados para influenciar os pensamentos das pessoas, contudo, a primeira, também agrada muito ao Exu Marabô, assado ao dendê, com pimentas dedo de moça. Corações bovinos, suínos e de frangos, também são utilizados especialmente para *trabalhos* de finalidade amorosa, sempre acompanhados com muito mel. Em *trabalhos* de aberturas de caminhos, coxas de frango também são muito agenciados. As entidades da *linha de direita* também podem receber carnes, Ogum aprecia costela bovina assada, Xangô recebe rabadas, Yemanjá gosta de camarões e peixes. Cada situação é determinada via oráculo.

Em *trabalhos* de limpeza para determinados Exus e Pombas-giras, quando é solicitado uma galinha, e não é possível encontra-la, um substituto potente é o fígado bovino, ou ovos brancos, que são trespassados no corpo da pessoa para absorver as *cargas*, assim, os *eguns* e nocividades que estavam se alimentando da vida do sujeito, passam a *comer* diretamente nesses elementos. Quando o meu Exu Capa Preta foi *assentado*, o Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir me ensinou que nos dias em que eu estivesse sentindo muitas *cargas*, uma técnica eficaz para lhes filtrar e dissipar, se trata de passar sete fígados bovinos crus no dendê e na farinha de mandioca, e depositar diante do *assentamento*. Fígados bovinos também são muito potentes em trabalhos junto aos Exus Mirins.

Os ossos e chifres dos animais também podem ser agenciados na rede para múltiplas finalidades, sejam inteiros, raspados e/ou misturados a outros ingredientes, para defesa, *demanda*, ou potencializar algum *trabalho*. Chifres trazem defesa ao território, e também podem trazer abundância e prosperidade. Quase todos os Exus e Pombas-giras *trabalham* com o *axé* dos ossos, contudo, alguns são especialistas em tal ofício, como as entidades da *linha* das almas, principalmente da *linha* dos caveiras¹⁰⁹ – Exu Caveira, Exu Tata Caveira, Exu Sete Caveiras, Exu Meia Noite, Pomba-gira Rosa Caveira, Pomba-gira Tata Caveira, Pomba-gira Maria Caveira, Exu João Caveira, Exu e Pomba-Gira Sete Catacumbas, Exu Quebra-Ossos, Exu Sombra, dentre outros –, bem como, as entidades da *linha* das matas, em especial, o Exu Arranca Toco, que trabalha com os *axés* dos ossos enterrados, raízes, e todo elemento subterrâneo.

Animais e insetos encontrados secos, como peles de cobras, lagartixas, sapos, aranhas, escorpiões, mariposas, permitem se hibridizar às entidades e potencializar muitos trabalhos

¹⁰⁹ A *linha* dos caveiras é uma *linha* que está associada ao grande agrupamento da *linha* das almas, assim como a *linha* do inferno, a *linha* do cruzeiro, a *linha* das catacumbas, a *linha* da lombá, a *linha* da fôrnlha, entre outras.

para diversas finalidades, inclusive de cura. O mesmo se aplica ao uso das penas das aves que são encontradas, contudo, o tipo de *trabalho* realizado com as penas geralmente varia de acordo com a espécie da ave e sua cor. Nessa conjuntura, é interessante relatar que em certa *gira*, ocorrida em 2019, o Exu Tiriri do Pai Aldacir, disse que o feiticeiro, quando adentra às *matas*, deve sempre carregar utensílios para coletar materiais que adicionam potência aos *trabalhos*. Tal afirmação se aplica tanto para coleta de elementos animais, quanto vegetais ou minerais¹¹⁰. Tal questão é interessante pois remete aos olhares afroreligiosos sobre as relações com os territórios, cujos elementos ignorados pela cosmologia hegemônica se tornam importantes veículos que encadeiam poderes e mundos, se utilizados pelos saberes e tecnologias adequados.

Nessa conjuntura, as experiências, sentidos e significados relacionados aos animais na cosmopolítica afro-religiosa, seja por meio dos sacrifícios rituais, relatos de sonhos e visões, nomenclaturas, iconografias, e partes dos animais empregadas nos agenciamentos, possuem similaridades e entrecruzamentos com alguns elementos presentes nas lógicas ameríndias – que também são alicerces fundamentais para conformação de diversos segmentos de religião afro-brasileira. Por exemplo, Viveiros de Castro (1996, p.135) apresenta o xamã ameríndio como um “ser transespecífico”, e “multinatural”, que se metamorfoseia em animal, pelas inscrições rituais em seu corpo, transitando “entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito”.

Nas experiências relatadas da cosmopolítica afro-religiosa, as potências cósmicas atuam de modo semelhante ao que faz o xamã ameríndio – contudo, noutra lógica e regimes de associações –, quando se manifesta como animal nos sonhos, no mundo espiritual ou nos eventos do cotidiano. Ainda, quando o animal é sacrificado ritualmente, ou suas carnes e partes ofertadas, tanto a divindade quanto a pessoa, assimilam as suas qualidades e vitalidade e se hibridizam. Expressando, assim, uma cosmopolítica do devir-animal, numa relação que valoriza a vida animal e seus significados em termos que não lhes reduzem a meros objetos a serviço da humanidade, flexibilizando os domínios ontológicos rígidos das filosofias do ocidente.

Na relação de cruzamento da vida do animal, com a existência da pessoa iniciada e do *assentamento* da divindade, se percebe um perspectivismo que se diferencia dos dualismos das tradições ocidentais, nas quais, “a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado dos que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão,

¹¹⁰ Esses serão desdobrados com maiores detalhes nos próximos capítulos, apesar de todo trabalho combinar diversas classes de actantes, e nunca um, de modo isolado.

instinto e arte” (INGOLD, 1995, p.07). Esses dualismos excludentes são princípios ontológicos das filosofias ocidentais, que atuam como métricas para conceber todos os coletivos, e se “impregna no senso comum e prática científica”, que naturalizam as disparidade hierárquica entre os diferentes actantes.

Nesse contexto, emergem territorialidades na cosmopolítica do devir-animal. O devir remete a multiplicidades e resistências (DELEUZE; GUATTARI, 2009), traduzido numa “experiência radical de alteridade: o ‘outro’ introduzido no ‘mesmo’” (ANJOS, 2006, p.21). A cosmopolítica do devir ocorre quando o actante se desloca de si próprio, para ser afetado por outro ser, território, corpo e forma (GOLDMAN, 2006). Nesse movimento é possível romper com “a identidade tida como substancial para construir outro território existencial”¹¹¹ (RAMOS, 2016, p.185). A relação do devir-animal da pessoa iniciada com o animal sacrificado no *assentamento* de Exu, é uma *encruzilhada* na qual a *menga* estabelece o *cruzamento* do corpo da pessoa, com a vida do animal, com a potência cósmica e o *assentamento* e todos os seus componentes.

A relação da ontologia afro-brasileira com os animais conforma diferentes níveis de rede, territorialidades e potencialidades para análise, cujo núcleo comum se observa na hibridez da experiência subjetiva do ator com a rede mediada pelo animal, sempre idiossincrática, que “não se funde em unidade, mas segue como pluralidades” (ANJOS, 2006, p.21). De modo genérico, alicerçados sobre as narrativas evocadas, os animais, em suas variadas formas de relação, participam da rede como porta-vozes, que ora transportam mensagens dos humanos (quando sacrificados) ao divino, ora transportam mensagens das entidades (pelas manifestações espirituais no plano onírico e situações) aos humanos. São diplomatas sociocósmicos no parlamento *espírita*, que articulam as relações de poder entre os dois mundos.

A composição do corpo, da identidade, dos significados de mundo e do terreiro, é balizada, de modo significativo, pelo devir-animal, que está sempre em relação com outros devires, formas e actantes. O afro-religioso encontra diversos desafios para se relacionar com os animais, especialmente na densidade demográfica do meio urbano, cujo agenciamento, no imaginário da sociedade branca, sempre é associado ao desejo maligno e maus tratos, com riscos de denúncias à polícia, à imprensa local e vigilância sanitária, por ferirem os fundamentos do rosto branco sobre os territórios. Assim, o debate do agenciamento animal no

¹¹¹ Essa experiência pode ser analisada de inúmeras formas, sejam animais, vegetais, mulheres, indígenas, crianças, dentre outras, que não são o homem branco europeu adulto com posses, entendida como afirmação da diferença e subversão do racismo, desterritorializando, continuamente, o rosto branco.

sagrado sacrifício é pertinente de ser evocado, pois, além de se tratar de uma prática elementar para continuidade do *fundamento* afro-brasileiro, são muitas as tentativas hegemônicas para criminalizá-la, a exemplo do projeto de lei (21/2015)¹¹².

As discussões evocadas são possibilidades de adensar a crítica à estética da ontologia ocidental que se hibridiza às jurisdições e lugares, para mobilizar respeito ao coletivo que faço parte, junto a rede contra-hegemônica em que essa produção intelectual se localiza. Nesta conjuntura, a *encruzilhada* enquanto modelo de pensamento espaço-temporal se expressa na relação do devir-animal do afro-religioso, que possibilita superar os dualismos entre natureza e cultura, entre outros, constitutivos da ontologia do ocidente. Pois, tal como afirma Viveiros de Castro (1996), como esse dualismo ainda não foi superado nos círculos intelectuais e no imaginário influenciado pelo ocidente, é necessário que ele seja evocado e desconstruído, e a explanação das relações humanos e animais, nas suas diferentes dimensões discutidas, possibilita que outras lógicas sejam evidenciadas.

¹¹² A proposta era proibir o sacrifício de animais pelas religiões afro-brasileiras no Estado do Rio Grande do Sul alterando o Código Estadual de Proteção aos Animais. A proposição se encontra arquivada (GOV/RS, 2021).

2.4 O *ASSENTAMENTO* ENQUANTO UMA BOCA QUE COME: AS OBRIGAÇÕES RITUAIS E CUIDADOS PARA REVITALIZAÇÃO CONTÍNUA DO *AXÉ* NO TERREIRO

Foi explicitado na seção 2.3 que todo *assentamento* é um contrato/pacto entre a entidade com a mãe ou pai de santo e vice-versa e que estão indissociavelmente conectados. Um *assentamento* se trata da máxima iniciação da pessoa para aquele ente, que constituirá a síntese da hibridez do humano, com o *Orixá assentado*, com a natureza. Ele é uma *encruzilhada* na qual se encontram o *Orixá* e a pessoa no mesmo lugar, e deve ser regularmente nutrido com os *trabalhos* adequados, *irradiando* proteção e segurança ininterruptamente para o(a) dirigente espiritual e todos os integrantes da *corrente*.

Pai Aldacir evoca o conceito de *obrigação*, que diz respeito ao compromisso de alimentar regularmente os *Orixás assentados* no terreiro, pois cada entidade é singular e tem tratamentos específicos. Os *assentamentos* são mediadores elementares para o fluxo dos *axés* no terreiro, que emergem como “focos importantes de toda uma série de operações. Em torno deles, comidas, velas, bilhetes testemunham o cuidado que lhes é dispensado” (RABELO, 2011, p. 24). Eles atuam como uma *encruzilhada* “onde se encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas” (RABELO, 2011, p.25). O *assentamento* é o corpo físico da entidade e deve ser nutrido continuamente.

Nesse sentido, é interessante a percepção de Capponi (2017, p.13) do *assentamento* enquanto a boca da entidade, que “fala, come e transmite energia sagrada”. Por exemplo, o Exu Sete Ventanias é o *Orixá* chefe do terreiro do Pai Aldacir, e o Exu Capa Preta é o chefe do meu terreiro, e toda a segunda-feira devem ser tratados em seus *assentamentos*, no mínimo, com seus *padês* (farofas), suas bebidas, seus charutos, suas velas de sete dias e ter a água das suas quartinhas renovadas. Mensalmente, na primeira ou na última segunda-feira de cada mês, se deve *arriar* um galo, junto aos demais elementos, ou, na impossibilidade de ofertar um galo, colocar uma bancada de frutas, pois, elas contêm a *menga* de outra territorialidade cósmica que também é válida. Contudo, não é desejável um intervalo de tempo muito longo em relação ao sacrifício do animal: o zelador de um *assentamento* saberá quando será necessário arriar esse tipo de *trabalho*.

É interessante apontar que a *obrigação* pode ter diferentes modos de realização de acordo com cada contexto. Avila (2011), em seus registros etnográficos feitos em terreiros de batuque, umbanda e linha cruzada em Pelotas-RS, lhe descreve como análogo à prática de

sacrifícios de animais no terreiro da Mãe Nara de Xapanã, “onde os filhos de santo não utilizam a palavra sacrifício mas sim *obrigação*” (AVILA, 2011, p.125), cujos rituais “se oferecem o *axorô*, ou seja, o sangue que simboliza o axé de vida” (AVILA 2011, p. 58). Contudo, a autora reconhece que o termo não é circunscrito aos *trabalhos* de *matança*, ao afirmar que ele “não se restrinja somente ao ritual de corte em si, tratando-se da relação permanente com o orixá *assentado*, dos cuidados com a água nas quartinhas, das eventuais bandejas com os alimentos” (ÁVILA 2011, p. 125).

O *Orixá assentado* atua como uma extensão do corpo e da vida do iniciado, “um componente não eu da pessoa, que tem uma existência material fora dela” (RABELO. 2011, p.23), vinculado em uma relação de compromisso permanente e recíproco. Quando a sua revitalização via *obrigações* é suprimida, é interrompido o fluxo do *axé* que mantém os seus caminhos da vida abertos, para realizações de saúde, amor, prosperidade, sabedoria espiritual, entre outros desejos, empreendimentos e necessidades. Se essa pessoa for a mãe ou pai de santo do terreiro, as afecções de infortúnios dos caminhos trancados também podem se estender para toda a corrente do seu terreiro.

Barbosa Neto (2012, p.318) aponta que se a prática de “dar de comer” às entidades *assentadas* for interrompida por alguma negligência, o próprio corpo da pessoa se transforma em “suporte culinário do espírito”, culminando consequências catastróficas. Como corrobora Corrêa (2005, p.71), “não alimentar o orixá, ou seja, não cumprir o pacto, é não apenas perder a sua proteção, mas sobretudo ficar exposto a riscos (incluindo-se castigos por parte do próprio orixá) que não raro podem resultar na morte”.

Além das regularidades nas *obrigações*, que mantêm a vitalidade dos *caminhos*, é ampla e diversa a participação dos alimentos nos *trabalhos* para os variados interesses e necessidades do coletivo. Cada situação é tratada ritualmente de acordo com o que a entidade incorporada orienta, que transmite informações e particularidades sobre quais agenciamentos (de alimentos, velas, folhas, entre outros *axés*) e divindades que deverão ser acionadas no contexto de um(a) consulente. É pertinente salientar que nessa perspectiva, esses *trabalhos* movimentam forças reais que produzem eventos de *caminhos* abertos nos empreendimentos da vida.

A prática de *arriar o padê* para Exu é elementar na *linha* de quimbanda, se tratando do *amalá* mais frequente nos trabalhos aos Exus e Pombas-giras da tradição que recebi com Pai Aldacir, compondo as obrigações semanais e mensais, junto às *matanças*, feitiços, defesas, aberturas de caminhos, trabalhos amorosos, *feituras*, entre outros. A composição *padê*

consiste na base farinha de pau (farinha de mandioca)¹¹³ ou na de milho¹¹⁴ junto a diferentes misturas, que variam conforme o objetivo do *trabalho* (FIGURA 11). São três as principais categorias de padê que são elaborados: “*padê quente*”, “*padê frio*” e “*padê doce*”.



Figura 11: fotografia de três oferendas de diferentes padês de Exus e Pombas-Giras e uma oferenda com feijão fradinho antes de serem entregues ritualmente.

Fonte: o autor (2020).

O *padê* quente consiste na mistura com *epô* (azeite de dendê), visando trazer dinamicidade, força ígnea, “esquentar” relações, situações ou pessoas. O *padê* frio é realizado em duas possibilidades: com água ou marafo (cachaça). Com água, esse *padê* objetiva atrair calma e apaziguamento de espíritos, pessoas e situações, com *marafô* se busca quebrar/interromper o fluxo das *demandas* (magias destrutivas) e forças contrárias (invejas,

¹¹³ O *padê* com farinha de mandioca é agenciado, principalmente, às entidades da *linha* das almas, que são aquelas que possuem a *calunga* como *ponto de força*, contudo, pode ser também agenciado junto às entidades da *linha* das matas (que recebem o *padê* tanto com base de mandioca ou de milho). A mandioca (*Manihot esculenta crantz*), possui diversas variedades, e é de suma importância para a dieta indígena, é rica em ácido cianídrico, que é tóxico e letal à saúde humana, e após processamento via cozimento, ou, outras tecnologias indígenas, se torna apropriada ao consumo. A mandioca também é a base da cerveja indígena, chamada de cauim (MORS CABRAL, 2016). A presença da mandioca como um *fundamento* de religião afro-brasileira expressa a lógica da *encruzilhada*, que se articula com outras cosmologias.

¹¹⁴ O *padê* com farinha de milho é agenciado, principalmente, às entidades da *linha da encruzilhada*, que são as que possuem esse lugar como *ponto de força*. Tal como a mandioca, o milho (*Zea Mays*) se trata de um alimento fundamental para a dieta indígena e, atualmente, é a terceira espécie de planta mais cultivada no mundo. Suas origens remetem aos coletivos mesoamericanos, influenciando muito os modos de vida olmecas e astecas, que atribuíam o surgimento da humanidade a partir do milho (MORS CABRAL, 2016).

olho gordo, entre outros), que logram penetrar ou infestar a vida da pessoa. Quando uma pessoa tem um inimigo que emana vibrações de fúria contra ela, entregar o nome do inimigo em cima de um *padê* frio, seja com água ou marafo, é potente para “esfriar” os pensamentos contrários. O *padê* doce é realizado com mel, melado ou açúcar mascavo, muitas vezes adicionado com champanhe (quando entregue às Pombagiras), visando atrair prosperidade, vitalidade e realizações amorosas.

Existem outras composições de *padê* além dessas descritas aqui, as quais são as principais, mas não únicas. Existe a possibilidade de adicionar bebidas como uísque, gim ou conhaque, elementos como pimenta, *fundanga* (pólvora), álcool e querosene, entre muitos outros, que dependem do objetivo do *trabalho* e das orientações do oráculo (jogo divinatório) ou no que a entidade incorporada indica em fazer. Bruxa Fernanda (2000), por exemplo, explicita que, em seu segmento de “quimbanda mussurumin”, existem 49 tipos de padês que podem ser elaborados.

Santos (2017) apresenta o ritual do *pàdê* como um rito a Exu, que precede as *obrigações* e festas votivas do candomblé nação nagô na Bahia, e deve ser obrigatoriamente efetuado para assegurar a fluidez dos *trabalhos*¹¹⁵. Apesar de se situar em uma cosmologia que se diferencia do *padê* da quimbanda de nosso contexto, é interessante algumas similaridades que são observadas, tais como o agenciamento de actantes como a farinha de mandioca (*iyefun*), *epô*, *omí* (água) e bebida destilada, entregues à Exu, que “é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o *asé* [...]” (SANTOS, 2017, p. 222). A autora afirma que *pàdê* é um termo iorubá que significa “literalmente reunião ou ato de reunir”, cuja reunião “estabelece-se em vários níveis, sendo Esú a mola que move todos os mecanismos inerentes” (SANTOS, p. 2017:210-222).

Silva (2015, p. 136) corrobora com essas informações, afirmando que no *pàdê* “o objetivo principal do rito é pedir a Exu que reúna ou propicie o encontro das partes que se acham separadas ou distantes: o leste do oeste, o norte do sul, a terra visível (*aiê*) da invisível (*orun*), os homens dos orixás, os vivos dos mortos”. Seja no contexto da quimbanda praticada nos terreiros etnografados, ou nos contextos dos candomblés baianos – assim como em outras expressões afrobrasileiras –, o *padê/pàdê* para Exu é muito mais complexo do que uma simples “farofa simbólica”, e reúne corpos-*portais* de diferentes naturezas para abrir e facilitar os variados *caminhos* ao coletivo. Assim, por meio dos padês, se entende que Exu encadeia a

¹¹⁵ Segundo Santos (2017), o ritual do “despacho de Exu”, nos candomblés nagô, se trata de um rito de padrões similares, porém, menos elaborado que o descrito por ela em riqueza de detalhes e complexidade.

tensão presente nas barganhas entre o mundo físico com o espiritual, expressas pelas oferendas (SILVA, 2015).

A *obrigação* de ofertar, semanalmente, o *padê* para Exu em seu *assentamento*, proporciona que os *caminhos* sejam nutridos e revitalizados. Exu tem compromisso com aqueles que são leais às *obrigações*, e *corre a sua gira* com os *portais* da oferenda para que a sua pessoa iniciada seja favorecida. A oferta regular do seu *padê* é indispensável à produção da existência afro-religiosa do contexto etnográfico analisado, que sustenta todas as demais relações, pois, como realçou Pai Aldacir, em múltiplos momentos, “sem Exu não se faz nada!”. O *padê trabalhado* regularmente atualiza a presença do Exu na vida de cada pessoa iniciada, que se intensifica quando acompanhado de outros actantes além das suas misturas básicas (quentes, frias ou doces), tais como, cebola roxa, limão, pimentas, folhas, favas (sementes), *menga* e *axés* de um animal sacrificado, frutas cítricas ou doces, entre outras composições. Nesse contexto, os actantes alimentos por serem *portais* que desencadeiam eventos no mundo devem ser agenciados e combinados com *fundamento*, significados e cautela, junto às orientações do Exu *assentado*, e não de modo aleatório.

Já ao que tange ao cuidado com a água na quartinha dos *assentamentos* nas *obrigações*, se trata de uma prática aparentemente “simples”, mas de grande fundamento e importância. A água da quartinha também é parte da composição do corpo do *Orixá* expresso pelo *assentamento*, sendo uma manifestação materializada da força cósmica *assentada*, possibilitando os agenciamentos de cura, proteção e equilíbrio para a entidade trabalhar. Segundo Pai Aldacir, o sopro da água de uma quartinha sobre um consulente durante um *trabalho* pode lhe descarregar com grande potência, curar e abrir *caminhos*¹¹⁶.

Em certa ocasião, Pai Aldacir afirmou: “quando vou dormir e sinto dor de cabeça e no corpo, posso ter certeza de que é porque secou a quartinha de Xangô”, expressando que o ato de alimentar as entidades se associa, diretamente, com o seu corpo, sua pessoa e seu bem-estar. Pai Aldacir relaciona a presença indispensável de água nos *amalás* e quartinhas dos *assentamentos* ao trânsito das entidades entre os territórios que percorrem espiritualmente, tal como afirma, “se o orixá passar por um lugar que tiver água, se não tiver água no amalá, ele não passa e dificulta para realizar o pedido”. De acordo com Santos (2017, p.214), o *omí*, água, “é a oferenda por excelência que [...] fertiliza, apazigua e torna propício, ne nenhuma oferenda ou invocação poderá ser efetuada sem água”. Na pesquisa de Ramos (2015), junto a um terreiro de linha cruzada em Mostardas-RS, as explicações de Mãe Irma se assemelham

¹¹⁶ Vale ressaltar que neste procedimento se cruza a água, a *menga* branca da saliva, o corpo do pai de santo, o corpo da pessoa, e a potência cósmica, evidenciando a *encruzilhada* que irrompe em cada agenciamento.

com as informações veiculadas por Pai Aldacir sobre os cuidados com a quartinha do orixá e suas extensões no corpo da pessoa:

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! (Mãe Irma, in: RAMOS 2015, p.199)

Nessa conjuntura, pode-se perceber a lógica que se opera no fato de que, ao interromper a alimentação aos *Orixás*, isso pode trazer infortúnios, doenças e, até mesmo, a morte de pessoas iniciadas, pois, nutri-los regularmente em seus *assentamentos* pelas obrigações se associa diretamente ao próprio corpo da pessoa (RABELO, 2011; RAMOS, 2015; CAPPONI, 2017). Pai Aldacir, além do *assentamento* do Exu Sete Ventanias, também tem obrigação de cuidar seus outros dez *assentamentos* de Exus, Pombagiras e Orixás nagôs.

Se deixar de alimentar o corpo polivalente e multidimensional que é um terreiro com os seus *assentamentos*, ele adoece, pois é articulado, em um contínuo, com o templo, os seus *assentos*, os *trabalhos*, e todos os componentes que são agenciados. Toda essa ecologia, em conjunto, são expressões dos “lados materiais” das potências cósmicas, “as quais, devemos agora acrescentar, seriam como o lado invisível de cada pessoa” (BARBOSA NETO, 2012, p.153), cujos significados são indissociáveis das suas materialidades (RABELO, 2011). Assim, o corpo do iniciado é um desdobramento das forças cósmicas, e “sempre plural, e nada simples”, sendo “um dos conectores fundamentais” entre o mundo humano e das divindades, que deve ser devidamente cuidado, alimentado e fortalecido (NASCIMENTO, 2016, 160).

O cuidado com as potências cósmicas é um eixo comum de todas as relações que se desencadeiam via iniciação e preparação do corpo afro-religioso. Mães e pais de santo são reconhecidos também como zeladores do santo, pessoas dotadas de capacidade, saberes, responsabilidades e técnicas para o cuidado com as entidades que estão em *Aruanda*¹¹⁷, mas também nos *pontos de força*, no terreiro, nos *assentamentos*, na cabeça e corpo dos seus filhos, nas situações cotidianas, nos fenômenos, em toda a natureza. Cuidar do santo é sinônimo de cuidar da vida, da comunidade e da ancestralidade, orientado por conhecimentos que formam pessoas, identidades, micropolíticas, paisagens, estéticas, corporeidades, enfim, territorialidades diversas que imprimem os territórios de resistência dos coletivos afro-brasileiros.

¹¹⁷ Território mítico-cósmico onde as entidades habitam no astral.

Todos os agenciamentos apresentados até o momento, assim como aqueles que serão enunciados nos capítulos que seguem, atravessam em alguma medida, a ideia de cuidado para com as potências cósmicas, e conseqüentemente, de toda a rede de actantes que elas agregam. A perspectiva do cuidado é também a manifestação da cura, pois, etimo logicamente, ambas as palavras são sinônimas, tal como explicita Paiva (2007),

Curar, em latim, significa literalmente "cuidar". Muitos termos do português conservaram esse sentido literal: curador, curatela, curioso. Outros termos há, como procurar, descurar, segurar (*de securus*, sem cuidado), que literalmente significam cuidar de alguma coisa [...] A cura, então, pode ser entendida como cuidado e como resultado desse cuidado, a recuperação da saúde. (PAIVA, 2007, p. 99-100).

Para quem tem a *missão*¹¹⁸ em seu enredo de vida, de ser um zelador dos santos, faltar com essa incumbência implica em caminhos fechados, doenças, infortúnios, má sorte, por renegar o caminho do *espiritismo*. Tal como explanado na seção 2.1, antes da iniciação, os aspirantes geralmente se encontram na *encruzilhada* entre adoecer ou se curar. Na minha própria experiência, realizações passaram a ser destrancadas no meu caminho após adentrar a *corrente* de um terreiro de umbanda em 2013. Contudo, ainda sentia o acompanhamento de um “peso”, cuja influência me causava, periodicamente, uma série de problemas. Entendo esse peso como a própria presença do povo de Exu, em especial, o Exu Capa Preta, que é uma entidade *pesada* por excelência, assim como, dos *eguns* de diversas classes. Em menos de um ano com o Exu *assentado*, percebi que esse peso não se tratava mais de um problema, e tenho sentido, de modo significativo, meus caminhos aliviados do excesso energético, que passou a ser filtrado e direcionado pelas forças do *assentamento*. O *assentamento* além de se tratar de uma delimitação territorial radical no meu corpo, que se tornou um território do Exu Capa Preta, onde não existe espaço para outras entidades ou *eguns* se ocuparem aleatoriamente¹¹⁹, também se manifesta como um processo de cura contínuo por meio das *obrigações*, que é gradativamente ampliado em minha pessoa e estendido naquelas que recorrem aos meus cuidados.

Entre os quimbundos, o *kimbanda* era um sacerdote que também era médico da sua comunidade, cujos agenciamentos da natureza participavam dos seus ofícios curativos. O

¹¹⁸ Em campo os porta-vozes afirmam que realizar a obra do espiritismo é uma *missão*.

¹¹⁹ Isso não significa que no período que antecedeu o *assentamento* eu apenas era uma “bateria de *egum*”, talvez fosse em meados de 2013 antes de conhecer a umbanda. Os *assentamentos* do Pai Aldacir seguravam em certa medida as minhas cargas, assim como as de toda a *corrente*, e também fui preparado com saberes, experiências e *trabalhos* para receber a incumbência de dirigente espiritual. A questão, é que antes do *assentamento*, o fluxo mais pesado culminava em certas dificuldades em minhas particularidades em alguns momentos. E não existe comparação entre ser *ancorado* pelo *assentamento* do meu pai de santo com ser *ancorado* pelo próprio *assentamento*. O termo *âncora* é êmico, e designa um ponto de segurança para os *trabalhos*.

nome substantivo, etimologicamente, significa cura, e no prefixo da palavra quimbundo, se substituído o “k” pelo “u”, compõe a palavra *umbanda*, significando a arte e/ou ofício de curar, que era exercido pelos *kimbandas* (SIQUEIRA, 2016).

Bandeira (1961) alega que a etimologia da palavra *umbanda* pertence à língua quimbundo e é pronunciada em Angola, Congo, Guiné, entre outros diversos territórios da zona banto, em África e, até mesmo, em rituais de *nação* jêje, na Bahia, tal como explicita:

[...] da língua quimbundo, comum a várias tribos e dialetos, especialmente entre os Umbundos, e segundo o etnólogo Pe. Carlos Estermann (Etnografia do Sudoeste de Angola), é bastante usado entre os Nhaneka-Umbi e igualmente pelos Cunhamas, embora nestes com menos frequência em seus cultos, entretanto não se restringe a Angola, pois é encontrado na Guiné nos cânticos de invocação espiritual. Abrange alguns significados semelhantes: arte de curar, magia (BANDEIRA, 1961, p.31).

O entendimento da cura pela perspectiva afroreligiosa não é circunscrita apenas à cura das doenças, vícios, traumas, e aspectos fisiológicos da natureza humana, apesar da existência de múltiplos *trabalhos* que tratam dessas questões. As territorialidades que compõem as pessoas remetem a um complexo cosmológico e biopsicossocial, no qual, o cosmos, a natureza, os lugares, o corpo, a mente, a epistemologia, as palavras, se cruzam e operam como rede (NETO, 2012). Os *trabalhos* e *obrigações* trocam *axés* entre os mundos, proporcionando o reestabelecimento contínuo da saúde, do bem-estar e dos caminhos abertos do coletivo (BERCKENBROCK, 1997).

As *obrigações*, *assentamentos*, *iniciações*, *padês*, *culinária*, *matanças*, *agenciamentos* de alimentos diversos, a *quartinha* e sua água, e outras múltiplas composições dos *trabalhos*, são práticas de cuidado, cura e territorializações do lado material das potências cósmicas, difundido pelos iniciados afro-religiosos. Os efeitos e eventos desencadeados por esses *agenciamentos* também são territorialidades que as entidades fazem nas suas presenças, no município de Pato Branco-PR, e em todo local onde os coletivos afro-religiosos se fazem presentes. A ancestralidade afrocentrada é atualizada no coletivo por essas práticas, na concretude dos corpos, que são *portais* vivos onde as potências cósmicas trabalham e se expressam, que não podem, de modo algum, serem reduzidas às meras representações simbólicas (ANJOS; ORO, 2009; RAMOS, FAVARO, CORONA, no prelo, 2023).

Nessa conjuntura, todos os detalhes e conceitos concernentes aos *aprontamentos* e *assentamentos*, suas diferenciações, *obrigações* instituídas, modos de tratamentos e cuidados, e seus turbilhões de actantes e territórios mobilizados, de modo relacional e coletivo, destacam que existe uma riqueza e complexidade epistêmica que é difundida pelos terreiros

nos lugares em que se inserem, cujos elementos participantes conformam um modo de existência de alicerces civilizatórios africanos. As discussões tecidas evidenciam múltiplos encontros de actantes que irrompem como diferentes *encruzilhadas*.

A *encruzilhada* é a base ontológica em que os coletivos afro-religiosos são construídos, e por meio dela a existência se realiza com fluxos, continuidades e descontinuidades de vitalidades, corpos, territórios, espíritos e múltiplas dimensões junto a aplicação de diferentes tecnologias afro-brasileiras. A lente hegemônica que condena, silencia e invisibiliza toda essa complexidade, é enfrentada nas arenas acadêmicas, com a enunciação dos elementos evocados nesta tese. Fica explícito que não se tratam de práticas de pessoas vistas como “ignorantes”, ou promotoras de “malefícios”, de meras “superstições primitivas”, ou quaisquer adjetivos depreciativos, mas que se tratam de diferentes modos de existir, orientados por uma ancestralidade que favorece a saúde e o bem-estar comum.

A minha relação como iniciado afro-religioso e como pai de santo, com a rede, foi imprescindível para que esses elementos fossem descritos, compreendidos e vivenciados, de modo que não se tratam de especulações teóricas, mas de um compromisso com os *Orixás* e com os coletivos religiosos afro-brasileiros em geral, para além da esfera acadêmica e, mesmo, da religiosa, para contribuir com o desmantelamento do racismo a partir da cosmologia não-ocidental vívida nos territórios de axé.

Vale ressaltar que o debate sobre os *assentamentos* é tão profundo e rico, que se faz necessário que ele se desdobre em mais um capítulo, no qual será descrito a cartografia com maiores detalhes, em suas relações com a ecologia dos *pontos-de-forças*. Até o momento, os vínculos com os *portais* dos corpos e a extensão material dos *Orixás* foram ressaltados. A seguir, serão evidenciados os actantes que são arrastados coletivamente ao terreiro, com as porções de terras e de outros elementos dos *pontos-de-forças* contidos nos *assentamentos*.

3. DESDOBRAMENTO CARTOGRÁFICO DOS QUATRO ELEMENTOS QUE SE TERRITORIALIZAM EM TODA A REDE DO COLETIVO

3.1. “TODO EXU É FEITO DOS QUATRO ELEMENTOS: DO FOGO, DA ÁGUA, DO AR E DA TERRA”

Segundo Pai Aldacir “todo Exu (e Pomba-Gira) é feito dos quatro elementos, do fogo, da água, do ar e da terra”, e esses, carregados em diferentes *axés*, devem compor os *assentamentos* e suas oferendas, se conectando a diferentes *pontos-de-força*. As *linhas* da esquerda e da direita também se desdobram em quatro grandes reinos, ou *linhas*, que integram diversas outras sublinhas e povos, de todos os *pontos de forças* acionados pelo coletivo: da *encruzilhada*, das almas, das matas e o das águas. Esses lugares expressam com grande destaque a conexão entre o mundo físico e o espiritual, porém em diferentes fluxos e funções dos entes cósmicos que neles operam. Cada um desses territórios/reinos, faz parte de um sistema classificatório da natureza, e possui grande significado na lógica que fundamenta o modo de existência afro-religioso.

De modo similar, Barros & Napoleão (2015), compreendem que, na lógica nagô, cada Orixá e vegetal está associado a cada um ou mais dos quatro elementos supracitados:

Genericamente, vamos encontrar Exu e Xangô participando do compartimento fogo; Ogum, Oxóssi, Ossaim e Obaluaiê ligados ao elemento terra; Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã e Yewá associadas às águas, e Oxalá e Oiá ao ar. Todavia, ao particularizarmos, veremos que alguns orixás, como Logun Edé e Oxumarê, considerados “meta-meta” (com dupla sexualidade), estarão vinculados a mais de um desses compartimentos (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p.23).

Vale ressaltar que os autores mencionam que, conforme a qualidade de um Orixá, as suas associações elementais podem se alterar. A exemplo de Ogum, que

atua predominantemente no compartilhamento da Terra. Todavia, na qualidade de *Warín*, encontramos Ogum que habita nas águas, pois segundo os mitos ele vive no rio com Oxum; conseqüentemente, estará, também, ligado ao compartimento água. Já Ogum *Ágbèdè òrun*, “o ferreiro do céu”, se liga, também, ao elemento ar, juntamente com Oxalá (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p.24).

Na cosmovisão apresentada por Barros & Napoleão (2015), os vegetais também são classificados nos quatro compartimentos elementais, cada qual associados a polaridades masculinas e femininas¹²⁰, com atributos fecundantes positivos, e fecundáveis negativos, tal como explicitam:

Nesta visão de mundo jêje-nagô, direito/masculino/positivo são opostos a esquerdo/feminino/negativo [...] Neste contexto os compartimentos que contêm as *ewé inón* (folhas do fogo) e *ewé aféfé* (folhas do ar) estão associados ao masculino, elementos fecundantes, enquanto que as *ewé omi* (folhas de água) e as *ewé ilè* (folhas da terra) se ligam ao feminino, elementos fecundáveis (BARROS; NAPOLEÃO, p.25).

Quando eu era filho de santo da Mãe Flor de Oxum, tanto ela, quanto o seu pai de santo Rocha de Xangô e seu irmão de santo Mata de Oxóssi, agenciavam os espíritos elementais de cada elemento, que são os gnomos, silfos, salamandras e ondinas. Por exemplo, o Pai Mata de Oxóssi dizia que deixava oferenda com mel aos gnomos na entrada das matas em frente à sua casa (que era em área rural), e que ao por do sol ele via esses seres em fileiras buscando a oferenda. Certa vez, no percurso de 2014, o Pai Rocha de Xangô me apresentou as orações mobilizadas para cada tipo de potência elemental que era *trabalhada* em seus rituais, e nessa ocasião afirmou que havia um gnomo, elemental da terra, que sempre lhe visitava em experiências oníricas e projeções astrais. Nesses contextos, os quatro elementos primordiais eram trabalhados espiritualmente junto às potências cósmicas que lhes constituem, coabitando o cosmos do panteão afro-religioso umbandista local.

Os seres mitológicos, além dos supracitados, tais como unicórnios, dragões, cavalos alados, entre outros, são actantes que participam do cosmos afro-religioso, principalmente por meio das experiências oníricas e de clarividência. No contexto do Abaça de Oxalá, é relatado que os Exus Mirins são entes que são oriundos de lugares do astral em que coabitam com os elementais, unicórnios, entre outros. Por exemplo, uma ex-filha de santo do Pai Aldacir, Rosa da Cigana, relatou que numa experiência onírica, as Pombas-Giras Mirins vieram até ela, com forte cheiro de balas de menta, montadas num unicórnio, junto às fadas. Entretanto, tais seres existem noutros contextos nominados como “mágicos”, tal como na wicca, na cabala hermética, na umbanda esotérica, entre outros coletivos que agenciam essas potências cósmicas para compor a existência.

¹²⁰ Vale ressaltar que a socióloga nigeriana Oyewumi (2004) critica esses modelos dicotômicos de gênero impostos pelo ocidente sobre a África.

No contexto da rede rastreada a partir do Pai Aldacir, a mobilização dos quatro elementos foi evidente nas associações aos quatro reinos (encruzilhada, calunga, matas e águas), que devem compor o *assentamento* do Exu *Bará da casa*. E, também, na composição de cada oferenda e em todos os demais *assentamentos*, que de algum modo estão nesse raciocínio – e não especificamente pelas terras –, os quatro elementos se aglutinam, pelos diferentes materiais agenciados na sua estrutura. Outro exemplo do agenciamento direto dos quatro elementos se conecta aos sentidos e significados que emergem a partir do signo do pentagrama, que é desenhado em grafias, nos pontos-riscados de inúmeras entidades, e também em pontos-riscados de proteção contra malefícios demandados (FIGURA 12). De acordo com Pai Aldacir, em consonância com os significados desse signo em outros coletivos “mágicos”, o pentagrama expressa o equilíbrio entre os quatro elementos junto às égides do espírito, que é a sua quintessência, expresso pela ponta superior dele.



Figura 12: ponto-riscado do pentagrama no Terreiro Encruzilhada do Axé, ativado de acordo com os ensinamentos de Pai Aldacir para se defender de malefícios e energias contrárias.

Fonte: acervo fotográfico do autor (2019).

Sendo o *assentamento* do Exu chefe de cabeça constituído pelos quatro elementos, ele também expressa significados correlatos ao pentagrama, pois além dos quatro elementos inseridos numa lógica que lhes ativam, também são combinados com o elemento “espírito” que é vinculado ao vaso pela potência cósmica *assentada*. Entende-se que cada reino (*encruzilhada, calunga, matas e águas*), que é anexado via porção de terras ao *assentamento*,

contém em maior ou menor medida a força dos quatro elementos, e trocam propriedades e relações entre si.

Por exemplo, se entende que no reino das águas, além de se conectar diretamente ao elemento água, em sua disposição no *ponto-de-força* de cachoeira, se associa ao elemento fogo, pelo dinamismo e grande energia gerada pela queda das águas, sendo ocupado por Xângo, um Orixá do fogo, junto a Oxum, sua esposa; os *pontos-de-forças* dos mangues e lagos estão associados diretamente ao elemento terra, ocupados por Nanã Buruque, que expressa a relação da água com a terra; já nas praias, existe associação das águas ao elemento ar, cujo *ponto-de-força* é regido por Iemanjá, a rainha do mar, e Iansã¹²¹, Orixá dos ventos e dos mortos. Contudo, as relações com outros elementos podem irromper de algum modo em cada um desses *pontos-de-forças* supracitados.

O que vincula os quatro elementos via porção de terras dos quatro reinos não é uma correspondência estrita de um reino a uma potência elemental, mas é a combinação numérica de valor quatro, por meio de uma lógica matemática que não cabe no agenciamento hegemônico e mecanicista dos números pelos saberes e técnicas modernas.

Os reinos de *encruzilhadas*, *calungas*, matas e águas possuem diversos desdobramentos e configurações, além dos exemplos descritos, pode-se mencionar que existem *encruzilhadas* de ruas com formas diferentes, tal como em forma de T, em X, em Y, ou outras, cada qual com as suas correspondências cósmicas. Existem *encruzilhadas* dos rios, de encontros de diferentes condutos de águas, ou de separação dos diferentes fluxos fluviais, onde se expressa a plenitude do Exu e da Pomba-gira dos Rios. Os diferentes lugares de um cemitério (cruzeiro das almas, catacumbas, covas, sepulturas, entre outros), também concentram diferentes correspondências cósmicas e elementais, entre outros exemplos. A ecologia de cada *ponto-de-força* é composta por diferentes povos espirituais, associados a ele pelos *portais* de suas matérias presentes (terras, minérios, vegetais, fluxos de animais e humanos, etc).

É pertinente que as terras destes reinos sejam inseridas nos *assentamentos* do Exu ou Pomba-Gira chefe de cabeça, para que a potência cósmica possa percorrer o cosmos em sua “totalidade” de correspondências no terreiro e na vida dos afro-religiosos. Para saber de quais lugares específicos destes reinos se deve coletar os materiais de um *assentamento*, é

¹²¹ Os territórios ocupados por Iansã não se limitam às praias, pois ela, enquanto potência dos ventos e dos mortos, pode estar presente em todos os *pontos-de-forças* de alguma forma, em diferentes qualidades. Contudo, os *pontos-de-forças* que são expoentes nas associações imediatas com essa Orixá do povo de santo do coletivo pesquisado, se tratam da praia, e da *calunga*.

necessário que a potência cósmica a ser *assentada* comunique as determinações para o procedimento de coleta.

Nessa relação, o encontro dos quatro reinos, é uma *encruzilhada* que produz a criação de um microcosmos e a reunião de todos os seus elementos. A pessoa afro-religiosa se conecta a esses elementos em conjunto à entidade *assentada* por meio dos *portais* de cada matéria *trabalhada* ritualmente. Nestes termos, a composição do corpo de uma pessoa iniciada com este *assentamento*, perpassa a relação com os territórios dos quatro reinos. Trata-se de uma “ecologia religiosa”, nos termos de Anjos & Oro (2009), tal como tratado no capítulo 2.

Vale ressaltar que a presença da natureza em sua diversidade nos *assentamentos* diz respeito à pluralidade do pensamento afro-religioso, que é politeísta e se conecta com uma pluralidade de territórios que se contrapõe ao pensar hegemônico, tal como aponta Bispo dos Santos (2015, p.89) quando apresenta a lógica dos terreiros, dos quilombos, das capoeiras e dos povos tradicionais como forças contra-coloniais para enfrentar a colonialidade:

No entanto, acredito que seja essa estreita relação dos povos de lógica cosmovisiva politeísta com os elementos da natureza, é dizer, a sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais, uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos. Pois sem a terra, a água o ar e o fogo não haverá condições sequer para pensarmos em outros meios. Eis aí o grande desafio resolutivo para que possamos chegar ao nível de sabedoria e bem viver por muitos ditos e sonhados.

Entre os quatro reinos, a *encruzilhada* e a *calunga* se mostram como expoentes nos agenciamentos dos trabalhos e em toda a lógica que fundamenta o terreiro, tal como afirma Pai Aldacir:

Geralmente, independente de qualquer situação, eu chamo dois Orixás, um da *encruzilhada* e um da *calunga*, para não deixar arestas, eu chamo um e faz o trabalho. Depois vem assim, os Orixás do mar, do lodo, das matas, das campinas, dos rios [...] os *Orixás* que mais *trabalho* são com os da *encruzilhada* e da *calunga* (Pai Aldacir, 2017, in: FAVARO, 2018, p.167-168).

Deste modo, neste capítulo, serão apresentados os quatro grandes *pontos-de-forças*, que são os reinos que integram todos os demais pontos-de-forças e potências cósmicas do coletivo, junto aos seus sentidos e significados para seguir os demais raciocínios que envolvem as suas composições na pessoa e no coletivo. Diante da proeminência dos sentidos dos reinos de *encruzilhada* e *calunga* na lógica da rede, eles serão desdobrados por primeiro. É interessante que ambos os lugares possuem o signo da cruz como principal associação

iconográfica, que além dos significados que desdobra¹²², se associando de certo modo os quatro elementos da totalidade cósmica e também aos quatro reinos. Na sequência, os reinos das matas e das águas serão apresentados com os seus sentidos e agenciamentos. Embora cada *ponto-de-força* tenha as suas especialidades para tratar de determinadas situações, todos eles têm a potência para lidar com os inúmeros eventos que as pessoas podem solicitar aos seus *Orixás*. Pois, nessa lógica, existe a troca de propriedades e energias entre vários corpos, formas e sistemas, e não são estanques aos significados semi-padronizados que se pode atribuir a eles nos limiares do texto etnográfico.

¹²² Os significados da cruz, seja em forma de crucifixo ou *encruzilhada*, são descritos nas seções 3.1 e 3.2.

3.2. O REINO DAS *ENCRUZILHADAS*: OS AGENCIAMENTOS PARA CAMINHOS ABERTOS AO COLETIVO

“Quando passar naquela encruza,
 Não esqueça de olhar pra trás,
 Olha lá
 Tem morador
 Seô Capa Preta é quem mora lá”
 (Ponto cantado de Exu Capa Preta)

Uma *encruzilhada* em seu sentido usual evoca um território espacial-temporal onde ruas, caminhos e estradas se cruzam. A *encruzilhada* enquanto *ponto-de-força* é um território que remete ao encontro, cruzamento e continuidade do mundo material com o espiritual, fomentando operações que visam fluidez, trocas, rupturas, continuidades e dinamicidade entre várias outras territorialidades (BARBOSA NETO, 2012).

Por meio das noções espaciais que compõem a cartografia afro-religiosa, na *encruzilhada* é realçada a percepção de que o mundo físico e o mundo espiritual são entendidos como continuidade um do outro, cujo cruzamento constitui o cosmos em sua “totalidade”¹²³ (NASCIMENTO, 2016). Tudo o que existe em um dos mundos, também tem sua extensão territorial noutro (LÉPINE, 2000; SANTOS, 2017). Esses dois mundos não são dicotômicos, pois são compostos por diversas outras e variadas territorialidades¹²⁴, por exemplo, é possível perceber uma diversidade de territórios míticos nas narrativas nagôs que dizem sobre Iansã, Orixá dos raios e Rainha dos mortos, que é mãe dos nove oruns, ou nove céus (NASCIMENTO, 2016).

Além disso, na perspectiva afro-religiosa, a *encruzilhada* e os seus *caminhos* são referenciais que evocam agenciamentos, filosofias, perspectivas de vida, e lugares físicos e

¹²³ Nascimento (2016) alega que, na cosmologia do candomblé, o mundo em sua totalidade é expresso pela “cabaça” (purungo), cuja metade é associada ao mundo físico (*ayie* em ioruba ou *mugongo* em quimbundu) e outra metade ao mundo espiritual (*orun* em ioruba, ou *duilo* em quimbundu).

¹²⁴ Bruxa Fernanda (2000) compreende essa multiplicidade de mundos espirituais a partir do reino de Exu, ou da quimbanda, que é composto por nove grandes reinos, os quais, são articulados com territórios do mundo físico: reino da *encruzilhada*, reino das *almas*, reino das *matas*, reino da *lira*, reino das *águas*, reino das *trevas*, reino africano, reino da *terra* e reino do *oriente*. Já o quimbandeiro Tata Coppini (2016) compreende o reino de Exu articulado em sete grandes reinos: reino das *encruzilhadas*, reino da *calunga*, reino das *almas*, reino dos *cruzeiros*, reino da *lira*, reino da *calunga grande* e reino das *matas*. Para o autor, cada reino é composto por uma diversidade de sub-reinos, ou, *povos*, por exemplo, o reino das *matas* é composto pelos *povos*: das árvores, dos parques, da mata da praia, das campinas, das serranias, das minas, das cobras, das panteras, das flores e das raízes.

espirituais, sempre povoados por entes cósmicos, não-humanos¹²⁵. A *encruzilhada* apesar de ser um *ponto-de-força* fundamental para o *assentamento* de um Exu e variados outros *trabalhos*, não é circunscrita a um lugar físico, mas é uma perspectiva de compreender e produzir a existência, na qual todos os *pontos-de-forças*, terreiros, *assentamentos*, rituais, iniciados afro-religiosos e agenciamentos podem ser percebidos como *encruzilhadas*.

Simas (2021) aponta que o nome Sete Encruzilhadas, que compõe o nome de múltiplos actantes espirituais afro-religiosos, que relacionam diretamente as entidades ao *ponto-de-força* de *encruzilhada*, tal como, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Pomba-Gira Rainha das Sete Encruzilhadas, Caboclo Sete Encruzilhadas¹²⁶, Ogum das Sete Encruzilhadas, entre muitos outros, são oriundos das influências significativas das cosmovisões dos povos congos. Ainda, o autor menciona a *encruzilhada* como um lugar de grande relevância para as cosmologias de diferentes coletivos no percurso dos tempos, tal como afirma:

As encruzilhadas são lugares de encantamentos e exemplos não faltam: os gregos e romanos ofertavam à Hécate, a deusa dos mistérios do fogo e da lua nova, oferendas nas encruzilhadas. No Alto Araguaia, era costume indígena oferecer comidas propiciatórias para boa sorte no entroncamento dos caminhos. O padre José de Anchieta menciona presentes que os tupis ofertavam ao curupira nas encruzilhadas dos atalhos. O profeta Ezequiel, segundo o relato do Antigo Testamento, viu o rei da Babilônia consultando a sorte numa encruzilhada. Gil Vicente, no Auto das fadas, conta a história da feiticeira Genebra Pereira, que vivia pelas encruzilhadas evocando o poder feminino. Apesar dos exemplos, é na cultura dos congos que as encruzilhadas, sobretudo em formato de cruz, adquirem com maior ênfase o papel de excelência das dinâmicas espirituais do tempo, da vida e da morte (SIMAS, 2021, p. 100).

Cada mãe ou pai de santo, ou pessoa que passa pelos rituais de *aprontamento*, se torna uma *encruzilhada*¹²⁷ e um *portal*, pelos quais se encontram múltiplos *caminhos* dos actantes do mundo dos vivos e do mundo dos mortos. Vale ressaltar que cada *caminho* que compõe a cartografia afro-religiosa, é “uma dimensão vivente do mundo” (NASCIMENTO, 2016, p.166), que pode se referir aos empreendimentos da vida (amor, saúde, prosperidade), ao movimento dos *Orixás* e seres espirituais entre as dimensões da existência, ou às ruas e estradas, entre outros sentidos. De todo o modo, a categoria de *caminho* é uma noção espacial que expressa a continuidade entre a pessoa e o cosmos, designando “uma situação dinâmica

¹²⁵ Do mesmo modo os “objetos, eventos, fenômenos, são considerados com vida própria, vontade e personalidade” (CAPPONI, 2017, p.10).

¹²⁶ Vale ressaltar que essa entidade protagonizou a sistematização e a legitimação da umbanda por meio das federações junto ao médium Zélio de Moraes, tal como aponta Ramos (2019).

¹²⁷ Nestes termos, a *encruzilhada* compreendida para além de um *ponto-de-força*, mas como um modelo de pensamento.

da pessoa, definida e redefinida em relação aos eventos de sua vida que precisam ser interpretados e enfrentados” (BASSI, 2012: 256).

Nascimento (2016, p.166) explicita que

[...] *caminho, estrada, onã, njila*, são nomes utilizados para referenciar uma experiência de movimento, de deslocamento que faz com que alguém transite pelo mundo. A estrada, para além de um recorte físico no solo que possibilite a circulação é também uma dimensão vivente do mundo. A estrada não é coisa: estrada é viva! O caminho aponta direções, indica percursos, convida a caminhar junto. Isso faz com que o próprio caminho seja um caminhar [...] Não é sem menos que, para as tradições dos candomblés de origem iorubá, os orixás, as divindades, responsáveis pelo caminho são Exu e Ogum. Estes orixás são vinculados também, respectivamente, com as palavras e as encruzilhadas e com as guerras e a tecnologia. Reino de Exu, as encruzilhadas dizem que os caminhos vistos como caminhar nem sempre vão para o mesmo lugar e que nas encruzilhadas nos colocamos na tarefa de decidir, nunca completamente sozinhas, por onde seguir.

O *caminho* também está associado ao conceito de *gira*, muito caro aos coletivos pesquisados, cuja palavra se trata de uma transformação do termo quimbundu *njila*, que significa “rumo, caminho, usada nas expressões “abrir ou fazer *jira*”, isto é, iniciar uma cerimônia religiosa, abrindo caminhos para o transe de possessão” (CASTRO, 1938, p.100), e muitas vezes emerge como analógica ao conceito de *caminhos*. Uma pessoa se inicia no terreiro abre a sua *gira* (ou *caminhos*) para diferentes forças cruzarem a sua existência. As entidades em *trabalho* “*correm gira*”, isto é, se movimentam entre os planos, e se relacionam com diferentes potências cósmicas para falar o *caminho* a ser percorrido num ritual. Durante a execução de um *trabalho*, solicitar para que a entidade “*corra gira*” é uma espécie de chave mágica que elenca a potência cósmica para *trabalhar* na realização do desejo. Nos diferentes contextos, a *gira* sempre denota o trânsito e cruzamento dos entes nos lugares, seja o terreiro, nas oferendas, na pessoa ou em territórios espirituais. Também existem potências cósmicas que carregam a palavra *gira* na composição dos seus nomes, como, por exemplo, o Exu Tranca-Gira¹²⁸, o Exu Gira-Mundo¹²⁹, e as Pombas-Giras¹³⁰.

¹²⁸ O Exu Tranca-Gira *trabalha* em conjunto com o Exu Tranca-Ruas das Almas, é acionado para controlar, interromper ou liberar o fluxo de almas e forças espirituais em lugares, pessoas ou situações. A esse Exu se recorre quando é necessário equilibrar uma mediunidade demasiadamente aberta.

¹²⁹ O Exu Gira Mundo é associado à rotação e gravidade da Terra, aos movimentos energéticos que transitam nas rotas de ruas (BRUXA FERNANDA, 2000), aos fluxos migratórios e deslocamentos de pessoas, e às defesas das porteiras dos terreiros ou estabelecimentos. Esse Exu pode favorecer o desejo de uma pessoa em se mudar para outra cidade ou país. Ele *corre gira* em conjunto ao Exu Sete Ventanias, e se deslocam pelo planeta com grande dinamicidade.

¹³⁰ As Pombas-Giras, Exu-mulheres, são as “senhoras dos caminhos”, e a nomenclatura Pomba-Gira é oriunda do Inkisse Bombonjira/ Pambujila, dos candomblés de nação Angola e Congo, que é um deus fálico que rege os caminhos e encruzilhadas, correspondente ao Orixá Exu dos iorubas. As Pombas-Giras detém diversos atributos pertencentes ao Inkisse Bombonjira e Orixá Exu, porém são entendidas como ancestrais divinizadas e numa personificação feminina que realça o erotismo da mulher, tanto que a palavra “pomba” “além de ave, também

O reino ou *linha* das *encruzilhadas* é povoado pelos espíritos que regulam os fluxos de *axés* pelas encruzilhadas, ruas, comércios, mercados, estradas, ferrovias, bares, casas de jogos, praças, entre outros. Os Exus que atuam nesse reino *trabalham* de modo dinâmico e extrovertido, de modo geral são especialistas em questões que remetem à prosperidade, emprego e fluxo financeiro na vida das pessoas. A cor vermelha, que remete à vida, sensualidade e dinamicidade acompanha a composição das suas roupas, velas e elementos agenciados¹³¹.

Além de Exu, o Orixá Ogum também é uma potência cósmica dos *caminhos* e *encruzilhadas* da afro-religiosidade. Na mitologia nagô, Ogum é concebido como uma espécie de herói civilizador, que veio da floresta (o que justifica seus estreitos vínculos com Oxóssi e os Caboclos na rede), criou a metalurgia, manejou o ferro, criou armas e instrumentos de caça e agricultura e desbrava as matas junto à Exu. As árvores cujas madeiras são empregadas para produção de tecnologia também são associadas à Ogum¹³². Nos terreiros pesquisados esse Orixá também é associado ao santo guerreiro São Jorge, compreendido como um Ogum soberano na *linha* de Umbanda, cultuado por meio de rituais afro-religiosos.

O *assentamento* e as *seguranças* de Ogum, são totalmente construídos com materiais repletos do elemento ferro em sua estrutura anatômica. Os elementos dispostos em seu *assentamento* remetem aos atributos de regência deste Orixá que são o combate (as lanças e materiais pontiagudos), a agricultura (ferro da enxada, de picões, de machados e foices) e o movimento (as ferraduras, as correias e facão), pois remetem à abertura de caminhos nas matas fechadas junto à Exu. As fitas coloridas remetem às cores do Orixá Ogum, que são o vermelho, o branco e o azul escuro (FIGURA 13).

designa órgãos genitais, masculino no nordeste e feminino no sul” (AUGRAS, 2000, p.32). Vale ressaltar que os *caminhos* do amor e da sexualidade são predominantemente trabalhados junto às Pombas-Giras nos terreiros etnografados.

¹³¹ Entre os Exus que operam neste reino estão: Exu e Pomba-Gira Sete Ventanias, Exu Veludo, Exu Tranca-Ruas, Exu e Pomba-Gira Rei e Rainha das Sete Encruzilhadas, Exu Tiriri, Exu Destranca-Ruas, Exu Tranca-Tudo, Exu e Pomba-Gira Gira-Mundo, Pomba-Gira Sete Saias, Exu Marabô, Exu Chama-Dinheiro, Exu e Pomba-Gira Cigana, Exu Sete Liras, Pomba-Gira Maria Molambo, Exu Molambo, Pomba-Gira Maria Padilha, Exu do Ouro, Exu Zé Pelintra, Exu Bará, Pomba-Gira Rosa Vermelha, Pomba-Gira Dama da Noite, entre outros.

¹³² Ogum é cultuado como orixá da guerra, contudo, a ênfase na dimensão belicosa nesta divindade é algo exclusivo do Brasil, em especial no Rio de Janeiro, que é justificada pelos sentimentos revoltosos despertados nos antigos escravizados a partir das condições sub-humanas em que eram subordinados e, posteriormente pelas configurações de empobrecimento e fragilidade em que se encontrava o povo carioca dos subúrbios, que concebiam Ogum como aquele que protege e mata a fome. Em território iorubano tal função (de deus da guerra) era secundária, pois seus atributos de orixá das matas, caçador, agricultor e ferreiro eram vitais para as comunidades africanas que lhe cultuavam (AUGRAS, 1983).



**Figura 13: fotografia do assentamento do Orixá Ogum no terreiro Abaça de Oxalá.
Fonte: acervo fotográfico da Cambone Iva.**

Nas *linhas* de umbanda e candomblé é Ogum quem rege a manifestação dos Exus no terreiro, e de acordo com Pai Aldacir, eles *trabalham* juntos. Embora o Orixá Ogum tenha o seu “trono cósmico” firmado no reino das *encruzilhadas*, ele pode se desdobrar nos mais diversos reinos por meio dos seus soldados, que incorporam nos médiuns dos terreiros: Ogum Xoroquê (metade Exu, metade Ogum), Ogum Warí, Ogum Iara, Ogum Sete Ondas, Ogum Beira-Mar, Ogum da Lua, Ogum Megê, Ogum Nagô, Ogum Avagã, Ogum de Ronda, Ogum Rompe-Matas, Ogum Rompe-Ferro, Ogum Sete Cachoeiras, Ogum das Sete Encruzilhadas, entre outros. Nas *giras* de direita dedicadas ao Orixá Ogum, Pai Aldacir incorpora o Ogum Beira Mar, que é um Ogum associado à Yemanjá e a praia. A Mãe Yasmin (que é filha de santo do Pai Aldacir) e eu, incorporamos o Ogum Megê, que é um Ogum associado à Obaluaiê e ao cemitério.

Ogum é acionado para múltiplas finalidades, principalmente para a defesa das pessoas afro-religiosas e seus territórios, bem como para abrir *caminhos* financeiros. Pai Aldacir me ensinou como elaborar uma *firmeza* de Ogum, para que ele esteja comprometido com a abertura de *caminhos* financeiros da minha vida e do terreiro, no sentido de fluxo de clientes e giro constante de dinheiro no lugar. Tal tecnologia foi transmitida a ele pelo seu pai de santo,

Bruxo Veludo, e tem ela em seu terreiro além do *assentamento* deste Orixá. Essa *firmeza* tem como recipiente uma quartinha de barro pintada da cor do Orixá, que pode ser branca, vermelha, ou azul-escura, na qual se deve inserir vinho tinto suave, mel, pós específicos cruzados, e um pino de trilho de trem. No ritual, se deve dispor de determinadas oferendas de Ogum, e um galo vermelho deve ser cortado dentro da quartinha (FIGURA 14). Após o procedimento, nunca se deve deixar esvaziar o vinho tinto da quartinha, e Ogum estará de prontidão, rondando para que os caminhos estejam abertos continuamente. No terreiro Encruzilhada do Axé, essa firmeza foi confeccionada com auxílio da Mãe Érica de Oyá e do *Cambono Jora*.

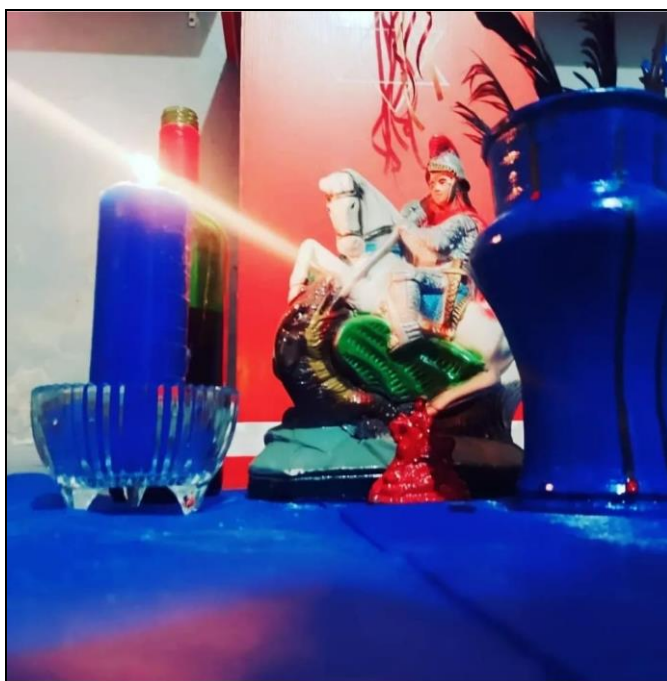


Figura 14: fotografia da *firmeza* de Ogum na quartinha após o sacrifício de um galo no terreiro Encruzilhada do Axé.

Fonte: acervo fotográfico da Mãe Erica de Oyá (2023).

Na busca por *caminhos* abertos dentro da rede, além de Ogum, outros actantes do reino das *encruzilhadas* são constantemente acionados. Os *caminhos* abertos na vida de uma pessoa dizem também sobre melhores condições de vida, para que não exista falta das necessidades materiais básicas, de alimento, moradia, lazer, e recursos para realização da “missão” que cada humano tem na encarnação do mundo terreno. Muitas vezes, o agenciamento para *caminhos* abertos busca favorecer a conquista de um emprego mais

rentável, de lograr sucesso nas atividades financeiras¹³³, prestígio comunitário e profissional, entre outros, seja para os iniciados ou para os clientes (ANJOS, 2006). Os *caminhos* abertos estão intimamente associados à noção de *fartura*, que é cara a diversos coletivos afro-religiosos (NEGRÃO, 1994; CHAVES, 2012), incluindo a rede investigada.

Pai Aldacir relatando sobre os preconceitos sofridos por ele ser negro, menciona que em certa ocasião, estava vestido de modo simples, numa loja averiguando os produtos, e foi maltratado pelos vendedores¹³⁴. Afirmo que desde então, sempre busca se apresentar de modo requintado, empregando diariamente objetos de ouro (anéis, colares, pulseiras) em seu corpo, pois, segundo ele, “as pessoas julgam pela aparência” e, além de se fazer respeitar, ele conquista melhores relações com os clientes, que optam por recorrer aos serviços dos dirigentes espirituais afroreligiosos que expressam ser bem-sucedidos economicamente.

Contudo, apesar da apresentação ao público com traços de requinte auxiliar na relação com os clientes, a força motriz que sedimenta os elos de confiança cliente-pai de santo, é ter *mão* (dom) para realização dos *trabalhos*. Cujas concretizações dos intentos das pessoas, difunde a fama do pai ou mãe de santo na transmissão “boca a boca”¹³⁵, que baliza o sucesso econômico para quem dedica a vida nas atividades dessa profissão¹³⁶, pois tanto as consultas privadas, quanto os *trabalhos*, são cobrados em trocas monetárias.

A questão das trocas monetárias é também um *fundamento* afro-religioso da rede cartografada, pois se entende que o dinheiro é pago enquanto um primeiro sacrifício para mobilizar o *axé*, concebido como uma espécie de *menga*, que denota a ativação de um fluxo de materialidades ao terreiro. Nesses termos, o dinheiro também é concebido enquanto uma forma de *axé*, que permite realizações e *caminhos* ao terreiro. Pai Aldacir e suas entidades, assim como a Cambone Iva, minha antiga mãe de santo Flor de Oxum e avô de santo Rocha de Xangô, sempre ensinaram de modo rígido e enfático que algum valor tem que ser necessariamente cobrado para atendimentos espirituais e *trabalhos*. Segundo Pai Aldacir, se

¹³³ Negrão (1996) analisando a relação afro-religiosa umbandista com aspectos da sociedade capitalista em sua complexidade, compreende que, “não se rejeita o mundo competitivo e hostil fora dos limites do terreiro e do lar, numa atitude de não-participação ou de protesto simbólico. Ao contrário, seu caráter é aceito e sua essência individualista e concorrencial/conflictual transmuta-se no imaginário religioso em demandas e cobranças nas quais homens e deuses estão envolvidos. O jogo mágico incute ânimo e pertinácia na luta cotidiana contra os percalços da vida e das condições de existência social desfavoráveis. A sobrevivência e a melhoria das condições de vida dos adeptos e clientes é o objetivo” (NEGRÃO, 1996, p.89).

¹³⁴ Outro episódio, onde percebi racismo contra o Pai Aldacir, foi quando eu liguei num agricultor para comprar galos, do qual o pai de santo também era cliente. Logo que perguntei sobre a disponibilidade dos animais, o agricultor perguntou: “você não é aquele negrinho do bairro Industrial?”, se referindo ao pai de santo.

¹³⁵ Termo empregado pelos interlocutores, tanto Pai Aldacir, quanto *Cambone Iva*, para designarem a propaganda positiva do terreiro a partir dos clientes realizados para outros que se tornam novos clientes.

¹³⁶ Quando é perguntado ao Pai Aldacir qual a sua profissão, o mesmo afirma que é pai de santo. Certamente se diferencia de uma atividade profissional em termos modernos. Contudo, se trata de um modo de viver que exige dedicação integral para dar conta de atender os clientes e filhos, sobreviver e prosperar.

não houver pagamento pelos serviços do terreiro, a pessoa “gasta vida e gasta Orixá de graça [...] depois a pessoa finge que não te conhece na rua, não volta para dizer nem um ‘muito obrigado’, e as vezes sai falando mal”. Cambone Iva afirma que aprendeu com o seu pai de santo que cada incorporação “é como se fosse uma gota de sangue a menos no corpo. Por isso não pode trabalhar de graça”.

De modo similar, na etnografia de Barbosa Neto (2012, p.88), um dos seus interlocutores, Pai Mano, afirmou que “sempre é preciso cobrar alguma coisa, por mínimo que seja, porque, do contrário, é *axé* de miséria”. O autor evoca em diferentes momentos o conceito de “*axé* de miséria” em sua etnografia para descrever o fluxo de potências cósmicas contrárias aos *caminhos* abertos das pessoas e coletivos. Assim, o ideal da *fartura* na busca por *caminhos* abertos na rede afroreligiosa relaciona o fluxo de dinheiro com um repertório de matriz africana, junto aos seus conceitos, agências e potências cósmicas, em configurações que divergem do dinheiro expresso na lógica da colonial/modernidade¹³⁷.

A *encruzilhada* afro-religiosa se expressa como uma ontologia relacional (ESCOBAR, 2015), que possibilita que o coletivo se relacione com alguns aspectos globais impressos nas subjetividades, imaginários e desejos da população, sem se desvincular de uma lógica afro-centrada. A busca por um bem-estar e *fartura* que se relaciona de múltiplas formas com o mundo global são *trabalhadas* pelo coletivo de modos singulares. É comum que durante as *giras* no Abaça de Oxalá e no terreiro Encruzilhada do Axé, as entidades incorporadas expressem contentamento quando os seus *filhos* (médiums, *filhos de corrente*, consulentes diversos) estão prosperando e logrando posições mais respeitadas perante os seus meios de convívio.

Existem diversas potências cósmicas que são agenciadas para operar a *fartura* e o prestígio social, e detém *axés* que promovem tais atributos. Por exemplo, Rocha (1999) ao descrever os *odús*¹³⁸ do jogo de 16 búzios, muito agenciado em diversos candomblés, no batuque e no culto de Ifá iorubano, explicita que o odú nominado *Obará-Meji*, evoca um

¹³⁷ Tal como explicita Negrão (1994): “Os traços mágicos da umbanda, advindos de sua herança negra, validam as trocas econômicas entre pais-de-santo e sua clientela; quanto mais eficazes sejam eles na coerção dos poderes extra-empíricos no sentido da realização dos desejos daqueles que os solicitem, melhor sucedidos serão, inclusive economicamente. O caráter próspero de um terreiro é sinal de seu domínio sobre os espíritos; inversamente, seu domínio sobre estes abre caminho ao seu sucesso econômico” (NEGRÃO, 1994, p.118).

¹³⁸ *Odú* significa caminho, e no jogo de 16 búzios, cada combinação matemática forma um *odú* específico, com uma potência cósmica regente, e uma narrativa cosmológica que justifica a oferenda a ser realizada ao consulente (ROCHA, 1999).

*ebó*¹³⁹ com abóboras, que traz o *axé* de prosperidade, tal como afirma a sua descrição mitológica:

Disse Olofim, então, que a sorte estava destinada a ser do frande e rico Obará, o milionário entre todos os Odús, pois o que tem de ser traz a força. Muitas riquezas estavam encerradas dentro das abóboras que foram rejeitadas por cada um deles, para a felicidade de Obará. Não se precisa de longos e minuciosos detalhes. A história supramencionada é a simples enunciação da prosperidade próxima, tão instantânea que se pode dizer que não há um só Odú que possa competir com Obará na felicidade de tão rapidamente chegar ao que se precisa. Fazendo-se o *ebó* já indicado, com proveito de se ter toda a possibilidade de ser feliz monetariamente (ROCHA, 1999, p.82-83).

Prandi (2001), ao transcrever diversos contos mitológicos dos Orixás (*itans*) que coletou nos mais variados interlocutores afro-religiosos e africanos, menciona que Exu auxiliou um mendigo a enriquecer:

Era uma vez um homem pobre e peregrino. Um dia, ele consultou gente competente e fez como lhe fora dito. Preparou um *ebó* com muita dificuldade. Exu, então, vendo todo aquele esforço, quis muito ajudar aquele homem. Uma vez, quando mendigo e um milionário caminhavam pela mesma rua, Exu preparou a estratégia para mudar a sorte do pobre. Disse ao pobre que olhasse bem para aquele homem rico, pois era por causa dos homens ricos que existiam homens pobres. Disse que ia mudar a sua vida e o instruiu a ridicularizar sem parar o milionário. Em voz alta devia o mendigo dizer que ali não havia ninguém importante, senão ele mesmo, o mendigo. Enquanto isso, Exu instigava o milionário, dizendo: “Não tolero esse tipo de gente, esses pobres. Muda-o com a força da tua fortuna, vamos!”. Como o milionário se sentisse pelo fato ofendido com a petulância do pobre, resolveu ajudá-lo para mostrar quão rico era. O rico tomou o pobre pelo braço e pôs-se a passear junto com ele aqui e ali, demonstrando terem a maior intimidade. Todos viram aquilo e tiraram a mesma conclusão. Se o rico lhe dava o braço o rico também seria ele. Assim, em todo o comércio, todos ofereceram crédito para tudo o que o mendigo quisesse. Tendo assim tanto crédito, pôde ele fazer muitos negócios e com cada negócio mais crédito lhe era oferecido. Até que enriqueceu. Assim o pobre ficou rico graças à artimanha de Exu (PRANDI, 2001, p.81-82).

Tais narrativas corroboram com o entendimento de que a *fartura*, muitas vezes também compreendida enquanto riqueza, se trata de um elemento que é agenciado numa dimensão cósmica nas *encruzilhadas* afro-religiosas. Nesse sentido, vale ressaltar que na cosmologia ioruba e afro-brasileira, Exu, dono das *encruzilhadas*, é a potência cósmica que governa os intercâmbios de mercadorias e dinheiro que ocorrem nas feiras, mercados e comércios diversos, tal como apontam Voguel, Mello & Barros (2012), ao analisarem a

¹³⁹ Neste contexto, o *ebó* se trata de uma oferenda atrelada ao *odú* evocado pela combinação matemática dos búzios, e não como uma limpeza ritual, tal como na rede etnografada.

dimensão cosmológica e sociológica dos mercados e negócios voltados ao comércio de artigos afro-religiosos em grandes centros urbanos¹⁴⁰: De acordo com os autores:

Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas de troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica em transitividade, todas elas estão subordinadas a *Êsú*, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de *Êsú*. Esquecê-lo, quando se vai às compras, é nefasto para os negócios. Por isso, quase sempre encontramos, junto à entrada do mercado, um assentamento sumário, onde se deposita o tributo devido ao senhor dos limiares e das passagens. Com ele pretende-se conquistar a sua benevolência, tão importante para o êxito das transações num universo onde o intercurso social nem sempre é harmonioso, tranquilo e bem-sucedido. Nesse universo, é, por vezes, difícil encontrar o que se procura, decidir o que é melhor e pagar o que é razoável. Por isso, não bastam as conversas e barganhas. É preciso a complacência ou mesmo a ajuda do *Olójà* (VOGUEL; MELLO; BARROS, 2012, p.07).

Percebe-se que na cosmopolítica afro-religiosa as permutas e relações que eclodem no ambiente do mercado, nos termos apresentados, emergem como uma *encruzilhada*, com os mesmos princípios e regências cosmológicas. O autor quimbandeiro Coppini (2017, p.40) corrobora com esses raciocínios, afirmando que na quimbanda “existem algumas Legiões cujas emanções energéticas estão diretamente conectadas ao comércio, dinheiro, conquistas materiais e ao domínio do mercado”. O autor menciona que, entre os actantes que regem essas dimensões estão o Exu Chama-Dinheiro, Maria Padilha Rica, Exu do Ouro, Pomba-Gira do Ouro, Exu Lalu, Exu Pedra Preta e o povo cigano.

No *congá* Abaça de Oxalá, Pai Aldacir tem um altar que possui um *assentamento* ao Exu do Ouro e ao lado uma *firmeza* do Exu Chama-Dinheiro, pois, de acordo com o pai-de-santo, ambas as entidades *trabalham* sempre juntas (FIGURA 15). Pai Aldacir explicitou que “muita gente confunde os dois Exus como se fossem o mesmo, porque *trabalham* muito parecido, mas são diferentes”, ainda, afirmou em diferentes momentos que são Exus que pertencem ao reino das *encruzilhadas*. Nos agenciamentos do coletivo, a diferença substancial entre esses dois Exus, é que geralmente o Exu Chama-Dinheiro é acionado quando se necessita de dinheiro imediato, enquanto o Exu do Ouro é acionado visando estabilidade financeira a longo prazo. Pai Aldacir também ensinou que esses Exus apenas *trabalham* para

¹⁴⁰ Os autores mencionam o comércio nominados “Sete Portas”, “Mercado Modelo” e “Feira Água de Meninos” na Bahia, bem como, o “Mercado de Madureira” numa periferia do Rio de Janeiro, bem como, lugares em Recife, São Luís e Belém do Pará. Esses lugares são destacados pela presença de agenciamentos das potências cósmicas, como, resíduos de despachos nas proximidades. Na loja de artigos religiosos umbandistas localizada no centro de Pato Branco-PR, também é possível averiguar a presença de velas acesas, copos de água com favas, entre outros agenciamentos cosmológicos que perpassam esse tipo de comércio no município.

o bem e para abrir *caminhos* financeiros, e não se deve agencia-los para outras modalidades de *trabalhos* (FIGURA 16).



Figura 15: fotografia do *assentamento* do Exu do Ouro (lado esquerdo) e firmeza do Exu Chama-dinheiro (lado direito) no conga do Abaça de Oxalá.

Fonte: acervo fotográfico de Cambone Iva (2021)



Figura 16: fotografia de trabalho endereçado ao Exu Chama-Dinheiro e Exu do Ouro no terreiro Encruzilhada do Axé.

Fonte: o autor (2023).

No sentido da *fartura* e caminhos abertos enquanto categorias caras e expressas de diversas formas e nomes nas cosmologias afro-religiosas, Giumbelli & Almeida (2021) ao

analisarem as formas de existência e exposição da quimbanda gaúcha apontam que os referenciais de requinte, nobreza e realeza nas expressões dos “Exus da Alta” como modos de mobilizar o axé. No contexto apresentado pelos autores supracitados e seus interlocutores, esses Exus são tratados como realeza e majestades, que se relacionam com atributos de reis e rainhas, que embora no entendimento de alguns dos seus entrevistados possam estar associados ao imaginário da monarquia europeia, não se reduzem a isso, pois podem expressar formas múltiplas de conceber o prestígio e o poder, tal como afirmam

Torna-se importante destacar que a realeza não se resume à imagem da monarquia europeia, como é bastante comum entre os exus quimbandeiros, mas também apresenta características que seguem modelos diversos de prestígio social e poder (GIUMBELLI; ALMEIDA, 2021, p.09).

Nas manifestações de realeza na quimbanda de acordo com Giumbelli & Almeida (2021) em concomitante se expressam a marginalidade, tal como analisado na majesta de de Maria Molambo, que é concebida como “Rainha do Lixo”, vinculada também a processos degradantes da existência humana. Essa Pomba-Gira é muito associada pelo coletivo à miséria e pobreza, por pertencer ao povo do lixo – chefiando o mesmo –, mas também é responsável pela ascensão financeira das pessoas pobres, bem como, pelo empobrecimento das pessoas ricas. A “realeza marginal” é uma *encruzilhada*, onde as diferentes formas se encontram e coexistem, não importando quão estranhas e opostas sejam. Essa *encruzilhada* também é um rizoma, que “conecta um ponto qualquer a outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham algo necessariamente em comum” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.31). Na realeza dos Exus existe “uma subjetividade que perdeu a interioridade” (ANJOS, 2006, p.86), e as formas degradantes são cultuadas com magnanimidade. Nessa conjuntura é pertinente mencionar que os elementos evocados por Giumbelli & Almeida (2021), sobre a realeza dos Exus, e suas associações com o requinte expressos nos seus trajes e modos de manifestações, são idiossincráticos ao seu *lócus* de estudo, porém, evidenciam um modo interessante da compreensão da *fartura* a partir da perspectiva afro-religiosa da quimbanda gaúcha.

Os exemplos de uma “realeza marginal” são possíveis de serem observados em diversos outros entes da *linha* de Exu, tal como no ponto-cantado da Pomba-Gira Maria Quitéria que diz “na calunga do inferno ela é alteza. Aqui na terra ela vem trazer riqueza”, que expressa um ideal de realeza que é conectada com o reino dos mortos e lugares que fogem do padrão ideal de humanidade, ao mesmo tempo que compartilha prosperidade dos seus poderes com os filhos de terreiro. Outro exemplo interessante, se trata do Exu Tata Caveira, que em

sua iconografia se apresenta na forma degradante como um homem esqueleto ostentando um trono (FIGURA 17), e muitas vezes recebe os títulos de “Rei das Almas”, e “Rei da Calunga”¹⁴¹. De acordo com Coppini (2016, p.326) esse Exu é um Rei que “não ostenta o trono da majestade” e pode “fazer crescer materialmente qualquer pessoa, retirando-as das situações difíceis cotidianas”.



**Figura 17: firmeza do Exu Tata Caveira no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2023).**

No contexto dos estudos efetuados no Abaça de Oxalá e terreiro Encruzilhada do Axé, todos os Exus, Pombas-Giras e Orixás são concebidos como reis e rainhas, e devem ser tratados com o respeito de tal majestade, dentro das possibilidades de cada pessoa. Essa majestade não é oriunda do que a entidade foi em vida encarnada, e pouco interessa essa questão, ao menos que a entidade deseje compartilhar essa informação com o seu médium ou com algum filho de *corrente*. A exemplo da Maria Molambo, Maria Farrapo e Exu Molambo, que de acordo com Coppini (2016) são almas de pessoas que foram escravizadas, e eram despossuídas de riqueza material em boa parte das suas existências físicas. Também existem os Caboclos quimbandeiros, que são Exus, e são espíritos indígenas, ávidos para abertura de

¹⁴¹ Também existe o Exu Rei das Almas, que é o Exu Omolu, que emerge como um homem esqueleto em suas iconografias, muito similar ao Exu Caveira.

caminhos financeiros, cuja prosperidade desses espíritos diz respeito à diversidade e fartura de elementos que contém uma floresta, mas quando acionados, podem materializar fluxo financeiro na vida de uma pessoa.

Nos terreiros de nosso contexto, não é obrigatório ofertar trajes finos e bebidas caras, ao menos que a pessoa tenha condições para tal, pois aprendi que as entidades aceitam tudo o que é entregue ritualmente com boa vontade e o devido *fundamento*, o que tem grande valor aos *Orixás*, até mesmo uma vela e um copo de água. Os Exus do Pai Aldacir contam que já viram uma moça desempregada conseguir um bom emprego com auxílio da Pomba-Gira, apenas com uma taça de água, pois era o que ela podia oferecer. Assim, vale ressaltar que as dimensões de *fartura* e caminhos abertos na rede investigada não são circunscritas aos elementos evocados por Giumbelli & Almeida (2021), embora os enredos evocados pelos autores expressa diferentes modos do povo de santo coexistir nas *encruzilhadas* afro-religiosas.

Enquanto agrupamentos de espíritos, em geral, os Exus da *encruzilhada* e das *matas*, são profícuos para realização financeira. Porém, também existem diversos Exus em suas singularidades, que são especializados para realização dessa questão, além daqueles supracitados, e são muito solicitados pelo povo de santo, como, por exemplo, Exu Cigano, Exu Lord dos Sete Infernos, Exu Veludo, Pomba-Gira Cigana, entre outros. O Exu Capa Preta é profícuo em colocar pessoas em contato com pessoas que detém poder, autoridade e influência nos lugares. O Exu Tranca-Tudo, segundo Pai Aldacir, é especialista para fazer um comércio prosperar, e seu *trabalho*, que necessita obrigatoriamente conter um galo preto, deve ser *arriado* na porta do empreendimento.

Entre os *Orixás* que podem ser acionados para os objetivos de *fartura* e abertura de caminhos financeiros, também se destacam: Oxum, rainha do ouro; Oxumarê, senhor do arco-íris e do movimento; Oxóssi e todos os Caboclos (*de direita e esquerda*), senhores da caça e das *matas*; Omulu, senhor da terra e das epidemias (esse, apesar de também estar associado à miséria e pobreza em uma de suas *qualidades*, segundo o Exu Caveira do Pai Aldacir “pouca gente sabe, mas se souber como tratar Omulu, ele também abre muito caminho pras *pataca* (dinheiro)”). Os búzios, que são signos de Omolu e Nanã Buruque, se associam aos *eguns*, as almas dos ancestrais, mas também a fartura e riqueza, e ambos os *Orixás* podem ser acionados para essa finalidade. Nesse sentido, Santos (2017, p.89) afirma que “o som dos cauris (búzios) é associado à ideia de abundância e riqueza”. Vale ressaltar que o ideal de riqueza e abundância em Nanã Buruque também diz respeito à fertilidade da terra úmida para germinação dos grãos e para assegurar boa lavoura proporcionada pelas chuvas.

Para a finalidade de abertura de *caminhos* financeiros e *fartura*, Pai Aldacir também possui em seu *congá* uma mesa dedicada ao povo cigano, que possui um *assentamento* coletivo destas entidades a base de grãos diversos, pedras semi-preciosas, moedas correntes, jóias e semi-jóias, que entre as suas correspondências, se associam diretamente à prosperidade (FIGURA 18). Esse povo possui muitos atributos de Exu, no sentido dos *trabalhos* de aberturas de caminhos e suas relações com as *encruzilhadas*, embora tenha expressões que lhe diferencia. Ramos (2015), em sua tese de doutoramento num terreiro de Linha Cruzada em Mostardas-RS, corrobora com a informação de que são entes que trabalham próximos aos Exus e que “se aliam ao povo da rua”. São potências cósmicas que carregam elementos de matrizes culturais diversas, principalmente oriental e espanhola¹⁴², tanto que, nas firmezas do povo cigano, no Abaça de Oxalá, existem imagens de gesso do Buda¹⁴³, e quando o Cigano André incorpora no Pai Aldacir, a sua fala é caracterizada por expressões de um “portunhol”.

O povo cigano pertence às *encruzilhadas* e está diretamente atrelado ao fluxo monetário dos comércios e negócios, e também à intuição, alegria, trabalhos amorosos, e artes divinatórias, como tarô, baralho cigano, dadomania¹⁴⁴, quiromancia¹⁴⁵, entre outros. Diferente dos Exus, não recebem a cor preta em suas oferendas¹⁴⁶, e suas frutas devem ser apenas doces, e não azedas ou amargas. Um modo de se conectar com a prosperidade do povo cigano, tal como aprendido com o Pai Aldacir, é ofertando a eles sete frutas doces, com sete velas coloridas, e tomando banho do suco dessas sete frutas (FIGURA 19). Assim, esse povo proporciona os objetivos de alcançar um emprego melhor, de obter maiores rendimentos e clientes num comércio ou qualquer outro negócio que a pessoa busque neles.

¹⁴² Nesse sentido, Ávila (2011), em sua etnografia em Pelotas-RS, aponta que seus interlocutores explicitam que os ciganos são espíritos de espanhóis.

¹⁴³ Imagem de Sidarta Gautama em meditação. Essa divindade relevante em contextos orientais é acionada em seu ícone como um firmeza coletiva de todo o povo do oriente, e não como um ente singular tal como outras entidades do panteão afro-religioso.

¹⁴⁴ Método de adivinhação por meio de dois dados. No terreiro da Mãe Flor de Oxum esse método era nominado de “jogo dos anjos”.

¹⁴⁵ Método de adivinhação por meio da leitura das mãos.

¹⁴⁶ Ao menos que sejam Exus Ciganos e Pombas-Giras Ciganas, e “ciganos esquerdeiros”, como, por exemplo, a Cigana Sulamita, tal como ensinou Pai Aldacir, que são tratados do modo padrão como outros exus.



Figura 18: mesa e assentamento coletivo para o povo cigano no congá do terreiro Abaça de Oxalá.
Fonte: acervo fotográfico da Cambone Iva (2021).



Figura 19: *trabalho* de prosperidade endereçado ao povo cigano, ensinado pelo Pai Aldacir, efetuado no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2021).

Na conjuntura de mobilizar diferentes situações vivenciadas e potências cósmicas afro-religiosas da rede e de outros contextos, e seus agenciamentos para a categoria de *fartura* e caminhos abertos, é possível pensar essas relações como uma *encruzilhada* de tensionamentos nos quais os actantes se relacionam com suas formas êmicas e com a categoria hegemônica do dinheiro. Essa *encruzilhada* exprime o diálogo da lógica afro-brasileira com aspectos globais, e também retrata formas de resistência e multiplicidade, destacada pelo modo pluri-versal de entrar em conexão com uma ontologia diferente. Os

exemplos evocados, que perpassam os agenciamentos para finalidades de *fartura* e segurança econômica, contém dimensões das demandas da sociedade hegemônica (o dinheiro) e também territorialidades afro-brasileiras que lhe empretecem (os *trabalhos* e a lógica afro-religiosa associada), numa relação onde a lógica hegemônica imperial moderna é absorvida e desmantelada, recebendo diferentes atributos e ressignificações (ANJOS, 2006; MIGNOLO, 2008). Por exemplo, as territorialidades atravessadas pelo dinheiro na categoria de *fartura* e caminhos abertos são fundamentadas pelo agenciamento das potências cósmicas de modo coletivo, por uma racionalidade que interpreta a realidade a partir de premissas cosmológicas e não pela lógica de acumulação capitalista. Tal como o rosto do santo branco desmorona perante os rituais afro-religiosos, o dinheiro em sua pretensão capitalista é desmantelado e descolonizado quando é trabalhado junto às divindades e natureza associada.

Vale ressaltar que a presença e circulação do dinheiro nos terreiros e exemplos analisados evocam a ideia de atendimento aos anseios comunitários humanos e não humanos. A partir da troca de *axé* via dinheiro para realização de um *trabalho*, além de ser possível desencadear o *axé* e séries de forças cósmicas para favorecer a realização da existência das populações que recorrem aos atendimentos dos terreiros, também o terreiro enquanto coletivo composto de humanos e divindades é favorecido. Pois um terreiro requer gastos monetários contínuos para ser sustentado em sua pluralidade de entidades e divindades que devem ser nutridos regularmente, com utilização ampla de velas¹⁴⁷, animais sacrificiais, oferendas alimentares, indumentárias, contas de água e luz, e para aquisição de elementos para *firmezas* e *assentamentos*¹⁴⁸, entre outros. Assim, os valores monetários das consultas e trabalhos são veiculados para expansão dos caminhos dos terreiros, que não se limitam ao “indivíduo” pai de santo ou mãe de santo que recebe para efetuar os rituais, pois essas pessoas que exercem incumbências sacerdotais devem priorizar os interesses dos Orixás acima de qualquer individualidade. Nesse sentido, em aspectos coletivos humanos e não humanos, a lógica atrelada ao dinheiro por meio das categorias de *fartura* e *caminhos* abertos se diferencia da “teologia da prosperidade” tal como veiculada em igrejas neopentecostais.

É pertinente mencionar que a relação da micropolítica do desejo que foram mencionados, como, por exemplo, os intentos por segurança econômica, não são colocados em debate para inferir julgamentos sobre o grupo, cujas manifestações estão distantes de uma acumulação de capital, mas para evocar maior complexidade sobre uma realidade observada, que é existente no grupo e em todos os lugares que a modernidade alcança. Tais elementos

¹⁴⁷ No Terreiro Encruzilhada do Axé nós utilizamos cerca de 200 a 300 velas mensais.

¹⁴⁸ Muitas das quais são adquiridas nos comércios do município ou em lojas virtuais.

não anulam a característica de se tratar de uma ontologia não ocidental, que descoloniza em diferentes arranjos o poder e o saber imperial, ora ocupando territorialidades ocidentais, ora profanizando seus atributos, ora hibridizando num processo relacional em que lógicas modernas e lógicas ancestrais constituem dualidades e não dicotomias ou dualismos cartesianos, pois um compõe o outro e o outro o um ao mesmo tempo.

3.3. NO CAMINHO DO FIM: CONTINUIDADES ENTRE A VIDA E A MORTE RELACIONADAS AOS AGENCIAMENTOS DA CALUNGA

“Fui lá na lomba pra falar com Exu
 Lá me encontrei com o Senhor Omolu
 Pedi a ele pra que me leve na aldeia
 Que preciso falar com o Senhor Exu Caveira
 Ele me disse:
 Fique a vontade,
 Entra meu rapaz!
 Entra em minha casa e não olhe pra trás
 E tem uma coisa que eu preciso te falar
 Quem entrar na minha casa, dela não pode voltar
 Não pode voltar e nem mais vai ver o sol nascer!
 Seja bem-vindo! Você acaba de morrer! “[...]”
 (PONTO CANTADO DO EXU CAVEIRA)

A *calunga* é o cemitério, que possui relevância fundamental em toda a rede, tanto quanto a *encruzilhada*, com sentidos que orientam a produção da pessoa e do coletivo. Em Pato Branco-PR, a pessoa afro-religiosa ocupa o território do cemitério, assumindo o risco das relações de tensões com outras lógicas que se justapõem ao lugar. Nesse território, emerge uma *encruzilhada* onde diferentes cosmovisões se encontram, tal como afirma Micheletti (2000, p.39 apud AUGRAS, 2012, p.97): “lá, catolicismo, umbanda, candomblé, kardecismo, quimbanda, “meio termo” e “religião nenhuma” se encontram [...]”. É relevante ao povo de santo que a lógica associada aos seus agenciamentos da *calunga* seja evidenciada, para contribuir com o entendimento e respeito à ancestralidade de matriz africana que fundamenta os seus modos de existência. Pois, tal como poderá ser observado, apesar do cemitério na cosmopolítica afro-religiosa expressar sentidos e formas que remetem aos aspectos degradantes da morte, ao ser acionado, desencadeia relações de cura e bem-estar.

A *calunga* é o território da *linha* das almas, com grande fluxo de *eguns* em processo de transição para outros planos existenciais. As potências cósmicas que *trabalham* na *linha* das almas regulam e coordenam o trânsito das almas e *axés* na *calunga*, necrotérios, velórios, igrejas, hospitais e unidades de saúde, entre outros lugares que remetem à morte, e esperanças na continuidade da vida após a morte, à restituição ou degradação da vitalidade dos corpos. Exercem os seus ofícios distribuídos em diferentes povos: povo das catacumbas, povo das caveiras, povo da lomba, povo do cruzeiro das almas, povo dos hospitais, entre outros.

Cada lugar da *calunga* tem a presença de uma ou mais potências cósmicas, que são agenciadas nelas conforme as suas especialidades e aos interessamentos do coletivo que lhe

busca. Por exemplo, os portões na parte exterior pertencem ao Exu e à Pomba-Gira Porteira, e, também, ao Ogum Megê. Já na parte interior, pertencem ao Exu Caveira e Tata Caveira; o cruzeiro das almas pertence a Obaluaê, Exu Omolu, Iansã de Balé, e aos Pretos-velhos; alguns Exus e Pombas-Giras que recebem suas nomenclaturas de acordo com o lugar que exercem suas incumbências na *calunga*, tal como, Sete Catacumbas, Sete Sepulturas, Sete Campas, Sete Covas, Sete Capelas, Sete Cruzes, Sete Buracos, entre outros. Mas também existem outros entes que atuam nesse território que emergem com nomenclaturas diversas, tais como, Rosa Caveira, José Caveira, Exu Corcunda, João Caveira, Exu e Pomba-Gira das Almas¹⁴⁹, Exu Meia Noite, Exu Quebra-Ossos, Exu Sombra, Exu Sete Infernos, Exu Morte, Exu Lord da Morte, Exu Kaminaloá, entre outros.

A característica de cada localidade do cemitério ter a regência de uma ou mais potências cósmicas, conduz a diferentes agenciamentos afro-religiosos distribuídos em suas territorialidades, tal como observa Augras (2012, p.98), ao constatar que, além da intensa presença de agenciamentos afro-religiosos no cruzeiro de almas de cemitérios de periferia do Rio de Janeiro, é possível perceber a presença de *trabalhos* em toda a extensão do território, tal como afirma:

Entre os túmulos situados na parte baixa do cemitério, e até mesmo no âmagô da “quadríssima” encontram-se restos de oferendas, tocos de velas, marcas de todos os tipos, indicadoras da vitalidade das tradições que unem vivos e mortos em uma rede recíproca de trocas mágicas. Os cemitérios brasileiros são dos mais férteis em devoções miúdas, dirigidas aos seres do além que povoam as suas aldeias” (AUGRAS, 2012, p.98).

Nas vezes em que me desloquei ao cemitério municipal de Pato Branco-PR para realização de *trabalhos*, sempre observei a presença de oferendas às almas e Exus nas suas diferentes espacialidades. Caminhando entre os túmulos, já observei ossos de animais com resíduos de velas pretas e vermelhas, *cabaças* (purungos) amarradas com fitas, alguidares com alimentos de entidades, facas com bebidas, entre outras presentificações dos agenciamentos de matriz africana no local. Os *trabalhos* para as almas, para os Exus e Obaluaê são constantes nas mobilizações da *calunga*.

¹⁴⁹ Vale ressaltar, que além do Exu e Pomba-Gira das Almas, todos os Exus que recebem o sobrenome “das Almas”, como por exemplo, Maria Padilha das Almas, Exu Tranca-ruas das Almas, entre outros, *trabalham* na *calunga*. Tanto Maria Padilha quanto Tranca-ruas atuam originalmente nas *encruzilhadas*, e se desdobraram na qualidade “das almas” para expressar suas ações no cemitério. Inclusive, existem pontos cantados que alternam a *encruzilhada* e a *calunga* como lugares de atuação de uma mesma entidade: “Ele é Exu Caveira, senhor das *encruzilhadas*”, “Exu Capa Preta, das *encruzilhadas*, lá no cemitério, desmancha tudo e ainda dá risada”, “Chegou o *Elegbara*, chegou o Bará da rua. Ele *trabalha* no cemitério, ele *trabalha* com sangue lá na *encruzilhada*”.

Os Exus que atuam na *calunga* frequentemente são austeros, especialistas para tratar questões de cura, obsessões por *eguns*, e desmanche de *demandas*, e possuem grande habilidade para drenar cargas. As cores pretas e brancas percorrem a composição dos seus *axés* e *trabalhos*, cujo preto remete ao seu caráter ctônico, de grande habilidade de absorver e soterrar energias, e o branco associa à continuidade da vida após a morte e suas forças de cura.

Entre as potências cósmicas que pertencem à *calunga*, além de Exu enquanto categoria genérica que agrupa múltiplos outros Exus das Almas, neste texto será descrito sobre o Exu Caveira, que é um Exu expoente e imprescindível aos agenciamentos no cemitério, e carrega consigo os significados deste lugar¹⁵⁰. O Exu Caveira é uma potência fundamental nas atividades socio-cósmicas na *calunga*. Ele transporta o *egum* recém desencarnado para os lugares que deve ser destinado na *calunga*, lhe conduzindo para outras etapas e dimensões existenciais do processo pós-morte. Ele é o Exu que atua numa primeira etapa do desencarne, que é o momento da morte.

A autorização para todo *trabalho* espiritual na *calunga* passa pelas suas deliberações. Pai Aldacir ensinou que a sua força curadora é estimada contra doenças e fraturas ósseas¹⁵¹, e também para tratar doenças mentais múltiplas e vícios. Coppini (2015) lhe aponta como um poderoso estrategista para favorecer o afro-religioso a vencer diferentes disputas, contando com a força da morte e toda atmosfera que ela carrega para assegurar os triunfos nos caminhos. A partir dessa potência cósmica e de seus atributos se desdobra uma poderosa legião de Exus e Pombas-Giras da *linha* das almas, que é a *linha* dos caveiras¹⁵². Na rede, além de mobilizar os entes da sua linha, ele trabalha em conjunto com o Exu Sete Facadas (da *encruzilhada*), Pomba-Gira Maria Molambo, Exu Porteira, Exu Omolu, entre outros.

Na *calunga*, as territorialidades de tempos passados, das memórias, túmulos, sepulturas e capelas daqueles que se foram, são agenciados coletivamente como dispositivos de força mágica, pois se encontram em grande fluxos interdimensionais. Para que a pessoa

¹⁵⁰ No Abaça de Oxalá, existe uma segurança do Exu Caveira, cujo receptáculo dos *axés* que lhe compõem se trata de um caixão preto, junto a sua iconografia de gesso, facas, foice, tridentes e ossos. De acordo com o pai de santo, tal fundamento é de grande relevância para “colocar um fim” em situações esgotadas.

¹⁵¹ Por exemplo, numa gira observei que o Exu Tranca-Rua do Pai Aldacir encaminhou que para solucionar um problema no joelho de uma pessoa, um *trabalho* com um bife cru deveria ser trespassado no lugar adoecido, rezando para Exu Caveira, e entregar o bife sobre um padê com farinha de mandioca junto a outras oferendas como conhaque, velas e charutos. Junto a tal encaminhamento, o Exu explicitou a especialidade do Exu Caveira para tratar toda espécie de problemas nos ossos e juntas.

¹⁵² Tata Caveira, Rosa Caveira, Maria Caveira, José Caveira, Chico Caveira, Sete Catacumbas, Meia Noite, Sete Covas, Caveirinha, Sete Caveiras (Doutor Caveira), Exu Sombra, Lord da Morte, Pomba-Gira Sete Sepulturas, entre outros, cada qual com as suas especificidades e incumbências do mundo ctônico que se presentifica na rede.

possa findar questões de obsessão espiritual e situações difíceis, por exemplo, deve se dirigir à *calunga* para *despachar* as almas, e solicitar às entidades regentes do lugar por um novo *caminho*. A importância deste *ponto-de-força* nos objetivos do coletivo é realçado por Pai Aldacir, que compreende que,

A *calunga* para nós da religião é um *ponto de força* que pode ser usado tanto para o bem quanto para o mal, o que vale é o que vai buscar. Mas lá, tudo se termina, depende do ponto de vista. Nós espiritualistas vemos nela um *ponto de força* muito grande, mas vai depender do que você quer, pois lá tem te esperando o bem e o mal, vai muito do seu pensamento, do que você vai buscar (Pai Aldacir, 2017, in: FAVARO, 2018, p.167).

O entendimento do Pai Aldacir sobre os *pontos-de-forças* evidencia que o sentido de buscá-los, como, por exemplo, “buscar a *calunga*”, está sempre associado a alguma necessidade ou desejo humano do coletivo, que agencia os *trabalhos*. Buscar a *calunga* é ir ao território do Orixá africano Obaluaiê, onde é soberano na direita e na esquerda. O seu nome composto de *Obá* + *alu* + *aiyé*, significa “rei dos espíritos do *aiê*” (RATIS SILVA, 2000, p.176). O *aiê* na cosmologia iorubá é o plano material. Ele é quem governa todas as almas e seus poderes, bem como “o mistério da morte, renascimento, o mistério da gênese” (SANTOS, 2017, p.105).

Na presença de Obaluaiê, se encontram o espírito e a matéria, esse Orixá é a própria *encruzilhada* entre a vida e a morte, cujos atributos são compartilhados com todo o povo da *calunga* e seus sentidos e significados. Esses significados, que muito se assemelham às correspondências de Exu, não são apenas de atributos, mas também, em modos de atuação, tal como analisa Ratis Silva (2000)¹⁵³, e de acordo com o Pai Aldacir “Obaluaiê é como se fosse um Exu”. Ambas as entidades são tratadas na segunda-feira, que é a data semanal que regem em conjunto com o povo de *egum*. No Abaça de Oxalá, Obaluaiê está *assentado* na *canjira*, em conjunto com os Exus, reforçando as suas associações (FIGURA 20).

¹⁵³ O autor afirma que “No caso de Obaluaiê, o caráter de intermediador de Exu, dono dos caminhos e das encruzilhadas, assume expressão peculiar de “senhor das aberturas” (das feridas) (RATIS SILVA, 2000, p. 185).



Figura 20: *assentamento* do Orixá Omulu (à esquerda na foto) e *tronqueira* do Exu Tranca-Rua das Almas (à direita na foto) na *canjira* do Abaça de Oxalá.

Fonte: acervo fotográfico do autor (2017).

A mitologia nagô apresenta que ele é filho de Nanã Buruque e Obatalá, e foi rejeitado e abandonado pela mãe em razão das chagas em sua pele. Posteriormente, foi adotado por Yemanjá (PRANDI, 2001). É associado às doenças de pele, epidemias e também às curas das doenças¹⁵⁴. Um dos seus títulos nos terreiros afro-brasileiros é de "médico dos pobres" (RATIS SILVA, 2000). Ratis Silva (2000), numa abordagem junguiana sobre Obaluaiê, relacionando conceitos clínicos e afro-religiosos sobre esse Orixá e a pele, relaciona a potência da sua força curativa às próprias chagas de sua pele, que podem ser entendidas como “aberturas” (que são os *portais* do nosso contexto etnográfico) que conduzem e transferem a força da cura e da doença. Por este motivo, Obaluaiê em suas iconografias ou nas incorporações, se cobre com palhas da costa.

A palha da costa é um actante que atua de modo eficiente para repelir as almas e energias indesejáveis dos corpos onde ela é anexada ritualisticamente (artefatos, portas, pele humana, entre outros). De acordo com Santos (2017), a paramenta de Obaluaiê com a palha da costa é confeccionada com a rafia africana, nominada em nagô de *iko*. O *iko* consiste numa “saieta e num fila, chapéu, trançado em forma de cone, cujas fibras superiores formam um tufo, ou pequena vassoura. Em suas extremidades inferiores as fibras de rafia são deixadas livres e desfiadas a fim de formar uma cortina densa que cobre inteiramente o rosto da

¹⁵⁴ Santos (2017, p.105) afirma que Obaluaiê “impinge doenças epidêmicas, a varíola, a peste bubônica, particularmente as doenças de pele como a lepra e outros males que dão muita febre. Controla esses castigos e, sendo ele quem impinge, é o único que tem o poder de os suprimir, os prevenir e manter afastados”.

sacerdotisa possuída e desce até o peito” (SANTOS, 2017, p. 104). Com a palha da costa também são produzidos os *contra-eguns*, que são compostos por alguns fios trançados dela, com búzios, cruzados para Obaluaîê, e amarrados nos braços ou pernas do afro-religioso para manter o território do seu corpo livre das influências nocivas das almas.

Ratis Silva (2000) ressalta que a pele media quase todas as relações do corpo humano e toda ecologia que lhe permeia, tal como o espírito e o “ego-self”, e reflete a saúde emocional e do corpo, tal como aponta:

A pele seria então, por nossa hipótese, o órgão centralizador das manifestações simbólicas, na coluna do corpo no eixo do ego-self, do fenômeno da transferência. Se a cura se dá pela transferência, a pele é seu órgão simbólico. Mas qual a necessidade de ela ser uma pele ferida? É que a pele, como órgão de relação, funciona como fronteira entre o mundo interno e o mundo externo; e se esses dois mundos não se comunicarem, se nenhuma abertura existir de um para outro, se não houver possibilidade de troca, não há possibilidade de vida. A necessidade de a pele ser ferida é a necessidade de abertura entre esses dois mundos, e por extensão, entre o “eu” e o “não-eu”, entre o que está na consciência e o que está no além (além-consciência); entre o eu e o outro. A ferida na pele surge então como uma abertura maior para o outro, não importa se interna ou externamente. A transferência só se realiza como relação que cura quando essa abertura maior para o outro está presente e, através dela, o fluxo vital se estabelece [...] a pele é um símbolo central dessa relação que cura (RATIS SILVA, 2000, p.172-173).

Ratis Silva (2000) apesar de evocar elementos pertinentes para adensar as reflexões da análise tecida nesta tese, se vale de um repertório que não é do interesse etnográfico deste relato, mas sim, clínicos junguianos e de outras abordagens, tal como os conceitos de “símbolo”, “arquétipos”, “self”, “ego”. Mas é congruente para este estudo pensar na pele enquanto mediadora das dimensões do cosmos afro-religioso, a partir dos sentidos e significados de Obaluaîê, o chefe da *calunga*. A relação entre os corpos e seus *portais* que foi evocada nas seções 2.1 e 2.2, nos rituais de *aprontamentos* e em outros exemplos me permite pensar na pele enquanto um *portal* do corpo com o mundo espiritual, em associações com Obaluaîê e a *calunga*, o que desdobra outros agenciamentos que relacionam esses três actantes (pele, Orixá e *ponto-de-força*), a exemplo dos rituais de *ebós*.

A palavra *ebó* pode ter diferentes sentidos em cada contexto afro-religioso. Dorneles e Anjos (2021) apontam que, no Rio Grande do Sul, o *ebó* é relacionado diretamente com o sacrifício de um quatro pés; já Bastide (2001) aponta o *ebó* como um sacrifício de um galo para Exu, depositado nas encruzilhadas. Para Pai Aldacir, o “*ebó* é uma limpeza”, a base de alimentos pertencentes às potências cósmicas, que são trespassados ritualmente no corpo da pessoa, se associando diretamente à pele, cuja mobilização tem a potência de cura.

Este ritual desterritorializa dos caminhos os múltiplos males e infortúnios, tais como, *eguns* (almas) sem luz e sofreadores, *kiumbas* (almas trevosas, “espíritos obsessores”), demandas, maldições, maus olhados, praguejamentos, azares, doenças, pensamentos de baixas vibrações, entre outras diversas energias nocivas. Essas forças indesejáveis que antes se alimentavam da vida da pessoa são transferidas aos alimentos, dos quais passam a se alimentar.

Um *ebó*, tal como agenciado em nosso contexto, expressa o fluxo energético que se movimenta pelos *portais* dos alimentos, corpos e divindades no objetivo de limpar os *caminhos* da vida e se curar. De modo similar, no contexto afro-religioso riograndense, Corrêa (2005, p.78) anuncia que “a presença de certos alimentos que, por pertencerem a orixás, têm o poder de eliminar o contágio do morto”, caracterizando a limpeza como “o ato de passar no doente os alimentos sagrados dos orixás, cujo poder afastará o egum e permitirá o restabelecimento da saúde de sua vítima” (CORRÊA, 2005, p.85).

Um *ebó* pode ser agenciado para os mais variados actantes espirituais da rede, com o emprego dos alimentos que lhes correspondem para realização da limpeza. Como todo procedimento dentro do coletivo, ele é receitado pelo oráculo, que geralmente é uma entidade incorporada, a qual determina quais alimentos serão utilizados, para qual, ou quais, *Orixás*, e onde deverão ser *despachados*. O agenciamento de uma *penosa* (galinha) rezada e trespassada no corpo da pessoa e cortada sobre um alguidar contendo o *amalá* (comida) da entidade, é também um tipo de *ebó*. Mas existem diferentes modalidades, que podem ter ou não a combinação de um animal vivo para ser sacrificado¹⁵⁵.

Embora existam *ebós* endereçados especificamente para Obaluaiê e à *linha* das almas, com base nos raciocínios tecidos anteriormente, é possível compreender que este ritual, de modo geral, mesmo que não seja destinado a ele, está associado implicitamente de diferentes formas com esse Orixá, pelos seguintes motivos: 1) Pela característica de ser um rito que mobiliza a cura aos males da existência, cujo processo de curar e remediar os males, percorrem os significados de Obaluaiê no coletivo. 2) Pelo evento de que a pele do corpo,

¹⁵⁵ Um “*ebó* branco”, é arriado apenas com alimentos brancos, como ovos brancos, *doboru* (pipoca), canjica branca, *acaças* (pasta de milho branco enrolado na folha da bananeira), arroz, bolinhos das almas (de farinha de mandioca com água), entre outros, que é entregue, especificamente, para entidades da *linha* das almas. O “*ebó* de legumes” é arriado com alimentos como abóboras, pepinos, cenouras, batatas, vagens, beterrabas, repolho-roxo, couves-flores, entre outros, e pode ser agenciado para diferentes *linhas* e entidades. O “*ebó* de grãos” é arriado com grãos como *doboru*, milho torrado, feijão preto e/ou vermelho torrado, lentilha, feijão fradinho, canjica, arroz, grão de bico, sementes de girassol, sementes de trigo, entre outros, e pode ser agenciado para entidades múltiplas. O “*ebó* de carnes”, arriado com sete tipos de carnes cruas diferentes, é entregue para entidades da quimbanda. Existem os “*ebós* mistos” que articulam elementos e entidades de diferentes classes, os quais também podem conter um galo ou galinha em sua configuração.

regida por Obaluaiê, contém os portais que se conectam com os portais dos alimentos para transferência dos malefícios de um corpo a outro. 3) Pela característica de que em todo agenciamento se está transferindo almas de um corpo (humano) a outro (não-humano, animal, alimento), sendo que o regente de todas as almas é Obaluaiê.

Os *ebós* endereçados a Obaluaiê se tratam do *ebó* branco, especificado na nota de rodapé 156, que pode ser agenciado para todas as potências cósmicas da *linha* das almas (FIGURA 21), junto a galos ou galinhas brancas, e com os seus alimentos sagrados que podem ser de alimentos brancos ou não, como, por exemplo, feijão preto torrado, galos e galinhas carijós. O *doboru*, que é a pipoca, e também chamado de “flor de Obaluaiê” (AUGRAS, 1986), é indispensável na composição dos seus *trabalhos* de limpeza para ser trespassado no corpo da pessoa. As entidades do Pai Aldacir realçaram em diferentes momentos que o *doboru* atua como uma “esponja” que absorve com facilidade as cargas e almas onde encostarem quando agenciadas ritualmente¹⁵⁶.



Figura 21: fotografia de *ebó* branco agenciado para cliente no terreiro Encruzilhada do Axé. O *trabalho* foi entregue para Obaluaiê e Exu Sete Catacumbas.

Fonte: o autor (2021).

A transferência dos eguns, doenças e cargas diversas do corpo da pessoa ao alimento, nominada de *cruzamento*, se dá pelo manejo dos alimentos pela mão do seu pai de santo ao

¹⁵⁶ Além da sua potência para descarregar o corpo pelo contato com a pele, para descarregar um terreiro ou uma casa, o *doboru* é distribuído em abundância pelo chão e atirado pelas paredes junto a mobilização de rezas e combinação com outros elementos, como vegetais (aroeira, mamona, arruda, entre outros).

contato à pele da pessoa¹⁵⁷. Essa passagem de diferentes forças cósmicas entre os actantes, ocorre pela relação de continuidade entre os *portais* que existem em cada corpo humano e não humano reunido, tanto nas mãos do pai de santo quanto no alimento manejado e na pessoa que recebe o ritual. Nessa relação, os *portais* dos alimentos atuam como receptores de forças transmitidas pelos *portais* do corpo da pessoa, a mão do pai de santo ativa e direciona esses fluxos, e vincula a ação dos orixás ao trabalho.

Esse procedimento num *ebó* de Obaluaiê, por exemplo, é precedido por um banho das ervas correspondentes ao Orixá, e posteriormente articulado com rezas, *pontos-cantados*¹⁵⁸ (cânticos sagrados), esfumaçadas de charutos, defumações com ervas, velas acesas, entre outras séries de agenciamentos. Um *ebó* é uma tecnologia de cura afro-religiosa que é composta pelo encontro de diferentes actantes com significados e efeitos sobre a realidade.

Pude observar que, na realização de *ebós*, as pessoas no meu terreiro e no terreiro do Pai Aldacir relataram que diziam sentir moleza nas pernas, tremores, formigamentos, sonolência, arrepios, vertigens, entre outras sensações em seus corpos, durante ou após os agenciamentos desses elementos. Por exemplo, no meu terreiro, a cliente Stéfani (para quem foi efetuado o *ebó* da Figura 27), após receber o *ebó*, afirmou que sentia pesos em seus ombros. Já a cliente Joelma, disse que sentia formigamentos em seus pés. Também existem relatos de experiências oníricas nos dias seguintes ao *ebó*, tal como o cliente José, do Pai Aldacir, que afirmou sonhar com ossos humanos, agulhas e cacos de vidro sendo desenterrados de um cemitério, após a limpeza efetuada à Obaluaiê. A explicação do Pai Aldacir para ele foi que “os orixás estão desmanchando as *demandas* feitas”.

Outro cliente, Fernando, após receber um *ebó* com um galo para o Exu Maioral, afirma ter sonhado que estava em meio a uma multidão de pessoas, e um homem com capuz e capa preta lhe puxou com as mãos e levou para um lugar seguro. Pai Aldacir explicitou que sonhar com multidões de pessoas sinaliza a presença de *eguns* em excesso, e que a entidade estava lhe afastando das influências dessas almas que estavam lhe carregando. Já no meu terreiro, o cliente Cleverson, afirmou que sonhava com almas de antepassados sendo encaminhadas para um rio. As experiências relatadas pelos interlocutores expressam o fluxo energético que o rito movimenta em seus corpos, produzindo “efeitos de presença que o encadeamento deve suscitar na pessoa” (ANJOS; ORO, 2009, p. 89).

¹⁵⁷ Geralmente efetuo esse procedimento auxiliado pela médium Esmeralda, que me alcança os recipientes e ampara no direcionamento das cargas que fluem no momento do trabalho.

¹⁵⁸ Entre os pontos cantados de Obaluaiê estão: “Meu Pai Oxalá é o rei, venha me valer! E o velho Omolu, Atotô, Obaluaiê!”, “Ele é o chefe da calunga, é um grande Orixá, ele é Atotô, Obaluaiê!”

Nesse contato, energias de cargas são retiradas, e são transmitidas forças espirituais virtuosas para a pessoa. A pele media quase todas as relações e fundamentos entre o espírito e o corpo. Pela associação de Obaluaiê, é possível sintetizar essa relação, e suas palhas protegem esse mistério. Com o ritual efetuado, a pessoa deve se manter de *preceito*¹⁵⁹, de sete ou nove dias, de acordo com o que o oráculo determina. No período do *preceito* do *ebó*, além de se abster de sexo e álcool, a pessoa que lhe recebeu não pode de modo algum se alimentar dos elementos que foram cruzados em seu corpo, sob pena dos *eguns* e *cargas* retornarem. Barbosa Neto (2012, p. 321) apresenta relações similares em sua pesquisa, afirmando que em um sacrifício realizado com a finalidade de limpeza, não se deve comer a carne do animal, pois “em muitos desses casos, ele é oferecido como um modo de afastar da pessoa um espírito perigoso que possa ter se aproximado dela”. Bassi (2016, p. 258) corrobora com o entendimento dos alimentos do *ebó* se tornam temporariamente negativos, apontando que “alimentar-se deles novamente chamaria de volta a energia da qual se desejava distância”. O *preceito* mantém o corpo da pessoa conectado ao Orixá e toda a rede mobilizada.

Ao fim do procedimento do *ebó*, quando endereçado a Obaluaiê e entes da *linha* das almas, todos os elementos que estão depositados sobre a toalha do *trabalho*, são amarrados com a toalha (FIGURA 22) e *despachados* na *calunga*, geralmente na parte de trás do cruzeiro das almas¹⁶⁰. Os *despachos* na *calunga* são constantemente mobilizados pelo povo de santo, e eles podem ser de *ebós* e de outros trabalhos efetuados nos terreiros. Vale ressaltar que o pai de santo pode “buscar” a *calunga* (ou outro ponto-de-força) para nela efetuar o *ebó*, de acordo com o Pai Aldacir “é melhor fazer direto lá, porque as *cargas* já ficam lá, e não precisa ficar *descarregando* o terreiro depois”.

¹⁵⁹ O *preceito* foi esclarecido na seção 2.1, no exemplo dos *aprontamentos*, em sua importância para assegurar o *fundamento* e encadeamento de ícones.

¹⁶⁰ Os *ebós* para Obaluaiê são despachados nessa região da *calunga*, contudo, quando é para o Exu Sete Catacumbas, por exemplo, se deve despachar na sétima catacumba encontrada na parte de trás do cruzeiro. Mas a depender da entidade e do que o oráculo determinar, é possível despachar em outras regiões, como por exemplo, em túmulos abertos ou abandonados, lixeiras, árvores secas, entre outros lugares.

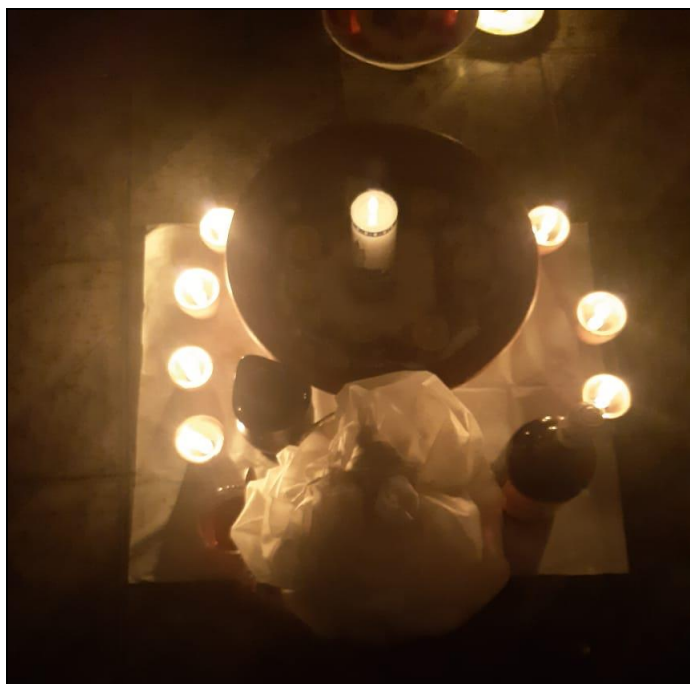


Figura 22: fotografia do final de um trabalho de *ebó* no terreiro Encruzilhada do Axé, endereçado ao Exu Capa Preta das Almas, despachado posteriormente na *calunga*. Fonte: acervo fotográfico do autor (2022).

Quando eu era vinculado à corrente do Abaça de Oxalá, em 2017 me desloquei à *calunga* junto com o Pai Aldacir, para lhe auxiliar num *ebó* a uma cliente, que era perturbada por *eguns*. O evento ocorreu num sábado, pois é a data em que não há funcionários em jornada de trabalho no cemitério, mitigando os riscos de violências oriundas de intolerância religiosa. No *trabalho* foram trespassados os alimentos de Obaluaiê no corpo da pessoa em frente ao cruzeiro das almas, suplicando a Obaluaiê e todo o povo do cruzeiro das almas que encaminhassem os espíritos perturbadores para outros lugares, e que aquela filha fosse liberta. Deste modo, as almas já ficaram *despachadas* no cemitério.

Vale ressaltar que todos esses procedimentos de cura descritos percorrem em algum momento o sentido de “buscar a *calunga*”, tal como explicitou Pai Aldacir. É de suma importância que esses agenciamentos sejam evocados com os seus significados e sentidos para favorecer o entendimento de que a presença afro-religiosa no cemitério faz parte de um arsenal terapêutico, e não circunscrito às práticas de malefícios e sortilégios, tal como o senso comum atribui a todos os rituais afro-brasileiros neste *ponto-de-força*. A *calunga* destaca os agenciamentos de cura no coletivo, assim como de modos de se relacionar com as outridades não importando como são as suas formas. Contudo, essas relações, embora sejam latentes à *calunga*, não são circunscritos a ela e percorrem diversas outras *linhas* e *pontos-de-forças* que, em alguma medida, promovem a cura e o respeito às diferenças.

Periodicamente, eu me desloco à *calunga*, de acordo com a orientação das minhas entidades e do Pai Aldacir, para realizar alguns *despachos* de *trabalhos* efetuados no terreiro, “*despachar* as almas”, ou fazer *trabalhos* que os Orixás determinam que sejam *arriados* (elaborados) no cemitério. É necessário ao dirigente de um terreiro periodicamente se deslocar à *calunga* para efetuar o ritual de “*despacho* às almas”. Este foi o primeiro ritual que efetuei ao ingressar na corrente do Abaça de Oxalá em 2016, ao relatar ao Pai Aldacir que o *egum* sofredor esteve me incomodando numa paralisia do sono. O *despacho* das almas se trata de um agenciamento menos laborioso comparado ao *ebó*, no qual se deve entregar como oferta às almas os resíduos do prato da última refeição efetuada, uma ou sete moedas correntes, água mineral e sete velas brancas, diante do cruzeiro das almas da *calunga*. Mas, também, se pode ofertar outros alimentos que agraciam os *eguns*¹⁶¹.

A importância de um dirigente de um terreiro se deslocar à *calunga* para efetuar o despacho das almas, se dá porque se entende que em cada *trabalho* realizado na *casa*, o *Orixá* traz consigo vários *eguns* para lhe auxiliar; e também, as pessoas que buscam o terreiro, arrastam consigo os *eguns* que causam os problemas que buscam solucionar. Embora os *assentamentos*, *seguranças* e *firmezias* do terreiro filtrem e direcionem o fluxo de almas, existem situações em que os *eguns* podem se tornar numerosos, e se tornam tóxicos à vida da pessoa, assim, o *despacho* encaminha o excesso de almas para outras regiões cósmicas. Entretanto, não se trata de uma eliminação de todas as almas da vida da pessoa, mas apenas do excesso, pois as próprias entidades trazem várias outras almas que lhe *trabalham* para elas, e também trazem outras entidades aliadas, cada qual com as suas almas que lhes pertencem.

Lembro que, em certo momento, no ano de 2022, perguntei ao Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir se, para efetuar o *assentamento* da Pomba-Gira Maria Molambo da Lixeira, seria necessário coletar terras de lugares que houvesse lixos. E ele me respondeu: “Não precisa! Tem que buscar na *calunga*, porque a *calunga* já é a maior lixeira que existe no mundo de vocês”. O sentido de *despachar* as almas remete a um sentido de limpeza na vida de uma pessoa, depositar energias que esgotaram as suas contribuições no seu caminho, ou que lhes eram nocivas. Tal *despacho* na *calunga*, entendida enquanto lixeira, expressa a importância desse *ponto-de-força* para a saúde e a vitalidade do ser afro-religioso, que lhe agencia para

¹⁶¹ Que além dos “alimentos brancos” (arroz, canjica branca, ovos, feijão fradinho, *akasá*, pães, carne de frango, ou *menga* de galinha branca), também recebem outros alimentos (feijão preto, couve, carne moída. Ainda, vale destacar que as almas a se agraciam com flores, moedas correntes, búzios, velas brancas, entre outros *axés*.

eliminar os espíritos contrários ao fluxo de *axé* em sua existência¹⁶². Vale ressaltar que a “lixreira” não assume aspecto meramente de depósito de cargas, mas possui tecnologias para uma espécie de reciclagem dos males e *cargas* nela endereçados.

Os *caminhos* de quem *despacha* as almas na *calunga* se destrancam, e os *eguns* transitam para outros domínios do cosmos pela supervisão das potências que governam o lugar. Tanto os *ebós* quanto o *despacho* das almas, mobilizam práticas ancestrais de cura, da medicina dos antigos africanos zeladores dos espíritos, deuses e ancestrais. Esses procedimentos favorecem a cura por meio de “tratamento e prevenção de doenças que cujos métodos e eficácia diferem do tratamento convencional” (NETO, 2012, p. 234). Tal como afirma Mãe Irma, na etnografia de Ramos (2015), “*a religião é como uma medicina*”. A *calunga* possui significados relevantes, cuja “busca” dos humanos por ela, no coletivo, remete às necessidades de se curar das mazelas do corpo e do espírito.

No despacho na *calunga*, os entes espirituais que necessitam passar por processos de decantação, aceitação da morte, desapegos de emoções, são encaminhados para os *Orixás* que regem essas especialidades. Por exemplo, o Exu Sete Catacumbas é sempre acionado em obsessões por *eguns*, entendido como “um policial, que todos os *eguns* e *kiumbas* têm medo e respeitam” (PAI ALDACIR, in: FAVARO, 2018), quando os *eguns* são conduzidos ao seu “reino das catacumbas” para que as características que lhes prendem à sua última existência material sejam absorvidas pela terra. De acordo com Coppini (2015, p.240), ao final deste processo, os *eguns* são endereçados pelo Exu Sete Catacumbas “aos Exus da Encruzilhada da Kalunga ou aos Exus de Cruzeiro para que a mesma seja direcionada ao local destinado”. Assim, neste entendimento, o *despacho* das almas, assim como o *ebó* nela *despachado*, se trata de uma cura para os humanos que dele se valem, e também para as almas, que recebem um rumo espiritual para seguirem os seus caminhos.

O *despacho* é uma espécie de negociação diplomática com as almas que perturbam ou que estão em excesso na vida de alguém. Os *eguns* não são compelidos de modo coercitivo, mas de modo diplomático, onde recebem as oferendas que lhes agradam. As oferendas atuam como um modo de pagamento em nome de *Orixás* maiores, para que concordem em interromper a alimentação da vitalidade da pessoa para se alimentarem do *axé* que lhes é ofertado, e se encaminham a outros domínios existenciais. Trata-se de um sistema de permutas da economia sóciocósmica do *espiritismo*. Na cosmopolítica afro-religiosa, todos os

¹⁶² Outro exemplo se trata dos alimentos das oferendas, que ao passar três ou sete dias, os *Orixás* já absorveram o *axé* que necessitava para trazer a realização, e outras forças passam a comê-los, que são os *eguns* e outros seres espirituais, assim, deve ser *despachado*.

espíritos de inúmeras categorias são tratados com respeito e seus poderes são valorizados, e tal regra não foge dos *eguns*. Nesses ritos de *despacho*, as almas concordam em se transferir a outro território, que antes era o corpo e a vida da pessoa. Contudo, existem técnicas coercitivas, que obrigam um ou mais *eguns* a se afastarem da vida de alguém, caso as primeiras negociações forem rejeitadas¹⁶³. Vale ressaltar que essa “coerção” se trata de um último recurso, e não o primeiro.

Nesse aspecto, é interessante realçar este dispositivo diplomático muito interessante da cosmopolítica afroreligiosa em lidar com as diferenças, pois, assim como analisa Bassi (2016), as forças destrutivas não são exorcizadas ou eliminadas do mundo, tal como em um regime dicotômico de bem ou mal absolutos, mas apaziguadas mediante uma negociação que implica em trocas, e direcionadas aos territórios que lhes desvencilham das atuações nocivas na vida da pessoa. Concomitantemente, o humano se limpa, e as almas negativas se alimentam, produzindo uma “complexa transformação realizada com ações que articulam a dimensão espacial e cosmológica com a dimensão existencial da pessoa” (BASSI, 2016, p.255).

Nesta conjuntura, é interessante desdobrar mais elementos com os actantes *eguns*, que são salientes na rede e em todo agenciamento afro-religioso, especialmente naqueles relacionados à *calunga*. As almas, que são os *eguns*, frequentemente são agenciadas como uma identidade coletiva de espíritos. Quando se oferece *trabalhos* evocando “às almas”, segundo os Exus do Pai Aldacir, todas as formas de almas podem lhe receber. Contudo, o grande agrupamento nominado de “almas” pode ser distribuído em subgrupos de espíritos especialistas na resolução dos mais variados problemas, como por exemplo: as “almas ricas e milionárias” para problemas financeiros; as “almas do purgatório”, “almas aflitas” ou as “almas famintas e sedentas”, para situações que exigem rapidez, pois por se tratarem de espíritos sofredores, que ao receberem alimentos, água, orações e velas, aliviam as suas dores e retribuem o pedido solicitado¹⁶⁴; as “almas que viveram e morreram por amor” resolvem situações amorosas; ainda, existem outras categorias, como por exemplo, *kiumbas* (almas

¹⁶³ Existem *trabalhos* onde se corta a galinha de modo específico para obrigar as almas a se retirarem, e outros onde uma corrente previamente cruzada e preparada é trespassada no corpo da pessoa e *despachada* com outras oferendas na parte de trás do cruzeiro das almas da *calunga*. Tal ritual expressa que os *eguns* estão sendo acorrentados e encaminhados para as penitenciárias do mundo espiritual. Entre as entidades que governam e transitam nessas “prisões espirituais” estão Exu Sete Catacumbas, Exu Tranca-tudo, Exu Prisioneiro, Exu do Lodo, Exu Sete Chaves, entre outros.

¹⁶⁴ Para as almas que sofrem, a depender da situação, se for de grande urgência, é pertinente que além da oferenda dê alimentos, velas e orações, realizar promessas, como por exemplo, prometer rezar sete “Pai Nosso”, sete “Ave Maria” e sete “Creio”, caso as almas do purgatório realizarem o que se pede. Para as almas famintas e sedentas, que morreram com fome e com sede, se promete sete tipos de alimentos e de bebidas diferentes, caso realizarem o que se pede com agilidade.

trevas), almas sabidas e entendidas, almas andarilhas, entre outras. Além dessas identidade coletivas, atreladas a especificidades de atuações, observei em ocasiões esporádicas, o agenciamento das almas da “*linha* de Alan Kardec”, também nominadas de almas da *linha* branca, povoada por espíritos que são intelectuais, médicos e cientistas. Ainda, existem os *eguns* com identidade própria que se expressam ao coletivo, que geralmente são as almas dos antepassados e ancestrais do enredo de uma pessoa¹⁶⁵, ou de algum “defunto milagreiro”¹⁶⁶. Embora estes não sejam agenciados em categorias coletivas, os materiais e métodos de tratamento com as suas relações via oferendas, são idênticos àqueles empregados para todas as outras almas.

Augras (2012), ao investigar sobre a devoção às almas em diferentes igrejas e cemitérios do Rio de Janeiro, observou com intensidade o agenciamento mágico das almas por seus devotos, numa relação de permutas e reciprocidades, apontando categorias de almas muito similares, às quais, o coletivo desta etnografia se relaciona, descrevendo rituais com técnicas semelhantes, a partir das entrevistas, feitas com múltiplos devotos das almas. Tal como afirma:

A maioria busca apoio especializado para resolver problemas específicos [...] É nítida a especialização: almas aflitas servem para infernizar; almas “endividadas” para resolver problemas financeiros; almas “quebradas” para destruírem sentimentos maldosos. Tem de acordo com a necessidade [...] Tal como observamos ao analisar o texto das orações, parece que a “aflição” das almas faz delas intercessoras privilegiadas, por “entenderem” melhor os problemas dos devotos. A identificação é patente. No entanto, por mais aflitas que as almas estejam, e, por isso, desejosas de atender aos nossos pedidos, há algo que as distancia de nós e que faz delas aliadas perigosas. (AUGRAS, 2012, p.72-73).

Em nosso contexto, as almas são prestigiadas por realizarem com agilidade aquilo que é solicitado. São detentoras de grande poder mágico, e por isso, também são entes perigosíssimos, que carregam a própria força da morte. O Exu Caveira do Pai Aldacir, ao falar sobre demandas (ataques espirituais) de almas, disse que “as almas são piores que o diabo!”

¹⁶⁵ Por exemplo, quando a mãe do Pai Aldacir faleceu, alguns meses depois o *egum* dela visitava no plano onírico a Cambone Iva, falando sobre como estava o seu processo pós-vida.

¹⁶⁶ A exemplo de uma *egum* nominada Maria Bueno, que é especialista para resolução de questões judiciais, e recebe libações de velas brancas, flores e água mineral ao lado de um forno (pois é o espírito de uma mulher que morreu em meio as chamas). Também, já ouvi histórias no terreiro sobre o agenciamento de uma alma milagreira local, conhecida como “Menina milagrosa”, sepultada no cemitério público de Pato Branco-PR. Os relatos de devoção a essa alma percorrem outros terreiros da cidade de acordo com as experiências descritas por outros filhos de santo do Pai Aldacir que frequentaram outros terreiros. Ainda, a devoção à Menina milagrosa não é circunscrita ao contexto do povo de santo local, pois na minha infância, quando eu me deslocava ao cemitério em conjunto com a minha mãe (que não possuía vínculos religiosos com coletivo algum) para visitar os túmulos da minha avó e de um tio, minha mãe levava eu e meu irmão para acender vela para a Menina milagrosa e pedir bênçãos para a vida.

pois, segundo ele, cada alma “puxa” outras sete almas, que “puxam” outras sete, e se multiplicam de modo viral, infestando a vida da pessoa de malefícios e destruições. Tal raciocínio serve para alertar sobre os cuidados ao agenciar as almas, mesmo que para finalidades benéficas. Recebi instruções para sempre *firmar*¹⁶⁷ Obaluaê antes de *trabalhar* com as almas, e após o ritual, tomar banho de descarrego, e efetuar defumações no terreiro e na minha moradia, para assegurar que elas operem de modo externo ao meu cotidiano, evitando infestações.

Em diferentes momentos o Pai Aldacir e a Cambone Iva relataram sobre o evento de um período de suas vidas que recebiam demandas de *eguns*, muitos anos antes do Pai Aldacir se tornar pai de santo. Esses malefícios eram endereçados por um pai de santo de um terreiro que haviam se desligado de modo conflituoso. Eles rememoram que foi um tempo de grandes dificuldades, com problemas de saúde e financeiros bastante graves. Mas também foi nesse processo que aprenderam a se defender das almas, conhecê-las e torná-las aliadas na caminhada afro-religiosa. Nessa lógica, se entende que quando um ente, seja *egum* ou de outra categoria, está *demandado* em uma pessoa, se deve acioná-lo com as oferendas que lhes agradam, solicitando por bênçãos. Assim, a força cósmica que antes atuava de modo furioso e inimigo sobre a vida, passa a atuar de modo benéfico e pacífico enquanto aliado. Nessa conjuntura, o aprendizado sobre as almas e seus agenciamentos foi transmitido com grande riqueza para mim, pois lidar com as almas com cuidado e mobilizá-las para diferentes intentos, se trata de uma das especialidades cósmicas do Pai Aldacir, diante dos eventos relatados.

Augras (2012) aponta que o agenciamento das almas nos termos apresentados tem raízes no cruzamento do cosmos africanos de povos congo-angolezes com as práticas do catolicismo popular no período do Brasil Colônia. A autora relata que, em sua pesquisa, as igrejas que “se revelaram mais ostensivamente implicadas com a devoção às almas haviam sido fundadas por irmandades de negros” (AUGRAS, 2012, p.53). Ela expressa que a relação dos povos negros escravizados com as confrarias religiosas dos negros proporcionava um sepultamento digno aos seus participantes, que ressalta a devoção às almas nesses locais.

Seja pela devoção direta às almas enquanto categoria genérica de espíritos da rede aqui agenciada, ou pela presença indireta delas quando acompanham outras potências cósmicas nos trabalhos, os *eguns*, que são os mortos, percorrem todas as relações do coletivo, e constituem a existência afro-religiosa. A força dos mortos ora é concebida como benéfica,

¹⁶⁷ *Firmar* uma entidade nesse contexto pode ser apenas acender uma vela rezada para ela.

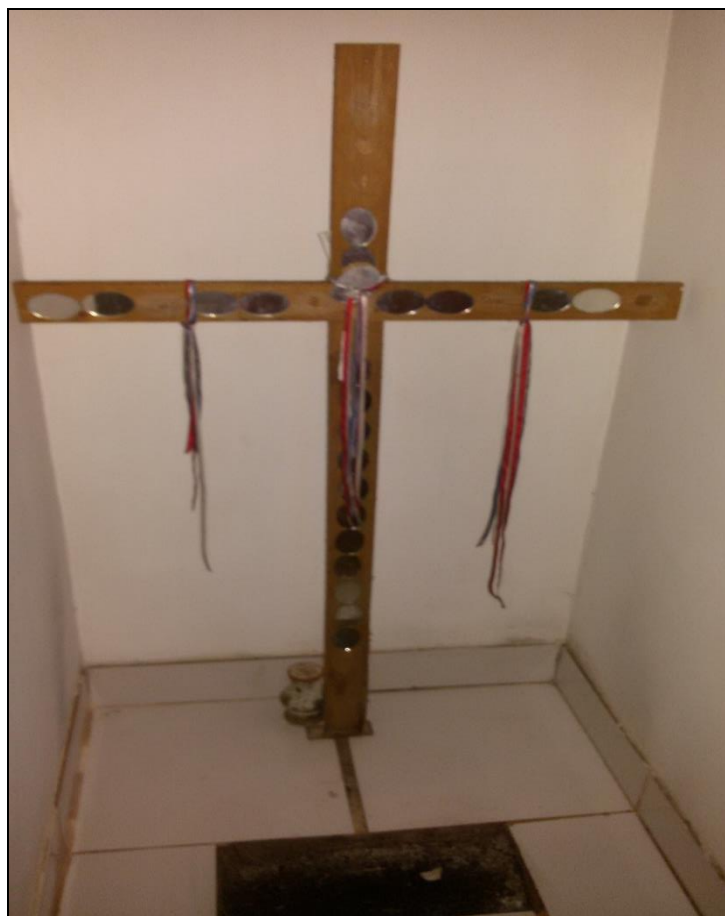
por meio dos agenciamentos que favorecem as realizações, ora é maléfica, que exigem a aplicação de técnicas de despacho e limpezas. Trata-se de uma constante relação de prestígio aos poderes dos mortos e vigilância e cuidado para não ser perseguido por eles.

Para facilitar o despacho das almas sem a necessidade de se deslocar frequentemente à *calunga*, foi construído em minha casa o *fundamento* do cruzeiro das almas (FIGURA 23; FIGURA 24), com orientação do Pai Aldacir, em conjunto ao *cambone* Jora que auxiliou em todo o processo, desde a coleta de material na *calunga* até a construção. Ao ser ativado ritualmente, esse cruzeiro opera como um *portal* similar ao cruzeiro das almas da *calunga*, que atrai para ele o trânsito dos *eguns*, lhes direcionando para outras territorialidades, evitando que eles infestem o ambiente interno do terreiro (*conga* e *canjira*). Ele pertence à Obaluaê, e esse *Orixá*, e todas as entidades da *linha* das almas, assim como os *eguns*, podem ser *tratados* nele como se fosse na *calunga*. Com ele, posso semanalmente *tratar* as almas para elas não perturbarem ou *comerem* as comidas dos outros *Orixás*. Assim, eu *despacho* as almas nesse *ponto-de-força* do terreiro, contudo, não substituí o deslocamento periódico na *calunga* para se *descarregar* ou para efetuar outras práticas.



Figura 23: fotografia do cruzeiro das almas do terreiro Encruzilhada do Axé.

Fonte: acervo fotográfico do autor (2021).



**Figura 24: fotografia do cruzeiro das almas no corredor de entrada do Abaça de Oxalá.
Fonte: acervo fotográfico do autor (2017).**

O cemitério, portanto, em sua riqueza de formas e agenciamentos, é reconfigurado na estrutura cósmica dos terreiros por meio dos *assentamentos* de Exu, Obaluaê¹⁶⁸ e do *fundamento* do cruzeiro das almas, que contém *axés* extraídos da *calunga*. Os *trabalhos* e coletas de elementos ritualísticos na *calunga* são muito presentes nos agenciamentos do coletivo, seja para construção de *fundamentos*, ou outras finalidades. Se entende que as terras, os vegetais, as pedras, entre outros elementos do *ponto-de-força* que são coletados para os agenciamentos, pertencem aos seus donos, que são os *eguns* e os *Orixás* regentes da *calunga*. Mas também existem vegetais que pertencem ao povo de *egum*, mesmo que não estejam na *calunga*, tais como o limoeiro (especificamente a sua base), figueira, amoreira, cactos, picão preto, e vegetais espinhosos ou urticantes, tal como o ágave¹⁶⁹ da Figura 27. A construção do

¹⁶⁸ O *assentamento* de Obaluaê é presente no Abaça de Oxalá. O terreiro Encruzilhada do Axé não contém esse *assentamento* até o momento.

¹⁶⁹ Vale ressaltar que o pertencimento desses vegetais ao povo de *egum* não é circunscrito a eles, e podem compartilhar a regência dos vegetais com outras potências cósmicas a depender do vegetal, como por exemplo, a amoreira e figueira pertencem também a *Iansã*, o limoeiro, ágave e picão preto também pertencem à Exu, entre outros exemplos.

cruzeiro das almas no quintal do terreiro entre um limoeiro e um ágave, foi estratégico para agregar maior potência a esse *fundamento*.

As entidades do Pai Aldacir me orientam a semanalmente prestar *agrados* (oferendas que agraciam) às almas em seu cruzeiro pela vida toda, por dois principais motivos: 1) pela ancestralidade composta de antepassados que eram pessoas cruéis e sofredoras, cujas características desequilibradas refletem na continuidade das suas presenças enquanto almas que perturbam a vida de diversos membros da genealogia familiar; 2) pelo motivo de que eu fiquei, por cerca de uma década e meia, desde a infância, exposto às *demandas* de almas mediadas por uma pessoa em conflitos familiares. Quando eu deposito às almas, as suas oferendas, elas apaziguam as suas fúrias e me retribuem *trabalhando* para cura, *caminhos* abertos, amor e defesa. Deste modo, agenciar as almas no cruzeiro das almas e/ou na *calunga*, se expressa como um dispositivo terapêutico em minha vida afro-religiosa.

Simas (2021) aponta que na cosmovisão dos congos, a cruz remete a significados muito similares à *encruzilhada*, de encontros e desencontros do tempo, e processos de vida e morte, tal como afirma:

A cosmopercepção dos congos é representada pelo *dikenga*, uma mandala marcada por um círculo dividido por uma cruz, que apresenta os mistérios da vida, do universo e do tempo a partir dos quatro momentos do sol: o nascer, na alvorada; o auge do brilho, ao meio-dia; o poente, à meia-noite, quando o astro brilha no outro mundo. Se o círculo da mandala representa a órbita circular do espírito (nascimento, vida, morte e renascimento em outro mundo), a cruz é expressão da encruzilhada dos fluxos e encontros entre as dimensões do visível e do invisível, do mundo dos vivos e do mundo dos espíritos (SIMAS, 2021, p.101).

Sobre os sentidos do cruzeiro das almas em outros coletivos afro-religiosos, é interessante as explicações do quimbandeiro Tatá Coppini (2015, p.218-219) sobre os significados cosmológicos do cruzeiro das almas no contexto da quimbanda do seu terreiro:

Inconscientemente, os seres humanos elegeram o cruzeiro como local onde são acesas as velas para os mortos encontrarem paz. O Povo do Cruzeiro é executor e direcionador das almas que percorrerão o caminho que suas energias kármicas construíram ao longo da existência material [...] a cruz denota o símbolo que melhor expressa a relação entre o astral e o material, como eixo que liga os planos e fornece entendimento acerca da prisão material e astral que os espíritos estão submetidos.

As interações cosmológicas que podem abrir ou trancar os *caminhos*, expressa pela relação da *linha* das almas, dos *eguns*, com o cruzeiro das almas têm o cemitério como matriz de (cosmo)sociabilidades. Esse *ponto de força*, se associa diretamente ao significado da cruz, concebido como um “lugar de transição entre a vida e a morte, todo cemitério é, por

definição, reino das margens e seus ambíguos poderes” (AUGRAS, 2012, p.97). Vale ressaltar, tal como aponta Anjos (2006, p.20) a *calunga* permite agregar dimensões temporais em seus sentidos, que irrompem nela enquanto *encruzilhada*

entre a vida e a morte, entre o passado e o presente, ou o presente e o futuro. Num dos versos Exu declara “eu tava cavoucando a catacumba do meu pai”. Cavoucar, revolver, alimentar-se dos restos mortais do pai é uma imagem muito intensa da coexistência do passado e do presente: o passado falando em nós, o passado coexistindo, sobrepondo-se ao meu presente (ANJOS, 2006, p.20).

Nesse sentido, a partir da *calunga* como locus de discussão, é interessante mencionar que na lógica afro-religiosa, as dimensões ocupadas pelas potências cósmicas, não são apenas espaciais, mas também temporais. Tanto os *eguns*, quanto os Exus e Pombas-Giras da rede, tiveram existência corpórea em outros tempos. O que difere os últimos dos primeiros, é que eles passaram por um processo de divinação, se tornaram espíritos humanos divinos, ou seja, santos, *Orixás*. Mas em todo o momento, as forças do passado por meio das formas espirituais dos mortos se atualizam nos agenciamentos afro-religiosos.

A comunicação com outras temporalidades e dimensões de além-vida é cotidiana aos iniciados afro-religiosos. Esse relacionamento se opera por meio de tecnologias de fundações civilizatórias de matriz africana, tais como descritos nos múltiplos agenciamentos relatados nesta tese. Os saberes riquíssimos que sustentam essas práticas pertencem a uma ancestralidade negra, com cruzamentos com o cosmos indígena, da magia europeia, e de outros povos que, historicamente, estão às margens do sistema. Diferente da lógica moderna que reduz a existência humana à temporalidade do seu nascimento à sua morte, a cosmopolítica afro-religiosa entende as rupturas e continuidades da vida encarnada e desencarnada, e fundamenta o modo de existência do coletivo na conexão e clareza da amplitude dos espíritos em vida e no pós-vida. Os mortos e suas temporalidades co-existem com os humanos encarnados. Esse encontro, que cruza os mundos, nas formas de Obaluaiê, Exu e do cruzeiro das almas, possui aspectos terapêuticos potentes, associados à vida do iniciado afro-religioso. Pois a perspectiva de continuidade das vidas e dos espíritos, numa escala temporal ampla, junto às experiências reais e concretas com os seres espirituais, mitiga os pavores da morte, dos mortos e dos sofrimentos da vida, além de fornecer ferramentas para *trabalhar* com eles para favorecer e *descarregar* a existência.

A morte, personificada pelo Orixá dos mortos, por Exu Caveira, Sete Catacumbas, entre outras potências cósmicas indissociáveis da *calunga*, embora seja temida por seus poderes, também é respeitada. As formas horrendas dos Exus de cemitério por exemplo, não

suscitam pavor no afro-religioso, mas são concebidas com grande estima, para proteção, limpeza e cura. Os processos cósmicos regidos por estes entes, de desencarne, decomposição, desconfiguração, são entendidos como partes do fluxo existencial, que remetem a coexistência de diferentes temporalidades.

Ainda, existe a concepção de que para retornar aos ciclos reencarnatórios, com forças de geração e vitalidade, a alma deve atravessar esses estágios temporais, que se conectam às espacialidades da *calunga*, a exemplo do processo decompositor descrito no reino das catacumbas. Vale ressaltar que esses processos cósmicos que se operam na *calunga*, não se restringem a uma teoria teológica do além-vida, pois essas potências são acionadas no coletivo para resolver problemas com *eguns* e perturbações no presente, arrastando uma diversidade de actantes.

Anjos (2019) analisando a incorporação dos Pretos-velhos, que são entidades cujo *ponto-de-força* matriz é a *calunga*, especificamente o cruzeiro das almas, propõe a reflexão de uma continuidade e coexistência do passado (a escravidão, por exemplo) junto ao presente (a *gira*) nos terreiros e nos corpos, numa disjunção em relação à linearidade cronológica da perspectiva moderna¹⁷⁰. Nesse raciocínio, o corpo de um médium incorporado com Preto-velho carrega uma sequência de eventos, comportamentos, gesticulações, sabedorias e artefatos (chapéu de palha, lenço, rosário, cigarro de palha) que encadeiam a corporeidade de um ser escravizado na composição do tempo atual.

Essa não separação do tempo passado com o presente na produção da existência afro-religiosa também é possível de averiguar na incorporação de potências cósmicas de outras *linhas*, tais como dos Caboclos, que vincula no corpo do médium o indígena guerreiro e xamã curandeiro, ou na incorporação da Pomba-Gira Maria Molambo, que atualiza no corpo a memória da mulher negra que resistiu à escravidão, entre outros exemplos, que exprimem a “intervenção extemporânea de um acontecimento quebrando a sequência cronológica de eventos quotidianos para nela fazer intervir outra série temporal, que faz coexistir passado e presente” (ANJOS, 2019, p.509).

Entre outros exemplos das dimensões temporais que compõem o cosmos afro-religioso, é pertinente mencionar o *itan* que diz “Exu matou um pássaro ontem, com uma

¹⁷⁰ Os Pretos-velhos são concebidos como espíritos de ancestrais africanos que foram escravizados, de fisionomia anciã. Atuam principalmente nos cruzeiros das almas dos cemitérios, na regência do Orixás Obaluaê, mas também existem Pretos-velhos que são regidos por outros orixás. São concebidos como espíritos rezadores, mandingueiros e curadores. Suas incorporações expressam pessoas negras idosas que atualizam a memória da escravidão, e *trabalham* fumando cigarro de palha ou cachimbo, com rosário e folhas para benzeduras nas mãos, bebem sangue de Cristo (vinho tinto suave) e cachaça com mel. Entre os Pretos-velhos que se destacaram nas observações da rede foram o Pai Guiné, a Vovó Maria Conga, O Pai Benedito, Vovó Benedita, e o Pai Cipriano das Almas.

pedra que somente hoje atirou”, compreende-se que esta potência transita pelas linhas do tempo, para além das limitações ordinárias e lineares do cosmos. Percorre as temporalidades do passado, presente e futuro para conduzir os humanos nas melhores (ou piores) decisões e caminhos, pois pode modificar as linhas do destino (COPPINI, 2015b; SILVA, 2015b). Nesse sentido, é relevante apontar que “consultar o oráculo, no qual Exu tem um papel fundamental, é buscar por uma solução dos problemas atuais baseada na solução encontrada para problemas semelhantes que ocorreram nos tempos míticos” (SILVA, 2015b, p.108).

Nessa conjuntura, é possível averiguar os actantes humanos e não-humanos afro-religiosos como lugares de sobreposição de múltiplos territórios espaço-temporais, que expressam concepções existenciais que não podem ser traduzidas em noções dualistas de sujeito político e objeto científico ilustrados pela hegemonia moderna ocidental. Nessa concepção ampla de dimensões espaciais e temporais do cosmos, o povo de santo se inspira para resistir às discriminações históricas e para continuar as tradições dos antepassados da religião.

A pessoa afro-religiosa é composta pela *calunga*, que suscita no coletivo as relações de rupturas e continuidades do espaço e do tempo dos vivos e dos mortos e deuses, do passado, presente e futuro. A busca pela cura, pela limpeza, pelo descarrego, etc, é latente nessas relações com esse *ponto-de-força*. A *calunga* é ocupada nas territorialidades do corpo afro-religioso via *assentamentos* e por meio dos agenciamentos múltiplos, aqui descritos.

3.4. AS RELAÇÕES AFRO-INDÍGENAS NO TERREIRO A PARTIR DO *PONTO-DE-FORÇA* DAS MATAS

“No meio das matas eu vi
 Dois nomes gravados num toco de pau
 De um lado era Seô Rompe-Mato
 Do outro Seô Cobra Coral
 No meio da mata virgem eu vi
 Os dois Caboclos falando na língua tupi-guarani”
 (Ponto-cantado de Caboclo)

O ponto de *força das matas* é um território que *pertence* à Oxóssi, todos os caboclos de *direita* e de *esquerda*, assim como a outras potências cósmicas, como Iroko¹⁷¹, Ogum¹⁷², Ossaim. Também, pode mediar relações com diversas outras *linhas* e *povos*. Os caboclos são muito requisitados para *trabalhos* que envolvem curas e proteções para obsessões por almas¹⁷³, curas diversas e prosperidade. Esses atributos refletem no relacionamento dos religiosos afro-brasileiros com as *matas*.

Oxóssi é o Orixá Rei da Floresta (*Oba Igbó*), Senhor da Caça (*Olode*), Rei de Kêtu (*Alákétu*) e Orixá padroeiro de todos os caçadores. Sua saudação é “Oke Aro!”, que faz referência ao primeiro lugar que os descendentes da Orixá Odúdùwà colonizaram antes de fundarem a cidade de Kêtu, da qual Oxóssi é considerado Rei (AUGRAS, 1983). Na África, o culto de Oxóssi foi deteriorado e encontra-se às margens da extinção. Após Kêtu ter sido completamente danificada pelo rei de Daomé no século XIX, houveram prisioneiros de guerra iniciados à Oxóssi, que chegaram ao Brasil e em Cuba, vendidos como escravizados e que conservaram, dentro das possibilidades, os fundamentos de seu culto (VERGER, 1981).

No Brasil, o apreço que o imaginário popular tem por Oxóssi ocorre em razão das similaridades de seus atributos com as características dos índios brasileiros. Em terreiros de matriz banto, tais como os Candomblés de Caboclo e Umbanda, por meio dos sincretismos mais abrangentes com os elementos das culturas indígenas, este Orixá emergiu como o Caboclo Oxóssi, com vestimentas indígenas, penacho na cabeça, feições juvenis, com arco e flechas em mãos. Nestes contextos, suas características africanas não foram extraviadas ou

¹⁷¹ Orixá do tempo, que se manifesta pela árvore gameleira, também nominada de Iroko.

¹⁷² Embora Ogum seja primordialmente associado às encruzilhadas, as matas também são pontos-de-forças em que ele se manifesta. Os mitos iorubás justificam essa associação, pois ele emerge como um herói civilizador oriundo das florestas.

¹⁷³ Em certa ocasião precisei *firmar* proteções para uma pessoa que estava recebendo *demandas* de um necromante, então fui orientado pelo Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir para *arriar* uma *ponteira* de proteção de caboclo, sendo que na *esquerda* deveria *trabalhar* com o Exu Rei das Matas e na *direita* com o Caboclo Pena Branca ou Sete Flechas, pois, são entidades que lidam com proficuidade sobre *demandas* com almas. Após três dias o *trabalho* deveria ser *despachado* nas *matas*.

esquecidas, mas sim, conservadas e enriquecidas com o imaginário brasileiro, tornando este Orixá um emblema nacional (BERCKENBROCK, 1997). Algumas vezes, tal como no terreiro do Pai Aldacir, este orixá é anunciado como Caboclo Oxóssi, em razão de ser caçador das matas e dos atributos indígenas que agregou no Brasil.

As narrativas que circulam nos terreiros de matriz nagô, apontam Oxóssi como um morador da floresta, adaptado ao ar livre e à liberdade. Filho de Yemanjá, que caça com seus irmãos maternos Ogum e Exu. Enquanto Oxóssi se concentra na caça aos animais, que lhes mata com apenas uma flechada precisa, Ogum junto à Exu lhe acompanham desbravando os caminhos. Aprendeu todos os segredos das plantas com Ossaim, vivendo junto a ele nas matas por conta de um feitiço de Ossaim do qual foi vítima. Destarte, Oxóssi se tornou conhecedor do poder vegetal em simetria com Ossaim, característica que conduz à concepção de que ele é o guardião das florestas, salvaguarda o acesso a elas, como guardião, dificulta a entrada dos incautos neste ambiente. Diante de tal associação estreita com o reino vegetal, alguns adeptos afirmam que as plantas de Oxóssi são compatíveis com todos os demais Orixás (AUGRAS 1983; VERGER, 1981).

Nas concepções de identidades fluídas que se metamorfoseiam em diferentes passagens e intensidades, podemos compreender que as *matas pertencem* a Oxóssi e aos caboclos, assim como eles também são as próprias *matas* e seus actantes. Os *otás* (pedras), ossos, penas, e vegetais diversos, quando trazidos das *matas* ao terreiro, carregam consigo a rede de actantes daqueles a quem *pertencem* no território em que foram coletados. Nas experiências oníricas, os caboclos podem emergir metamorfoseados em formas de animais que vivem nas *matas*, como a Cabocla Jurema, que aparece nos sonhos da filha de santo Iasmin como uma onça pintada. Também é dito que a Cabocla Jurema é o próprio espírito de todas as *matas*.

Pai Aldacir reside no meio urbano no Abaça de Oxalá, e já afirmou, diversas vezes, que se pudesse adquirir um espaço no meio rural, uma chácara para realização do culto, além de dispor das vibrações das *matas* adjacentes para potencializar a circulação do *axé*, realizaria com mais privacidade e liberdade seus *trabalhos*, os quais, no meio urbano, possuem certas limitações, o que fomenta a necessidade de estratégias de ocultamento perante a vizinhança. Por exemplo, os actantes animais (galos, galinhas, galinhas d'angola, cabritos e cabritas), quando chegam a sua residência, são imediatamente ocultados de quaisquer olhares profanos; durante as *giras*, o atabaque que o templo possui raramente é tocado, para que não chame a atenção da vizinhança – que não tolera as práticas afroreligiosas em sua proximidade; em diversos momentos, ressaltou-se que os *trabalhos* realizados na *canjira* devem ser realizados

em tom de voz baixo, às vezes sussurrados, pois *as paredes têm ouvidos* e os vizinhos, que moram ao lado, sempre estão de prontidão e curiosos para escutar as informações concernentes ao culto. Assim, são diversos os relatos de problemas com a vizinhança local, cuja rua possui duas igrejas evangélicas pentecostais alguns metros antes de chegar ao *terreiro*.

A densidade demográfica, que é mais ampla em lugares urbanos, requer estratégias de ocultamento e discrição mais acentuadas dos olhares indesejáveis. O espaço rural, além do distanciamento dos olhares preconceituosos da sociedade local, também possibilita que o culto seja efetuado nas *matas*, onde espécies botânicas são coletadas em maior diversidade e, sobretudo, em que a vibração do *ponto-de-força* das *matas*, regidas por Oxóssi, Jurema, Ossaim, Exu Rei das Matas, Pomba-Gira Rainha das Matas, e todos os caboclos de umbanda e quimbanda, seja mais intensa quando essas espécies vegetais chegam aos terreiros. Todos os pais e mães de santo da região, que já entrevistei, desde 2015, alegam que, periodicamente, adentram as *matas* para coletar os vegetais necessários para a manutenção do culto e a produção de remédios caseiros. No entanto, tal ação é facilitada de modo expoente quando a moradia da pessoa se localiza na zona rural ou próxima a ela.

No Abaça de Oxalá e no terreiro Encruzilhada do Axé, situados em uma zona urbana, o *ponto-de-força* das *matas* é o mais prestigiado para operação de *trabalhos*, pois, em razão da colonialidade que perpassa o controle dos espaços públicos da sociedade civil local, o uso dos espaços de *encruzilhadas* e de *calunga*, tornam-se um risco à vida e ao bem-estar dos adeptos. Assim, esses são substituídos pelo *ponto-de-força* das *matas*, por se tratar de um lugar reservado da exposição pública, sem riscos de constrangimentos, além de permitir que se contemple os *axés* desses ambientes. Por exemplo, em fevereiro de 2023 fui às matas junto com o *cambone* Jora e um cliente para efetuar um *ebó* branco da *linha* das almas, endereçado ao Orixá Obaluaiê e Exu Sete Catacumbas, para o cliente. Para realização do *trabalho*, adentramos um fragmento florestal da zona rural de Pato Branco-PR, próximo à zona urbana. Ao entrarmos nas matas para realização dos procedimentos, encontramos três alguidares com oferendas, cachaça e resíduos de velas. Tal evento expressa que outros coletivos afro-religiosos do município se ocupam das matas para o exercício das suas cosmopolíticas.

Todos os *Orixás* e as entidades que trabalham associados aos *pontos-de-força* de *encruzilhada* e de *calunga* também operam com proficuidade nas *matas*. Exu e Ogum, senhores das *encruzilhadas*, em contextos de *candomblés* nagôs, emergem também como orixás associados ao espaço das *matas* (SANTOS, 2017). O Exu Tranca-Ruas, do Pai Aldacir, em uma *gira* ocorrida em junho de 2017, alegou-nos que as *matas* são *calunguinhas*, onde é

possível realizar *trabalhos* com entes da *linha* das almas com tanta potência quanto no *ponto-de-força* da *calunga*. O autor quimbandeiro Coppini (2016) corrobora com essa informação, apontando para os constantes processos de vida e morte dinamizados na variedade biológica e que compõem esses espaços, por exemplo, quando ocorre a decomposição de diversos elementos vegetais, animais e, até mesmo, de seres humanos – tais como os variados cemitérios indígenas que já existiram e existem em meio às florestas densas.

As associações das almas com o ponto de *força das matas* também são identificadas num terreiro em Pelotas-RS, conforme apontado por Barbosa Neto (2012), no qual, em concepções diferentes do Abaça de Oxalá, as *matas* emergem como um território potencialmente mais perigoso que a *calunga*:

Pai Luis sempre testava o conhecimento dos seus filhos com uma pergunta: qual é o lugar mais perigoso, o cemitério ou o mato?“. E ele próprio se encarregava de responder: “o mato, sempre o mato, pois os eguns podem usar as sombras das árvores para se esconderem da gente e nos pegarem desprevenidos”. Os chefes que não têm *balé* em casa usam o mato para fazer os seus rituais de homenagem aos mortos, e raramente, ou talvez nunca, o cemitério, exceto para casos que envolvam alguma ação de feitiçaria ou de contra-feitiçaria. De modo geral, trata-se de um lugar em que *respondem* todos os seres sobrenaturais, e, por essa razão, um chefe, quando a sua casa está no mato, deve ter conhecimento suficiente para fazer a *chamada* apenas de alguns desses seres, pois, “na hora em que se chama, todo mundo vem, mas nem todo o mundo deve ficar” (BARBOSA NETO, 2012, p.191).

Existem determinados *trabalhos*, realizados na *linha* das almas, cujo *ponto-de-força* expoente se trata da *calunga*, que Pai Aldacir recomenda efetivar nas *matas* (principalmente para os adeptos menos experientes). Essa orientação não vale apenas para a segurança física, mas também para a segurança espiritual, pois a *calunga* é igualmente um lugar perigoso em nível energético, onde pode ocorrer a presença de *kiumbas* (almas trevosas), vampiros, larvas e cascões astrais, que podem afetar negativamente o médium, caso esse não saiba como se *descarregar* após o agenciamento. Para assegurar que nenhuma entidade destrutiva acompanhe a pessoa que opera os *trabalhos*, as *matas* e suas abundantes atividades biocosmológicas da diversidade de vegetais, ali presentes, permitem *descarregar* o médium com maior facilidade.

Diversas etnografias demonstram que as florestas ou os fragmentos florestais acessíveis são indispensáveis para promover o bem-estar da comunidade religiosa afro-brasileira, pois os rituais descritos, pelos quais o *ponto-de-força* das *matas* atravessa em algum momento (total ou parcial) o agenciamento, também são modos alternativos de promover a saudabilidade, a segurança das pessoas e suas relações com o cosmos e com a diversidade de entes. Mãe Maria de Ogum, de Pato Branco-PR, que entrevistei em 2015,

residente no meio urbano, corrobora com essa perspectiva das *matas* enquanto promotoras do *axé* benéfico e da saúde: “Usamos as *matas* para fazer pedidos e trazer energias boas. *Mata* virgem traz a paz e a prosperidade, e as curas. Até a terra de uma *mata* virgem cura muito. Sempre planto muitas frutas nas *matas*, faço pedidos para os caboclos e eles gostam muito”. Essa mãe de santo também afirmou que uma forma de fazer uma oração aos seus guias é plantar uma muda de pitanga nas *matas* enquanto profere suas rezas, demonstrando os fluxos que existem entre a prática mágico-religiosa, a natureza e o desenvolvimento de uma consciência ecológica (FAVARO, 2015).

A proximidade com as *matas* se mostra como um ideal para realização da religiosidade afro-brasileira, mas não como regra, pois nem todos possuem condições para tal. Seja no meio urbano ou no meio rural, pode-se perceber uma lógica que prioriza a proximidade com a natureza e sua diversidade em sua forma florestal, para potencializar as cosmopolíticas, o que diverge do planejamento urbano ideal da lógica moderna – em formatar o espaço, esvaziar o território, separar os humanos da natureza e controlar as formas de vida (GIDDENS, 1991; LATOUR, 1994). Nesse, o ambiente e a cultura são reduzidos ao modelo de fábrica industrial, fazendo com que a natureza perca seu valor enquanto entidade viva e composta pela diversidade (SHIVA, 2002). A padronização do espaço e o desaparecimento do território são encadeados com a invisibilidade dos modelos de natureza necessários para a prática da cosmopolítica afro-brasileira.

Vale mencionar o evento histórico em que muitos terreiros perderam suas extensas áreas de mata virgem, por não possuírem o registro oficial das propriedades (BARROS; NAPOLEÃO, 2015). Os antigos terreiros que resistiram com seus espaços de florestas selvagens, ou aqueles possuem poderes aquisitivos para desfrutarem de um local deste porte, organizam seus territórios em duas estruturas distintas e inter-relacionadas: um espaço “civilizado”, e um espaço “selvagem”, que integra em si uma atmosfera de mistério e temor, que significa a origem e o destino de todas as coisas, nos constantes processos de vida e morte dinamizados na variedade biológica que compõe estes espaços, habitados por uma diversidade de espécies botânicas, animais, minérios e fungos, que podem ser coletadas para procedimentos rituais.

Quando existentes, esses espaços são consagrados aos Orixás que possuem vínculo com o ambiente florestal: Ossaim, Ogum, Oxóssi e Iroko (BERKENBROCK, 1997; SANTOS, 2017). Esses lugares de matas, embora o seu agenciamento seja efetuado por motivações cosmológicas, têm potencial importância ecológica indireta, que fomenta uma ecologia religiosa (HAVERROTH, 2007; ANJOS; ORO, 2009). Segundo Serra et al. (2002),

essa característica é comum em coletivos religiosos afro-brasileiros, e tem auxiliado na conservação de recursos florísticos e riqueza paisagística de algumas cidades onde pesquisas etnodirigidas foram efetuadas, como por exemplo, em Salvador e Região Metropolitana, pelo fato de que os espaços sagrados, ligados às potências cósmicas, não são rendidos à lógica de aceleração e ocupação irresponsável do território, requerida pela racionalidade dominante. Albuquerque et al (2008) apontam que na dinâmica de coletivos ligada a um cosmo com diversos elementos sacralizados, embora o efeito seja a conservação de recursos, o propósito é outro, ordinariamente associado a algo compreendido como “irracional” pelas métricas brancas ocidentais.

Nessa conjuntura, a partir da rede rastreada, os referenciais indígenas são destacados no agenciamento do *ponto-de-força* das matas, junto aos de referências de matriz africana pelas *linhas* da umbanda, quimbanda e candomblé, ora em momentos distintos, ora em conjunto, que dependem de cada situação. Outros coletivos afro-religiosos, como, por exemplo, o catimbó juremeiro nordestino, ou aqueles que foram engendrados nas zonas de pajelança, tais como o terecô e babaçuê, possuem referências indígenas de forma expoente alicerce e dinâmica dos *trabalhos*. Já nos coletivos de matriz congo-angolana, em especial nos candomblés de caboclo e nas macumbas cariocas, as influências cosmológicas indígenas se fazem presentes em diferentes configurações (BASTIDE, 1971). No catimbó juremeiro existem influências africanas articuladas à elementos de tradições indígenas do toré e da feitiçaria europeia.

Existem potências cósmicas que se fazem presentes no catimbó que são bastante similares aos da umbanda, inclusive com os mesmos nomes, que transitam entre si de formas explícitas e implícitas, tal como a manifestação dos caboclos, pontos cantados e riscados, e a presença da entidade Zé Pelintra, guia espiritual bem requisitado em ambos os coletivos (CUMINO, 2010). Já os candomblés de caboclo e as macumbas são destacados por possuírem práticas abertas a influências externas e frequentes trânsitos interculturais. Esses coletivos radicalizaram processos de cruzamentos, combinações e encontros das divindades indígenas e suas concepções, que foram iniciados pelas nações congo e angola. Por exemplo, Tupã, uma divindade poderosa foi associada a Zambi ou Oxalá, Iara, a divindade das águas, foi associada à Iemanjá, Caramuru divindade do trovão, foi associada a Xangô (CARNEIRO, 2008).

Actantes de origem indígena, como o Santo da Cobra, Juremeiro, Martim-Pescador, Tupã, Tupinambá, entre outros, emergiram nos coletivos de origem banto possibilitando que os espíritos nominados caboclos adentrassem concomitantemente, por meio das sessões específicas para eles, nas quais se manifestaram como respeitáveis almas indígenas que se

apresentavam por diversas cognominações, tais como Caboclo Jaci, Cabocla Jurema, Caboclo Sete Flechas, Caboclo Ventania, Caboclo Pedra Preta, Caboclo Mato Verde, Caboclo Tupinambá, Caboclo Rompe-Mato, Caboclo Sultão das Matas, Caboclo Guaracy, Caboclo Guarani, Caboclo Aimoré, etc (CARNEIRO, 2008).

Carneiro (2008) alega que a manifestação de espíritos ancestrais indígenas, que são os caboclos, possibilitou que os coletivos onde ocorriam estas manifestações fossem penetrados pelo espiritismo kardecista, inclusive na adoção de alguns de seus conceitos, tais como a prática da caridade, karma e noções de espíritos mais evoluídos e outros mais atrasados, numa escala evolucionista, contudo, interpretados sob a égide de uma racionalidade de matriz africana.

Em linhas gerais, pode-se mencionar que as formas dos indígenas brasileiros pela manifestação dos caboclos, mobilizam práticas de pajelança em diferentes escalas, atualizando memórias e práticas ancestrais, envolvendo o uso de elementos vegetais e seus produtos, para produção de banhos, defumações, oferendas, beberagens, e do fumo sagrado. Existe também a presença do maracá, penachos e cocares que caboclos, incorporados em seus *cavalos*, usam para encadear a imagem do indígena (CUMINO, 2015). A quantidade e intensidade de práticas oriundas da pajelança varia de acordo com cada coletivo religioso afro-brasileiro, pois cada templo é singular e mantém suas próprias conexões (BARBOSA NETO, 2012).

A influência da cosmologia indígena, nos diferentes arranjos que se configura em cada segmento afroreligioso e lugar, atua de modo expoente nos diversos *trabalhos* possibilitando agregar um maior número de humanos e não humanos na dinâmica da magia de origem africana (BASTIDE, 1971; CONCONE, 1973). Com a ascensão dos coletivos umbandistas, a difusão do culto aos caboclos também ocorreu e, penetrou em cultos de matriz iorubana e jêje concomitantemente. Nesse sentido, vale ressaltar que “há uma correspondência estruturante de acolhimento e resolução oriunda das práticas sociais africanas e ameríndias, anteriores à colonização e projetadas até o presente no acolhimento da alteridade e da aflição comunitária” (DA SILVA, 2019, p.183).

Os terreiros Abaça de Oxalá e Encruzilhada do Axé são sustentados pela umbanda cruzada e pela quimbanda, cuja prática de umbanda possui muita similaridade com os rituais das antigas macumbas cariocas¹⁷⁴, se distanciando em alguns aspectos dos modelos

¹⁷⁴ Os cruzamentos de (cosmo)lógicas nas macumbas desconheceu qualquer limitação ou regra para conectar seus actantes com os atores, elementos, práticas e valores de diferentes naturezas e mecanismos (RAMOS, 2001). As macumbas eram destacadas por elementos angola-congoleses, nagôs, indígenas e elementos da

doutrinários da umbanda branca, difundida pelo médium Zélio Fernandinho de Moraes. De todo o modo, existem referenciais indígenas que mobilizam diversas situações e agenciamentos do coletivo.

Ao início de uma *gira* aberta, Pai Aldacir *abre* com a *linha da direita* e depois *vira a banda* para a *linha da esquerda*. No momento da *linha da direita*, é comum que ele comece incorporando um caboclo, ou um preto-velho, ou um soldado de Ogum. Quando incorpora um caboclo, incorpora o Caboclo Guaraci, que veste cocar e uma *guia* (colar) de dentes de porco, e tem sua firmeza com um arco e flecha atrás de sua imagem. Caboclo Guaraci traz consigo uma presença serena, transmite *vibrações*¹⁷⁵ de tranquilidade e grande força, bebe cerveja preta e fuma charuto. Quando está em terra abre a *gira* para os filhos da *corrente* incorporarem entidades umbandistas, que podem ser outros caboclos, pretos-velhos, soldados de Ogum, e até mesmo baianos ou ciganos, *trabalham* ao lado desta entidade.

Guaraci, em tupi-guarani que significa “sol”, e também é o deus-sol da cosmologia tupi-guarani, que criou Jaci, que é a lua (VALGODE, 2017) – e também se apresenta como um caboclo ou cabocla. Guaraci em suas manifestações no terreiro, é uma entidade que não é agenciada para incitar *demandas* (ataques espirituais), apenas para se defender delas, ensinando o agenciamento de ervas, frutos, raízes e *favas* (sementes) para as diversas finalidades, banhos, defumações, proteções, chás, entre outros. Também, ensina sobre as formas de atuações dos diversos entes que compõem a *linha das matas*¹⁷⁶. Quando está *em terra* (incorporado), sempre está acompanhando espiritualmente de outros caboclos, como Cabocla Jurema, Oxóssi, Pena Branca e também Ogum – de acordo com Pai Aldacir, Ogum (que é um orixá africano) e os caboclos sempre *trabalham* em conjunto, e são *linhas* inseparáveis, questão que torna ainda mais complexa e interessante as relações afro-indígenas no terreiro.

O Caboclo Guaraci, do Pai Aldacir, é um actante importantíssimo para mediar uma série de relações que diz respeito à política cósmica da *linha da direita*. É responsável por ser o porta-voz dos Orixás da umbanda, e também é incumbido de fazer o *amaci* e a *firmeza* do anjo da guarda para formalizar um novo integrante da *corrente*. Muitos desses atributos de mediação da rede também se reproduzem a partir do meu Caboclo Sete Flechas, no terreiro

feiticeira medieval. Dentre os elementos angola-congoleses, se destaca o culto aos *eguns*. As macumbas também eram caracterizadas pela presença de atabaques, macumbas, tambores, dentre outros instrumentos rítmicos de origem africana. As sessões espirituais eram sempre conduzidas por um caboclo, preto-velho, exu, ou espírito de outra denominação.

¹⁷⁵ *Energias/axés* em estado de movimentação que afetam os sentidos das pessoas presentes no *trabalho*.

¹⁷⁶ A *linha das matas*, ou *povo das matas*, enquanto agrupamento de espíritos, agrega o espectro de entes das *matas* tanto da *direita* quanto da *esquerda*. Essa *linha* é composta majoritariamente por caboclos.

Encruzilhada do Axé (FIGURA 25; FIGURA 26). O Caboclo Sete Flechas se diferencia em especificidades em relação ao Caboclo Guaraci, pois cada potência cósmica possui as suas singularidades na rede, mas o primeiro carrega consigo as vibrações de sete Orixás, e fala por eles, transmitindo os seus desígnios. Em duas situações com diferentes consulentes, quando esse Caboclo rezava e transmitia passes para as pessoas, elas se manifestavam com os *eguns* e *kiumbas* que lhes perseguiam, para assim serem encaminhados para outras dimensões e libertar a vida dessas pessoas em nome dos Orixás.



**Figura 25: Caboclo Sete Flechas transmitindo um passe rezado para a Érica de Oyá.
Fonte: O autor (2022)**



Figura 26: O Cambone Jora acendendo o charuto para o Caboclo Sete Flechas.

Fonte: O autor (2022)

Os atributos dos Caboclos, enquanto mediadores entre os Orixás e as pessoas do terreiro, favorecem o encontro entre referenciais cosmológicos de diferentes matrizes, tal como aponta Ramos (2019, p.318), que apresenta os caboclos indígenas como intermediários e mensageiros dos orixás, em sua importância imprescindível para promover os agenciamentos afroreligiosos:

Sem os intermediários – os diversos espíritos e as diferentes *energias* –, a *religião* não realiza a sua potência. A Linha Cruzada conecta as diferenças não para formar uma unidade, mas para manter as diferenças intensivas, enquanto tais: nada se faz sozinho e nada opera pelo uno, há as ligações e há os distanciamentos possíveis. O *cruzamento* possibilita que em uma *pedreira dos índios* possa ser feito *trabalho* para Xangô.

São variados os momentos em que os cruzamentos podem ser visualizados, assim como suas diferenças. Interessante o exemplo de um *ebó* de legumes que Pai Aldacir agenciou para cliente se libertar da perturbação de *eguns*, que foi *arriado* para todo o *povo das matas*, tanto para os caboclos da *linha da direita* e os caboclos da *linha da esquerda*, que apesar de pertencerem às regiões cósmicas de políticas diferenciadas, se cruzaram no *trabalho* para um mesmo objetivo. Enquanto trespassava os legumes no corpo da pessoa, Pai Aldacir evocava

nomes divinos como “Oxóssi, Jurema, Tupinambá, Sete Flechas, Cobra Coral”, entre outros caboclos *de direita*, alternando com as evocações de “Exu Rei das Matas, Pomba-gira Rainha das Matas, Exu das Matas, Exu Arranca Toco, Exu Pantera Negra”, entre outros caboclos *de esquerda*.

Na potência intermediária que os caboclos agenciam no coletivo, é pertinente apontar que também existem caboclos que podem transitar entre as *linhas da direita* e da *esquerda*, como por exemplo, os caboclos Arranca Toco, Cobra Coral, Treme Terra, Bugre e Pedra Preta, que podem ser de *direita* ou de *esquerda*, a depender da necessidade ou afinidade com a pessoa. Certa ocasião, o Caboclo Guaraci do Pai Aldacir falava a um filho da *corrente* que ele *carregava* (tinha em seu enredo espiritual) o Caboclo Arranca Toco, e dizia que ele “*trabalha* muito com as raízes e os remédios feitos com elas. Mas se ele vier na *esquerda*, ele é feiticeiro, um exu, e *trabalha* com as *mirongas* dos ossos enterrados, e faz muita *mandiga* com sapo e lagartixa seca”. Vale ressaltar que, apesar de se tratar da mesma potência cósmica, ela se torna singularizada em *passagens* diferenciadas. Na *passagem* como caboclo de *direita* se apresenta como um expoente curador, já enquanto caboclo de esquerda, se mantém curandeiro, mas com seus atributos íntimos com a agressividade da feitiçaria realçados. No caso mencionado, o caboclo ainda não tinha se apresentado em qual *passagem* iria *trabalhar* com seu filho, e se encontrava numa *encruzilhada* aberta às possibilidades plurais e idiossincráticas de distintas manifestações.

Anjos (2006) ao analisar o “jogo das diferenças” de uma “mesma” potência cósmica que se desloca de uma *linha* para outra (umbanda, batuque e linha cruzada) nos complexos rituais afroreligiosos, afirma que “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” (ANJOS, 2006, p.18). Essa concepção da existência, na qual as diferenças se encontram, que podem se cruzar ou se repelir, sem uma partição ontológica rígida, se trata do modelo da *encruzilhada*, que se expressa “como um ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2006, p.21).

Ramos (2019) também analisa essas diferentes *passagens* de uma mesma entidade a partir do Caboclo das Sete Encruzilhadas, da Mãe Jalba, de um terreiro de umbanda, batuque e linha cruzada rio-grandense, apontando a pluralidade que não se reduz numa identidade fixa:

Cada intensidade é diferente e produz diferenças. O Sete Encruzilhadas, como veremos, *cruza-se*: ele é caboclo da Umbanda, mas poderá *chegar* ao Batuque, porque, segundo Mãe Jalba, ele *já é quase orixá* e, ainda, *já chega como exu*, na Linha de Exu, na *virada* que ele faz. Aqui, outro elemento de diferenciação ocorre: a possibilidade de um caboclo indígena assumir uma posição no panteão de orixás africanos, sem dividir essas potências de forma estanque. Pois, na *virada* que ele faz, ele se nomadiza entre diferentes *linhas* de atuação: Umbanda, Quimbanda, Batuque [...]Vimos que há os *intermediários*, que são caboclos e caboclas, e que há as *passagens*; e há, ainda, fluxos e *energias* que operam *cruzamentos* nos corpos, nas *Casas*, nos territórios e no Cosmos. (RAMOS, 2019, p.319 e 329).

Nessa relação em que diferentes cruzamentos e singularidades são processados na pessoa, junto a saberes e fazeres ancestrais afro-indígenas, podemos identificar a manifestação de múltiplos devires, como, por exemplo, o devir-indígena, pela relação com todos os caboclos, o devir-animal trazido pelo Caboclo Cobra-Coral ou Pantera Negra, o devir-vegetal pelo Caboclo Sete Folhas, Caboclo Samambaia, Cabocla Jurema, Exu das Matas, e também o devir-mineral pela manifestação do Caboclo Pedra-Preta, Caboclo Pedra-Branca, Caboclo Treme-terra. Esses devires se operam na coletividade de associações, em situações concretas junto aos consulentes, pai de santo, iniciados, *pontos cantados*, *pontos riscados* (FIGURA 27), das *matas* e outros *pontos de força*, incorporações, *ebós*, ervas, defumações, agenciamentos de trabalhos múltiplos pelas necessidades de curar, de iniciar, de fazer *limpeza*, de *quebrar demandas*, de *abrir caminhos*, entre variadas formas que se encontram na *encruzilhada* do terreiro.

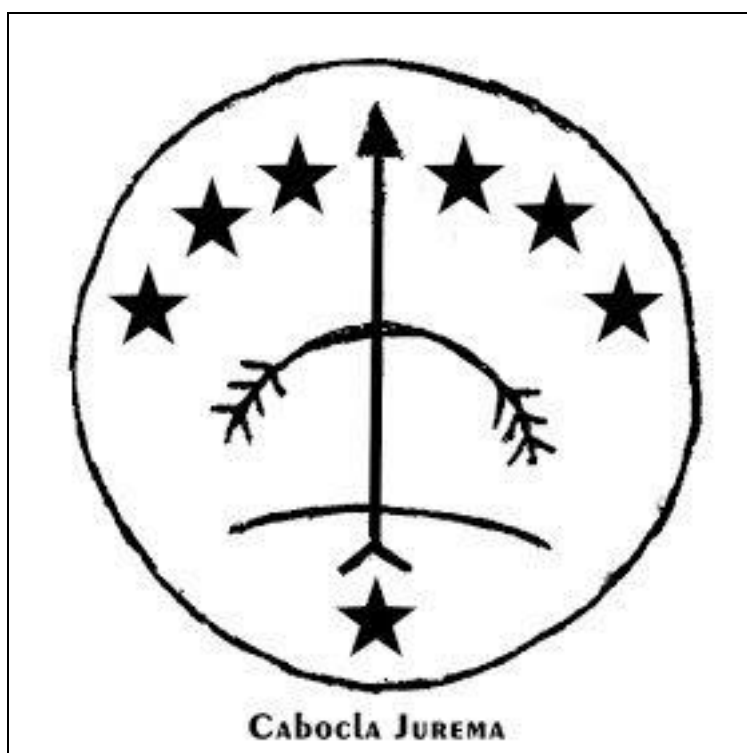


Figura 27: um dos pontos-riscados da Cabola Jurema.
Fonte: Pinterest (2023).

Essa relação afro-indígena na cosmopolítica do devir aciona linhas de fuga em relação ao padrão hegemônico de ser, saber e compor as pessoas, mundos e as paisagens (GOLDMAN, 2015), que produz pluralidades de formas de existir e resistências à dominação moderna ocidental. Assim, “a relação afro-indígena possui um alto potencial de desestabilização do nosso pensamento” (GOLDMAN, 2015, p. 657). A complexidade desses devires “não precisa necessariamente ser da ordem da identidade, mas pode ser pensada como algo que se torna, que se transforma em outra coisa, diferente do que era, mas que de algum modo, conserva a memória do que se foi [...]” (*ibidem*, p.653).

O município de Pato Branco, em suas narrativas oficiais, omite a presença da religiosidade afro-brasileira, assim como as referências indígenas que contribuíram para a formação do lugar, que apontam que os primeiros que ocuparam o território foram brancos de descendência alemã e italiana há cerca de um século (IBGE, 2021). Contudo, existem referenciais que expressam a ocupação kaingang e guarani da região há mais de três mil anos (BRANCO, 2021)¹⁷⁷. Piaia (2021), que fez sua dissertação de mestrado junto às mulheres kaingang da Terra Indígena Mangueirinha, que se localiza nas proximidades do município de Pato Branco-PR, explicita que a omissão da presença não branca no território é oriunda da colonialidade que lhe constitui, afirmando que

As realocações e remoções das territorialidades indígenas, derivam dos processos de colonização, pelos conflitos que historicamente desalojaram os povos indígenas pelas políticas de indução territorial estatal, portanto, a presença indígena na região não é recente. A presença indígena na região é imemorial, porém, a ação estatal tem sobrecodificado esses territórios ancestrais [...] Os Kaingang se contrapõem, através de constantes enfrentamentos, às ações coloniais sobre seus territórios. (PIAIA, 2021, p.31, 37).

Além da omissão da presença não ocidental na configuração histórica e estética do município, são diversos os relatos de intolerância religiosa, desprezo e violências que atravessam o agenciamento de *pontos de força* como as *encruzilhadas* e *calungas* (cemitérios). A herança ancestral afro-indígena é atualizada pela umbanda e a quimbanda acionada nos terreiros da região e estendida aos lugares da cidade pelo agenciamento das

¹⁷⁷ Sobre essa informação, Branco (2021, p.35) em sua dissertação de mestrado sobre a Floresta de Araucária na Terra Indígena Mangueirinha, afirma que o “Kreie-bang-rê, enquanto territorialidade Kaingang, entre os rios Iguaçu e Uruguai, é milenarmente habitado pelos kaingang e seus ancestrais proto-Jê. A arqueologia data a presença proto-Jê nos planaltos meridionais da América do Sul há aproximadamente 3.000 anos. Depois de uma longa jornada do Sudeste amazônico, os proto-Jê se estabeleceram ao norte do rio Paranapanema ao sul do rio Uruguai, estendendo seus domínios do litoral atlântico ao rio Paraná”.

matas e seus actantes, desterritorializando o rosto branco da configuração da paisagem e dos corpos. Entre tantos elementos riquíssimos desta herança, é pertinente realçar a importância dos vegetais, que é saliente na mobilização dos caboclos e linha das matas, mas também atravessa todas as demais relações e *linhas* do coletivo. A *menga* verde, expressa pelos vegetais, é tão imprescindível quanto a *menga* dos animais. Assim, é pertinente aprofundar o desdobramento da rede no que diz respeito ao agenciamento dos vegetais na cosmopolítica afro-religiosa.

3.4.1. A Desterritorialização das Cargas nos Corpos e Lugares pela Cosmopolítica dos Vegetais Afro-Religiosos

As plantas são actantes fundamentais e indispensáveis para estruturar a cosmopolítica de um *terreiro* (CAMARGO, 1990). A difusão dos saberes botânicos afro-brasileiros no Brasil é tamanha que se estima que em cada três brasileiros, um já tenha recorrido a esses conhecimentos (NETO, 2012). Todos os vegetais são poderosos receptáculos de *axé*, indispensáveis em todos os agenciamentos da rede, em diferentes arranjos e combinações com outros actantes e/ou práticas. Quando um vegetal é coletado, se deve pedir *agô* (licença) à sua entidade regente para ser retirado. Tal como os animais, *pontos-de-forças*, iniciados, e todos os elementos do cosmos, as plantas são classificadas no regime de *pertencimento* às potências cósmicas.

A regência de determinada divindade a um vegetal ou outro actante varia conforme os critérios e panteão que fundamentam a lógica de cada *terreiro* (AUGRAS, 1983; GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008). Apesar de cada vegetal conter um ou mais regentes, todos *pertencem* à Ossaim e Oxóssi. Ao ser agenciado no regime de *pertencimento* aos Orixás, um vegetal torna-se afro-religioso, com incumbências políticas junto aos humanos. Ainda, vale ressaltar que, tal como explanado na seção 3.2, sobre as plantas que se localizam na *calunga*, se a planta estiver localizada num *ponto de força*, além de seus regentes naturais, ela também *pertence* ao povo/*linha* que habita naquele lugar.

Em nosso contexto, Ossaim é concebido como Orixá de maior autoridade da linha das Matas, depois de Oxóssi. Todas as folhas pertencem a ele e devem ser acionadas sempre que o iniciado mobilizar empreendimentos com o uso dos elementos que constituem o reino

vegetal. A presença de Ossaim perpassa a maioria os agenciamentos da rede, pois requer a colheita de vegetais, maceração e infusão dos mesmos, seja para fumigações, cruzamento de colares de contas, banhos de descarrego, ritual de firmeza de Anjo da Guarda, etc. Ossaim é reconhecido como *Bábá Ewé*, isto é, o Senhor das Folha, e sua saudação “Ewé ò” significa “Salve a folha”, atuando na força, magia, mistérios e virtudes do reino vegetal. As oferendas de Ossaim podem conter milho vermelho, milho branco, fumo de corda, abacate, alface, café, cachimbos, cachaça com mel, feijão e arroz, velas verdes, pretas e brancas (AUGRAS, 1983; FIGURA 28).



Figura 28: oferenda para Ossaim no terreiro Abaça de Oxalá.
Fonte: acervo fotográfico da Cambone Iva (2022).

Ossaim é retratado como um homem pequeno, que pula numa perna só, se veste de cores verdes e marrons, os colares de contas a ele consagradas são das cores brancas rajadas com verde, amarelo e marrom, ou verdes rajadas com marrom ou amarelo. Veste um turbante, *ójá*, que atravessa o seu peito e o calção. Possui um companheiro nas matas, chamado Aroni, um anão, de uma perna, que fuma cachimbo feito de casco de caracol, com olhos e orelhas assimétricas, e que, as vezes, é confundido com o saci-pererê ou com o próprio Ossaim (BENISTE, 2010; AUGRAS, 1983; VERGER, 1981). O ícone simbólico de

Ossaim¹⁷⁸ é o braço do pilão, conhecido como *Omo odó*, que é um actante no qual as ervas são maceradas (BENISTE, 2010; FIGURA 29). Carneiro (2008) aponta que existem casas de Candomblés baianos nas quais Ossaim emerge como uma Orixá feminina, sob os títulos de “Dona das Folhas”, “Encarnação do mato” e “Amiga Folhagem” associada à caipora brasileira.



**Figura 29: pilão cruzado para Ossaim no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2023).**

Ossaim é Orixá de todos os vegetais e é associado diretamente às folhas, que é a parte mais utilizada dos vegetais na cosmopolítica afro-religiosa. Entretanto, cada parte do vegetal é

¹⁷⁸ Se assentado, este Orixá é associado “por uma árvore de ferro, estilizada, de seis ferros rodeando uma haste central, que leva em seu topo um pássaro (*eye*). Esse pássaro aparece em muitas estórias de poderes e mistérios” (AUGRAS; 1983, p. 118).

concebida como portadora de diferentes modalidades de *axés* que podem ser manipulados para acionar qualidades específicas. O *axé* do vegetal encontra-se distribuído por toda a planta, concentrando diferentes características para uso nos diferentes órgãos que lhe compõe. A expressividade das folhas em comparação com as demais partes dos vegetais agenciadas permite elucidar o porquê a maioria dos vegetais sejam herbáceos ou lenhosos, são identificados pela categoria genérica de “folhas”, não apenas nessa etnografia, mas também para outros coletivos religiosos afro-brasileiros (GUEDES, 1985; VERGER, 1994; SERRA et al., 2002; ALBUQUERQUE; ANDRADE, 2005; BARROS; NAPOLEÃO, 2015).

Serra et al. (2002) corroboram com essas informações, apontando que a nomenclatura genérica de “folhas” provavelmente se dê pelo fato de que em farmacopeias destas cosmologias, as folhas são elementos dos vegetais mais sistematicamente utilizados e ocupam um lugar de destaque no modo de existência afro-religioso, tanto em narrativas, quanto para rituais (SERRA et al., 2002). Contudo, a ampla utilização de folhas para finalidades cosmológicas não se limita ao povo de terreiro. Brito & Valle (2011) relatam que as folhas são as partes dos vegetais que mais são empregadas na medicina popular e mágica do Brasil, apontando que isso se deve à maior facilidade de obtenção do vegetal em comparação com os frutos, flores e raízes, por exemplo¹⁷⁹.

Existem terreiros em que o agenciamento das folhas é conduzido por um sacerdócio específico, de muito respeito na organização hierárquica dos coletivos, cujas atividades e conhecimentos que dizem respeito à coleta, manipulação, princípios mágicos e curativos das plantas são destinados, exclusivamente, ao Babalossaim¹⁸⁰, sacerdote de Ossaim, o Orixá curandeiro, que é dono de todas as plantas (BERCKENBROCK, 1997). Nestas comunidades, especificidades sacerdotais atribuídas para um trabalho com dimensões de realidades singulares exigem segredos, cautelas e ritos idiossincráticos, tais como ocorre com a dimensão do reino vegetal, também são compartimentadas pelo *Babaogê*¹⁸¹ e Babalawô¹⁸²¹⁸³.

¹⁷⁹ Ghorbani (2005) explicita que a concentração de princípios bio-ativos nas folhas decorrentes da ação fotossintetizante, na qual as folhas fundamentalmente desenvolvem esta função, faz com que os metabólitos secundários (compostos orgânicos que não estão diretamente envolvidos nos processos de crescimento, desenvolvimento e reprodução dos organismos) sejam encontrados, e, é a partir destes metabólitos secundários que as propriedades medicinais dos vegetais podem ser extraídas fisicamente.

¹⁸⁰ Assim como em Candomblés Nagôs, em comunidades Jêje e Banto, também é registrada a presença de ofícios hierárquicos destinados ao especialista da botânica sagrada, por exemplo, em Candomblés nação Jêje, tal especialista é nominado *Ogan Sojatin*, em Candomblés nação Angola, tal ofício também existe sob a nomenclatura de *Cambono Nsaba* (BENISTE, 2010).

¹⁸¹ Sacerdote do contexto desses candomblés descritos, que orienta o agenciamento dos *eguns*, realizam ritos fúnebres, e *assentamentos* de *eguns* (BERKENBROCK, 1997).

¹⁸² Sacerdote de Ifã, Orixá do oráculo e da sabedoria. Dentre as incumbências que lhe são conferidas, ele é o responsável pela identificação do Orixá das pessoas. Detecta com profundidade a matriz das doenças e se coloca à disposição de todos os que necessitam consultar os Orixás (BERKENBROCK, 1997).

Contudo, nem todas as comunidades candomblecistas da nação jêjê-nagô têm a possibilidade de manter um responsável com os preparos ritualísticos necessários para exercer tais incumbências (BERKENBROCK, 1997). O sacerdócio especial de Ossaim agregava uma sociedade quase secreta em diversas casas de Candomblé (BERKENBROCK, 1997). Entretanto, este ofício está em risco de extinção, pois a dilatação do meio urbano condicionou diversas restrições às práticas tradicionais dos terreiros. Assim, as atividades anteriormente atribuídas ao Babalossaim gradativamente foram sendo integradas nos ofícios dos diversos mães e pais de santo, dispensando a necessidade substancial deste sacerdócio específico (BARROS; NAPOLEÃO, 2015).

A expressão iorubana “*cossi ewe, cossi Orixá*”, isto é, “se não há planta, não há Orixá”, aponta a importância basilar destes actantes para que seja possível o relacionamento com o cosmos. No agenciamento dos vegetais pela cosmopolítica afro-brasileira, as plantas são desterritorializadas de seu sentido habitual e reterritorializadas em seu sentido cosmológico. Um vegetal apenas passa a reproduzir suas condições espirituais após ativado ritualisticamente (ANJOS, 2006) (FIGURA 30). Quando os vegetais são desterritorializados de seus cultivos domésticos, das *matas*, ou de um *ponto-de-força* específico¹⁸⁴, o *trabalho* possibilita que os mesmos sejam reterritorializados na participação de um *fundamento* da religião, um *axé* que é ativado em nome de um *Orixá*, que emana movimentos cósmicos ao terreiro e/ou pessoa, criando novas territorialidades.

¹⁸³ Assim como o Babalossaim, estes dois ofícios não estão conectados a um terreiro específico, mas ao Candomblé em geral e retratam dimensões de existência ocultas aos seres humanos.

¹⁸⁴ Existem rituais que exigem que folhas, galhos ou flores sejam coletados nas matas, nos cemitérios, nas encruzilhadas, às margens do rio, da cachoeira ou do brejo.



Figura 30: fotografia de banho de ervas sendo cruzado para a Orixá Iansã pela Érica de Oyá para ativar os seus axés.
Fonte: o autor (2022)

Desde o início da etnografia junto ao terreiro de Pai Aldacir, e que se estendeu para o terreiro Encruzilhada do Axé, mais recentemente, se encontrou a participação de 140 actantes vegetais na rede, com diferentes modos de agenciamentos, da parte utilizada e de Orixá regente (TABELA 01).

Tabela 01: Lista de actantes vegetais, suas partes utilizadas, modos de agenciamento e orixás regentes nos terreiros Abaça de Oxalá e Encruzilhada do Axé, Pato Branco, 2023. Elaborada pelo autor.

Actante Vegetal	Parte Utilizada	Modos de agenciamento	Orixá Regente
Abacateiro	Fruto	Amalá	Oxóssi
Abacaxi	Fruto	Amalá	Obaluaê e Oxóssi
Agáve	Folhas, espinhos	Banhos, proteção	Exu, Egun.
Agrião	Folha	Banhos, amalá, chás (tosses e problemas respiratórios)	Oxum
Aipim	Raíz	Amalá	Oxóssi
Alecrim de Campo	Folha	Banhos, amalás (condimento), chás (problemas circulatórios, calmante)	Oxóssi
Alecrim do Mato	Folha	Banhos, defumação	Oxóssi
Alface	Folha	Amalá, Banhos, chás (calmante)	Ogum

Actante Vegetal	Parte Utilizada	Modos de agenciamento	Orixá Regente
Alfavaca	Folha	Banhos, chás	Oxum e Xangô
Alfazema	Folha	Banhos, defumação	Oxóssi
Algodão	Fibra	Amalá	Oxalá e linha das Almas
Alho Roxo	Bulbo	Amalá, Banhos, defumação	Exu e Maria Padilha
Amor Perfeito	Folha	Banhos	Iansã
Anísio Estrela	Folha	Banhos, chás	Ossaim e Yemanjá
Arnica	Folha	Banhos, chás (cicatrizante)	Oxum
Aroeira	Folha	Banhos, defumação, defesa	Ogum
Arroz	Semente	Amalá	Oxalá e linha das Almas
Arruda	Folha	Banhos; chás (cólicas); oferendas, defesa, benzeduras	Pretos Velhos, Exú, Nanã Buruquê
Bambu	Folha e caule	Banhos	Iansã
Bananeira	Folha e fruto	Amalá, adornos	Exu
Barba de Velho	Folha	Banhos, chás	Ossaim
Barbatimão	Folha	Banhos, chás	Xangô
Beladona	Folha	Banhos	Exú
Berinjela	Fruto	Amalá	Nanã Buruque
Boldo /Saião/Ewe Babá	Folha	Banhos, chás, oferendas	Oxalá
Cacto	Folha (espinho)	Banhos	Exu/Egun
Cafeeiro	Folha, fruto, semente	Banhos, amalá	Ossaim
Cajueiro	Fruto	Amalá	Exu
Camomila	Folha e flores	Banhos, chás (amarelão, digestivo, calmante)	Oxum
Cana-de-açúcar	Caule e folha	Banhos, oferenda, defumação	Exu
Canela	Folha, casca	Banhos, amalá (condimento), defumação, chás (micoses e amarelão)	Oxum e Oxossi
Capim	Folha	Banhos, defumação	Almas
Capota	Folha	Banhos, chás (gripes e resfriados)	Oxóssi
Caqui	Fruto	Amalá	Xangô
Carqueja	Folha	Banhos, chás	Exú
Carrapeta	Folha	Banhos, chás	Ossaim
Cavalinha	Caule e folha	Banhos, chás (digestivo)	Yemanjá
Cebola	Bulbo	Amalá	Exu, Pomba-Gira, Obaluaiê
Cebola roxa	Bulbo	Amalá	Exu e Maria Padilha
Cenoura	Raiz	Amalá	Iansã
Cerejeira	Folha, fruto	Banho, oferenda	Iansã
Chapéu de couro	Folha	Banhos	-
Chorão	Folha	Banhos	Exú e Oxóssi
Cidreira	Folha	Banhos, chá (calmante)	-
Cipó Caminhos/Lorogún	Abre Ewe Folha	Banhos, oferendas	Ogum

Actante Vegetal	Parte Utilizada	Modos de agenciamento	Orixá Regente
1Cipó Milôme	Folha	Banhos, chá (Antiinflamatório, anticoagulante, gastrites, úlceras, infecções urinárias)	-
Cipreste	Folha	Banhos	Pretos Velhos
Colônia	Folha	Banhos, chás (problemas cardíacos)	Yemanjá
Comigo ninguém pode	Folha	Banhos, defesa, defumações, benzeduras	Exú, Ogum
Coqueiro	Folha e fruto	Banhos, amalá, defesa	Ogum, Oxalá, Baiano
Corredeira	Folha	Banhos, chá	-
Couve	Folha	Banhos, amalá, chás (gastrite, úlcera)	Oxóssi
Cravos	Flor	Banhos, defumação, trabalhos diversos	Exu, Pomba-Gira, Oxum, Iansã
Crisantêmo	Flor	Banhos, oferenda	Nanã Buruque
Dendezeiro	Azeite	Amalá	Exu, Pomba-Gira, Ogum, Iansã
Dormideira	Folha	Banhos, chás (problemas respiratórios)	Iansã
Erva de Boiadeiro	Folha	Banhos	Oxóssi
Erva de Sta. Luzia	Folha	Banhos, chás (problemas respiratórios)	Oxum e Ossaim
Erva Passarinho	Folha	Banhos, chás	Ossaim
Ervas São João Maria	Folha	Banhos, chás (antidepressivo)	Xangô
Espada Iansã	Folha	Banhos, defesa, benzeduras	Iansã
Espada São Jorge	Folha, flor	Banhos, defesa, benzeduras	Ogum
Espinheira Santa	Folha	Banhos, chá (digestivo)	-
Eucalipto	Folha	Banhos, chá (problemas respiratórios)	Exu e Preto Velho
Fava de Exu	Semente	Assentamento	Exu e Pomba-Gira
Fava de Ogum	Semente		Ogum
Fava olho-de-boi	Semente	Assentamento	Exu, Preto-velho
Feijão Cavalo	Semente	Amalá	Ogum
Feijão fradinho	Semente	Amalá	Todos os orixás
Figueira	Folha e fruto	Banhos, amalá, defesa	Iansã, Exu, Pomba-gira Figueira
Folha da Fortuna	Folha	Banhos, chás (inflamações), oferendas, defesa	Xangô
Fumo	Folha	Banhos, defumações, oferendas, defesa	Ossaim
Gameleira	-	Banhos	Oxóssi
Garra de Exu/Garra de Pomba-Gira	Semente	Assentamentos, oferendas	Exu/Pomba-Gira
Gengibre	Raiz	Amalá, chás (inflamações)	Exu/Obaluaê
Girassol	Sementes, flores, folhas	Banhos, oferendas	Caboclos
Guaco	Folha	Banhos, chá (gripe, febre)	Exu
Guiné	Folha	Banhos, oferendas, benzeduras chás (amarelão)	Iansã/Ogum/Oxóssi/Preto Velho/Exu
Hortelã	Folha	Banhos, chás (calmente, digestivo)	Yemanjá
Inhame	Raiz	Amalá	Orixás diversos
Ipê-Amarelo	Folha e flor	Banhos, oferendas	Oxum

Actante Vegetal	Parte Utilizada	Modos de agenciamento	Orixá Regente
Ipê-Roxo	Folha e flor	Banhos	Nanã Buruque
Jasmin	Flor	Banhos	Yemanjá
Lágrima de Nossa Senhora	Folha e semente	Banhos, chás (problemas renais), confecção de materiais	Yemanjá e Preto Velho
Lança de Ogum	Folha	Banhos, defesa	Ogum
Laranja-Lima	Folha e fruto	Banhos, chá (calmante, digestivo, gripes e resfriados), amalá	-
Levante	Folha	Banhos, chás (problemas respiratórios, digestivos)	Oxóssi
Limoeiro	Folha, fruto e raiz	Banhos, amalá, chás (problemas respiratórios, gripe)	Exu/Egum
Lírios	Flor	Banhos, oferendas	Oxum
Losna	Folha	Banhos, Amalá, chás (gengivite, mau hálito, dores de garganta)	Orixás múltiplos
Louro	Folha	Banhos, amalá, defumação	Oxóssi
Macieira	Fruto	Banhos, amalá	Iansã, Exu e Pomba-gira
Mamona	Folha	Banhos, amalá (toalha de oferenda)	Exu/Obaluaê/Ogum
Mandioca	Raiz	Amalá	Exu
Mangueira	Árvore inteira, folha e fruto	Banhos, amalá, defesa	Exu, Exu Mangueira, Ogum
Manjerição	Folha	Banhos, Amalá (condimento), chás	Iansã e Orixás múltiplos
Manjerona	Folha	Banhos, Amalá (condimento), chás	Yemanjá e Preto Velho
Maracujá	Fruto	Amalá	Xangô
Melancia	Fruto	Amalá	Ogum
Melão	Fruto	Amalá	Orixás múltiplos
Menta	Folha	Banhos, chá	Exu e Pombas-giras
Milho	Fruto e semente	Banhos, amalá	Oxóssi
Moranga	Fruto	Amalá	Oxóssi
Morango	Fruto	Amalá	Iansã, Exu e Pomba-giras
Nós Moscada	Fruto	Amalá	Exu e Pombas-giras
Obi	Semente	Assentamento	Orixás múltiplos
Oliveira	Fruto, azeite	Amalá	Orixás múltiplos (se tiver o fruto escuro, é de Exu e Maria Padilha)
Orobgo	Semente	Amalá	Xangô
Palmeira	Folha e fruto	Banhos, amalá, defesa	Ogum
Papiparoba	Folha	Banhos, chás (Gripe, tosse e resfriado)	Oxóssi
Para-raio	Folha	Banhos, defesa	Ogum e Exu
Pata de Vaca	Folha	Banhos, chás (Infecção)	Ogum e Yemanjá
Peregum	Folha	Banhos, defesa	Ogum
Peregum Roxo	Folha	Banho, defesa	Iansã
Peregum Espada	Folha	Banho	Iansã
Pereira	Fruto	Banhos, amalá	Iabás
Pessegueiro	Folha e fruto	Banhos, amalá	Iansã/ Exu e Pombas-giras
Picão Preto	Folha e semente	Banhos, chás (inflamações)	Exu e Pombas-giras

Actante Vegetal	Parte Utilizada	Modos de agenciamento	Orixá Regente
Pichurim	Folha e caule	Banhos, defumação	-
Pimenta dedo moça	Fruto e folha	Banhos, Amalá, defesa, chás	Exu, Orixás múltiplos
Pimenta Ataré	Fruto e folha	Amalá	Exu e Pombas-giras
Pimenta Malagueta	Fruto e folha	Amalá	Exu e Pombas-giras
Pimentão	Fruto	Amalá	Exu e Pombas-giras
Pinhão Roxo	Folha	Banhos, chás (diabetes, dores, queimaduras)	Pretos Velhos
Pinheiro	Folha e semente	Banhos, amalá	Exu e Pombas-giras
Pipoca/Doboru	Semente	Amalá	Obaluaê
Piriquitinho	Folha	Banhos, chás	Ogum
Pitanga	Folha e fruto	Banhos, Amalá, defesa, chás (próstata)	Iansã
Quebra feitiço	Folha	Banhos, defesa, oferendas	Orixás múltiplos
Quebra-demanda	Folha	Banhos, defesa	Ogum e Exu
Quebra-pedra	Folha	Banhos, defesa, chás (dores, problemas renais e vesiculares)	Ogum e Exu
Quiabo	Fruto	Amalá	Xangô
Roseira	Flor	Banhos, oferendas	Iansã, Pombas-giras
Teteregun	Folha	Banhos, defesa, oferendas	Oxóssi, Ogum, orixás múltiplos
Trigo	Semente	Amalá, oferendas	Oxalá
Trombeteira	Folha e flor	Oferendas	Exu (Exu Marabô)
Unha-de-gato	Folha	Assentamento, banhos	Exu e Pombas-giras
Urtiga Miúda	Folha	Banhos, chás (diurético)	Exu e Pombas-giras
Urtigão	Folha	Banhos, oferenda (diurético)	Exu e Pombas-giras
Videira	Fruto e folha	Banhos, amalá	Nanã Buruque e Orixás múltiplos
Viuvinha	Folha	Banhos	Nanã Buruque

O agenciamento dos vegetais, além de sustentar *trabalhos* para as mais diversas necessidades do coletivo, jamais opera de modo solitário, se conectando com outros actantes (humanos, lugares, divindades, minerais, etc.), em diferentes modos de ativação. Os agenciamentos ocorrem de acordo com cada situação específica, existem plantas agenciadas para: preparar e reterritorializar as entidades no templo, por meio de *firmezas*, *seguranças* e *assentamentos*; para proteção, defesa e delimitação territorial, em confecção de *patuás*, em vasos de poder ou plantadas nos quintais dos terreiros; para desterritorializar as cargas, *eguns*, *kiumbas* e fluídos negativos em geral do corpo da pessoa, por meio de *ebós* de limpeza, benzeduras, sacudimentos e banhos de descarrego; para produção de remédios caseiros; *trabalhos* para potencializar a concretização de diversas situações que perpassam as dimensões do desejo e para aberturas de caminhos (financeiros, do amor, da saúde).

Os actantes vegetais contém a *menga* verde, que purifica, cura, protege (pessoas e lugares) e se conecta com o mundo espiritual. Enquanto a *menga* animal soma *peso* para ampliar o poder dos *trabalhos*, a *menga* verde se expressa, muitas vezes, como um actante purificador, potente para repelir o excesso energético e toxidade dos territórios, indispensável em toda cosmopolítica afro-brasileira em seus múltiplos arranjos. Deste modo, é interessante afirmar que, entre tantas finalidades possíveis, as plantas se destacam na defesa dos territórios (a saúde, o corpo, o terreiro e outros interesses). O arsenal botânico acessado participa do coletivo para combater as forças perniciosas e proporcionar bem-estar: energias contrárias, *eguns* sem luz, *kiumbas*, inimizades, inveja, olho-gordo, mau-olhado, azar, caminhos fechados, maldições, praguejamentos, sortilégios, *demandas* (ataques mágicos), doenças e infortúnios diversos. Os vegetais constituem um arcabouço de saberes e fazeres deveras extenso para se proteger das *demandas*, pela nocividade que envolvem as relações entre ser humano e mundo espiritual. Assim, esse saber é imprescindível para ativação de suas atuações espirituais.

Vale ressaltar que a ideia de que as relações sociais e espirituais podem ser nocivas, trata-se de um dispositivo que aciona com ampla frequência a rede. Assim, a vigilância para com tal questão deve ser ininterrupta, tal como explanado na sessão 2.4. As potências cósmicas estão de prontidão para defender os iniciados dos perigos e inseguranças que envolvem a encarnação nesta existência e, por mediação das plantas, eles concretizam as medidas de segurança para a comunidade.

Antes de quaisquer *trabalhos*, é de suma importância que seus participantes sejam purificados com banhos de ervas, para que forças contrárias não interrompam o rito e para as pessoas se alinharem com a força que será mobilizada. Certamente, a composição do banho é relativa à entidade que será *trabalhada*, bem como o tipo de *trabalho*, as quais devem lhes corresponder. Por exemplo, ervas de Exu, quando se trata de Exu, ervas de Ogum quando se trata de Ogum, ervas frias para acalmar situações, ervas quentes para fomentar dinamicidade, dentre outros modos.

Quando o banho de ervas tem por finalidade desterritorializar com grande força as *energias* negativas, se deve agenciar diferentes folhas e elementos considerados potentes para tal incumbência (por exemplo, folhas de limão, comigo-ninguém-pode, alho, *marafó*, guiné e espada de São Jorge). Segundo Pai Aldacir, um poderoso banho de proteção contra *demandas* também pode ser preparado com 49 espinhos, sete de cada actante vegetal diferente. A prática dos banhos de descarrego são interessantes de serem observados, no sentido de que sintetizam uma sobreposição de territórios, onde os humanos se banham com a *menga verde* pela qual as

entidades atuam diretamente sobre o território de seus corpos, compostos por esferas físicas e espirituais.

Na feitura do Anjo de Guarda e do Orixá nagô, as ervas são indispensáveis para preparar o *amaci* que é aspergido na cabeça da pessoa iniciada. Já na confecção do *assentamento* de Exu, por exemplo, cada elemento que lhe integrará (inclusive os animais) é banhado com um *mieró* de *marafó* e ervas de exu (determinadas pelo oráculo), lhes preparando de modo que sejam desterritorializadas as cargas e *energias* indesejáveis e reterritorialize o *axé* de exu. São presentes dentro do *assentamento* principalmente na forma de *favas* (sementes tais como *obi*, *orogbô*, garra-de-exu, olho-de-boi, olho-de-cabra, *aridan*, entre outras), que ativadas pela *menga* animal, multiplicam prosperidade, caminhos e proteção ao iniciado e seu terreiro. Para a mesma finalidade, ervas são queimadas via defumação, para dissipar certas energias e territorializar outras.

As defumações atuam em sentido similar aos banhos de ervas, contudo, na relação direta com o fogo, sempre precedendo os rituais (ou também, posteriores aos *despachos*, para dissipar por completo as cargas remanescentes). Cada classe de *trabalho* requer defumações diferentes, e tal como os banhos, todas têm o potencial de *descarregar* o território atingido pela fumaça *trabalhada* pelo rezo. Muitos actantes vegetais podem ser empregados para as defumações, tais como dandá-da-costa, casca de alho, casca de cebola, palha de cana-de-açúcar, arruda, guiné, comigo-ninguém-pode, alecrim, casca de jurema, canela, louro, cravo-da-índia, sálvia, anis-estrelado, manjerição, dentre outros.

Quando a defumação é acionada, deve-se rezar ou cantar pontos-cantados específicos para tal incumbência, o incensário deve ser movimentado em forma de X, indicando que está cruzando o ambiente. Após concluída, o incensário deve ficar do lado esquerdo da entrada da casa do lado de fora, e todas as portas e janelas do recinto defumado devem ser abertas para os fluídos negativos se desterritorializarem do ambiente. Se não abrir as portas após a defumação, os *eguns* e *kiumbas* que perturbavam o local continuam nele e, enfurecidos com as poderosas descargas energéticas emanadas pelo *axé* da defumação que lhes afligem, podem se vingar.

Vale ressaltar que todo *trabalho* de oferendas e da incorporação, ocorre com a defumação da fumaça do tabaco, na forma de cachimbos ou charutos (que, no ritual, não é tragada), a qual é uma planta ígnea poderosíssima, capaz de conectar o mundo material com o mundo espiritual, promover curas, *descarregos* e facilitar a passagem dos espíritos na terra. O tabaco é um catalisador dos desejos, e atua de modo similar a uma moeda espiritual. Também é muito empregado nos banhos de *descarrego* e como libação às potências cósmicas. O seu

agenciamento intensivo expressa a herança indígena na matriz religiosa afro-brasileira (BARROS; NAPOLEÃO, 2015).

Os passes e benzeduras são realizados com folhas, fumaça de tabaco, água ou bebida alcoólica, e se tratam de procedimentos potentes e exclusivos para operar limpeza energética e bem-estar, realizadas pelas entidades incorporadas, principalmente os Pretos-velhos. Os vegetais correntemente empregados nas benzeduras dos Orixás são a arruda, guiné, comigo-ninguém-pode, espada de São Jorge e espada de Santa Bárbara. É comum que nas benzeduras as entidades decretem verbalmente as “quebras” de feitiçarias, bruxedos, quimbandarias, invejas, quebrantes, e afastamento dos inimigos carnis e espirituais, mobilizando evocações de muitas potências cósmicas e *pontos de força*. Por exemplo, um Preto-velho com suas folhas efetua sinais de cruz sobre o corpo dos consulentes, ou trespassa as folhas no corpo dos mesmos, mandando os males para as *encruzilhadas*, para as *calungas*, para as *matas*, para as águas do mar sagrado, em nome de Yemanjá, Ogum Megê, Oxóssi, Omolu, Pai Cipriano das Almas, dentre outros. As vezes os Pretos-velhos acendem uma vela branca e deixam-na entre os dedos dos pés de seus médiuns com um copo d’água para potencializar o procedimento.

Cada vegetal possibilita trazer uma ou mais potências cósmicas para as proteções almeçadas, e assim, existem vegetais que podem ser indispensáveis ou desejáveis para que o adepto e os iniciados cultivem em seus lares e/ou em seus quintais para coibir ou dificultar a entrada dos espíritos, *energias* e de pessoas mal-intencionadas. Dentre as plantas recomendadas estão: arruda, guiné, comigo-ninguém-pode, pimenteiras diversas, aroeira, mangueira, para-raio, quebra-demanda, quebra-feitiço, espada de São Jorge, espada de Santa Bárbara, figueira, coqueiro e pitangueira.

A presença física de um vegetal *trabalhado*, que repele forças indesejáveis, expressa que o material, o político e o espiritual são indissociáveis nessa ontologia. No Abaça de Oxalá, folhas de coqueiro, aroeira, espada de São Jorge e espada de Iansã são inseridas em recintos ritualísticos para sua defesa. Na parte superior da porta de entrada do *conga*, Pai Aldacir mantém uma pequena sacola marrom com folhas de aroeira para tal incumbência, que lhe foi solicitada pelo Caboclo Guaraci para auxiliar na defesa da *casa*. Quando uma fava olho-de-boi é inserida num copo com água, e *trabalhada*, a relação dos elementos (água, fava e *axé*) permite desterritorializar espíritos nocivos do ambiente para reterritorializa-los no utensílio. Um alguidar com pipocas preparadas com azeite de dendê e areia da praia, entregue à Obaluaê também age no mesmo sentido, tal como realçou Pai Aldacir, “o *doboru* (pipoca) é como uma esponja no astral, absorve tudo o que tiver de ruim. Quando você pede pro Orixá

absorver as forças contrárias com o *doboru*, você não pode encostar nele depois, se não passa de volta pra você”.

Alguns actantes vegetais podem agir como porta-vozes que sinalizam quando *energias* nocivas se aproximam da residência dos iniciados. Por exemplo, a médium Marli, ex-filha de santo do Pai Aldacir, avó da médium Janaína, que é minha filha de santo, afirmou que a arruda que cultivava num vaso secou após receber uma visita indesejável em sua casa, pois, se tratava de uma pessoa invejosa, e assim, o vegetal filtrou a inveja lançada contra ela. Tal exemplo expressa que existe uma continuidade territorial do corpo com o vegetal e todo o ambiente, onde um se mantém conectado ao outro.

Quando a pessoa está sendo prejudicada por relações invejosas, existem diversas técnicas específicas para interromper as territorialidades nocivas emanadas pelos fluxos contrários, das quais, serão mencionadas duas possibilidades neste espaço. Uma delas é a recomendação de inserir nas raízes da pimenteira o nome ou uma foto dos invejosos, e *tratar* o Exu Pimenta diante do vaso ou no quintal, solicitando que quebre as invejas. Outra, é a de *tratar* o Exu Mal Olhado diante de sua *firmeza*, com três velas vermelhas e três velas pretas, dimensionadas em forma de hexagrama, três copos de *marafó* ou gim seco, dimensionados na forma de um triângulo, três charutos sobre os copos, com o próprio nome, ou nomes das vítimas da inveja, num prato rodeado de ervas de Exu¹⁸⁵. Interessante que, em seus múltiplos agenciamentos, esse Exu sempre é agenciado junto a alguma erva, pó ou parte de vegetal que possui propriedades que combatem invejas, pragas, olho-gordo, mau olhado, bruxedos, e emissões energéticas nocivas (FIGURA 31).

¹⁸⁵ Essa é uma das técnicas agenciadas para acionar a cosmopolítica de defesa do Exu Mau Olhado, pois, existem variadas outras, que podem ser mais potentes conforme a especificidade da situação.



Figura 31: fotografia de firmeza do Exu Mau Olhado na *canjira* do terreiro Encruzilhada do Axé. A bebida no copo contém pó de pimenta. Fonte: o autor (2022).

Também existe o agenciamento dos vegetais para confeccionar *patuás*, que são amuletos de origem islâmica (VALENTE, 1977). Numa pequena sacola de pano, com a cor adequada, são inseridas folhas, espinhos e flores para manter o território do corpo livre de fluxos nocivos, neste particular, a flor de espada de São Jorge se mostra como um poderoso elemento para confecção dos *patuás* para esta finalidade. Já a palha-da-costa é empregada para confecção de *contra-eguns*, para repelir a força de *eguns* e *kiumbas* sobre o corpo. O *contra-egun* pode ser composto de búzios, junto à palha-da-costa, para lhe potencializar. Deve ser cruzado por 21 dias junto ao *assentamento* ou *firmeza* de Obaluaê, imantado com um *mieró* (insumo de ervas) de 3 ou 7 folhas de Obaluaê com mel, e consagrado por um Preto-Velho incorporado antes de ser entregue ao seu destinatário. Em certa *gira* a *Cambone* Iara alegou desejar cruzar um *contra-egun* para ela, e foi repreendida pelo Exu Caveira do Pai Aldacir: “*Contra-egun* é coisa séria! Não usem por bonito, usem se realmente precisarem!”. Para manter os *eguns* distantes do território do corpo conectado com o *contra-egun*, a pessoa no momento que o utiliza deve se abster de sexo, de álcool, e de lugares que atraem *eguns*

(bares, por exemplo). Os *contra-eguns* também são inseridos em determinados recintos, de modo que delimite a ação territorial.

A mangueira e a figueira são árvores muito prestigiadas no coletivo investigado, tanto que o Exu Sete Cruzes do Pai Aldacir na situação relatada anteriormente, realçou que “ninguém te derruba se você tiver plantado no seu terreiro um pé de figueira e um de mangueira”. Acrescentou que “não importa quanto tempo demore para crescer, se puderem mantenham em casa um pé de manga, porque dá irradiação do Exu Mangueira, que é um Exu muito poderoso e arrasta para longe o que tiver de alma e coisas negativas” (Exu Sete Cruzes in: FAVARO, 2017). Esse Exu realçou que periodicamente o Exu Mangueira deve ser *tratado* (alimentado com oferendas) na base da árvore de uma mangueira.

O mesmo raciocínio se aplica para as figueiras, contudo, a figueira permite conectar uma rede diferente da mangueira. A entidade que é expoente na agência junto à figueira é a Pomba-gira Figueira, que é uma pomba-gira que trabalha auxiliando na cura de mazelas mentais, encaminha as almas perturbadoras, e retira quaisquer malefícios enviados contra os adeptos. Como um vórtice das almas por excelência, nela podem se vincular várias entidades que trabalham com as almas além da Pomba-gira Figueira, tal como Exu Figueira, Pomba-Gira Maria Figueira, Pomba-gira Maria Padilha da Figueira, Pomba-gira Maria Molambo da Figueira, Pomba-gira das Almas, diversas entidades da *linha/povo* do inferno, Iansã de Balé (Rainha dos *eguns*) e diversos Exus e Pomba-giras que são da *linha/povo* das almas. Vale ressaltar que a figueira é destacada como uma árvore capaz de desterritorializar grande quantidade de forças negativas e maléficas do ambiente onde se insere, tanto que alguns iniciados lhe associam às regiões cósmicas infernais (COPPINI, 2016), cujo fundamento está na passagem bíblica (Marcos 11:13) onde Jesus Cristo, Deus em carne, amaldiçoou uma figueira por não ter frutos.

Alguns pontos cantados de Exu e Pomba-gira podem exprimir a associação da figueira com as almas e com o imaginário obscuro: “Moço, você está vendo aquela moça, que trabalha no escuro, catando osso, osso por osso. Ela é Maria Molambo, uma linda mulher, ela trabalha na figueira com as almas, ela é Maria Molambo” (ponto de Maria Molambo da Figueira, cantado pelo Alabe Vagner de Aganjú). “Meia noite na figueira, veio a tribo dos zumbis, eu danço em volta da figueira pra saldar o Exu saci! Cortaram em uma caveira, sete covas eu vi abrir, o meu chefe de tronqueira, minha cabala é Tiriri” (Ponto de Exu Tiriri das Almas, cantado pelo Alabe Felipe de Oxalá).

Existem árvores, além das mencionadas, que são *pontos de força* por excelência ao mundo dos mortos, como por exemplo, o limoeiro, cuja base é um vórtice para trabalho com

eguns; a amoreira, que é um vórtice para *trabalho* com entidades da linha das almas (e também com seus *eguns*), em especial, Iansã de Balé; árvores secas em geral também são portais ao mundo dos *eguns*. A árvore iroko, que também é um orixá (Iroko/Tempo), muito prestigiada em cultos de nação, conecta com o mundo dos orixás e dos *eguns*. Nesse particular, é interessante mencionar que Pai Aldacir afirma que, quando se sonha com pessoas já falecidas e árvores em concomitante, é um indicador de infestação de *eguns*, os quais devem ser *despachados* com urgência.

Além do Exu Mangueira, Pomba-Gira da Figueira e Iroko, muitas outras entidades *da esquerda* e *da direita* recebem nomes vegetais e expressam o devir-vegetal no coletivo: Exu Pimenta, Pomba-Gira Maria Pimenta, Exu Mirim Pimentinha, Exu Quebra-Galho, Exu Aroeira, Pomba-Gira Rosa Vermelha, Pomba-Gira Rosa Negra, Pomba-Gira das Flores, Caboclo Arruda, Caboclo Guiné, Preto-Velho Pai Guiné, Cabocla Jurema, Cabocla Margarida, Caboclo Samambaia, Caboclo Sete Folhas, Caboclo Gira-Sol, Exu das Matas, Pomba-Gira das Matas, Exu Rei das Matas, Pomba-Gira Rainha das Matas, Ogum Rompe-Matas, Baiano Zé do Coco, entre outros. O Exu Curador, apesar de não receber um nome vegetal, exprime o devir-vegetal, pela exímia sabedoria do agenciamento do poder vegetal entre os Exus, se assimilando a Ossaim, porém na quimbanda. O Exu Arranca Toco, mencionado na seção anterior, sempre é convocado no *trabalho* com os mistérios espirituais das raízes, além de ser um grande curandeiro. De acordo com Coppini (2016), Exu Arranca-Toco trabalha em conjunto com o povo das raízes. Todas as entidades da linha das *matas* e do povo de preto-velho, independente das suas nomenclaturas, ou de serem *da direita* ou *da esquerda*, são especialistas na cosmofarmacologia do *espiritismo*.

Apesar da dimensão medicinal propriamente dita não ter sido explorada nesta seção, ela se faz presente em todo o momento, pois, as palavras evocadas relatam processos terapêuticos e de cuidado, de uma busca contínua para manutenção da segurança, do bem-estar e da saúde, de modo que os componentes químicos que participam certamente, não são prioritários, e sim as propriedades cosmológicas¹⁸⁶. Assim, vale mencionar que também existem fármacos caseiros em formas de insumos e pomadas, que são efetuados conforme a necessidade do iniciado ou cliente. Há uma diversidade de oferendas para múltiplas situações que contém os vegetais. Na tecnologia dos *ebós*, os vegetais participam em diversos arranjos, nos *trabalhos* amorosos as maçãs, rosas vermelhas, cravos, mel (*menga* das flores), mangas,

¹⁸⁶ A difusão de práticas terapêuticas e medicinais aforreligiosas no Brasil é tamanha que se estima que em cada três brasileiros, um já tenha recorrido ou utiliza a terapia alternativa afro-brasileira com estes saberes (NETO, 2012).

corações de bananeira, cocos, cabaças se fazem presentes em diversas combinações com outros actantes. Nos *trabalhos* de aberturas de caminhos, onde existe o uso do cipó abre caminho, espadas de São Jorge, folhas da fortuna, louro, melão, coco, milho torrado, entre outros.

Vale ressaltar que se deve ter parcimônia com as dosagens dos vegetais e demais actantes empregados em cada agenciamento, visando não intoxicar a pessoa que recebe os *trabalhos*. Tal raciocínio é válido tanto para os remédios e xaropes produzidos para ingestão, quanto aos banhos de descarrego, defumações, na quantidade de elementos que vai em cada oferenda. Por exemplo, aprendi com Pai Aldacir que não é recomendável tomar diariamente banhos de descarrego, pois em excesso, ele pode “enfraquecer o anjo da guarda”, da mesma forma, uma oferenda com exageros indiscriminados e aleatórios de elementos, pode produzir efeitos contrários aos almejados.

Augras (1983) e Verger (1994) apontam a existência de uma dimensão do saber que está intimamente associada ao reino vegetal e à Ossaim, pela qual os iniciados podem causar transformações na realidade com a magia da *menga verde*, de modo que cura ou envenena, de acordo com a dosagem e a técnica usada. Nesses relatos, os vegetais são evidenciados numa esfera de temor e respeito, nas quais a energia do vegetal emerge como uma espécie de chave para acessar as vias do saber. Os estreitos laços existentes entre saber e poder nestes cultos elucidam o caráter valoroso que possui a botânica sagrada para o povo de santo¹⁸⁷. Conhecendo os segredos das plantas, os iniciados podem causar diversos benefícios ou malefícios para a existência, utilizando-as em oferendas, *ebós*, confecção de remédios ou venenos letais. Os mitos de Ossaim apontam que ele é um Orixá, tal como Exu, que apenas *trabalha* mediante algum pagamento (SANTOS, 1961), pois “todo trabalho perigoso exige um contradom” (AUGRAS, 1983, p.118).

Em certa ocasião, durante o processamento de uma *gira* fechada, no período em que o Abaça de Oxalá sofria violências simbólica e espiritual dos evangélicos, localizados na casa ao lado, através de reuniões com o objetivo de efetuar “orações de guerra” contra o terreiro, Pai Aldacir incorporou o Exu Sete Cruzes, o qual ensinava aos filhos de santo técnicas de agenciamento botânico para a finalidade de se proteger e desmanchar *demandas*. Em meio aos ensinamentos, afirmou que “todas as folhas têm seus dois lados (o bem e o mal) e todas elas

¹⁸⁷ Ênfase nessa questão das dosagens e dos preparos, em Favaro, Corona e Ramos (2022).

são de Ossaim, que também trabalha nos dois lados, por isso tem que ter o conhecimento antes de lidar com elas”¹⁸⁸ (Exu Sete Cruzes in: FAVARO, 2017).

Um exemplo interessante que cabe na análise, se trata do uso da pimenta, a qual, a presença da semente no *trabalho* ativa suas potências curadoras, para imunizar o corpo espiritual, proteger das *demandas* e emanções nocivas, reestabelecer a saúde, reavivar a paixão de um relacionamento amoroso, entre outros benefícios, que lhes destacam como poderoso remédio. Contudo, se as suas sementes forem retiradas, junto a técnicas adequadas e a outros actantes, são ativadas suas propriedades tóxicas, que causam queimaduras no campo energético de outrem, incitam brigas, doenças gastrointestinais, incômodos diversos, além de fomentarem a fúria das entidades a quem são endereçadas. Mesmo quando agenciadas apenas em seu aspecto curador, os Exus do Pai Aldacir realçaram diversas vezes que se deve ter parcimônia com seus usos, que devem ser dosados com cuidado, para não desencadear efeitos reversos.

Essa relação, que diz respeito à arte de ter cuidado e suas dosagens no agenciamento dos vegetais, e se conecta ao diálogo com a noção de *pharmakon*, que, de acordo com Stengers (2015),

[...] O que caracteriza o *pharmakon* é, a um só tempo, sua eficácia e ausência de identidade: ele pode ser conforme a dosagem e o uso, tanto o veneno quanto o remédio [...] Que “eles podem ser perigosos” é óbvio – qualquer *pharmakon* pode ser perigoso. É o valor de objeção desse enunciado que é importante colocar em suspenso ao se fazer referência à instabilidade do *pharmakon*, remédio ou veneno. Quando um responsável vocifera “mas isso pode ser perigoso!” – e é por essa vociferação que reconhecemos que ele se considera efetivamente responsável –, ele herda, com esse “mas”, uma história em que a instabilidade do *pharmakon* foi incessantemente utilizada para condená-lo. Uma história em que incessantemente se privilegiou o que oferece, ou parece oferecer, as garantias de uma identidade estável, que permite ignorar a questão do cuidado conveniente, do aprendizado das dosagens e da maneira de preparar [...] O ódio pelo *pharmakon* vem de muito longe. Pode-se, se for o caso, fazer com que ele remonte a Platão, que definiu a filosofia pela exigência dessa estabilidade contra seus rivais sofistas, capazes do melhor e do pior. Ou então ao monoteísmo cristão, criador de um Deus intrinsecamente bom [...] Nossa história está, de qualquer modo, saturada por diversas versões de uma obsessão: a de ignorar o *pharmakon* em prol daquilo que oferece a garantia de escapar de sua odiosa ambiguidade. E não é essa oferta a própria sedução daquilo que, suscitando a imprudência de um uso desenfreado, terá a eficácia de um veneno? (STENGERS, 2015, p.94-95)

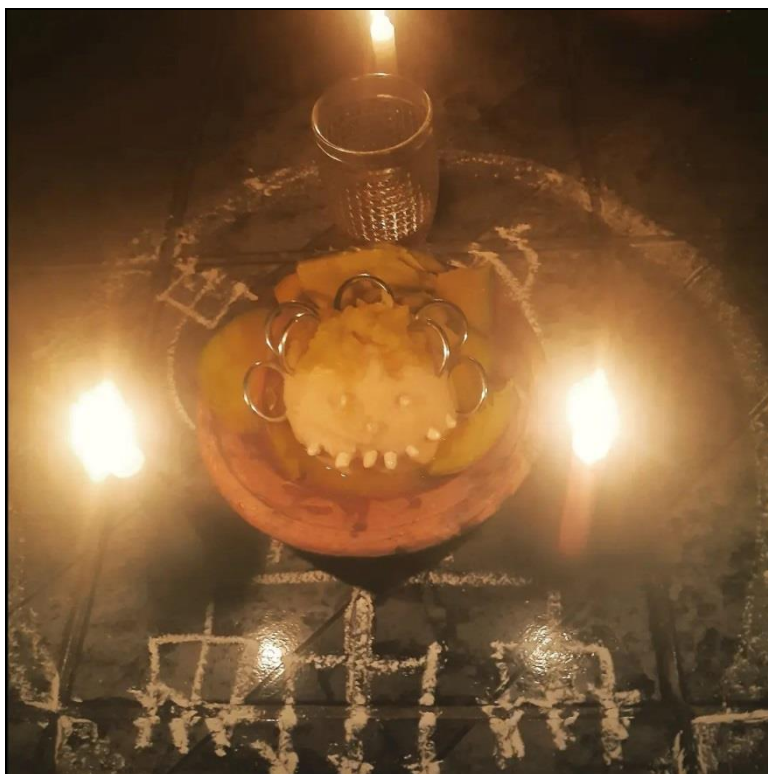
¹⁸⁸ Nas lendas de Ossaim relatadas por Augras (1983) e Verger (1994), os vegetais são evidenciados numa esfera de temor e respeito, nas quais a energia do vegetal emerge como uma espécie de chave para acessar as vias do saber. Os estreitos laços existentes entre saber e poder nestes cultos elucidam o caráter valoroso que possui a botânica sagrada para o povo de santo. Conhecendo os segredos das plantas, os iniciados podem causar diversos benefícios ou malefícios para a sociedade, utilizando-as em oferendas, ebós, confecção de remédios ou venenos letais.

A potência de curar ou envenenar relativa à dosagem e técnica, é especialidade dos dirigentes espirituais afro-brasileiros e de todas as potências cósmicas, e, tal como as mães e pais de santo, detém títulos de curandeiros, feiticeiros, bruxos, magos, xamãs¹⁸⁹, macumbeiros, rezadores, guardiões, doutores, tatas, entre outros que exprimem os conhecimentos cosmo farmacológicos. Por exemplo, o Exu Capa Preta, é reconhecido no coletivo como “Espada de dois gumes”, pois “corta ora para o bem, ora para a mal” (Exu Caveira do Pai Aldacir)¹⁹⁰, quando o mesmo se apresenta com tridente (no astral ou *em terra/incorporado*), vem para *demandar*, nominado de Bruxo Capa Preta, mas se estiver com sua bengala, vem para curar, ensinar, e destrancar caminhos, nominado de Doutor Capa Preta. Essas *qualidades* evocadas pelos títulos, Bruxo e Doutor, exprimem as polaridades curadoras e envenenadoras da natureza dessa entidade.

É possível, ainda, analisar inúmeros outros actantes – que não são apenas vegetais – que atuam na rede mapeada de modo similar aos *pharmakons* e suas polaridades, dosagens e técnicas. A exemplo de alguns *trabalhos* com ovo de galinha, que com a clara e enterrado nos pés de uma árvore, endereçado ao Exu do Lodo, entidades do povo Lodo, ou Nanã Buruquê, pode trazer virilidade, contudo, se retirada suas claras e enterrada num brejo, endereçada às mesmas, pode causar impotência sexual. Outro exemplo, se trata do fruto da manga, muito *trabalhado* com Exu Mangueira e Ogum, o qual pode revitalizar, ampliar a saúde, fortalecer a cabeça, trazer bom humor, paixão e alegria, ou seus contrários (FIGURA 32).

¹⁸⁹ Título cunhado principalmente a entidades do povo das matas, como os diversos caboclos de umbanda e quimbanda.

¹⁹⁰ Toda literatura quimbandeira também traz essa afirmação sobre a identidade de tal Exu (COPPINI, 2018; BITENCOURT, 2000; FERNANDA, 2000).



**Figura 32: fotografia de *trabalho* para curar a saúde mental com um vodu da cabeça de um cliente, destinado ao Exu Mangueira no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: o autor (2023).**

Nessa lógica, mesmo os vegetais, entidades e elementos que contém uma potência tóxica, são poderosos para operar a cosmopolítica da cura para as mais diversas situações, tais como Exu Cobra¹⁹¹, Exu Morcego¹⁹², Exu do Lodo, Exu Sete Venenos, Exu Sapo, Omolu Afoman¹⁹³, Exus e Pombas-giras do povo do lixo, flores de trombeta¹⁹⁴, sementes de mamona, folhas de comigo-ninguém-pode, folhas de jibóia, tabaco, animais peçonhentos secos, entre outros, que podem *derrubar*, adoecer, intoxicar e levar à miséria quaisquer seres caso seus mistérios negativos sejam *trabalhados*. Porém, se ativados com a dosagem e o saber adequado, *levantam* as pessoas das situações mais difíceis, dolorosas e instáveis, cujas

¹⁹¹ Bruxa Fernanda (2010) e Coppini (2015) lhes apresentam como grande alquimista.

¹⁹² Especialista em curar ou incitar problemas mentais (COPPINI, 2015). Certa vez, o falecido Pai Rocha de Xangô, em Dois Vizinhos, me contou que antigamente curou um câncer de uma mulher ao incorporar Exu Morcego, que matou um frango com os dentes no pescoço, lhe absorveu o sangue, e fez a transfusão sanguínea com seus dentes na consulente. O mesmo relata que todos os filhos da casa e pessoas presentes ficaram demasiadamente estarecidos com o modo que o *trabalho* foi agenciado.

¹⁹³ Qualidade de Omolu cruzado com Exu na linha do candomblé, que anda pela terra com sacolas que contém doenças, e pode retirar as doenças das pessoas e guardar em suas sacolas, ou tirar as doenças das mesmas e coloca-las sobre as pessoas.

¹⁹⁴ A *Datura stramonium* L., conhecida como erva do diabo, trombeta de anjo, ou trombeta do diabo, figueira do inferno, é empregada para banhos de descarrego e *trabalhos* para incitar Exu agir com grande força e agressividade, com a possibilidade de livrar pessoas de difíceis situações. No contexto investigado não existe a sua consagração como enteógeno para fins de expansão de consciência.

entidades brandas são incapazes de alcançar. Assim, vale ressaltar que os zeladores de santo são diplomatas no parlamento sóciocosmico afro-brasileiro, pois, sabem conviver com as alteridades de cada coisa, não importa quão estranhas, marginais, horripilantes e disformes sejam. Eles respeitam as suas naturezas, identificam suas potencialidades e agenciam seus poderes no coletivo, fazendo-os participantes da realidade, sejam eles actantes eguns, Exus, Pombas-Giras, animais, vegetais, humanos marginalizados, ou quaisquer outros.

Entre a pluralidade de agenciamentos que são destinados aos vegetais nas religiões afro-brasileiras, nessa seção foi dada a ênfase das suas participações para defender os territórios (dos corpos, dos terreiros, da alma) dos iniciados. Os vegetais tornam-se afro-religiosos quando acionados na rede, pois a relação ritual lhes inscreve na classificação de pertencimento aos Orixás, para os quais são *trabalhados*. Cada actante que compõe o arsenal botânico do povo de terreiro é valorizado como uma fonte de poder na política cósmica, para somar forças para manter os *caminhos* abertos e mante-los livres das energias que podem lhes trancar. Os agenciamentos dos vegetais afro-religiosos em suas diferentes partes e *Orixás* aos quais *pertencem*, assim como de cada actante ritualizado, necessitam de saberes sobre as suas propriedades espirituais.

Os vegetais, compreendidos enquanto receptáculos de *axés*, que substanciam a *menga* verde, exprimem os atributos de Ossaim, com “os seus dois lados”, e podem curar, levantar, defender, derrubar ou “envenenar”, e proliferam a conformação de novas territorialidades na existência. Os saberes associados aos vegetais na cosmopolítica afro-religiosa podem ser perigosos a partir de pessoas imprudentes, despreparadas e mal-intencionadas. As plantas, nos termos apresentados, encontram-se numa *encruzilhada* entre uma multiplicidade de formas, devires, polaridades, potências cósmicas, desejos, resistências e enfrentamentos, e participam da produção da realidade de modo imprescindível e simétrico com outros partícipes do cosmos.

3.5.O REINO DAS IABÁS: AS GRANDES MÃES CÓSMICAS E SEUS FEITIÇOS DE AMOR

“Olha que barco tão lindo
 Que vem com as ondas do mar
 Ele trás as vibrações
 Da nossa Mãe Iemanjá”
 (Ponto-cantado de Iemanjá)

Os *pontos-de-forças* das águas são todos os lugares naturais em que se encontram as águas em diferentes arranjos ecológicos, que podem ser as praias (*calunga grande*), os rios, as cachoeiras, os mangues, os brejos, os lagos, as nascentes, os pântanos, os portos, entre outros. Todos os *Orixás* do povo das águas, independente do seu *ponto-de-força* principal, podem ser mobilizados em lugares em que existem correntes aquáticas, seja em beiras de rios, praias e cachoeiras. Por exemplo, pode-se evocar Nanã Buruque, Oxum e Yemanjá em quaisquer desses territórios mencionados. Os momentos de chuvas e tempestades também são considerados *pontos-de-forças* das águas. Inclusive, é recomendado que determinados galhos de árvores para finalidades rituais sejam coletados após dias de tempestades, pois se entende que estão mais carregados com a *energia* dos céus.

Muitos materiais que são carregados de energias indesejáveis são lançados nas águas correntes para que seja dissipada a negatividade. Eliade (1992), ao discutir o simbolismo aquático nas diversas cosmologias, aponta um caráter purificador e regenerador. No contexto investigado, se observa estas características no que diz respeito aos *trabalhos* efetuados com utilização das águas. Destarte, é comum que Pai Aldacir e seus filhos-de-santo tenham os seus reservatórios de águas de rios, fontes e de mares para abastecer semanalmente as quartinhas das Iabás e também para efetuar *trabalhos* de limpeza, nos quais, estas águas são despejadas sobre a cabeça e corpo da pessoa para desmanchar as cargas que condensam em sua aura (espécie de corpo energético), em conjunto com baforadas de charuto, rezas e folhas (algumas vezes).

De acordo com os registros da etnografia, o povo das águas é composto por espíritos que atuam principalmente na esfera emocional dos seres humanos. Entre os *trabalhos* endereçados a este povo, se destacam aqueles de cunho amoroso e de limpeza dos caminhos, embora os seus agenciamentos não sejam circunscritos a tais finalidades. Na *linha* da direita,

esse povo de modo geral é regido por Yemanjá, a mãe de todos os Orixás. Já na esquerda se destaca Exu Maré¹⁹⁵ e Pomba-Gira Rainha da Praia.

As Iabás, Orixás mulheres, são expressivas no povo das águas, e se conectam a água disposta em diferentes territórios ou estados, as quais são Yemanjá (regente dos mares e oceanos), Oxum (regente dos rios e cachoeiras) e Nanã Buruquê (regente das águas lodosas, pantanosas e subterrâneas). A Iabá Iansã se conecta com todos os povos e reinos, regente dos ventos e da alma dos mortos, e junto ao povo das águas se presentifica com intensidade no *ponto-de-força* da praia e dos dias chuvosos, especificamente nos momentos de tempestades.

O peixe, que é um animal aquático, se associa aos poderes femininos na cosmologia ioruba, assim como o pássaro, que é presente nas associações de Oxum, Iansã e Nanã Buruque, que fazem alusão ao seus poderes procriadores, tal como afirma Augras (2004, p.18-19):

As penas do pássaro, como as escamas do peixe, aludem ao número infinito de descendentes, que estão, por assim dizer, implicitamente presentes no corpo materno. Nada pode aquecer o velho pássaro porque ele mesmo é a fonte de calor, de vida. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido no âmago do corpo da mãe, casa e morada.

O poder feminino é cultuado entre os iorubas, concebido pelas terríficas mães ancestrais, que são as *Iyá mi Oxorongá*. Elas são “mulheres andróginas”, e dentro delas “têm o bem e o mal, têm a feitiçaria e anti-feitiçaria, elas têm absolutamente tudo, são perfeitas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1984, p.08). Elas são homenageadas num festival nominado *Gèlèdè*, processado entre março e maio, antes da temporada das chuvas. Essa festividade tem como intento apaziguar a fúria dessas grandes mães feiticeiras, para favorecer a fecundidade das colheitas. Nos contextos das religiões afro-brasileiras, geralmente as *Iyá mi* não são cultuadas diretamente, mas são desdobradas por meio das Iabás e das Pombas-Giras (AUGRAS, 2004).

As Iabás trazem a presença cósmica das mulheres no terreiro, que se conectam ao território por meio dos *trabalhos*, e das suas filhas e filhos que lhes carregam na coroa, que são as suas porta-vozes. Por exemplo, no terreiro Encruzilhada do Axé, a médium Érica carrega Iansã com ela, e a médium Janaína carrega Iemanjá, e no Abaça de Oxalá, a Cambone Iva e a médium Yasmin carregam Iansã, e deste modo, a presença dessas Iabás se intensificam

¹⁹⁵ Segundo os exus do Pai Aldacir, esse Exu é um Pirata, e governa diferentes estratos das águas marítimas, assim como as prisões espirituais que existem no fundo dos oceanos. Ele pode ser evocado para levar sofrimentos emocionais e demandas para o fundo dos mares. Trabalha em conjunto com Exu Pirata, Exu do Lodo e Exu da Barra.

no lugar, pois, a médium de uma Orixá é a sua extensão no plano terreno. São muitos e constantes os agenciamentos das Iabás nos terreiros por meio das suas filhas. No terreiro Encruzilhada do Axé, a Érica incorpora tanto Iansã quanto Iemanjá, e quando chegam em terra, não fumam, não bebem e nem dão consulta como as demais entidades que se manifestam na *gira*, mas realizam os seus trabalhos de descarrego e compartilhamento de *axé* por meio de danças e expressões sonoras. A dança das Iabás pode encantar os consulentes da assistência do terreiro, tal como o consulente Javé que disse: “a dança da Iemanjá foi uma das coisas mais bonitas que já vi e uma das melhores sensações que já tive ao ver”.

O território de praia, de Yemanjá – e vários outros *Orixás* –, se trata de uma *calunga grande*, e assim, a *linha* das almas pode ser acionada com eficácia em seus domínios, tanto que esse *ponto-de-força* também tem Obaluaiê como um dos seus *Orixás* regentes¹⁹⁶. Mãe Irma, interlocutora expoente da etnografia de Ramos (2015, p.71) corrobora com essa característica, afirmando que “o mar mesmo, ele é a calunga grande, e o cemitério é a calunga. Se faz feitiço no mar e não terá fim, é pior que no cemitério, e tem gente que não entende isso!”. Nesse sentido, vale ressaltar que Nanã Buruquê, Exu do Lodo, e outras entidades do povo do lodo atuam no território da praia e do cemitério, por possuírem estreitas ligações com as almas desencarnadas e com a própria morte.

Os Exus do Pai Aldacir, em diferentes momentos, alegaram que em cada lugar e nível das praias e dos oceanos, tem um desdobramento de Yemanjá que lhe rege (praia, beira-mar, sete ondas, e nos diferentes estratos oceânicos). As explanações do pai de santo elucidam que conforme o nível do mar se mostra mais profundo, as qualidades de Yemanjá também modificam. Também é dito que nas profundidades abissais do oceano habitam as Yemanjás que são “mais rabugentas” e idosas, com quais se deve ter muito cuidado em acionar suas forças, pois são “feiticeiras da pesada”. Estas Yemanjás feiticeiras trabalham em conjunto com Nanã Buruquê (desdobrada na linha de esquerda) e Exu do Lodo.

Yemanjá é concebida como esposa de Oxalá e mãe de todos os *Orixás*, mares e oceanos. Ela é o princípio maternal do cosmos, de todos os humanos e não-humanos. Yemanjá (Ye+omo+eja) significa “mãe dos peixes-filhos”. Uma de suas saudações é Odoyá (Odô Ìyá) que significa “Mãe do rio” (SANTOS, 2017). Na cosmologia iorubá, ela é filha do orixá Olokun, que é uma divindade do mar. Existe um *itan* que descreve que no *Orun* (mundo espiritual), ela gerou do seu ventre todas as estrelas, as nuvens e os orixás (Xangô, Oiá, Ogum, Ossaim, Obaluaê e Ibejis) (PRANDI, 2011). Essa Orixá é correlacionada à

¹⁹⁶ Os itans revelam que Obaluaiê foi adotado por Yemanjá, o que justifica também o seu domínio sobre a *calunga grande* (PRANDI, 2011).

graciosidade, maternidade, bem-estar mental e prosperidade. É dona do pensamento, mãe das estrelas, rainha do mar, do rio Yemoja (em Egba) e do rio Ogun (na atual Nigéria)¹⁹⁷, está em todas as águas, em todas as mães, na feminilidade, na doçura, na terra fértil, nas sementes germinando, nas cabeças dos seus filhos, *assentamentos* e toda a vida. Yemanjá é uma Orixá cuja devoção e carinho das pessoas extrapola as fronteiras dos terreiros, e recebe homenagens de milhares de pessoas de outras religiões¹⁹⁸. Tal como Oxum, é cultuada com pentes, espelhos e adornos diversos (BERKENBROCK, 1997). Suas cores são o azul-claro, branco e rosa. Sua data votiva é 02 de fevereiro. Apresenta fortes associações com as outras Iabás, Ogum e Oxalá.

Oxum absorve quase todas as características de Yemanjá, é concebida como a mãe de todos os rios, cachoeiras, da fertilidade e da riqueza, pois é dos rios que emerge o ouro¹⁹⁹. Oxum também é o nome de um rio localizado nas regiões Ijexá e no Brasil está associada a todos os rios e fontes. Ela é regente da gravidez, destarte, também é conectada ao sangue menstrual. Todas as mulheres durante o tempo de fecundidade estão sob a regência de Oxum, assim como as mulheres grávidas, crianças e pássaros e peixes (BERCKENBROCK, 1997; CARNEIRO, 2008; SANTOS, 2017). “Oxum é a Orixá do amor. Ela é a esposa favorita de Xangô e este lugar ela conquistou por sua beleza e seus dons culinários [...] por causa dos dons culinários de Oxum, em muitos terreiros são escolhidas cozinheiras as filhas de Oxum” (BERCKENBROCK, 1997, p.239). É muito requisitada em trabalhos de dimensão amorosa e abertura de caminhos nas finanças. É cultuada com cores brancas, azuis claras, amarela e rosa. Sua saudação é “Ora iê iê o”.

Nanã Buruque é uma Orixá das águas e da morte. O seu reino aquático é das águas lodosas, pantanosas, subterrâneas e abissais, sempre onde há lama. Ela também se faz presente com os dias chuvosos. A ela pertencem os animais e vegetais de ambiente aquático pantanoso e lodoso. Nanã é compreendida como a Mãe dos primórdios, anciã, justiceira e muito sábia. Possui o título de "Iya Nla", a grande mãe da criação e "Ayaba I'are" a grande rainha da justiça (MARTINS, 2011). Nanã é avó de todos os Orixás e Orixá mais velha. É relacionada com os processos do nascimento, da morte e renascimento. É a mãe de tudo o que vive no mundo material, e também comanda *ikú* – a morte. A morte associada à Nanã é um

¹⁹⁷ Verger (1981) alega que originalmente ela era Orixá da nação iorubá Egbá, que era estabelecida na região entre Ifê e Ibadan, onde existe o rio Yemojá. Com a emigração dos habitantes desta para Abeokutá ao início do século XIX, transportaram conjuntamente seu culto, que passou a ser associada com o rio Ògún que atravessa esta região na atual Nigéria.

¹⁹⁸ Augras (2004) afirma que no Rio de Janeiro a umbanda originou um culto a Yemanjá que se expande para além das fronteiras dos terreiros, nominado “iemanjaismo”.

¹⁹⁹ Beniste (2010) afirma que na África o metal que corresponde a Oxum é o cobre.

aspecto fundamental para o renascimento, é ela que recolhe os mortos e lhes garante. As vibrações de Nanã são responsáveis por reciclar/decantar os espíritos para que sejam capazes de emergirem novamente no mundo físico. Os itans dizem que ela cedeu a lama, parte do seu corpo, para Oxalá, o Orixá da vida, criar a humanidade. A diversidade de búzios que lhe representa significa os ancestrais da humanidade (AUGRAS, 1986; SANTOS, 2017).

Na África o seu culto é disseminado em parte significativa do oeste do continente. É cultuada por iorubás, fons e jejes de lugares como Nigéria, Benim, Togo e Gana. No culto dos Voduns do povo fon ela é chamada de Mavu, o princípio cósmico feminino. No Brasil é cultuada em candomblés de diferentes nações e em diversas umbandas. Também existe registro do seu culto na santeria cubana (MARTINS, 2011; VERGER, 1981). No contexto de minha etnografia, ela atua em conjunto com as demais Iabás, Oxalá, Omulu/Obaluaê – da qual é mãe – e com os Pretos-velhos em geral. As cores que lhe correspondem são brancas, azuis, lilás e roxas. Sua data votiva é 26 de julho e sua saudação é “Saluba!”.

Iansã é a Orixá senhora das ventanias, dos relâmpagos e das tempestades, também é muito mencionada com o título de “Rainha dos eguns/Rainha dos mortos”. É constantemente acionada para afastar *eguns* e para quebrar demandas. “Sua atividade é a de ser guerreira e obstinada a conseguir o que deseja, dando essa característica aos seus filhos” (BENISTE, 2010, p.128). Muitos lhe concebem como uma Iabá “masculina, com uma personalidade quase andrógina”, em razão do seu temperamento quente e obstinado (SEGATO, 2004, p.51).

Nas narrativas que circulam nos terreiros, Iansã é considerada a primeira esposa de Xangô e atua de modo muito similar a ele, contudo, Xangô repudia os mortos e Iansã é rainha destes. Na África, era associada como divindade do Rio Níger (BERCKENBROCK, 1997). “Os mitos, no entanto, revelam claramente a sua dupla origem, de água e de fogo, que se torna símbolo da união das forças opostas. Ela é sucessivamente esposa das florestas (Ogum e Oxóssi) e do fogo (Xangô). É livre e violenta como a tempestade, que ela comanda” (AUGRAS, 1983, p.150). Os mitos também revelam que Iansã se conecta a todos os demais Orixás masculinos do panteão ioruba, com os quais manteve relações (AUGRAS, 2004). Santos (1970) afirma que as associações de Iansã como uma mulher carregando consigo chifres de touro e *erukere* (instrumentos confeccionados com pelos das caudas de touro, cavalo ou búfalo) fazem alusão à sua conexão com as florestas, os animais e os espíritos nela habitados. Ela está presente em todos os *pontos-de-forças* acionados, e pode se desdobrar em diferentes qualidades em cada lugar, mas responde principalmente nos dias de tempestades e chuvas intensas, no cemitério, nas pedreiras e nas praias. Ela é cultuada com as cores amarelas, vermelhas, brancas e rosa, e sua saudação é *Eparrey*.

Além dessas Iabás e entidades supracitadas, os habitantes das águas que foram mobilizados na etnografia na linha de direita/umbanda foram Ogum Beiramar, Ogum Iara, Cabocla Iara e Ogum Sete Ondas, Xangô das Sete Cachoeiras, Oxumarê e Obá. Na linha de esquerda/quimbanda foram Ogum Wari, Exu Maré, Exu Gererê, Exu dos Rios, Pomba-gira dos Rios, Exu do Lodo, Exu do Lodo do Inferno, Pomba-gira do Lodo, Pomba-gira Maria Molambo do Lodo, Exu Tranca-Ruas do Lodo, Exu Tranca-Ruas da Beira-mar e Exu Mirim Lodinho. De acordo com Coppini (2015), os Exus e Pomba-giras que atuam no que identificamos como povo das águas pertencem ao reino da praia/*calunga grande*, que está subdividido em: povo dos rios, povo das cachoeiras, povo das pedras costeiras, povo dos marinheiros, povo dos piratas, povo do lodo, povo do mar, povo da ilha, povo das ondas, povo dos ventos e povo das profundezas.

Os rituais para finalidades amorosas, que se destacam na mobilização do povo das águas, são muito solicitados pela maioria dos clientes que acionam a rede afro-religiosa investigada. Esses *trabalhos* podem ser de limpeza de caminhos amorosos²⁰⁰ – que é a especificidade em que o povo das águas atua com proficiência –, adoçamentos²⁰¹, amarrações²⁰², banhos e defumações de atração. Yemanjá, Oxum, e Iansã possuem grandes habilidades e prestígio nas magias amorosas para as diversas finalidades, e o mel, se trata do actante que não pode faltar nesses *trabalhos*. Yemanjá é a dona do pensamento, assim, muitas magias amorosas destinadas a ela são efetuadas com cabeças de cera, batizadas com o nome de quem o feitiço se endereça, junto a outros *axés*, como canjica branca, algodão, entre outros, para que adoce e prolifere pensamentos de amor na mente da pessoa. Nos feitiços para Oxum se utilizam maçãs, batatas doces, feijão fradinho, melão, frutas doces, açúcar, rosas amarelas, entre outros *axés* (FIGURA 33). Para Iansã, se utilizam maçãs, feijão fradinho, morangos, pêssegos, rosas vermelhas, e frutas avermelhadas diversas²⁰³. Além da resolução de problemas amorosos, as Iabás também podem ser acionadas para tratamento de traumas,

²⁰⁰ Nesse tipo de *trabalho* se emprega a mesma lógica dos *ebós*, explicitados na sessão 3.2. Contudo, são direcionados especificamente à área amorosa, para quebrar e afastar cargas, demandas, eguns e forças cósmicas que trancam e trazem azar a vida amorosa da pessoa. Entre as potências cósmicas observadas nas mobilizações para este intento, vale mencionar Exu Maré, que de acordo com Pai Aldacir, “ele é como se fosse um pirata”. Em seus agenciamentos na beira de um rio ou praia, se deve solicitar que leve a carga para o fundo dos mares.

²⁰¹ Os adoçamentos são *trabalhos* onde se visa favorecer pensamentos de amor, pacificidade e “doçura” na pessoa a quem se destina o ritual, sem violar o seu livre arbítrio.

²⁰² Nos rituais de amarração, a pessoa a quem o *trabalho* é endereçado, é compelida pelas forças cósmicas a nutrir sentimentos de paixão e amor a quem lhe remete. No contexto pesquisado, o juízo de valores de bem e mal, o conceito de karma e outras balizas morais não se aplicam como métricas para a sua efetivação.

²⁰³ Vale ressaltar que esses se tratam de elementos genéricos, e que cada situação requer a mobilização de itens que podem ser singulares à questão *trabalhada*.

bloqueios emocionais, baixa-autoestima, e diversas mazelas da esfera emocional das pessoas que buscam a cura nos terreiros.



Figura 33: trabalho amoroso de adoçamento endereçado à Orixá Oxum, elaborado com batatas-doces amassadas em forma de coração, realizado no terreiro Encruzilhada do Axé. Fonte: o autor (2022).

Numa ocasião, onde um cliente veio até mim pois estava com problemas na esfera amorosa, demasiadamente apaixonado por uma pessoa que não conseguia manter estabilidade emocional, o oráculo mostrou que havia trabalho de amarração destinado contra ele. Quando consultei as entidades do Pai Aldacir, e explanei a questão de tal cliente, o Exu Tranca-ruas do Pai Aldacir confirmou a existência de amarração, e ensinou que o *trabalho* deveria ser endereçado na beira de um rio para Exu Maré, para que levasse a amarração ao fundo das águas, e também para os eguns das águas, que levassem toda descarga emocional desequilibrada com o fluxo dos rios. Ressaltando as associações do povo das águas com as questões emocionais dos seres humanos.

Augras (2004) argumenta que no processo de embranquecimento da formação de certos segmentos de umbanda “branca”, muitos atributos das Iabás, especialmente Yemanjá, que correspondiam à sexualidade e erotismo, foram sublimados e desafricanizados das suas figuras e transferidos às Pombas-Giras e ao domínio da quimbanda. A autora afirma que Yemanjá assimilou muitos atributos da Virgem Maria, “perdeu qualquer característica concreta que possa aludir a uma mulher real” (AUGRAS, 2004, p.30), e apresenta as Pombas-

Giras como uma contraposição à Yemanjá destes contextos. Entretanto, no nosso contexto de pesquisa, tal oposição não se sustenta e percebe-se que Yemanjá e as Iabás supracitadas podem *trabalhar* em conjunto às Pombas-Giras. Tanto as primeiras quanto as últimas expressam atributos da sexualidade e erotismo da mulher em diferentes modos de manifestação. Assim, os *trabalhos* de finalidade amorosa e erótica, podem ser destinados para todas essas entidades, sem qualquer problema de ordem moral.

No sentido de apresentar as Iabás, e o povo das águas que segue as suas redes, e seus vínculos indissociáveis com as mulheres e seu sagrado, bem como dos trabalhos de cunho amoroso e erótico, é pertinente desdobrar a rede das Pombas-Giras, que se articulam com os significados suscitados por essas Orixás, e operam em conjunto em diversos momentos. Quando Pai Aldacir vai abrir a gira das Pombas-Giras, numa sessão, ele invoca os poderes de todas as Iabás, especialmente de Iansã, para direcionar os rituais com essas entidades. Quando a Mãe Érica de Oyá estava numa consulta com o Exu Caveira do Pai Aldacir para averiguar os materiais que seriam utilizados na feitura da Iansã, o Exu Caveira disse a ela que “Iansã vai fortalecer muito as suas Pombas-Giras (Maria Quitéria e Maria Navalha), e vai abrir a linha para mais Pombas-Giras, porque ela *trabalha* junto com elas, e governa elas”²⁰⁴.

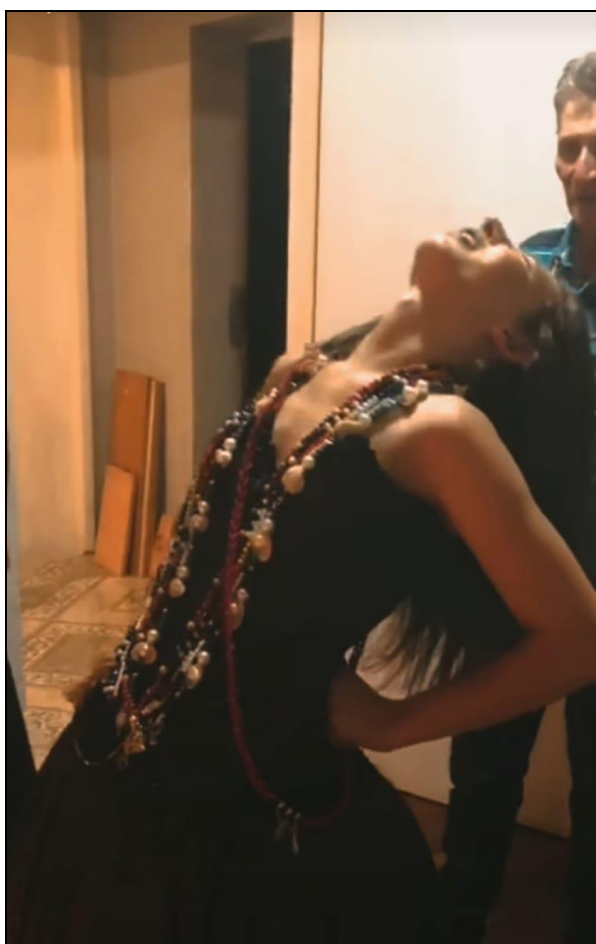
Vale ressaltar que, embora existam Pombas-Giras que atuam especificamente no domínio do povo das águas, como a Pomba-Gira Rainha da Praia, Pomba-Gira dos Rios, Pomba-Gira Sete Cachoeiras, Pomba-Gira do Lodo, entre outras, as Pombas-Giras dos reinos de *encruzilhada*, *calunga* e matas, mesmo não respondendo nos *pontos-de-forças* das águas, podem operar em conjunto com as Iabás.

Assim como as Iabás, as Pombas-giras trazem ao terreiro a presença cósmica das mulheres e dos feitiços sentimentais e *trabalham* os aspectos emocionais de quem se agrega ao terreiro. Contudo, também trazem os sentidos e devires das bruxas e da magia. São Exus-mulheres, que constituem uma cosmopolítica na qual os corpos dos médiuns se tornam espaços de resistência. As suas manifestações trazem signos de desmoralização e degradação da ordem hegemônica, e diferenciam-se do padrão colonial/moderno (ANJOS, 2006). Nesse enredo, as Pombas-Giras articulam uma cosmopolítica, por meio do protagonismo que assume, gargalhando, fazendo feitiçarias, ensinando *trabalhos* para fluidez da vida sexual e da união amorosa (não apenas heteronormativa). Elas atendem *demandas*, resolvem embates e, para isso, devem ser pagas com as oferendas solicitadas (FAVARO; WEDIG; CORONA, 2021).

²⁰⁴ Vale ressaltar, na linha da Alta Magia, as Pombas-Giras atuam de modo independente dos Orixás nagôs. Contudo, tal afirmação é válida para o contexto de candomblé.

A Mãe Érica de Oyá *trabalha* principalmente com a Pomba-Gira Maria Quitéria, no terreiro Encruzilhada do Axé (FIGURA 34; 35). A Pomba-Gira Maria Quitéria se trata do espírito de uma mulher emblemática no processo histórico da “independência” do Brasil, que é a Maria Quitéria de Jesus (27 de julho de 1792 – 21 de agosto de 1853). Ela foi uma guerrilheira baiana, que se trajou de homem para se alistar no Exército Brasileiro e entrar para as Forças Armadas, na luta contra os portugueses, em 1822 (BRASIL ESCOLA, s/d). De acordo com Coppini (2016a, p.484), os espíritos que se manifestam nas legiões da Pomba-Gira Maria Quitéria são de mulheres que

guerream em suas vidas em busca dos seus sonhos, seus objetivos e seus desejos. Mostraram a capacidade feminina de superação, inclusive em conflitos armados. São mulheres fortes, esclarecidas, cuja presença marcante e a percepção aguda marcaram suas presenças nessa vida material [...] e regem a trajetória das almas que falecem ou faleceram em ‘campos de guerra’ [...] Seus poderes são evocados e invocados pelos adeptos da Quimbanda quando necessitam de força para o combate ou para tomar duras decisões. As energias dessa legião favorecem a independência e a liberdade.



**Figura 34: Mãe Érica incorporando a Pomba-Gira Maria Quitéria no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: acervo fotográfico do autor (2022).**



Figura 35: Mãe Érica incorporada com a Pomba-Gira Maria Quitéria no terreiro Encruzilhada do Axé.
Fonte: acervo fotográfico do autor (2022).

O Pai Aldacir *trabalha* principalmente com a Pomba-Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e secundariamente com a Pomba-Gira Sete Saias, no terreiro Abaça de Oxalá. De acordo com o pai de santo, a Pomba-Gira Rainha das Sete Encruzilhadas aprecia elementos finos e de grande requinte em suas oferendas, pois se trata de uma Rainha, e deve ser tratada como tal. Ela *trabalha* na *banda* (agrupamento) da Pomba-Gira Maria Padilha das Encruzilhadas. De acordo com Coppini (2016a), essas Pombas-Giras governam todas as movimentações das energias das encruzilhadas. Já a Pomba-Gira Sete Saias, de acordo com o Pai Aldacir, é especialista para sanar toda espécie de problemas relativos à esfera sentimental e amorosa, principalmente às pessoas que sofrem por amor não correspondido²⁰⁵.

Quando um homem incorpora uma Pomba-gira, passa a expressar um devir-mulher no homem, desterritorializando os padrões construídos socialmente sobre o corpo masculino e territorializando outras corporeidades e modos de ser. Deste modo, afirma-se, assim, como

²⁰⁵ Em determinada ocasião, as entidades do Pai Aldacir me ensinaram que para essas situações, além da Pomba-Gira Sete Saias, também se pode mobilizar a Pomba-Gira do Cais e as “Almas que viveram e morreram por amor”.

mulher, vestindo saia, bijuterias, fumando cigarrilhas e bebendo champanhe ou licores, mostrando-se como “o inverso da santa da igreja” (ANJOS, 2006, p. 87). Já quando uma mulher incorpora uma Pomba-Gira, o devir-bruxa se manifesta em seu corpo, e pode subverter os padrões de ser exigidos de uma mulher na sociedade colonial-moderna.

Eu *trabalho* com a Pomba-Gira Maria Molambo²⁰⁶, que é esposa do Exu Capa Preta no terreiro Encruzilhada do Axé, cujo *assentamento* é ao lado do *assentamento* do Exu, e muitas vezes *comem* (recebem a oferenda) em conjunto. Ela foi uma das primeiras entidades que se apresentou em meu enredo, em meados de 2018, e tem me acompanhado desde então. Maria Molambo comanda toda a legião do povo do lixo. Esse “lixo” não é apenas dejetos humano, mas também tudo o que o sistema marginaliza. Ela é Rainha da favela, Nossa Senhora da rua, padroeira dos miseráveis, rejeitados, mendigos e catadores de lixo reciclável. Interessante que, por governar o domínio da pobreza, também governa a riqueza, e se entende que ela é responsável pela ascensão ou queda financeira das pessoas que se encontram em sua responsabilidade, conscientes ou não da sua presença em suas vidas.

As Pombas-giras como Maria Farrapo²⁰⁷ e Maria Molambo são aludidas como mulheres negras que foram escravizadas no Brasil Colônia e que resistiram às agressões e humilhações coloniais e lograram suas liberdades com conhecimentos de feitiçaria, usados contra seus opressores, e que, libertas, conseguiram “sair pela vida, hora no cabaré, hora na rua, fizeram o que deveria ser feito” (COPPINI, 2016a, p.478). Conforme Angela Davis (2016, p.38), no tempo da escravidão nas Américas, as mulheres e homens negros(os) não eram diferenciados em termos de gênero no que diz respeito à opressão e às violências sofridas no trabalho; contudo, elas sofreram maiores aflições que os homens por meio da violência sexual. O estupro era uma arma de dominação e de repressão utilizada contra as mulheres no sistema escravagista, com o intuito de “aniquilar o desejo” das escravizadas “de resistir”, além de “desmoralizar seus companheiros”.

Nesse sentido, é interessante mencionar as Pombas-giras das Matas, que carregam a resistência das mulheres indígenas que foram oprimidas pelo patriarcado colonial e que se rebelavam contra as estruturas hegemônicas e machistas (COPPINI, 2016a). Em toda a América houve resistências indígenas anticoloniais, nas quais as mulheres se tornaram guardiãs e sacerdotisas – como no caso da proteção aos *huacas* (deuses andinos relacionados

²⁰⁶ Coppini (2016a) apresenta que o nome molambo, é de origem angolana, empregado após abolição da escravatura para designar pessoas pobres, vestidas com trapos e farrapos sujos, que eram os ex-escravizados, negros, que passavam a configurar as favelas nas grandes metrópoles.

²⁰⁷ Coppini (2016a) menciona que as Pombas-giras Maria Farrapo e Dama da Noite podem ser evocadas em questões relacionadas à violência contra as mulheres como assédios sexuais e estupros, e se encontram de prontidão para punir fisicamente e espiritualmente os agressores.

à natureza: montanhas, florestas, rios, etc.) –, buscando refúgio contra o poder colonial nas *punas* (lugares mais elevados), para a prática da religião nativa (FEDERICI, 2017).

Nessa conjuntura, a presença das Iabás e das Pombas-Giras nos terreiros, por meio dos arranjos rituais e corporeidades, evoca um modo de existência onde existe o protagonismo político das mulheres, com “noções claramente não-patriarcais” (SEGATO, 2004, p.54), tal como em antigos coletivos africanos. Segato (2004, p.58) afirma que “todas essas relações entre os orixás expressam uma negação consciente dos princípios sobre os quais a ideologia dominante na sociedade brasileira baseia a constituição da família”. A autora, com alicerce na literatura correlata, apresenta os coletivos afro-religiosos como “matrifocais” (SMITH, 1956 apud SEGATO, 2004, p.59). Nesse sentido, é interessante apontar que em diferentes regiões do continente africano, durante a Antiguidade e a Idade Média, as sociedades eram matriarcais, como a Etiópia, que foi o primeiro país, após o Egito, a ser governado por uma rainha negra, onde a importância do papel político das mulheres era expoente. No Antigo Egito, onde o matriarcado teve maior duração cronológica, as mulheres eram representantes do sistema agrícola e transmitiam seus direitos políticos ao seu clã. No Império de Gana e diversos lugares da África negra, durante a Idade Média, as sociedades eram predominantemente matrilineares (DIOP, 2014).

Segato (2012) enfatiza que os papéis de gênero da sociedade moderna foram instituídos pelo sistema colonial, que privou as mulheres de suas atuações políticas e de seus conhecimentos, tratando-as como objetos e não como sujeitos de direito. Elas passaram a ser excluídas da participação nas arenas públicas da sociedade civil, suas vozes foram silenciadas e, com isso, grande parte da história – narrada pelos homens modernos – as desconsiderou, não as reconhecendo enquanto sujeitos políticos, históricos e epistêmicos²⁰⁸ (PISCITELLI, 2009).

Já os coletivos afro-religiosos criam modos distintos de se relacionar com o cosmos, com a natureza e com a sociedade, diferenciando-se das formas de fazer política da modernidade. Por meio da potência das Iabás e das Pombas-Giras nos terreiros, em suas relações com os múltiplos territórios, especialmente a partir do reino das águas, é possível apreender uma cosmopolítica que favorece o protagonismo das mulheres, dos negros, dos

²⁰⁸ Cabe salientar que, dentro dessa estrutura, ser caracterizado como sujeito denota um aspecto crucial para a inclusão política legítima da pessoa (BUTLER, 2016). Essa estrutura de poder, saber e ser colonial/moderna é alicerçada na ontologia dualista, que “rostifica” de modo degradante as mulheres e as exclui do direito à humanidade por lentes hierárquicas e ações opressoras. Esse padrão opera, de modo mais acentuado, para coletivos que se distanciam da chamada humanidade ideal por estarem situados em mais de uma das categorias de opressão, marcadas pela interseccionalidade de classe, raça e gênero (CRENSHAW, 2004).

ameríndios, dos espíritos, e todos aqueles que foram rejeitados por cinco séculos de colonial-modernidade.

3.6. REGIMES DE EXISTÊNCIA EM DISPUTA NOS TERRITÓRIOS: LINHAS DE FUGA DO ROSTO BRANCO NO AGENCIAMENTO DOS *PONTOS-DE-FORÇAS*

Até o momento os territórios *pontos-de-forças*, que são reunidos nos *assentamentos* do terreiro e conectados aos seus iniciados, foram desdobrados na diversidade de detalhes, saberes, práticas e actantes que participam das suas ecologias. Com o intuito de evidenciar a multidimensionalidade das relações nos territórios afro-religiosos, nesta seção será desdobrada a dimensão cosmopolítica das resistências e enfrentamentos com a população hegemônica local que os afro-religiosos se deparam no agenciamento dos territórios *pontos-de-forças* no município de Pato Branco-PR.

No imaginário convencional, os coletivos afro-religiosos são concebidos como atrasados, primitivos, supersticiosos, promotores do maligno e inimigos da normalidade. Tais adjetivos pejorativos, que são relacionados à estrutura racista e colonial que conforma as localidades e suas instituições, são atestados em meu convívio e experiência junto aos terreiros. Nas experiências dos dirigentes espirituais, membros das *correntes*, diversos interlocutores, assim como as minhas próprias vivências são permeadas de relatos de enfrentamentos por via de agressões simbólicas, verbais, psíquicas e físicas de pessoas intolerantes, muitas vezes, por acionarem os seus *trabalhos* nos *pontos de força* localizados nos espaços públicos.

Entre os relatos, Pai Aldacir, conhecido em sua vizinhança como “nego do diabo”, por ser negro e pai de santo, menciona que, certa vez, *arriava* um *trabalho* em uma *encruzilhada*, à noite, e teve que sair rapidamente do local, em razão de disparos de armas de fogo desferidos contra si. Em outra ocasião, esse pai de santo disse que estava fazendo um *trabalho* de *descarrego*, em uma cliente, na *calunga* (cemitério municipal de Pato Branco), quando foi intimidado por um funcionário do local, que portava uma arma branca. Outra médium, Cigana, relata que havia realizado uma oferenda no *ponto-de-força* das *matas* e que, após uma semana, quando foi limpar o *trabalho*²⁰⁹, todos os alguidares, copos, taças e outros objetos que ela havia colocado, estavam quebrados em pedaços. Outro interlocutor, Pai Rocha de Xangô, meu antigo e falecido “avô de santo”, pai de santo da Mãe Flor de Oxum, relatou que numa noite, quando estava realizando um *trabalho* numa *encruzilhada*, em Dois Vizinhos (PR), foi conduzido pela polícia à delegacia local.

²⁰⁹ Segundo o relato, ela foi buscar os alguidares, copos, litros de bebidas, entre outros elementos que podiam poluir o ambiente.

Noutra ocasião, dia quatro de dezembro de 2018, no cemitério municipal de Pato Branco-PR, eu estava *despachando* as almas e preparava *trabalhos* para a Orixá Iansã, e fui coagido pelo coveiro a se retirar, dizendo, enquanto batia um pedaço de pau nas capelas, que eu não tinha autorização para realizar rituais naquele espaço²¹⁰, chamando-me de “feiticeiro vagabundo” e ameaçando-me de morte, enquanto tentava me atingir arremessando pedaços de tijolo. Junto a isso, ele roubou a minha bolsa com outras oferendas que nela estavam armazenadas para realização dos *trabalhos* no local. Nesta ocasião, me direcionei à delegacia do município para registrar um boletim de ocorrência, e se abriu um inquérito, onde o autor do crime confessou aos investigadores da política o seu intento e foi agendada uma audiência junto ao promotor para resolução da situação²¹¹.

As autoridades competentes que investigavam a situação não enquadraram o crime enquanto discriminação religiosa, previsto pela Lei 9.459/97²¹², mas de natureza de “furto simples”, “ameaça” e “crime contra o patrimônio” (ANEXO A). Entretanto, eu desisti desse procedimento e solicitei arquivamento, após averiguar que o autor do crime já havia sido indiciado anteriormente por homicídio. Pelo motivo de habitarmos um município pequeno, e que eu tenho uma carreira para zelar, optei por não assumir os riscos e os estresses das possibilidades de que o sujeito pudesse se vingar dessa situação com outras formas de violências e agressões.

Além desses eventos, as violências à comunidade afro-religiosa local, não se restringem aos territórios *pontos-de-força*, e invadem muitas vezes, o território do terreiro. A Mãe Érica de Oyá relatou que, quando participava de outro terreiro de linha cruzada no município de Pato Branco-PR, os evangélicos da igreja ao lado jogavam sal grosso na porta do local²¹³, e ofendiam verbalmente os participantes do terreiro como “filhos do diabo”, e deixavam panfletos com mensagens da igreja nos carros dos consulentes. As informações que registrei na pesquisa do TCC (FAVARO, 2015), também expressam intolerâncias da

²¹⁰ Ele disse que se comunicou via celular com o responsável pelo setor municipal do cemitério, e que recebeu ordens para que me retirasse do local, expressando assim uma forma de racismo institucional nos termos de Almeida (2019).

²¹¹ Vale ressaltar que o fato de eu ter os privilégios de ser uma pessoa branca, que se apresentou às autoridades da delegacia como um engenheiro florestal e mestre em Desenvolvimento Regional pela UTFPR, além de ser afro-religioso, junto a um vocabulário formal no discurso, certamente favoreceu para que a minha denúncia fosse levada a sério e tivesse lugar de fala em tal instituição.

²¹² "Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa" (PLANALTO, 1997). < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm>. Acesso em 04/04/2023.

²¹³ Na lógica afro-religiosa o sal grosso possui a potencialidade de trancar energias. Por isso ele é agenciado em diversos banhos de descarrego, pelo fato de trancar energias ruins. Mas o seu uso deve ser parcimonioso, pois também pode trancar as energias boas. O evento relatado expressa que a comunidade evangélica local também se apropria de tecnologias afro-religiosas para fortalecer a sua guerra cosmopolítica contra os povos de terreiro.

sociedade local, tal como Mãe Maria de Oxalá, que afirmou que, quando havia uma placa identificando o seu *terreiro*, o local era apedrejado periodicamente.

Outra mãe de santo, Mãe Flor de Oxum, disse que foi expulsa de casa pelo seu pai, por ele não concordar com sua *religião*. As violências também se difundem por meio das mídias digitais, pelas páginas do facebook da imprensa local, que periodicamente publicam fotografias de oferendas afro-religiosas em *encruzilhadas* e cemitérios do município e locais adjacentes, com textos em formato de nota de repúdio e indignação. Tais expressões são endossadas com os comentários da população sobre o *trabalho* denunciado, que manifestam sem pudor xingamentos, inferiorizações e anseios por violências contra quem realiza essas atividades.

Entretanto, o povo de santo local se vale de estratégias de resistências para mitigar os danos e os riscos atrelados ao agenciamento dos territórios. A exemplo do agenciamento do *ponto-de-força* das matas que pode substituir determinados *trabalhos* que deveriam ser efetuados aos entes das *encruzilhadas* e *calungas*, tal como explicitado nas seções 3.2 e 3.3, por se tratar de um ambiente oculto ao trânsito da maioria das pessoas potencialmente intolerantes, propiciando maior segurança em relação às violências físicas e morais. Outras estratégias também se concretizam pela presença dos ícones de santos católicos cruzados como Orixás, que viabiliza abrandar o impacto cultural daqueles que visitam o terreiro com a finalidade de lhe conhecer, ou também, por meio da identificação etnolitérgica do terreiro enquanto “*espiritismo*”, que, num primeiro momento, propicia associações com um cosmos branco ocidental – do espiritismo kardecista e com a figura carismática de Chico Xavier –, que possui maior aceitação no imaginário comum em comparação com os agenciamentos pouco compreendidos de uma raiz africana.

Os relatos de intolerância descritos exprimem uma disputa pelo poder no território, no qual tanto as pessoas do local como as instituições modernas se fazem presentes, atuam hibridizadas às subjetividades, embebidos por uma lógica colonizadora e racista (QUIJANO, 2005). O racismo, que é uma imoralidade e também um crime, sustenta subjetivamente, estruturalmente e institucionalmente essas relações conflituosas com os afro-religiosos nos territórios. Almeida (2019) aponta que as instituições podem naturalizar essas práticas de racismo religioso²¹⁴, e influenciar os comportamentos e subjetividades de pessoas e grupos, tal como no exemplo do funcionário do cemitério que foi legitimado por um superior para

²¹⁴ A dimensão institucional do racismo, “estabelece parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade” (ALMEIDA, 2019, p.27).

coibir as manifestações afro-religiosas no local, ou do relato de um pai de santo que foi conduzido à delegacia por agenciar um *trabalho* na *encruzilhada*.

Já numa dimensão do racismo estrutural, que também é associada aos eventos de intolerância religiosa contra os povos de terreiro no município, se entende que as pessoas e instituições materializam e reproduzem a estrutura social colonizadora, em seus arranjos políticos, econômicos, históricos, jurídicos e familiares, que se alicerçam no racismo “como seu componente orgânico” (ALMEIDA, 2019, p. 31). O racismo estrutural é sistêmico e sustenta os “comportamentos individuais e processos institucionais, que são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção” (ALMEIDA, 2019, p.33).

No cenário do município de Pato Branco-PR e da Região Sudoeste do Paraná, permeado por um processo de branqueamento marcado por projetos coloniais fomentados por políticas públicas do Estado, a exemplo da Lei de Terras de 1850 (SEYFERTH, 1996), da presença de escravidão nas proximidades²¹⁵, apagamento e silenciamento dos corpos e coletivos não-ocidentais que ocupavam o Paraná antes das políticas imigratórias²¹⁶. Um imaginário comum alicerçado num histórico de eugenia - maioria branca e cristã - e todo um aparato institucional racista que se desdobra na cosmopolítica afro-religiosa no agenciamento dos espaços públicos – que são territórios sagrados pertencentes aos afro-religiosos, com suas potências cósmicas e tecnologias que lhes ocupam – marcada por enfrentamentos da população local e até mesmo de suas instituições, com a presença de racismo com violência e agressões.

Esses eventos de enfrentamentos fazem parte do cotidiano dos terreiros, as suas manifestações tratam-se de atualizações do racismo colonial, e das diversas perseguições e opressões raciais originárias da escravidão. Porém, noutra singularidade e conjuntura temporal, que se imprime nas observações, afetos e vivências tecidos no percurso da pesquisa. Essa tensão entre formas diferentes de habitar e se relacionar com o mundo, em dimensões raciais e cósmicas, também constitui a cosmopolítica afro-brasileira no município de Pato Branco-PR, visto que “são regimes de existência que estão em jogo” (ANJOS; ORO, 2009,

²¹⁵ A presença dos negros na Região se deu a partir do município de Palmas-PR no séc.XIX, cujos primeiros afro-descendentes chegaram na condição de escravizados dos fazendeiros originários do Rio Grande do Sul. Além disso, houveram negros que migraram de Guarapuava, outros sobreviventes da guerra do Paraguai, alforriados e/ou fugitivos, por conta da Revolução Farroupilha no Rio Grande do Sul (FERREIRA; NASCIMENTO, 2010). Atualmente, no município de Palmas-PR existem comunidades remanescentes de quilombos. A presença de escravidão, nos municípios próximos à Pato Branco, expressa um contexto histórico de raízes escravocratas.

²¹⁶ A exemplo dos povos indígenas kaingang e guarani que ocupavam a região há mais de três mil anos (BRANCO, 2021). Os territórios de povos indígenas foram alvo de discursos de silenciamento, cujas memórias foram apagadas e toda a complexidade dos seus coletivos reduzidas ao primitivo que necessitava da civilização branca para evoluir (MOTTA, 2009).

p.48). Porém, a composição do mundo afroreligioso resiste entre “a oposição temática entre territorialização estabelecida pelos poderes dominantes e a desterritorialização própria à micropolítica dos desejos”, em que forças cósmicas são, constantemente, combinadas ou repelidas (ANJOS; ORO; 2009, p.30).

Nesse sentido, os *pontos de força* podem ser compreendidos como territórios de colisão de poderes, sobrepostos pelas práticas basilares dos religiosos afro-brasileiros, que necessitam desses lugares para a reprodução de suas vidas, saberes e práticas – historicamente desprezadas, omitidas e violentadas pelos mecanismos estruturais da hegemonia moderna (QUIJANO, 2005). Esses territórios, sagrados e pertencentes ao povo de terreiro, são *encruzilhadas*, no sentido de serem justapostos pelo trânsito de civis, cuja maioria arrasta consigo outras religiosidades, cosmovisões, conhecimentos, formações sócio-históricas-culturais que são orientadas por uma lógica hegemônica colonizadora, por meio da qual as instituições locais pressupõem o estabelecimento de regimes de “rostidade” sobre os corpos e as paisagens²¹⁷. O regime de existência afro-brasileiro se ocupa desses espaços, desterritorializando o rosto-paisagem hegemônico em sua padronização cristã e moderna do espaço, em modos “conflitantes, numa guerra simbólica que tem dimensões raciais” (ANJOS, 2006, p.84).

O conceito de “rostidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2012) emerge como possibilidade para essa análise, pois ele articula dimensões micropolíticas, territoriais, raciais, cosmológicas, como também uma cartografia. Esse conceito também é aportado nas análises de Anjos (2006) e Anjos e Oro (2009), no debate sobre a cosmopolítica afro-brasileira, a qual, em seus agenciamentos, opera como possibilidade de linhas de fuga, desterritorializantes, do rosto normativo, instituído pela hegemonia branca e ocidental, produzindo modos plurais de existência, rompendo com os baluartes ontológicos eurocentrados. Logo, para Deleuze & Guattari (2012, p.50-51),

Se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvios, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. Devem ser cristianizados, isto é, rostificados. O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como outro: seria antes nas sociedades primitivas que se apreenderia o estrangeiro como um "outro". O racismo

²¹⁷ “Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do “real”” (MIGNOLO, 2008, p.291). Tal situação se agrava no município de Pato Branco quando se trata de uma população de maioria branca e cristã, a qual mais de 60% votou, em 2018 e em 2022, em um presidenciável que tinha como lema campanha atributos fascistas, como o que se respaldou no logo “Deus acima de todos” (DIÁRIO DO SUDOESTE, 2018; 2022).

procede por determinação das variações de desvianças, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco, etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.50-51).

O regime de rostidade é fundado na divisão substancial e ontológica do sujeito e objeto, do ser humano e da natureza, que repercute de modo objetivo e subjetivo nas relações de desigualdades raciais, de racismo religioso, de xenofobia, dentre muitas outras disparidades hierárquicas do pensamento eurocentrado, vivenciadas por aqueles que se encontram invisibilizados nos territórios. Essas relações de opressão remetem à colonialidade, que é perpetuada multidimensionalmente pelas instituições modernas – Estado, Ciência, Mídia, etc., provocando a “diferença colonial” entre o moderno e o não moderno (LUGONES, 2014).

Assim, a colonialidade/modernidade estabelece um discurso de verdade (FOUCAULT, 1997) que produz classificações dos sujeitos, estabelecendo que uma pessoa dotada de rostificação branca/patriarcal/europeia é constituída de plena humanidade e racionalidade, enquanto que aqueles que não correspondem a tal padrão são desumanizados e reduzidos a “objetos” (LANDER, 2007). Os rostos são julgados conforme esse modelo e aqueles que dele se distanciam são rejeitados ou eliminados (DELEUZE; GUATTARI, 2012), a exemplo das violências relatadas, que logram extirpar as matrizes civilizatórias de matriz africana dos lugares. Assim, foram produzidos rostos degradados para todos aqueles que não se encontram do lado das medidas padronizadas pelo eurocentrismo.

Esse debate também se conecta com a discussão do conceito de rosto proposta por Butler (2006, p.17). Ela enuncia que o rosto da alteridade, produzido pelos discursos hegemônicos, estabelece a “extrema precariedade do outro”, permeada por lógicas de poder, saber e ser, em um juízo moral que outros fazem sobre o diferente. É possível entender que essa precariedade caricata no rosto afro-religioso é expressa pelas violências de diferentes ordens que são veiculadas contra os iniciados nos territórios *pontos-de-forças*. Além disso, a noção de rostidade, abordada por Deleuze e Guattari (2012), remete a uma realidade dominante e de poder, em que os rostos concretos nascem de uma máquina abstrata, que atribui aos povos a definição cristã do homem branco europeu, estabelecendo uma rostificação racista.

Em contraste, a ontologia afro-religiosa não possui fronteiras rígidas entre os domínios de existência, cuja potência permite a composição de um mundo plural, repleto de continuidades entre os corpos, lugares, saberes e cosmos, que se encadeiam em modos singulares no *fundamento* da presença concreta e do *axé* das divindades. Na ótica dos saberes hegemônicos, as práticas que permeiam os *trabalhos* do povo de santo deveriam ser superadas, visto que eram considerados como primitivas, irracionais e orientadas pela superstição (FEDERICI, 2017). Porém, os modos plurais de existência e de conhecimentos ancestrais desse coletivo criaram formas de resistência, articulando práticas de saúde, proteção, caminhos abertos, e bem-estar às suas comunidades atreladas ao agenciamento dos territórios.

Nos *pontos-de-forças*, os povos de terreiro mantêm relações de encontro com as divindades, espíritos, corpos celestes, tempos diversos, fenômenos meteorológicos, vegetais, animais, minerais, etc., partícipes do cosmos (RAMOS, 2016). Essas conexões são *encruzilhadas* que envolvem um conjunto de saberes-fazer²¹⁸, que mantêm os actantes, seus corpos, almas e ambientes relacionados para a reprodução da existência.

As territorialidades que emergem, a partir da cosmopolítica afro-brasileira, não promovem qualquer padrão absoluto para a humanidade (ANJOS, 2006). Não existe medida ideal de sujeito, pois esse não se sustenta nessa lógica de hibridiz interdimensional. Vale ressaltar que os *Orixás*, por exemplo, são seguidos pelas pessoas iniciadas como partes de suas construções existenciais e, ao mesmo tempo, eles são singulares em cada territorialização, reterritorializando identidades, corpos, plantas, animais, alimentos, lugares, situações, *assentamentos*, entre outros elementos, em arranjos idiossincráticos que, quando sobrepostos, não se fundem em unidade, mas seguem plurais.

Nessa conjuntura é pertinente evocar novamente Exu²¹⁹ para a discussão, que é o agente primordial da cosmopolítica das *encruzilhadas*, e está associado às tensões, perigos e embates nos territórios. Exu é também um ente diplomático, que em todo percurso etnográfico, por meio do processamento das consultas, está em contato direto com pessoas que não são afro-religiosas e possuem outras orientações cosmológicas e filosóficas, e *trabalha* para elas, quando recebe o devido pagamento e respeito. No contexto dos debates acionados nesta seção, Exu e seu atributo diplomático se presentifica também no evento de

²¹⁸ Tais como ritos sacrificiais, incorporações, adivinhações, danças, musicalidades, pinturas, expressões eróticas, conhecimentos, manejos dos poderes curativos, produção de fármacos, unguentos, encantamentos, benzeduras, entre outros (FERRETTI, 2013; RAMOS 2016; FEDERICI, 2017).

²¹⁹ Quando falo de Exu de modo genérico, também estou me referindo também às Pombas-Giras.

que os *pontos-de-forças* são pertencentes ao povo de santo, mas não exclusivos a eles, pois são territórios sobrepostos por diferentes lógicas.

Assim, são *encruzilhadas*, que podem coexistir com as diferenças sem se reduzirem a alguma delas. O povo de terreiro é ético e diplomático em tolerar a coexistência com diferentes rostos em seus territórios sagrados, seja no templo, por meio dos ícones católicos e dos consulentes, ou nas *encruzilhada* ou cemitérios, por meio dos diferentes civis que neles transitam. Exu, potência cósmica de todos os caminhos e dos comércios, está em contato a todo o momento com a alteridade, e substancia essa diplomacia.

A própria diplomacia pode ser compreendida como uma *encruzilhada* entre a paz e a guerra, e tal como uma *encruzilhada*, é um lugar de tensões, mediações, conflitos e de medidas para solucionar os confrontos. A diplomacia do povo de santo com as alteridades é historicamente e continuamente infringida com violências pelos cidadãos e pela estrutura colonial dos locais. Como resposta, Exu, o diplomata cósmico, assume um rosto degradado e bestial, que foge de qualquer padrão de humanidade, para expressar o seu posto e intimidar os agressores, radicalizando o rosto da alteridade nessa disputa territorial com dimensões raciais. Na *encruzilhada* entre a sociedade civil e os coletivos afro-religiosos, Exu emerge como o Diabo, tal como era caricaturado o homem negro no regime colonial²²⁰, agregando em seu rosto todos os adjetivos depreciativos que a hegemonia impõe sobre as práticas dos povos de terreiro nos territórios.

Para entender Exu – e toda a rede afro-religiosa em geral – é necessário olhar a partir do ponto de vista do povo de terreiro, pelo qual, os aspectos colonizadores – que circunscrevem o pensar em categorias hierarquizadas, morais, binárias e evolucionistas – são subvertidos. Em certa ocasião, o Exu Tiriri do Pai Aldacir fez a afirmação: “o Diabo não é tão feio como pintam”, explicitando que as entidades da linha de Exu/Esquerda, que são entendidas como manifestações demoníacas pelo senso comum, com as formas horripilantes e transgressoras que carregam, trazem prosperidade, abertura de caminhos, sorte nas relações amorosas, conhecimentos e proteções diversas ao coletivo. Do ponto de vista do povo de santo, os atributos bestiais são meios de potencializar os seus poderes, corpos e agências sobre os territórios pela multiplicidade encarnada nessas entidades (RAMOS, 2016; artigo Cadernos Pagu).

²²⁰ Nesse sentido, Federici (2017, p.358) afirma que durante o século XVII, os intercâmbios entre a ideologia da inquisição das bruxas com a ideologia racista no novo mundo com o tráfico escravagista, transfigurou a forma do Diabo no homem negro.

As desterritorializações do rosto branco no território e sua forma como métrica pela qual todas as pessoas são medidas, é realçado de modo expoente pelos sentidos e significados encadeados na potência de Exu, tal como explicita Anjos (2006, p.84-85) ao relacionar as feições desviantes de Exu, expressas de modo radical na forma do Exu Belzebu (FIGURA 36), com um debate que possui evidência dimensões raciais:

A subversão do regime católico de representação icônica culmina na linha de exu. De modo que se poderia corromper ao máximo uma "cara de santo"? Espetando-lhe um par de chifres na testa, um prolongado rabo, a cara terminando em focinho, a pata em forquilha, duas asas de ave predadora: eis o Exu-Belzebu. Na terminologia de Deleuze e Guattari (1980), se poderia dizer que o homem, como forma histórica, ganha um devir animal, ou ainda, um processo de rostificação, construção da "cara do santo" se desterritorializa, ou seja, perde a forma do homem branco como medida para todos os homens. O racismo é subvertido na medida em que nenhum padrão de humanidade, nesta linha, se sustenta quando medida ideal a partir do qual todos os homens podem ser medidos (ANJOS, 2006, p.84-85).

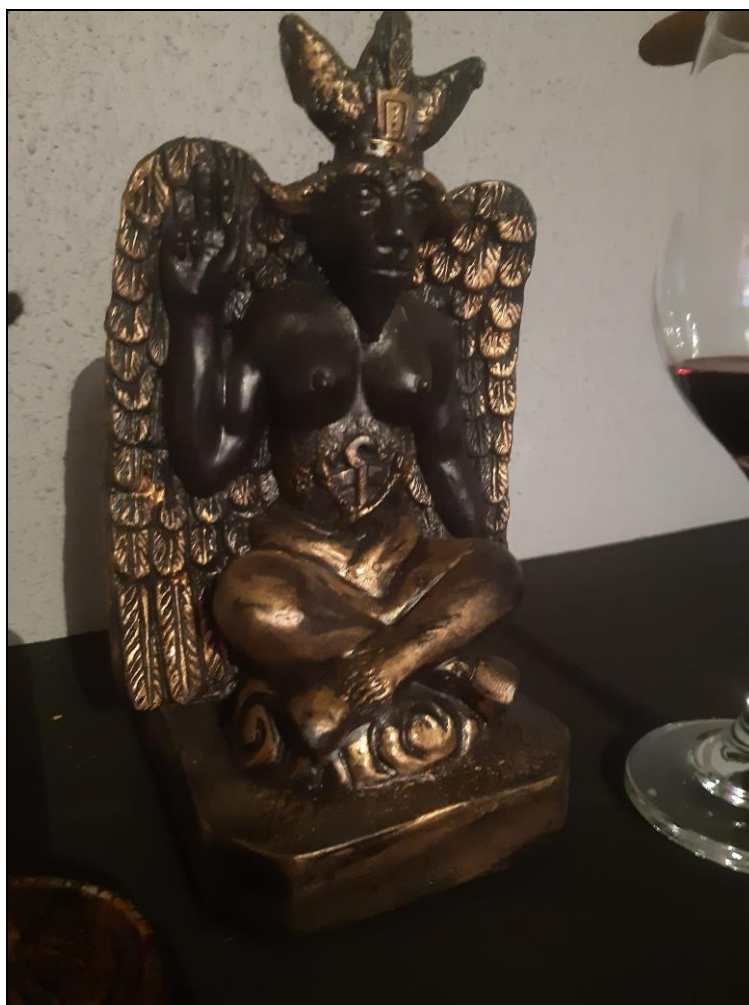


Figura 36: fotografia da *firmeza* de Exu Belzebu no terreiro Encruzilhada do Axé, expressando a “cosmopolítica do devir animal” (ANJOS, 2006, p.85) no coletivo.
Fonte: o autor (2022).

Exu Belzebu, cujo ícone suscita arrepios e temores em quem não está inserido na lógica afro-religiosa, possui muitos atributos benevolentes e desejáveis. A Mãe Érica de Oyá possui esse Exu em seu enredo, que lhe aparece em sua clarividência e por experiências oníricas como um homem de feições ibéricas com asas negras, que acompanha a sua Pomba-Gira Maria Quitéria. O Exu Caveira do Pai Aldacir explicitou que ele é um Exu que traz muita prosperidade, e seu poder é tão intenso que pode curar doenças incuráveis pela medicina humana. Mas também é um Exu de guerra, tal como a Pomba-Gira Maria Quitéria²²¹, acionado para defender vigorosamente o povo de santo e seus territórios das forças que lhes infringem agressões.

Nesse sentido, Mbembe (2013, p.24) afirma que existe uma “apetência histórica das sociedades africanas para a indocilidade” e que “o sagrado africano é indócil frente às hegemonias do Estado e do cristianismo” (*ibid*, p.29). Na história do Brasil, os coletivos religiosos afro-brasileiros exerceram funções significativas para estruturar oposição à sociedade hegemônica escravagista, seja em resistência armada, assassinato dos senhores brancos, rebeliões, manifestações religiosas, fugas ou na formação e organização de quilombos (BASTIDE, 1971; AUGRAS, 1983). A indocilidade dos coletivos religiosos de matriz africana como resposta às agressões colonizadoras também se fez presente em diferentes momentos históricos tanto nas Américas quanto na África, a exemplo da religião do Vodou que inspirou as lutas da revolução haitiana no séc. XIX²²², cujos afro-religiosos

Nas suas cerimônias de vodou, seu culto africano, à meia-noite, eles dançavam e cantavam geralmente esta canção predileta: *Ê! Ê! Bomba! Heu! Heu! Canga, bafio té! Canga, mouné de lé! Canga, do ki la! Canga, li!* “Juramos destruir os brancos e tudo o que possuem; que morramos se falharmos nesta promessa” (JAMES, 2000, p. 32).

²²¹ Tem um ponto cantado que diz “Maria Quitéria é mulher feiticeira, mulher da máfia e mulher da guerra”.

²²² Este evento se mostrou o maior movimento negro de rebeldia contra as atrocidades do regime dominante, cuja coesão coletiva foi fomentada por laços religiosos que congregavam descendentes africanos no séc. XIX. Neste processo revolucionário, a religião afro-americana praticada por escravizados negros haitianos, o Vodou, atuou como um fator unificador das etnias africanas presentes naquela Colônia francesa. A religião praticada pelos negros concebia a prática e o conhecimento em harmonia com a natureza, baseada em elementos espirituais, que suscitava um sentimento de conservar tal harmonia nos relacionamentos sociais relativos à família e comunidade. Esse sentimento incentivou os praticantes da religião voduísta a projetarem na sociedade a harmonia que estava presente na esfera religiosa. Esses elementos entre os negros foi de fundamental importância para emancipar haitianos da dominação francesa em 1804, culminando na 1ª República de povos negros da história mundial (SOARES, SILVA, 2006).

Assim, na cosmopolítica do povo de santo, em Exu se atualiza as lutas e as resistências dos afro-religiosos, e por meio das suas gargalhadas²²³ e formas desviantes, enfrenta opressões do poder hegemônico, confrontando-o em suas tentativas de docilizar e subjugar suas mentes, corpos e territórios. Esses enfrentamentos e respostas às violências se dão principalmente no âmbito cosmológico, por meio dos *trabalhos* de defesa e de *demandas*, que para o feiticeiro afro-religioso não se tratam apenas de práticas simbólicas, mas de ações que desencadeiam efeitos concretos na realidade, promovendo a proteção dos territórios e corpos. Nesses termos, as *demandas* também fazem parte da diplomacia de Exu e da política cósmica de matriz africana, operada com o objetivo de trazer a paz sobre o povo do terreiro em momentos de guerra e tensões com as forças inimigas que emergem nos caminhos.

Muitas vezes a sociedade hegemônica acusa os religiosos afro-brasileiros de poluírem com e sujeiras (oferendas) as *encruzilhadas* e cemitérios, reduzindo a mero lixo toda complexidade e riqueza que envolve a política cósmica desta ação. E, nesse sentido, existe um *ponto-cantado* da Pomba-gira Maria Molambo que diz: “o que você vê não é só lixo, por trás dele têm muito feitiço!”, expressando que existe uma valorização de elementos rejeitados pela lógica dominante no rosto desfigurado e indigesto de um Exu, fazendo um enfrentamento daquilo que é definido como degradante e nocivo. O que é concebido como “lixo”, “atraso” e “ignorância”, no senso comum, na cosmopolítica afro-religiosa é um “campo de poder”, uma “inteligência ancestral” (MBEMBE, 2013), uma *encruzilhada* que reúne potências cósmicas e memórias ancestrais dos antigos babalorixás, yialorixás, tatas, mametus, ngangas, umbandas, kimbandas, xamãs, feiticeiros e bruxas, que se atualizam nos corpos dos iniciados e nos territórios do município de Pato Branco-PR, proporcionando a realização da existência do povo de terreiro.

Os *pontos-de-força* em toda essas tensões e riqueza de composições, se relacionam diretamente com os corpos e identidades dos/as iniciados/as, por meio do *axé*, das iniciações e *assentamentos*. Assim como os terreiros, os *pontos-de-forças* são lugares de sobreposição de territórios, orientados para promoção de práticas de cura, cuidado e defesa. Entre tantas agressões que sofre, nessa disputa territorial, o *povo de santo* não deixa de ocupar os *pontos de força* para seus agenciamentos, pois não pode deixar de vincular-se ao cosmos e ao regime de pertencimento aos *Orixás*. Assim, se articulam as formas de existência das potências cósmicas afro-brasileiras, que se sobrepõem às autoridades estatais e às representações

²²³ Quando incorpora ou quando se manifesta espiritualmente, Exu se apresenta gargalhando.

eclesiásticas dos territórios, desmantelando o rosto branco desde o cerne de sua frágil e violenta legitimidade.

4. A POTÊNCIA DA COSMO-ONTOLOGIA DAS *ENCRUZILHADAS* NA ALIANÇA CONTRA-HEGEMÔNICA PARA FAVORECER OS MODOS PLURAIS DE EXISTÊNCIAS

4.1 OS TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS COMO ALTERNATIVAS PARA ENFRENTAMENTO DA LÓGICA COLONIAL-DESENVOLVIMENTISTA

No intuito de apresentar os saberes afro-religiosos em simetria com os que compõem a academia, em modo de embate às estruturas das epistemes eurocêntricas, a afro-religiosidade, com o seu arsenal cartográfico, como as *encruzilhadas* e suas territorialidades, emerge como uma novidade que pode, a meu ver, robustecer a rede contra-hegemônica de perspectivas teórico-metodológicas que ocupa e se expande nos cursos de Pós-Graduação em “Desenvolvimento”, especialmente, no âmbito do Desenvolvimento Regional, onde essa pesquisa está situada.

Os referenciais que possibilitam a inserção da afro-religiosidade nos debates mobilizados em determinadas disciplinas do curso e em grupos de pesquisa, tencionam discussões que problematizam, negam e almejam superar o modelo colonial/moderno e suas categorias que sustentam as suas atrocidades, orientadas pela proposição de evidenciar a decolonialidade e as redes, em múltiplas dimensões (cosmo-ontológicas, de gênero, econômicas, institucionais, rurais, ambientais, entre outras). Enfatizam os territórios dos coletivos em suas complexidades, para problematizar e desmantelar as categorias e correntes de pensamentos hegemônicos, tais como os conceitos de desenvolvimento, progresso, evolução, sujeito, objeto, entre outros.

Vale ressaltar que o “desenvolvimento” enquanto conceito não explica, de modo algum, quaisquer aspectos dos coletivos afro-brasileiros. Pelo contrário, ele robustece os projetos hegemônicos que promovem o embranquecimento, o racismo e a dominação ocidental sobre os territórios (QUIJANO, 2005; ANJOS, 2019). O desenvolvimento enquanto categoria política, econômica e sociológica emergiu mundialmente após crises culminadas no mundo pelas forças cegas do mercado e as duas guerras mundiais inspiradas pela ideologia do progresso. Em sua gênese, foi surgiu como uma atualização do conceito de progresso, de caráter economicista, e do evolucionismo social, porém, destacado pelo protagonismo do

Estado para regular a economia. “Assim, desenvolver um país, passou a significar implantar uma economia de mercado que incluía maior parte dos cidadãos” (HEIDEMANN, 2009, p.26). Nesse contexto, os países “desenvolvidos”, que eram eurocêntricos, se tornaram modelos para os países “sub-desenvolvidos” copiarem. Com o passar das décadas, o conceito de desenvolvimento aderiu novos valores de acordo com as demandas globais, e novos adjetivos, porém, ainda a métrica econômica é saliente sobre as demais dimensões em sua manifestação concreta.

Pelas grades de interpretação do mundo por via da colonialidade, do progresso²²⁴, do desenvolvimento, os coletivos religiosos afro-brasileiros são considerados ameaças à manutenção da hegemonia ocidental no Brasil, associados a imaginários, discursos, imprensa, políticas públicas, produções científicas, educação formal e jurisdições, à selvageria, à superstição, ao miserável, ao entorpecimento da moral, ao charlatanismo, à falsa medicina (curandeirismo), aos distúrbios mentais e ao degradante, de modo geral, enfim, como um mal a ser combatido (OLIVEIRA, 2015; QUIJANO, 2005).

Se tratam de 500 anos de resistência, africana e afro-brasileira e destas religiões, nos quais 350 anos foram de regime escravagista, que impugnavam sofrimento e dor para pessoas racializadas (indígenas e negros/negras) oriundas de diferentes culturas, organizações sociais e cosmovisões, principalmente, a partir da segunda metade do século XVI à primeira metade do século XIX (VERGER, 1981; PRANDI, 2004; CARNEIRO, 2008).

Após a abolição da escravatura, em 1888, os *terreiros* robusteceram suas organizações, mas enfrentaram variadas formas de repressão policial e da imprensa, pois, antes de 1940²²⁵ (ano em que o Código Penal brasileiro foi reconfigurado), as manifestações do sagrado não ocidental e suas tecnologias eram classificadas como “baixo-espiritismo”, feitiçaria, “medicina ilegítima”, pois envolviam a magia com o uso da natureza e da produção de fármacos, e assim, foram consideradas práticas criminosas, pertencentes aos domínios do selvagem, da loucura e delinquência (SIMAS, 2021; OLIVEIRA, 2015).

²²⁴ A ideologia do progresso emergiu na Renascença e atingiu o seu ápice no século XIX, substanciada por uma ideia de que a história se desenvolve em modo de constante aperfeiçoamento. Ela era um princípio da historiografia, que evocava uma história totalitária e unilinear para a humanidade, marcando profundamente toda a cultura ocidental e se associando às forças econômicas do mercado auto-regulado (HEIDEMANN, 2009). Heidemann (2009, p.25) afirma que “muitas de suas esperanças e promessas foram assumidas em partes pela ideia do desenvolvimento.

²²⁵ Um evento que ocorreu junto à tal data, foi a fundação da Federação Espírita de Umbanda do Brasil (FEUB), em agosto de 1939, se orientando a partir do modelo das Federações Kardecistas, que serviu de subsídio para registro em cartório da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, como associação civil, em 1940, possibilitando que outros templos se legalizassem, concomitantemente. Também, cedeu o alicerce para a concretização do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em 1941 (CUMINO, 2010; OLIVEIRA, 2004).

As legislações e códigos penais que regeram o Brasil, desde sua existência enquanto colônia de Portugal expressam racismo e intolerância com as práticas afro-brasileiras, pela sua dissociação com os fundamentos morais oriundos da aliança entre cristianismo e poder imperial. Na Constituição Imperial, era considerado crime a prática da feitiçaria e manifestações religiosas não cristãs. Pelo Código Penal Republicano, de 1890, os art. 156, 157 e 158 criminalizavam de modo evidente as religiões afro-brasileiras. No Código Penal de 1940, que é o vigente atualmente, há traços do Código Penal anterior, de 1890, com os art. 283 e 284, que denunciam as práticas de charlatanismo e curandeirismo, como crimes contra a saúde pública²²⁶, porém, sem associação direta com a religiosidade afro-brasileira tal como no Código anterior (MAGGIE, 1992 apud OLIVEIRA, 2015). Entretanto, Simas (2021, p.111) aponta que, neste regime, “considerada ao pé da letra, a penalização do curandeirismo poderia levar à cadeia não só um praticante ilegal da medicina, mas todo aquele que usasse tecnologias de cura baseadas no uso de defumadores, banhos de ervas, descarregos, consultas com caboclos e pretos-velhos etc”.

Neste cenário, as religiões afro-brasileiras resistem, junto às práticas de pajelança indígena, das benzedeiras, das parteiras, de curandeiros diversos e de outros agentes da saúde local, que não são normatizados pelas legislações, através dos tempos. Registros levantados por Oliveira (2015) demonstram que era difícil delimitar o que era religião afro-brasileira na época da repressão jurídica e policial aos terreiros, pois as práticas afro-brasileiras se misturavam com facilidade às práticas de outras matrizes, então, era comum que todas as práticas mencionadas fossem catalogadas genericamente de “baixo espiritismo”, “feitiçaria” e “macumba”. Neste debate, é interessante realçar que a referência oficial mais antiga do uso da palavra Candomblé, foi em 1826, por meio de boletins policiais na Bahia (BERKENBROCK, 1997), demonstrando como a violência institucional substanciou o imaginário da intolerância religiosa e racismo.

As associações entre raça e religião foram marcos relevantes na configuração do pensamento colonial-moderno (MALDONADO-TORRES, 2008). Grosfoguel (2016) aponta que os saberes e cosmologias não ocidentais foram destruídos em conjunto nos eventos da invasão europeia aos territórios dos povos indígenas e na escravidão dos povos africanos, que “eram proibidos de pensar, rezar, ou praticar as suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p.41). O autor afirma que o racismo religioso precedeu o

²²⁶ “Art. 284 – Exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnósticos: Pena – detenção, de seis meses a dois anos. Parágrafo único – Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa”.

“racismo de cor”, a partir do entendimento eurocêntrico de que os indígenas não tinham religião e poderiam não ter alma, cujas práticas espirituais eram expressões animais e inferiores, que se desviavam do padrão humano hegemônico.

Neste raciocínio, no percurso do séc. XVI houve um debate racista a nível de Estado sobre a indagação religiosa se os povos indígenas possuíam alma ou não, que colocava em questionamento as suas humanidades, e constituiu o primeiro racismo institucional da história do mundo. Compreender o outro enquanto sem alma e abaixo da linha da humanidade proporcionava aos brancos justificar os terrores da escravidão sem cometer crimes contra o ser humano ou contra o Deus hegemônico. Por fim, foi decidido que os povos indígenas possuíam alma, com as ressalvas de que deveriam ser forçadamente convertidos ao cristianismo e “civilizados”. Posteriormente a esse evento, com “a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído pelo racismo de cor” (GROSFOGUEL, 2016, p.40).

Assim, a partir de concepções religiosas, o racismo institucional foi consolidado enquanto “princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial” (GROSFOGUEL, 2016, p.40). O discurso teológico racista foi substituído pelas ideias racistas biológicas no percurso do século XIX. Neste cenário, junto às legislações e instituições que impugnavam violências às práticas afro-religiosas, as políticas racistas de branqueamento eram implementadas. Seyferth (1996) aponta que os ideais racistas que fomentam assimetrias hierárquicas entre os povos, substanciaram o pensamento social brasileiro no século XX, com legitimidade científica das ciências positivistas e pela doutrina do evolucionismo²²⁷ e do darwinismo social²²⁸, articulando a Eugenia às políticas públicas de imigração europeia, no branqueamento da população e ideais de limpeza étnica, estabelecidas pela orientação das prerrogativas de progresso e desenvolvimento econômico. De acordo com a autora, desde 1860, no Brasil existia uma “ciência das raças”, e em 1877 foi instaurado o primeiro curso de Antropologia Física no Museu Nacional, ministrado por João Batista de

²²⁷ Nesta perspectiva, salientando as diferenças hierárquicas entre estas categorias binárias que apresentam o eurocentrismo como uma racionalidade superior em relação às diversas outras existentes, vale mencionar o destaque do evolucionismo nos primeiros estudos sistemáticos de antropologia sobre a dinâmica das populações de diferentes localizações geográficas do mundo, que legitimavam o pensamento colonial da civilização ocidental sob a autoridade da razão. Tais registros etnográficos alegam que as populações humanas e suas diversidades culturais existentes no globo coexistem em diferentes estratos sucessivos de progresso e evolução civilizacional. O pensamento evolucionista foi predominante na antropologia entre os anos de 1870 até 1914, por meio das obras de Morgan, Tylor e Frazer (CASTRO, 2016).

²²⁸ Sobre o darwinismo social, Seyferth (1996,p.43) aponta que foi a “principal doutrina racista vigente na passagem do século radicalizou o primado das leis biológicas na determinação da civilização, afirmando que o progresso humano é um resultado da luta e da competição entre raças, vencendo os mais capazes (ou aptos) - no caso, os brancos, porque as demais raças, principalmente os negros, acabariam sucumbindo à seleção natural e social”.

Lacerda. A Antropologia Física foi aliada à doutrina do darwinismo social, e classificou os grupos de seres humanos em tipologias naturais, de acordo com atributos anatômicos, culturais e de cor, justificando hierarquias raciais e intervenções violentas de limpeza étnica.

Na construção de uma métrica racial para categorizar os povos, os europeus emergiram como o ápice da civilização, em detrimento dos negros que eram entendidos como “bárbaros” e dos indígenas como “selvagens”, que estavam em posições civilizatórias inferiores. Nessa perspectiva racista, entre esses e os europeus, se entendia que existiam grupos intermediários, e o fator de classe entre os brancos se apresentou como um indicador de inferioridade para mensurá-los (SEYFERTH, 1996). Almeida (2019) corrobora com essas informações apontando que, no Brasil, as ideologias racistas foram fomentadas pelas faculdades de medicina, de direito e pelos museus. O autor evoca como as narrativas da “democracia racial”, já durante o Estado Novo, no século XX, opera como elemento congruente da articulação da cultura e da ciência, orientadas por sentidos e práticas racistas.

Percebe-se que os vínculos dos conhecimentos modernos com os projetos de progresso e desenvolvimento, operam como forças destrutivas aos variados coletivos não-modernos, difundindo violências, dominação e desigualdades. Esses vínculos atuam num processo de legitimação de uma lógica colonialista, que busca homogeneizar o mundo e desintegrar sua riqueza ecológica e cultural (SHIVA, 2003, p.81).

Nesse sentido, é possível compreender que a Ciência é uma ideologia que atua como uma força política (LATOURET, 2017) para autorizar as atrocidades coloniais, que legitima as forças hegemônicas e racistas, nos diferentes arranjos da colonialidade, no percurso dos tempos e dos lugares, tal como enfatiza Almeida (2019, p.45):

Por isso, não se pode desprezar a importância dos filósofos e cientistas para construção do colonialismo, do nazismo e do *apartheid*. O racismo é, no fim das contas, um sistema de racionalidade, como nos ensina o mestre Kabengele Munanga ao afirmar que o “preconceito” não é um problema de ignorância, mas de algo que tem sua racionalidade embutida na própria ideologia.

Nesse contexto, de relações da racionalidade racista que substanciou os pensamentos acadêmicos até o século XX junto aos projetos políticos civilizatórios de progresso e desenvolvimento, é interessante apontar que as políticas públicas imigratórias que eram analisadas e implementadas a partir de 1850²²⁹ – após abolição do tráfico escravagista –,

²²⁹ Seyferth (1996, p.44) afirma que os debates sobre a imigração europeia foram dilatados na década de 1840, e as políticas públicas de maior impacto foram implementadas em 1850, “com a promulgação da Lei 601 que regulamentou a concessão de terras públicas e tornou mais fácil a expedição de títulos de propriedade para estrangeiros”.

foram construídas por uma ontologia eurocêntrica, racista, imoral, elitista e colonizadora para estimular a imigração europeia, invisibilizar e desterritorializar os modos de existência de matriz africana, indígena, cabocla e não-brancas em geral, que ocupavam e resistiam nos territórios brasileiros e foram concebidos como “desqualificados” e moralmente “incapazes” para a busca do progresso econômico, entendendo que estariam fadados à “extinção”.

Assim, a imigração dos europeus foi enunciada como uma referência de modelo civilizacional, desenvolvimento e progresso. Esses imigrantes eram apresentados como exemplares para a ocupação territorial, pela qual a agricultura moderna foi instaurada no país, corroborando, concomitantemente, ao desmatamento, à destruição da biodiversidade e das cosmo-ontologias não-ocidentais. As políticas de imigração tinham como objetivo motriz a contribuição para embranquecer a população e fazer desaparecer, com o percurso das gerações, as pessoas não-brancas, concebidas como supostamente inferiores em termos de raça e moralidade²³⁰.

Simas (2021) aponta que a inferiorização das práticas de matriz africana no Brasil era parte do alicerce intelectual do pensar europeu nos séculos XVIII e XIX, que reverberavam num projeto de civilização orientado por políticas de invisibilidade e destruição dos corpos e epistemes não-ocidentais. Neste contexto, é relevante informar que os intelectuais brasileiros alicerçados nos ideais de embranquecimento concebiam os elementos afro-religiosos em termos assimétricos, contrários ao desenvolvimento e vinculados ao “subdesenvolvimento”, como eventos infelizes que deveriam ser superados com a escolarização da população brasileira, tal como aponta Simas (2021, p.117), ao citar o editorial publicado no jornal “O Globo”, no dia 06 de janeiro de 1954, no qual o autor do texto expressa o repúdio às manifestações dos coletivos afro-religiosos:

A princípio foi moda, e talvez ainda seja, considerar a macumba como uma manifestação pitoresca da cultura popular, à qual se levam turistas e visitantes ilustres, e que era objeto de reportagens e notícias nas revistas e nos jornais, bem como de romantizações literárias. Isso deu ao culto bárbaro de orixás e babalaôs um prestígio que de outro modo não poderia ter e o fez propagar-se das camadas menos cultas da população para a classe média empolgar-se até pessoas das próprias elites. É essa infecção que queremos apontar como alarme. É essa traição que queremos denunciar com veemência. É preciso que se diga e que se proclame que a macumba, de origem africana, por mais que apresente interesse pitoresco para os artistas, por mais que seja um assunto digno para os sociólogos, constitui manifestação de uma forma primitiva e atrasada da civilização e a sua exteriorização e desenvolvimento são fatos desalentadores e humilhantes para nossos foros de povo culto e civilizado. Tudo isso indica a necessidade de uma campanha educativa para a redução desses

²³⁰ “Daí o uso da expressão “mestiçamento moral” para denotar a influência africana “inoculada” na índole brasileira (Romero, 1949:294) e seus “efeitos negativos” também enumerados por Lacerda (1911) quando diz que os “vícios do negro” aviltaram o caráter dos mestiços” (SEYFERTH, 1996, p.52).

focos de ignorância e de desequilíbrio mental, com que vêm conspurcando a pureza e sublimidade do sentimento religioso.

Percebe-se um apelo à educação hegemônica como forma de superar a presença africana nas expressões brasileiras, que “no fim das contas, ao contrário do que se poderia pensar, a educação pode aprofundar o racismo na sociedade” (ALMEIDA, 2019, p.45). Ainda, em meados da metade do séc. XX, não apenas os elementos da cosmologia de matriz africana eram alvos de difamações e combate da elite intelectual brasileira, mas também os seus ritmos e musicalidades, tal como o samba, cuja

a origem africana do gênero nos remetia a um Brasil que deveria ser superado para que o país adquirisse um status civilizatório digno. Bárbaro e filho das senzalas, o samba era testemunho de um primitivismo que deveria ser varrido da cultura brasileira [...] Para ser utilizado como um elemento de construção de um projeto de identidade nacional pelo Estado, e para ser incorporado à indústria fonográfica como uma música de consumo acessível, o samba precisava ser domesticado, desafrikanizado e desmacumbado (SIMAS, 2021, p.108).

Outro exemplo que cabe nessas análises, se trata da manifestação midiática do Exu Rei das Sete Encruzilhadas da Lira, incorporado pela Mãe Cacilda de Assis, e que foi grande ícone da história da umbanda, enunciada por Costa et al (2019). De acordo com os autores, em 29 de agosto de 1971, essa mãe de santo apareceu incorporada com o seu Exu e trajando as suas roupas, em programas de televisão, ao vivo, no programa de auditório “Buzina do Chacrinha”, transmitido pela emissora Globo e, ainda, no programa “Flávio Cavalcanti” pela TV Tupi. Segundo relatos, em ambos os programas, ocorreu ao vivo uma sessão de umbanda, onde pessoas presentes na plateia e no corpo de dançarinas entraram em “estado de transe” (COSTA et al, 2019).

A manifestação, na imprensa nacional, de um corpo de mulher afro-religiosa carregando os trajes e a entidade que *trabalhava* afetando os corpos e mentes do auditório e dos telespectadores, suscitou grande reação de censura e perseguições jurídicas pelo Ministério das Comunicações²³¹, pela mídia e pelo episcopado brasileiro na época, que acusaram a prática afro-religiosa associada às categorias do pensamento colonial de imoralidade, primitivismo, charlatanismo, curandeirismo, e às patologias de ordem mental e contrárias à civilização, progresso, cultura e educação.

Entre tantos exemplos, ainda hoje as violências eurocêntricas se atualizam de diferentes formas pelos discursos e produções intelectuais desenvolvimentistas aos modos de

²³¹ Liderado por Hygino Caetano Corsetti (COSTA et al, 2019).

existência de matriz africana e às diferenças do padrão colonial de poder e saber, pelas subjetividades fomentadas na população. Assim, vale mencionar que a implementação das teorias de desenvolvimento no Brasil e no mundo, que emergiram a partir da metade do séc. XX, se tratam de acontecimentos que continuaram e realçaram a lógica colonialista de dominação das populações fragilizadas estruturalmente, sob outras formas de discursos e políticas, num mundo completamente globalizado, onde todas as sociedades foram compelidas a se articularem e se adaptarem a determinadas instituições hegemônicas, elementares para sustentação do sistema-mundo moderno tal como se apresenta atualmente²³² (QUIJANO, 2005).

Vale ressaltar que o colonialismo, que se estruturou pela dominação dos povos não-ocidentais pelo uso implacável da força, é atualizado pela Ciência moderna em seu serviço ao desenvolvimento capitalista, culminando num colonialismo ainda vigente, elucidado nas relações políticas tecidas pelas extremas desigualdades de poder (QUIJANO, 2005). Essa aliança perversa entre os saberes hegemônicos e os projetos de desenvolvimento produz dispositivos capazes de “vigiar, punir, disciplinar, conter ou simplesmente gerir e/ou mobilizar o potencial de transformação e/ou resistência” dos coletivos (HAESBART, 2021, p.104).

A violência colonial/moderna em seu formato atual, se expressa como consequência das ações dos planejamentos associados ao capitalismo e pela busca do “desenvolvimento”, que robustece os projetos hegemônicos e promovem o embranquecimento, o racismo, a dominação ocidental sobre os territórios, a miséria e a destruição da ecologia planetária (ESCOBAR, 2005; QUIJANO, 2005; ANJOS, JÚNIOR, BRUSTOLIN, 2019). Nesse sentido, Anjos, Júnior & Brustolin (2016, p.18) corroboram com o entendimento da racialização que orienta os ideais hegemônicos de desenvolvimento, pela qual a

[...] fragilização das relações dos povos não-brancos com seus territórios é o traço mais geral da mecânica da instrumentalização das existências e da pretensão de subordinação de todos os modos de produção de vidas ao capitalismo. Inadequados ao desenvolvimento, modos de produção de vidas que podiam ser suprimidos ou relegados à inanição, persistiram graças às potências das agências subalternas. Nos mesmos processos, pessoas e ambientes resilientes aos ordenamentos do industrialismo foram classificados como não-brancos, não-civilizados e, mais tarde, não desenvolvidos (ANJOS; JÚNIOR; BRUSTOLIN, 2016, p.18).

²³² Deste modo, as instituições modernas passaram a controlar diferentes aspectos da existência das sociedades subalternas, o controle da esfera do trabalho se deu pela empresa capitalista; o controle do sexo foi instalado pela família burguesa; controle das autoridades pela presença do Estado-nação e o controle das intersubjetividades pelo juízo de valores presentes na racionalidade eurocêntrica expressa pela ciência moderna (QUIJANO, 2005).

Entende-se, deste modo, que as teorias de desenvolvimento são integrantes de uma matriz racial de poder, que racializa, controla e explora pessoas, linguagens, *epistêmes*, trabalhos, recursos naturais e regiões do planeta, expressos tanto através das extremas desigualdades hierárquicas existentes na maioria das sociedades conectadas à um padrão de poder único, quanto na forma etnocêntrica em que os conhecimentos modernos foram sistematizados e articulados e difundidos por meio destas teorias (ANJOS, JÚNIOR, BRUSTOLIN, 2016; QUIJANO, 2005). Através dos dispositivos de poder e saber (Estado-nação, Ciência, imprensa, educação formal, políticos, empresários, modelo de família burguesa-conservadora, igrejas) a colonialidade configura e controla os espaços-tempo dos países, de acordo com suas demandas, estruturando paisagens pelos saberes normativas jurídicas que legitimam as relações de colonialidade, declarando guerra aos mundos não-ocidentais (PORTO-GONÇALVES, 2012; ESCOBAR, 2015).

Os projetos de desenvolvimento via capitalismo atuam pelo cerne ontológico colonial e racista que se estabeleceu pela violência e dominação, a partir do regime escravocrata e do genocídio aos povos negros, indígenas e não-ocidentais. Os seus efeitos sobre o planeta multiplicam a miséria e a devastação da biodiversidade (ANJOS, JÚNIOR, BRUSTOLIN, 2016). O processo de expansão capitalista, junto às ideias racistas eurocêtricas e evolucionistas, de progresso e desenvolvimento, projetaram no planeta o que é conhecido como “crise ambiental”, caracterizada pelo limite do crescimento econômico e populacional, limite dos desequilíbrios ecológicos e de suas competências para sustentar a vida, limite da pobreza e da desigualdade social (LANDER, 2007; LEFF, 2010), dentre outras catástrofes.

Contudo, esta crise também é revelada como uma crise de conhecimento, pois a racionalidade eurocêntrica, científica e instrumental sustenta a modernidade com diretrizes coisificadas, simplificadas e retalhadas, que instituiu um único padrão de poder como universal, de acordo com a sua própria cosmovisão em detrimento das lógicas que não se sustentam sobre o seu paradigma (LEFF, 2010; RAYNAUT, 2011).

Entretanto, nos últimos 40 anos, a categoria do desenvolvimento tem agregado perspectivas contra-hegemônicas, em especial na América Latina²³³, que lhe problematizam e aspiram, de algum modo, superar e rejeitar suas narrativas e efeitos perversos ainda vigentes

²³³ No chamado “Terceiro Mundo”, emergiram estratégias alternativas ao desenvolvimento, protagonizado pelos movimentos sociais, grupos de pesquisa, etnografias, ONG’s, dentre outros, que conduzem à rejeição do ideário desenvolvimentista. O modo em que o Sul protagoniza frente ao desenvolvimento, em especial a América Latina, permite práticas e formas inovadoras, das quais emergem novas categorias de relações de classes, etnias e gênero a partir do local, que retratam experiências diversas e não unilineares (ESCOBAR, 2007).

sobre o globo, em esferas ontológicas, epistêmicas, econômicas, ambientais, dentre outras²³⁴ (SANTOS, 2000; ESCOBAR, 2007). Estes grupos articulam uma contra-hegemonia, trazendo, nos grandes debates concernentes ao “desenvolvimento”, novos valores globais (relações ambientais, étnico-raciais, diversidade cultural e ecológica, igualdade de gênero, etc.), que conduzem a problematização das questões necessárias para que as políticas possam satisfazer os interesses gerais e específicos da humanidade e de cada população ou nação (HEIDEMANN, 2009). A emergência destes debates surgiu após especialistas observarem que o subdesenvolvimento não se tratava da falta de fatores que os índices mensuravam, pois, seus problemas são resultantes de cinco séculos de dominações coloniais e de relações assimétricas entre centro e periferia (STAVENHAGEN, 1984).

Como resultado desta articulação contra-hegemônica global junto às grandes diretrizes do desenvolvimento, vários países, desde 1980, têm adotado em suas Constituições a afirmação e o dever do respeito às diferenças étnicas, culturais, religiosas de gênero, tal como a Constituição de 1988 no Brasil, que permite maior protagonismo e voz aos movimentos sociais e intelectuais contra-hegemônicos em relação ao colonialismo, com lideranças desde os níveis locais até globais, que, com diversas limitações ainda vigentes, conquistam espaços na sociedade global para pensar além da lógica eurocêntrica e etnocêntrica (LITTLE, 2002; PORTO-GONÇALVES, 2012). Desta forma, populações fragilizadas estruturalmente, tais como indígenas e afro-brasileiros têm tido a possibilidade de serem reconhecidos e valorizados em sua diversidade cultural, ontológica e epistêmica (LITTLE, 2002).

Nestes debates para superar a narrativa totalitária e evolucionista do desenvolvimento, deve-se rejeitar as velhas premissas, e as pesquisas devem ser concentradas em ações dos grupos de base e suas experiências. As abordagens críticas no debate do desenvolvimento emergem por diferentes correntes de pensamento, tais como, as perspectivas da ecologia política, do pensamento decolonial, do pós-desenvolvimento²³⁵, do etnodesenvolvimento²³⁶,

²³⁴ De 1950 até 1970 a corrente de pensamento evolucionista e a perspectiva de progresso foram predominantes nas acepções de desenvolvimento, que foi configurado como uma interpretação do mundo arraigado às grades da modernidade ocidental, de cima para baixo e etnocêntrica, entendendo a priori de que existem regiões do globo que estão em estado de atraso em múltiplas dimensões (política, econômica, cultural, epistemológica) por se diferenciarem dos modos de vida ocidentais, cujas instituições tradicionais, economias não-monetárias, cosmovisões não-capitalistas, eram percebidas como obstáculos ao desenvolvimento e modernização, e foram completamente ignoradas para gerar “bem-estar” à tais populações (STAVENHAGEN, 1984).

²³⁵ O pós-desenvolvimento não se trata de uma ideia uníssona, pois é integrado por diferentes proposições e debates. Pode-se dizer que se trata de um movimento intelectual, cujos autores elaboram múltiplas críticas ao modelo de desenvolvimento hegemônico e suas transformações radicais na sociedade e natureza desde o séc. XX. Suas proposições demonstram alternativas que questionam o enredo de que não existe lugar fora da modernidade (RADOMSKY, 2011).

²³⁶ Little (2002, p.39) aponta que “o termo ‘etnodesenvolvimento’ tem duas grandes acepções na literatura especializada: (1) o desenvolvimento econômico de um grupo étnico; e (2) o desenvolvimento da etnicidade de

entre outras, que possibilitam, por variadas vias e reflexões, diálogos com múltiplas racionalidades, identidades e relações (PORTO-GONÇALVES, 2012), para repensar o desenvolvimento como um processo que foi naturalizado pela modernização (RADOMSKY, 2011).

Estas perspectivas permitem valorizar a ancestralidade e outras ontologias (BLASER, 2009; CADENA, 2010), viabilizando interpretar a realidade a partir da pluralidade de práticas, saberes, epistemologias, políticas, étnicas, ambientes, e cosmologias não ocidentais (RADOMSKY, 2011), a partir dos territórios, pelo protagonismo dos povos, dos movimentos sociais, grupos de pesquisa, etnografias, ONG's, dentre outros, que conduzem à rejeição do ideário desenvolvimentista. O modo em que o Sul protagoniza frente ao desenvolvimento, em especial a América Latina, permite práticas e formas inovadoras, das quais emergem novas categorias de relações de classes, etnias e gênero a partir do local, que retratam experiências diversas e não unilineares (ESCOBAR, 2007).

No meio acadêmico em que estou vinculado, onde tais produções são elaboradas, mesmo que de modo alternativo, crítico e de negação, no qual os baluartes da modernidade ocidental são destruídos e reconfigurados em acepções mais amplas da realidade, a categoria de “desenvolvimento” se mantém como interesse de discussão, pela qual autores se reúnem e evocam seu conteúdo para denunciarem suas limitações e propor modos alternativos de existência. Esses debates expressam que as categorias hegemônicas ainda não foram superadas e que, pelas suas próprias existências e influências no globo, demandam maiores reflexões teóricas para compreensão de suas articulações nos diversos níveis da sociedade.

Escobar (2005) realça que existem pesquisas de caráter etnográfico e contra-hegemônicas que podem apresentar ferramentas para contribuir na superação dos enredos unilineares e evolucionistas do desenvolvimento e do progresso, possibilitando reconstruir a modernidade e a política em seus próprios termos (ESCOBAR, 2007). Assim, em diálogos com sociedade global, essas pesquisas possibilitam trazer às arenas públicas os saberes e práticas das diferenças culturais e ecológicas dos territórios que podem resistir à dominação hegemônica, elevando os territórios como zonas de esperança para mudanças das práticas políticas, institucionais e científicas modernas (ESCOBAR, 2005). Nesse sentido, vale apontar Escobar (2005; 2015) emprega constantemente o exemplo das comunidades

um grupo social”. A articulação do desenvolvimento com a diversidade cultural, por via do etnodesenvolvimento, possibilita integrar debates étnicos no plano político e alternativas econômicas à ideologia hegemônica. De acordo com Stavenhagen (1984) “o etnodesenvolvimento se trata do: “desenvolvimento de grupos étnicos nas sociedades, que deve se tornar a principal questão da reflexão sobre o desenvolvimento, tanto teórica quanto praticamente” (STAVENHAGEN, 1984, p.41).

afrodescendentes que estudou, as quais, articulando suas demandas, junto à cientistas de diversas áreas e movimentos sociais, conseguiram criar leis de acordo com seus conceitos étnicos, trazendo benefícios para todo grupo do território estudado.

Nessa tese, o território é entendido como uma rede com a relação entre múltiplas territorialidades que lhe configuram, as quais podem ser de variadas formas e complexidades, que apresenta a potência de desterritorializar o regime moderno de ordenar os corpos, tempos e espaços, e (re)territorializar outros regimes de existência²³⁷. O território integra dimensões econômicas, culturais, sociais, cosmológicas, geográficas, religiosas, enfim, multidimensionais, que co-existem com vida, sentidos, emoções, valores, religiões, memórias, denotando uma complexidade muito mais abrangente que um simples recurso produtivo tal como concebido pela lógica dominante²³⁸ (SANTOS, 2010).

De acordo com Escobar (2005), o lugar se trata de uma “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (ESCOBAR, 2005, p.63). Já o conceito de território auxilia na abordagem dos lugares de modo alternativo à lógica colonial/moderna, possibilitando averiguar a multidimensionalidade gerada das múltiplas práticas e relações de cada lugar (as quais possuem vínculos entre sistemas cosmológicos e sistemas produtivos bastante complexos) (ESCOBAR, 2005).

Haesbaert (2004, p.37) afirma que o território é um conceito polissêmico, e que, “apesar de ser um conceito central para a geografia, território e territorialidade, por dizerem respeito à espacialidade humana, têm uma certa tradição também em outras áreas, cada uma com enfoque centrado em determinada perspectiva”. E menciona a relevância do recorte territorial na perspectiva da Ciência Política, Economia, Etologia, Antropologia, entre outras áreas de conhecimento. De acordo com Escobar (2015), o território é concebido como um “espaço coletivo, composto em todo lugar necessário e indispensável onde homens, mulheres, jovens, adultos, criam e recriam suas vidas. Espaço de vida onde se garante a sobrevivência étnica, histórica e cultural” (ESCOBAR, 2015, p.96). Para Roca-Servat e Henao (2018, p.410) o território é entendido como “espaço produzido a partir de práticas e saberes que estabelecem

²³⁷ Haesbaert (2004, p.37) afirma que o território é um conceito polissêmico, e que, “apesar de ser um conceito central para a Geografia, território e territorialidade, por dizerem respeito à espacialidade humana, têm uma certa tradição também em outras áreas, cada uma com enfoque centrado em determinada perspectiva”. E menciona a relevância do recorte territorial na perspectiva da Ciência Política, Economia, Etologia, Antropologia, entre outras áreas de conhecimento.

²³⁸ De acordo com Escobar (2015), o território é concebido como um “espaço coletivo, composto em todo lugar necessário e indispensável onde homens, mulheres, jovens, adultos, criam e recriam suas vidas. Espaço de vida onde se garante a sobrevivência étnica, histórica e cultural” (ESCOBAR, 2015, p.96).

relações de reprodução da vida”, no qual “surtem novas formas de explicar, entender, e transformar os mundos”.

No nível territorial, há projetos de desenvolvimento com impactos significativos, nos quais a modernidade e o desenvolvimento não são negados, mas resistidos, cruzados aos modos localizados, desterritorializados e transformados²³⁹ (ESCOBAR, 1995). O desaparecimento do território nos repertórios modernos está profundamente atrelado à invisibilidade nas arenas públicas dos coletivos não-ocidentais, de ontologias relacionais e não dualistas, cujos participantes entrelaçam humanos, “natureza”, cosmologia, política, economia, entre outros actantes, em suas ações nas variadas dimensões das suas realidades (ESCOBAR, 2015). Por exemplo, os coletivos afro-religiosos cuja ontologia relaciona a “cultura” e a “natureza” de modo indissociável (ESCOBAR, 2005), tal como foi apresentado no percurso da tese, não anula o tradicional nem o moderno, pois seu cerne escapa deste maniqueísmo.

Essa característica dos coletivos não-ocidentais possibilita a voz da resistência da cosmologia do Sul, criando diferentes subjetividades no cruzamento entre diversas esferas que ocorrem a partir do território (ESCOBAR, 2007). Nesses coletivos, os modelos diferentes de pensar e experimentar o mundo são concebidos a partir do território, que reúne um repertório de tradução da realidade distinto dos ditames epistêmicos modernos. Apesar das crescentes forças trans-nacionais que permeiam os territórios de todo o globo, as produções dos modelos de existência não ocidentais não podem ser interpretadas como uma construção moderna nem como estanques às fronteiras do lugar (ESCOBAR, 2005).

Os integrantes dos territórios se relacionam com toda a rede que lhe constitui, a qual tece relações com o global constantemente, seja por meio das instituições coloniais/modernas que também se justapõe a eles, seja pela rede que se configura a partir das resistências. As relações com as instituições, subjetividades e tecnologias modernas não invalidam as ontologias políticas e relacionais que emergem no âmbito territorial, ao contrário, podem até mesmo lhes potencializar, se colocadas na perspectiva do diálogo de saberes (ESCOBAR, 2015). A exemplo do Exu Rei das Sete Liras que emergiu em programas televisivos, das federações de religiões afro-religiosas, da lei 10.639/2010, da categoria da prosperidade explanada na seção 3.1 e de múltiplas *encruzilhadas* que emergiram nas análises.

Quando os significados de mundo e construções do ambiente, dos coletivos não ocidentais, são colocados em evidência por meio das pesquisas científicas e movimentos

²³⁹ Denominada por Escobar (2007) de modernidade híbrida.

sociais, as relações de poder dos seus territórios se conectam com o global, viabilizando a robustez da defesa de seus saberes e da natureza em seus territórios (ESCOBAR, 2005a). Pois, evidenciar o território e as culturas locais conduz às fraturas dos espaços permeados de relações de poder alicerçados na lógica moderna (MIGNOLO, 2008; LUGONES, 2014).

Essa tese expressa que é possível colocar em diálogo os terreiros com o arcabouço teórico supracitado, pois são territórios ligados a processos políticos identitários, a repertórios coletivos, a práticas religiosas, festivas, culturais, a práticas de cura, às necessidades emergenciais das pessoas que neles se agregam (busca por prosperidade econômica, amor, entre outros), junto às relações entre humanos e não humanos. Entendemos que esses lugares fazem parte de um modo de resistência, no qual as concepções do cosmos, da política e dos corpos nada têm a ver com o modo pelo qual a ciência moderna e a ideia de desenvolvimento os concebe. As múltiplas *encruzilhadas* que foram evocadas permitem exprimir a dinâmica da lógica territorial afro-religiosa, e suas materializações no local, desde os corpos das pessoas iniciadas, até os modos de se relacionar com os diferentes espaços físicos, a exemplo dos *pontos-de-forças* e terreiros, que imprimem no território o fluxo de potências cósmicas e valorização de actantes não-humanos, que engendram a todo momento novas territorialidades e pluralidades, que são ignoradas e invisibilizadas pela lógica hegemônica.

Os conceitos de *encruzilhada* e de território são apresentados como potências aliadas aos estudos que se agregam em postura crítica à grande categoria de desenvolvimento, no âmbito do Desenvolvimento Regional. Tal perspectiva permite desterritorializar as métricas desenvolvimentistas/colonialistas e conceitos dualistas, que territorializam o rosto branco em níveis macropolíticos e infrapessoais, nos lugares. Não coube aos objetivos dessa pesquisa atravessar questões dos movimentos sociais com reivindicações étnicas²⁴⁰ e políticas públicas de caráter identitário²⁴¹, que perpassam investigações orientadas pelos conceitos de

²⁴⁰ As reivindicações étnicas são utilizadas por determinados grupos para lograrem interesses econômicos e políticos que não seriam respondidos de outro modo. Se as minorias étnicas são territoriais, é comum que a ampliação dos recursos econômicos esteja em pauta, tal como populações indígenas e quilombolas, contudo, onde não existe um eixo territorial para os grupos étnicos, as lutas e reivindicações são configuradas em termos culturais, pelo respeito e valorização de suas identidades (STAVENHAGEN, 1984).

²⁴¹ Um exemplo de reivindicação étnica que manifesta as lutas e reivindicações para valorização de culturas e identidades étnicas no Brasil, se trata da lei 10.639/03, que afirma a obrigatoriedade do ensino da cultura africana e afro-brasileira nas instituições de ensino, expressando uma realidade que possibilita mostrar a concretização dos ideais promovidos pelas abordagens críticas ao desenvolvimento. Esta lei evoca um histórico que remete há muitos anos de lutas e pressões de movimentos sociais, do movimento negro, de intelectuais que estudam a cultura africana e afro-brasileira, articulação da população negra no Brasil junto às políticas do Estado contra o etnocentrismo, buscando transformações sólidas nas desigualdades étnico-raciais em múltiplas dimensões da sociedade, em especial, a partir da educação (SILVA; GOMES; RÉGIS, 2018).

etnodesenvolvimento²⁴² e pós-desenvolvimento, que auxiliam aos seus modos, em diferentes graus e formas, na descentralização da modernidade ocidental.

²⁴² Por meio da perspectiva do etnodesenvolvimento, a posição e importância das minorias étnicas, religiosas, sexuais, etc., são reavaliadas na estrutura social, buscando conduzir as minorias a lograr oportunidades igualitárias de desenvolvimento social, econômico e social (STAVENHAGEN, 1984). Os focos de análise se tratam dos grupos étnicos e suas relações econômicas e políticas, em nível local e micros-social (LITTLE, 2002).

4.2 UMA COSMO-ONTOLOGIA DE TERRITÓRIOS: CRUZAMENTOS DA ENCRUZILHADA JUNTO ÀS REDES CONTRA-HEGEMÔNICAS NA ACADEMIA

Enfatizar um repertório de referenciais cartográficos, tal como a categoria de *encruzilhada* afro-religiosa, permite que sejam estabelecidos vínculos, diálogos e paralelos do modo de existência rastreado com as perspectivas acadêmicas que dissertam sobre o “lugar”, as “redes”, o “território” e as “territorialidades”, para aliar o discurso nativo com potências teóricas que possibilitam ampliar a visibilidade dos coletivos não-ocidentais. Para os autores decoloniais (ESCOBAR, 2005; PORTO-GONÇALVES, 2010), enunciar o lugar nas análises científicas é de suma importância para que seja possível evocar as diferenças, idiosincrasias e dimensões que permitem exprimir a diversidade de comunidades socio-ecológicas e ontologias políticas do mundo, e também, as múltiplas conexões entre lugar, natureza, identidades e poder, que contrastam com o pensar colonial/moderno hegemônicos.

Pela perspectiva do pensamento convencional das ciências sociais, os lugares e os territórios se tornaram cada vez mais obsoletos, formatados por influências sociais distantes e desencaixadas de seu contexto (GIDDENS, 1991). A padronização do espaço e o desaparecimento do lugar são encadeados com a invisibilidade dos modelos “culturalmente específicos de natureza”, tal como os coletivos afro-religiosos, pautados em ontologias e epistêmes peculiares, que são ocultas pelas formas visíveis legitimadas no espaço (ESCOBAR, 2005; GIDDENS, 1991).

As ações das forças imperiais/colonizadoras no mundo afirmam o dismantelamento dos lugares, com narrativas que lhe atribuem ao passado e primitivo, com termos que denotam a mobilidade dos actantes em seus diversos circuitos, tais como, “desterritorialização, mudanças, diásporas, migração, viagens, cruzamentos de fronteiras, nomadologia” (ESCOBAR, 2005, p.63). Deste modo, há uma tendência de acreditar e afirmar que a expansão do capital hegemônico no globo eliminou as diferenças existentes entre localizações geográficas distintas pelo seu poderio técnico-científico (SANTOS, 2009, p. 46)

Entretanto, nas perspectivas contra-hegemônicas a desterritorialização dos lugares e fenômenos de deslocamento correlatos a diversos coletivos no contexto das forças hegemônicas atuantes na globalização não se tratam apenas de uma “aculturação”, ou do fim dos territórios, mas são as produções de novas formas de territorialidades, ou “multiterritorialidades”, que se tratam de processos “concomitantemente de destruição e

construção de territórios mesclando diferentes modalidades territoriais em múltiplas escalas e novas formas de articulação territorial” (HAESBAERT, 2004, p.32).

As territorialidades são geradas por meio dos agenciamentos dos actantes no território. Todo agenciamento que configura o território é composto pelo movimento duplo de desterritorialização e (re)territorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2012), onde “dois territórios se sobrepõem no tempo [...] as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante” (ANJOS, 2006, p.33). A desterritorialização, que é o primeiro movimento, se trata do abandono ao território, a ação nas linhas de fuga. Já a (re)territorialização é a operação por onde o território é construído (DELEUZE; GUATTARI, 2012).

É possível observar tais movimentos em todo agenciamento efetuado nos coletivos afro-religiosos por meio dos *trabalhos*: a natureza se desterritorializa para se reterritorializar no ambiente do terreiro como *assentamento*; as identidades e corporeidades dos médiuns se desterritorializam para reterritorializar os *Orixás* e outras entidades na incorporação; os ícones de santos católicos brancos, presentes no *congá*, se desterritorializam dos seus significados cristãos para que os orixás negros sejam, neles, reterritorializados; as *cargas* energéticas são desterritorializadas do corpo das pessoas para que os *axés* dos orixás sejam territorializados em suas vidas. Enfim, nessa cosmopolítica “a pessoa e o grupo corporado não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade” (ANJOS, 2006, p.37).

O regime de existência afro-religioso atua como um modelo de desterritorialização, pois se hibridiza com outras lógicas e não se circunscreve em identificações de definições sólidas das formas e identidades. Os seus agenciamentos, constituídos coletivamente, denotam uma orientação política e epistêmica, resistente à dominação hegemônica ocidental, na qual não há espaço para separação ontológica entre sujeito e objeto (RAMOS, 2015). Os agenciamentos desterritorializantes exprimem a substância ontológica pela qual os coletivos afro-religiosos produzem a existência, além de se tratarem de estratégias de resistência propagadas desde a diáspora africana (ANJOS, 2006).

A lógica desterritorializante da cosmopolítica afro-religiosa se deu a partir dos eventos imorais da colonialidade via escravidão, que conformam a lógica da *encruzilhada*, de modo diferente das relações que eclodiam em território africano. Nesse sentido, Anjos (2019, p.508) afirma que

tendo proliferado a partir da escravidão, dos esforços de catequização dos escravos e nas relações tensas do pós-abolição com o sistema policial e religioso racista, essa matriz religiosa atualiza-se em solo brasileiro em relações sociais configuradas nas tramas do estado de terror racial relativamente aos descendentes de escravos, e, em suas diferentes formas, a matriz configura-se, também, como nódulo de diferentes respostas a essa violência, respostas que nunca teriam acontecido na África do mesmo modo.

Nesse contexto, é pertinente salientar que a escravidão desterritorializou violentamente os povos africanos, que não eram homogêneos, mas diversos, com linguagens e cosmo-ontologias variadas (PRANDI, 2000). Algumas estimativas apontam que foram desterritorializadas cerca de 11 milhões de pessoas de diferentes regiões da África às Américas para serem escravizadas²⁴³, das quais, 5 milhões chegaram ao Brasil (MARQUES, 2019)²⁴⁴. As pessoas escravizadas pertenciam às regiões dos bantos²⁴⁵ e dos sudaneses²⁴⁶. Os bantos eram maioria do século XVI ao século XVII, constituídos de angolas (cassangues, bangalas, inbangalas, dembos), guiné, congos (cambindas, benguelas, etc.), moçambiques (macuas e angicos), etc. Os sudaneses substituíram gradualmente os bantos no século XVIII, constituídos em iorubas (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc.), que eram de maior densidade demográfica comparado aos daomeanos jêjê (ewe, fon, etc.), minas/fanti-axanti e krumans, agnis, zemas e timinis (CARNEIRO, 2008).

Existem registros da atuação de uma lógica desterritorializante em nível cosmológico em território africano antes da diáspora, na qual as diferentes tradições afro-religiosas das regiões africanas hibridizavam entre si e com o catolicismo e/ou islamismo as diferentes divindades e práticas (BASTIDE, 1971). Villaut, por exemplo, em 1669 mencionava a religiosidade ocorrente em Guiné como entremisturada com judaísmo, islamismo, catolicismo e toda sorte de sistemas religiosos locais. Quando o islamismo e o cristianismo adentraram em território africano, aspirando impor aos negros uma religião única e verdadeira, se entremisturaram em variados estratos com os cultos africanos e evidenciaram ainda mais a

²⁴³ Vale mencionar que nestes milhões de humanos não se incluíam aqueles que faleceram nas precariedades das condições das viagens marítimas nos navios negreiros ou que foram assassinados por meio da caça escravista (PRANDI, 2000).

²⁴⁴ MARQUES, Lorena de Lima. Diáspora africana, você sabe o que é? Fundação Cultural Palmares, 2019. Disponível em: < <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/diaspورا-africana-voce-sabe-o-que-e>>. Acesso em 16 de setembro de 2023.

²⁴⁵ As populações africanas congo-angolanas adentraram primeiro e em maior quantidade no Brasil, suas influências são de grande importância para que diversas práticas afro-brasileiras sejam entendidas em maior profundidade, pois foram distribuídos em grande quantidade no país durante o século XVII e fundamentaram a substrato ontológico para a reprodução das práticas de matriz africana que se estabeleceram posteriormente. (BASTIDE, 1971).

²⁴⁶ Os sudaneses chegaram em grande proporção no último ciclo de comércio escravagista no Brasil, comercializados como prisioneiros das guerras étnicas tensionadas entre nagôs e jejes. (BASTIDE, 1971; CARNEIRO, 2008).

plasticidade da religiosidade africana de interagir com os mais diversos, novos e estranhos elementos, sem deixar deteriorar sua lógica própria (MBEMBE, 2012; VALENTE, 1977). Na chegada dos negros escravizados ao “novo mundo”, em contexto de uma desterritorialização extrema e violenta, o processo de hibridez com outros modos de existência foi radicalizado.

O catolicismo foi imposto de modo coercitivo aos negros, que além de associarem os santos católicos, rezas em latim e sacramentos cristãos aos seus agenciamentos de matriz africana, no percurso dos séculos também assimilaram cosmologias de outras etnias africanas, ameríndias, narrativas espíritas kardecistas, magia cigana e ocultismo. Esses intercâmbios ocorreram em múltiplos modos, formas e níveis, em séries caóticas e não-lineares, com rupturas e continuidades. A resistência das afro-religiosidades em frente às atrocidades coloniais conduziu à geração da *encruzilhada* de um modo de se relacionar com o cosmos que é aberto às conexões inovadoras e flexível para estabelecer diálogos com os mais diversos actantes do globo, sem abrir mão da lógica de matriz africana que lhes constituem (FERRETTI, 2013).

Historicamente, essa hibridez dos elementos cosmológicos de diferentes coletivos, que é substancial à cosmopolítica afro-religiosa, é analisada pelo conceito de “sincretismo religioso”²⁴⁷, e se configura em diferentes níveis de associações, de acordo com as particularidades de cada terreiro e segmento afro-religioso. Por exemplo, na análise do sincretismo entre santos católicos e orixás, Anjos & Oro (2012) apresentam depoimentos de interlocutores afro-religiosos na procissão de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre que exprimem perspectivas nas quais os devotos batuqueiros, umbandistas e de linha cruzada sincretizam a santa como um ente associado à Iemanjá, “da mesma linha”, porém diferente. Já outros não discernem uma diferença na identidade de ambas. As duas situações se tratam de formas distintas de “sincretismo”.

O conceito de sincretismo já esteve revestido de conotação negativa e colonial, quando era utilizado em discussões teológicas que visavam deslegitimar as concepções religiosas

²⁴⁷ A origem da palavra sincretismo vem do grego, que significava a união de diversas cidades de Creta contra adversários estrangeiros (HOLANDA, 1975). De acordo com Valente (1977) o sincretismo é caracterizado “[...] fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias” (VALENTE, 1977, p. 11). Diversos autores em diversas perspectivas abordaram este assunto e engendraram diferentes modos de identificar, classificar e refletir sobre os intercâmbios culturais processados nestas religiões (FERRETTI, 2013). Ferretti (1998) afirma que o atual emprego do conceito de sincretismo para o estudo das religiões afro-brasileiras não implica em menosprezar qualquer característica de seus conteúdos e relações, pois o uso do conceito permite valorizar o conteúdo híbrido e complexo destas religiões, nas quais cada templo apresenta uma síntese articuladora de conteúdo das diferentes matrizes culturais do globo, dentro de interações específicas.

categorizadas como inferiores, frente à uma religião supostamente verdadeira e pura, da qual era originada este juízo de valores²⁴⁸. É muito rica a literatura das ciências sociais que produziu categorias analíticas e debates no espectro do conceito de sincretismo²⁴⁹. Entretanto, a cosmopolítica afro-religiosa em seu repertório possui conceitos que possibilitam conceber as análises dessas justaposições e associações “sincréticas” a partir do vocábulo e olhar “nativo”. Entre essas, entendo que as noções espaciais de *encruzilhada*, *cruzamento*, *gira* e *portal*, são potentes para exprimir o cenário de encontro de actantes de diferentes naturezas, e os movimentos desterritorializantes e reterritorializantes que se conformam na relação que se estabelece nos eventos cartografados.

Assim, é possível conceber os terreiros e as pessoas afro-religiosas como lugares de sobreposição de múltiplos territórios espaço-temporais, que expressam concepções existenciais que não podem ser traduzidas em noções dualistas de sujeito político e objeto científico ilustrados pela hegemonia moderna ocidental. Cada actante é um lugar de dimensões multilocais, cujo, “deslocamento dos referenciais simbólicos que constituem essa subjetividade acarreta um movimento do território no espaço físico” (ANJOS, 2006, p.42).

Por exemplo, no regime de associações de Orixás com Santos católicos, além de outros eventos, é possível observar o *modus operandis* de *encruzilhada* nos termos descritos por Anjos (2006). Nos *congás* dos terreiros Abaça de Oxalá e Encruzilhada do Axé existem as iconografias de Jesus Cristo, de braços abertos e de branco, que são *firmezas* do Orixá Oxalá, que podem ser entendidas como *encruzilhadas* nas quais se encontram e “presentificam” os Oxalás em diferentes qualidades. Pois, além de expressarem a possibilidade de se associarem à Oxalá enquanto Jesus Cristo, também carregam outros Oxalás, como Oxaguiã, que é um Oxalá jovem e guerreiro, ou Oxalufã, que é um Oxalá idoso e paciente. Ainda, esses ícones podem arrastar a presença de outros entes da *linha* de Oxalá ou que se associam a ela para *trabalhar* no terreiro, tais como Caboclos e Pretos-velhos de Oxalá, entre outras entidades. Nesses termos, as *encruzilhadas* afro-religiosas manifestas pelo regime de associações iconográficas nas *firmezas*, também se tratam de *portais* pelos quais forças cósmicas *correm*

²⁴⁸ Ferretti (2013) afirma que o conceito de sincretismo se for ressignificado e concebido num horizonte mais abrangente, é possível averiguar ele existe em todas as sociedades e religiões e, também é evidenciado nas territorialidades filosóficas, científicas, artísticas, entre muitas outras (FERRETTI, 2013).

²⁴⁹ Sobre maiores detalhes do tema sincretismo e sua aplicação em diferentes perspectivas teóricas, recomenda-se ler, entre outras obras, Ferretti (2013), “Repensando o sincretismo”, no qual o autor realiza uma revisão bibliográfica situando as análises e debates, de estudiosos do sincretismo afro-religioso em diferentes escolas de pensamento das ciências sociais, tais como, o evolucionismo com Nina Rodrigues, o culturalismo com Arthur Ramos, Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, Melville Herskovits, Tullio Seppilli, também apresenta as contribuições de Roger Bastide, os seus críticos e discípulos.

gira do mundo espiritual ao terreno e vice-versa, se comportando de modo muito mais complexo que um simples “sincretismo”.

Para que um ícone de Jesus Cristo seja ativado como uma *firmeza* de Oxalá, que conduz para diferentes manifestações/*caminhos* do Orixá, é necessário que ele seja “*cruzado*” com *mierós* e oferendas que correspondem a Oxalá, para atuar como a sua *firmeza*. A imagem deve ser imantada com um *mieró* confeccionado com água de canjica, folhas de boldo, mel e rosas brancas, junto às rezas e pontos-cantados de Oxalá, e secadas com toalhas brancas, e na sequência, a imagem deve pousar em pé sobre um recipiente de porcelana branca com canjica branca e algodão, no qual serão acendidas em seu entorno três velas brancas em forma de triângulo com a imagem, solicitando a Oxalá para que a partir desse momento ele “abra a sua *gira*” pela *firmeza* confeccionada.

Uma *encruzilhada* irrompe no agenciamento de *cruzamento* desses actantes (imagem católica de Jesus, oferendas, ervas, Orixá Oxalá, pessoa afro-religiosa) para a instituição de uma *firmeza* no ambiente do *congá*, numa relação onde um *portal* é aberto na imagem de gesso do santo católico para *irradiar* um fluxo de forças específico que carrega a presença de Oxalá em suas diferentes manifestações. Embora o *portal* da imagem seja a manifestação de Oxalá, ela também se situa numa *encruzilhada* que permite a passagem de diferentes qualidades de Oxalá, que se presentificam de acordo com o *trabalho* que será endereçado diante da firmeza já *cruzada*.

Ainda, na *encruzilhada* de *cruzamento* a divindade do território do outro é desterritorializada do seu contexto cristão, e ressignificada para coexistir num cosmos de referenciais afrocêntricos. Nessa relação é operada uma “construção do catolicismo como alteridade”, que concebe com respeito e amor o ícone do outro e sua materialidade (ANJOS; ORO, 2009, p.117). A lógica de matriz africana, que remete a multiplicidade, se potencializa e expande sem deixar de se articular com as “representações” hegemônicas (ANJOS, 2006).

Nessa conjuntura, é de suma importância ressaltar a potência da *encruzilhada* afro-religiosa de atuar como um modelo de pensamento espaço-temporal e territorial, tal como propôs Anjos (2006), enunciando e analisando a *encruzilhada* como ponto de encontro das diferenças. Segundo o autor, no modelo da *encruzilhada* se inserem variadas concepções, relações e práticas fundamentais aos afro-religiosos, tais como, as noções de bem e do mal, as potências cósmicas Exu e Ogum, os empreendimentos da vida em *caminhos* abertos ou fechados, o corpo e a incorporação das entidades, as associações “sincréticas” das entidades com as iconografias, a *calunga* (cemitério) e suas continuidades entre vida e morte, passado, presente e futuro, entre muitas outras dimensões. Nesse entendimento a *encruzilhada* se

configura como um “ponto de encontro de diferentes *caminhos* que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2006, p.21).

Entre outras dimensões possíveis de ilustrar a manifestação de diferentes *encruzilhadas* e *cruzamentos* no relato, Anjos (2006) realça a *encruzilhada* como um modelo de pensamento que opera em múltiplas situações, potente para engajar a afro-religiosidade com sua robustez epistêmica nas arenas acadêmicas, e colocar a filosofia dos terreiros em simetria com as filosofias ocidentais. Assim, a *encruzilhada*, bem como outros conceitos êmicos, podem se territorializar academicamente e permitir pensar as diferenças, as cosmo-ontologias, e as pessoas de modo alternativo e de confronto aos baluartes hegemônicos que permeiam as concepções sobre sincretismo, a ideologia da democracia racial²⁵⁰, as cisões analíticas entre sujeito e objeto, o desenvolvimento, entre outros aspectos da lógica colonialista que afetam as concepções científicas e políticas da modernidade ocidental, e inviabilizam a percepção da riqueza das relações cosmopolíticas do povo de santo.

O autor aponta que articulada com o pensamento das diferenças promovido por Deleuze & Guattari (1980)²⁵¹ a *encruzilhada* pode ser realçada como “uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças em oposição com o pensamento arborescente que caracteriza a definição de sincretismo (usual na definição das práticas religiosas africanas no Brasil)” (ANJOS, 2006, p.21). Um rizoma, de acordo com Deleuze & Guattari (1980, p.31),

[...]conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes de signos e estados de não-signos. O rizoma não se deixa conduzir ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é um que se torna dois, nem mesmo chegará diretamente a três, quatro, cinco, etc. Não se trata do múltiplo que resulta do Uno [...]. Não se trata de unidades, mas de dimensões, ou melhor de direções moventes [...]. (DELEUZE; GUATARI, 1980, p.31).

Para Stengers (2017, p.05) a forma rizomática se trata de

uma figura de anarquia [...] ecológica, porque ainda que as conexões possam ser produzidas entre quaisquer partes de um rizoma, elas também devem ser produzidas. Elas são acontecimentos, ligações – como a simbiose. Elas são aquilo que é e permanecerá heterogêneo (STENGERS, 2017, p.05)

²⁵⁰ Que de acordo com o autor se trata da “maior expressão ocidental do pensamento das diferenças”, afirmando que “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 próximo de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata” (ANJOS, 2006, p.21).

²⁵¹ Cuja obra “levou mais longe o inventário das dificuldades do pensamento ocidental em torno do mesmo e do diferente como conceitos filosóficos” (ANJOS, 2006, p.21).

Nesse sentido, se entende que a lógica rizomática da *encruzilhada* nas suas diversas expressões promove relações não lineares, de pluralidade, simetria e singularidade sem eliminar as diferenças, mas conectando “o diferente ao diferente” (ANJOS, 2006, p.22). O referencial deleuzeano concernente ao rizoma possibilita que a *encruzilhada* seja exposta e analisada etnograficamente se concentrando no momento das inter-relações entre humanos e não-humanos, em suas ações e movimentos.

Em termos afro-religiosos as ações, “simbioses”, conexões, que caracterizam o cenário da *encruzilhada* ocorrem no momento em que se desdobra um *trabalho*, seja ele de incorporação, de consulta, obrigação, *ebós*, *cruzamentos* de artefatos, *aprontamentos*, banhos de ervas, defumações, “oferendas”, feitiços e agenciamentos variados, nos quais actantes se reúnem como uma assembleia multidimensional²⁵², ou, um “parlamento das coisas”²⁵³ para efetuar a política cósmica, por meio de acordos e/ou trocas energéticas que desencadeiam fluxos de forças nos *caminhos* para a produção da existência. Os *trabalhos* são as próprias *encruzilhadas* que agenciam e conectam politicamente toda a rede/território, de modo rizomático, fazendo *girar o axé*.

Além de ser possível compreender a *encruzilhada* como um rizoma, em termos deleuzianos, também é possível concebê-la como uma rede, em termos latourianos. As redes são compostas por diferentes lugares e corpos, “alinhados através de uma série de conexões para continuar se estendendo” (LATOURE, 2019b, p.147). A *encruzilhada* enquanto rede é uma “construção”, e na cartografia emerge como uma “paisagem social que apresenta uma topografia plana, e que os ingredientes formadores da sociedade viajam por finos condutos” (LATOURE, 2012, p. 345). Todo momento em que um cruzamento é estabelecido, um caminho é instituído e uma nova força entra em vigor.

Nos movimentos de conexões/cruzamentos tecidos pelos actantes humanos e não-humanos no modelo espaço-temporal de *encruzilhada*, uma rede de múltiplas entidades se desloca e se conecta no percurso de uma cadeia de relações, a exemplo da confecção de um *assentamento*, explicitada alhures. Quando os actantes se reúnem e são aglutinados ritualisticamente no vaso, se alteram as suas qualidades e características, que se torna outra coisa (reterritorializa a natureza no vaso como *assentamento*, que é um ponto de força

²⁵² Composta de humanos (mãe e pai de santo, iniciados, clientes), divindades, eguns e não-humanos (alimentos, vegetais, animais, minerais, velas, tabaco, bebidas, entre outros).

²⁵³ O termo “parlamento das coisas” expressa que múltiplas redes e coisas participam do social, e as coisas também efetivam agenciamentos políticos. Para explicitar esse termo, Latour (2004) evoca o termo “república” que significa “coisa pública”, e tal “coisa” se trata de uma pauta de discussão numa assembleia.

também), conservando atributos dos componentes que lhe formam, mas sem se reduzir a eles, promovendo singularidades.

No sentido de uma análise concentrada nas inter-relações entre os diferentes e numerosos actantes da rede, é possível compreender que os coletivos afro-religiosos se configuram por meio do que Escobar (2015) nomina de uma ontologia relacional, ou “relacionalidade”. Uma ontologia relacional é aquela em que “nada (nem humanos, nem não-humanos) preexiste às relações que lhes constituem. Todos existimos porque existe tudo” (ESCOBAR, 2015, p.93). A ontologia relacional também é uma ontologia política, e uma cosmo-ontologia, que “analisa mundos e processos por meio dos quais se constituem como tais. Re-situa o mundo moderno como um entre muitos outros” (*ibidem*).

Para Escobar (2015) é imprescindível que as análises etnográficas em coletivos não-ocidentais enfatizem a dimensão ontológica do território, que é a dimensão da vida, e se caracteriza como uma dimensão realçada e defendida pelos movimentos étnicos-territoriais e ecologistas de povos indígenas, afro-descendentes, camponeses, entre outros grupos que interagem com o cosmos, de modo que a concepção hegemônica do capital enquanto fundação única da “sociedade” se descentraliza.

Quando as ontologias dos territórios não-ocidentais são visibilizados nas pesquisas, se conectam com uma rede contra-hegemônica global que luta para defender²⁵⁴ a existência dos múltiplos mundos que compõem o pluri-verso com diferentes repertórios, territórios e territorialidades. Para trazer mudanças significativas na estrutura perversa e global da colonialidade, com o fim de desterritorializa-la, todas as forças possíveis devem ser agenciadas para contribuir com tal intento, e a dimensão cosmo-ontológica não deve ser negligenciada.

Entre as dimensões que compõem um território, salientamos a dimensão cosmológica, expressa pela *encruzilhada*, que é a dimensão ontológica da afro-religiosidade, que está trançada com as territorialidades engendradas pelo povo de santo. Mesmo um espaço que aparenta ser desprovido de significados e relevância cosmológica perante a lógica moderna, como o *ponto de força* de uma *encruzilhada*, ou um fragmento florestal urbano, por exemplo, para o modo de existência afro-religioso apresenta continuidades com uma pluralidade de actantes e *linhas*, com territorialidades diferenciadas se justapondo no espaço (ESCOBAR, 2015), exprimindo pensamentos fronteiriços que ali resistem (MIGNOLO, 2008). Esses só podem ser visibilizados e respeitados nas arenas acadêmicas a partir de abordagens teórico-

²⁵⁴ Nessa perspectiva se busca defender os territórios das forças imperiais da globalização manifestas pelo agrogénio, mineradoras, políticas de degradação ambiental, racismo estrutural, entre outros (ESCOBAR, 2015).

metodológicas alternativas e de embate aos fundamentos ontológicos e epistêmicos da colonial/modernidade. Deste modo, se compreende que a abordagem ancorada pela categoria de território nos coletivos afro-religiosos, permite agregar conceitos e práticas que viabilizam desterritorializar o regime moderno de conceber o mundo e suas relações.

Mbembe (2013, p.21) corrobora com esses raciocínios que apontam a importância de ressaltar a dimensão cosmo-ontológica dos territórios, analisando a relação de resistência da lógica africana frente à hegemonia colonial, que aponta que a dimensão cosmológica/religiosa, é “construtiva da vida e deve ser tratada com seriedade tal como as outras”. O autor explana que essa se trata de uma dimensão fundamental da existência humana, que não deve ser reduzida a um mero imaginário de fundo mitológico, mas como uma força real, a exemplo das religiões africanas tradicionais que “mantém histórias de interpenetração com as estruturas sociopolíticas do seu meio” (OOGOT, 1970 apud MBEMBE, 2013, p. 25).

Nesse sentido, entende-se que existem efeitos políticos engendrados pela ação religiosa, que são relacionados a todas as demais dimensões territoriais, inclusive, às forças hegemônicas. Assim, a cosmopolítica afro-religiosa enquanto participante dos territórios, e se evidenciada, “pode oferecer novas formas de legitimidade e ideias sobre o poder” (MBEMBE, 2013, p.27), e também, outro regime de veridicção sobre a existência, com outros repertórios, que enriquecem a concepção da realidade (LATOURE, 2019).

A partir de Mbembe (2013, p.52) a cosmopolítica afro-religiosa pode ser concebida como uma “inteligência ancestral” que “deve ser considerada um campo de forças e um campo de poder”. É interessante vincular esses raciocínios para pensar a afro-religiosidade na potencialidade de se apresentar no relato etnográfico como uma política que se abre aos não-humanos, numa relação de alianças e ativação de múltiplos actantes, relacionando diferentes territórios. Nessa rede, a importância da participação dos *Orixás*, espíritos diversos, artefatos, “natureza” e seus componentes vegetais, minerais, temporais, animais e territoriais, é simétrica aos humanos, configurando, coletivamente, uma cosmopolítica, ou, ecologia política, cuja cartografia é vasta de humanos e não humanos povoando o cosmos, provocando uma “transformação simétrica na política” (LATOURE, 2017, p.296).

Nesse sentido, é interessante a análise de Bispo dos Santos (2015) quando ressalta a religião, ou cosmovisões, como importantes na compreensão dos modos de existir e experimentar a vida. Assim, o autor quilombola realiza um enfrentamento da cosmovisão monoteísta dos colonizadores, que também fundamenta as lógicas das monoculturas e do desenvolvimentismo, com a cosmovisão politeísta dos povos contra coloniais, dos quais se

inserem os povos de terreiro, os povos quilombolas, povos indígenas e diversos povos tradicionais, que se relacionam com toda a diversidade espiritual e ecológica dos lugares, sem a necessidade de invasão e dominação de outros territórios tal como faz a lógica imperial homogêna. Nessa discussão, a lógica politeísta nos termos apresentados pelo autor se torna potente para resistir, superar e dismantelar a hegemonia colonial-desenvolvimentista dos colonizadores, principalmente no que diz respeito às relações com os territórios, favorecendo as pluralidades no mundo, tal como aponta:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos.

Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses nos elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos [...] E por assim acreditar, após acompanhar o prosseguimento do fluxo filosófico das ideias e contextos aqui apresentados, partindo das religiões e das cosmovisões cristã monoteísta e pagã politeísta, me sinto agora em condições de avaliar o afluxo de alguns conceitos e denominações, tais como: pensamento monista desterritorializado x pensamento plurista territorializado; elaboração e estruturação vertical x elaboração e estruturação circular; colonização x contra colonização; desenvolvimento x biointeração. (BISPO DOS SANTOS, 2015, p.39,90)

Nestes termos, a valorização da pluralidade da dimensão cosmo-ontológica afro-religiosa do território no município de Pato Branco e Região Sudoeste do Paraná, junto ao arcabouço teórico contra-hegemônico que se vincula às pautas globais emergentes, alternativas e novos valores, abre uma *encruzilhada* para o encontro de modos alternativos de compor o mundo e conceber a política e se contrapor ao desenvolvimentismo e a colonialidade. O cerne dos agenciamentos territoriais da etnografia efetuada junto ao terreiro Abaça de Oxalá e Encruzilhada do Axé se trata dos *assentamentos* e dos corpos *aprontados*, que são indissociáveis, e neles se encontram humanos, não-humanos e potências cósmicas, e a partir deles toda a rede se arrasta, tanto dentro dos terreiros quanto nos *pontos-de-forças* (reinos das encruzilhadas, das almas, das águas e das matas), junto a práticas de uma sabedoria ancestral, que ocupa os lugares em formas de resistência.

Vale ressaltar que Exu é indissociável da *encruzilhada* e de sua lógica de funcionamento, sendo esta relação Exu-*encruzilhada* que media, cruza, inicia, desterritorializa e reterritorializa todo processo de subjetividade das agências cosmopolíticas analisadas. A partir de tais raciocínios se torna evidente que a *encruzilhada* e os sentidos que produz nas diversas categorias afro-religiosas, se trata de uma rede, um rizoma e da dimensão ontológica dos territórios do povo de santo.

Assim, numa concepção alternativa do mundo junto às alianças acadêmicas contra-hegemônicas dentro do campo das ciências sociais, se torna possível conectar aquilo que é tido como “irracional” e marginal pela ordem dominante no meio científico – antes embebido de explicações científicistas e mecanicistas da sociedade e da natureza –, para evidenciar outras racionalidades. Deste modo, Exu como aquele que transgride e subverte toda ordem posta, se apresenta protagonista de uma ontologia tão complexa, emblemática e fluída quanto os atributos vinculados à si, permitindo conceber o cosmos em dimensões que extrapolam os sentidos que a mente dualista cartesiana é capaz de perceber.

Nesta conjuntura, ao evidenciar os diversos modos de existências, que são fundamentais para entender a diversidade cultural e ecológica que existe no mundo, se torna possível pensar as resistências ao modo de existência moderno²⁵⁵ que potencializam o “ecologizar” rizomático enquanto redes interconectadas com potencia de ser outro, que congrega e não separa/disjunta seres, divindades e coisas. A presença dos modos de existência, especialmente do modo de existência afro-religioso tratado no corpo da tese, pode participar das possibilidades de superar as crises sociais e ambientais, promovidas pelo “economizar” das lógicas fundantes do progresso e do desenvolvimentismo, pois permite olhar a partir da *encruzilhada* como encontro e transformação dessas lógicas.

²⁵⁵ Que não é homogêneo, nele contém fraturas e dissoluções de suas próprias lógicas – da Ciência, do Direito, da Religião, da tecnologia, etc -, como mostra Latour (2019).

FECHANDO A GIRA: POSSIBILIDADES DE NOVOS CAMINHOS E AGÊNCIAS

No processamento de uma *gira* nos terreiros, os entes se presentificam pela incorporação e suas agências (conversas, passes, benzeduras, *trabalhos*), pelas oferendas, velas e bebidas, pelas sensações que provocam nos corpos dos humanos que participam dela. O momento da *gira* é uma assembleia onde afecções são tecidas entre os *Orixás* e os outros entes que nela se agregam, em diferentes etapas (na *linha* da direita, na *linha* da esquerda, ou quando um ente “dá passagem” para outro). Quando a *gira* é fechada/encerrada, a intensidade das trocas energéticas entre as dimensões é diminuída, mas os efeitos das afecções continuam de outros modos na existência de cada participante até o momento da próxima reunião.

Por exemplo, no percurso dos dias posteriores à *gira*, as pessoas podem sonhar com as entidades, os *caminhos* podem ser destrancados, e as entidades podem continuar *trabalhando* de múltiplas modalidades, gerando novas territorialidades, em cada situação que foi encaminhada até elas. O encerramento da *gira* não se trata do fim da agência das potências cósmicas, mas sinaliza o desfecho de uma assembleia sócio-cósmica na qual ocorreu a deliberação cosmopolítica de um ou mais *caminhos*/territorialidades que foram desencadeados para robustecer a existência dos *Orixás* entre os humanos.

Faço analogia do encerramento de uma *gira* com a escrita das considerações finais que são efetuadas nessa tese. Pois, embora toda cadeia de raciocínios e argumentações nos limiares de um trabalho acadêmico sejam encerrados, os seus efeitos e territorialidades prosseguem tanto para as afecções engendradas nos leitores, quanto em novas produções oriundas da tese, e seu marco para toda a população afro-brasileira e afro-religiosa na região e, ainda, na Universidade, que fortalece uma rede contra-hegemônica e favorece as diversidades e os modos de existências plurais, abrindo fissuras para que olhares sejam direcionados àqueles que por séculos tiveram as suas humanidades e ontologias negadas.

Ainda, de modo similar a uma *gira*, no percurso da tese, foram evocados múltiplas pessoas, entes, não-humanos, territorialidades, raciocínios e informações em diferentes etapas e relações, que em cada encontro propiciaram emergir afetos, memórias, saberes ancestrais, oriundos de pais de santos, iniciados e suas entidades. A própria tese é uma expressão ativa da cosmopolítica afro-religiosa.

Na lógica da qual participo, entendemos que quando pensamos e falamos nos *Orixás* e espíritos, estamos lhes mobilizando de modo direto ou indireto²⁵⁶. Nesse sentido, evemos se mobilizar tantos entes quanto uma *gira*, porém noutra sistema de coordenadas, numa *encruzilhada* cujos entes se encontram com saberes acadêmicos, circunscritos aos limiares dos objetivos e métodos de um trabalho científico.

O cruzamento dos actantes do povo de terreiro com a academia viabiliza a expansão das suas existências, pelo qual podem ocupar e povoar o território da Universidade, transmitindo as suas epistemes noutras modalidades por meio dos seus porta-vozes, dos quais, eu também sou um deles. Nesse sentido, é pertinente salientar que eu sou porta-voz dos *Orixás* tanto no terreiro quanto na Universidade, que são territórios nos quais se agregam agências e interesses de diferentes naturezas. E nessa incumbência de anunciar o modo de existência afro-religioso que estou conectado, a minha mediação e obrigação cosmopolítica é destacada, na qual, rastreei eixos comuns para coexistência dessas diferentes lógicas.

Essa produção etnográfica alicerçada na mediação e obrigação cosmopolítica entre os dois mundos que participo (afro-religioso e academia) e orientada por um repertório cartográfico êmico e de um arsenal conceitual ancorado em perspectivas teórico-metodológicas que se opõem e negam a colonial-modernidade desde o seu cerne ontológico, permitem romper as dualidades e assimetrias hierárquicas entre sujeito e objeto, sociedade e natureza, corpo e espírito, espaço e tempo, homem e mulher²⁵⁷, humano e animal, entre outras que são diretrizes das produções científicas da universidade moderna.

A desobediência epistêmica enunciada por Mignolo (2008) e a desterritorialização dos dualismos são expressas desde quando apresentei a minha trajetória afro-religiosa, que emergiu por interessamentos que extrapolam as questões acadêmicas: pelas motivações de saúde atreladas a uma mediunidade que necessitava de desenvolvimento, pelo amor e encanto aos *Orixás* e modo de existência do povo de terreiro. Perceber que os deuses do panteão dos terreiros existiam e se manifestavam em minha vida, por meio de sensações, sonhos, e sinais diversos, foi a força motriz para encadear a existência deles na minha produção acadêmica desde o TCC balizado pela categoria da etnobotânica no curso de engenharia florestal, o qual abriu caminhos para a dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, e por fim, para essa tese doutorado no mesmo Programa.

²⁵⁶ Tal assunto foi abordado na minha dissertação (FAVARO, 2018) na seção 5.3, nominado “Transferências de poderes: actantes e condutos que viabilizam a reprodução dos saberes mágico-religiosos”.

²⁵⁷ A exemplo do devir-mulher no homem pela incorporação das Pombas-Giras.

A enunciação da minha trajetória afro-religiosa e inscrição na rede foi articulada com a apresentação das ferramentas metodológicas etnográficas desde quando o encontro com o Pai Aldacir foi relatado. Contudo, os modos de comunicação com os actantes do coletivo se deram pela imersão iniciatória, envolvendo experiências oníricas, incorporações, conversações com entes incorporados e pelos *trabalhos*, entre outros dispositivos possíveis de serem acionados apenas por uma pessoa afro-religiosa. É nessa *encruzilhada*, repleta de comunicações extra-dimensionais, que a tese foi desenvolvida e o coletivo foi cartografado, e que os raciocínios que lhe permeiam foram inspirados. Cada etapa das iniciações que percorri foram e ainda são repletas de novidades que irrompem nos aprendizados e territorialidades desdobradas pelas práticas que sou incumbido de efetuar.

Cabe ressaltar que o Pai Aldacir não é apenas meu interlocutor, mas meu pai de santo. Uma liderança religiosa negra do município que me iniciou no *axé* e nas artes da feitiçaria, me transmitiu os *fundamentos* da sua ancestralidade e da sua experiência de três décadas, me favoreceu a lograr vitórias e me defender de múltiplas *demandas* que não cabem no escopo da tese, e auxilia a manter o meu terreiro, Encruzilhada do Axé, em conexões com a rede acionada no Abaça de Oxalá e de um pensar afro-centrado.

Deste modo, este trabalho não se trata de uma mera produção intelectual acadêmica, mas uma obrigação cosmopolítica em anunciar a voz afro-religiosa, dos Orixás, das questões interessantes ao povo de santo, que constituem a minha militância e objetivos de vida. Sobretudo, estou defendendo o povo de terreiro (humanos e *Orixás*) que me acolheu e permitiu que eu fosse parte dele. As perspectivas teórico-metodológicas acionadas viabilizaram que a riqueza dessas vivências fosse transmutada nos limiares da academia. E desta forma, estou contribuindo para a composição de um mundo mais justo com os seus múltiplos existentes, para dismantelar o racismo, o cientificismo, o desenvolvimentismo, entre outros “ismos” da colonialidade que fomentam desigualdades e sofrimentos ao mundo.

Nessa tese, a cosmopolítica dos territórios afro-religiosos foi desdobrada em diferentes níveis e territorialidades em cada capítulo e seção. As territorialidades que emergiram nas análises suscitaram a compreensão de diversos conceitos êmicos de conotação cartográfica, de um modo de existir que “faz da vida um território” (ANJOS, 2006, p.21). *Encruzilhadas, cruzamentos, portais, porteiras, assentamentos, firmezas, caminho, gira, linhas, povos, reinos, trancar, destrancar, incorporar*, entre outros conceitos se multiplicaram entre as análises, exprimindo os intercâmbios, entrecruzamentos e fluxos entre as dimensões existenciais materiais e espirituais, corpos humanos, não humanos e espíritos, pelos quais todos os *trabalhos* são agenciados, e toda filosofia afro-religiosa etnografada se sustenta.

As agências desencadeiam a presença dos *Orixás* e *eguns* consigo, compondo o coletivo e seus corpos, e se sobrepondo aos territórios de uso comum com pessoas de outras lógicas, a exemplo dos *pontos-de-forças* das *calungas*, *encruzilhadas*, matas, entre outros. O deus que ocupa um corpo de uma pessoa iniciada é o mesmo que está no *assentamento* ou *firmeza* do terreiro, que está no *ponto-de-força*, nos fenômenos meteorológicos e eventos diversos percebidos pelo coletivo, porém singularizado na existência de tal pessoa.

Se observou que o desdobramento das territorialidades a partir do corpo da pessoa iniciada e seus *portais* – que são abertos a novas conexões em cada nova iniciação –, se dá pelo relacionamento com potências cósmicas que pertencem às diferentes *linhas/lados* e “sub-linhas” do cosmos: direita, esquerda, candomblé, *encruzilhadas*, matas, águas e almas, entre outras. Aprendi com as entidades do Pai Aldacir que é desejável que um médium “abra novas *linhas*” em sua incorporação e oferendas, pois assim “se abrem mais *portais*, e cada *linha* traz sabedorias diferentes”.

Cada *linha* aberta na existência de um ser afro-religioso é uma territorialidade nova que é desencadeada no enredo da sua vida, lhe outorgando maiores forças para realizar o existir coletivo. As territorialidades desdobradas propiciam que mais entes ocupem o cosmos a partir da pessoa. Essas territorialidades irrompem de modo rizomático e conforme as situações particulares que eclodem no cotidiano de cada pessoa em relação com os entes.

Desde o cerne ontológico e dos *fundamentos* deste coletivo, é fomentado o relacionamento com as pluralidades. Essa característica não é circunscrita aos humanos e divindades, mas diz respeito a toda ecologia que é deslocada com as agências: vegetais, animais, *otás*, lugares, e toda diversidade de trabalhos que podem ser efetuados junto a eles. Assim, essa cosmopolítica favorece uma “ecologia religiosa”, de uma ontologia relacional, onde todas as coisas que existem no coletivo estão conectadas pelo *axé* e pelos *portais* e de algum modo, direta ou indiretamente, afetam umas às outras.

Uma pessoa *aprontada*, além de carregar em sua vida o ente para qual foi iniciada, arrasta consigo potências cósmicas oriundas de múltiplas *linhas*. Ao analisar etnograficamente cada grande agrupamento dessas *linhas*, inúmeros actantes se desdobram em conjunto. Por diferentes entradas é possível averiguar essas *linhas* e suas movimentações. Nessa tese elas foram rastreadas partindo principalmente do *assentamento* dos Exus e Pombas-Giras chefes de cabeça, que são compostos (via porção de terras e outros actantes constituintes) pelos quatro elementos – fogo, água, ar e terra – pelos quatro grandes *reinos/pontos-de-forças* que fundamentam os agenciamentos do coletivo: o reino das *encruzilhadas*; o reino da *calunga*; o reino das matas e o reino das águas. Nesses termos também foi averiguado que um

assentamento corresponde ao signo do pentagrama, de grande relevância ao agregado social, que possui o arranjo dos quatro elementos combinado com o espírito que é a sua quintessência.

Todos os reinos, assim como os *assentamentos* e todos os *trabalhos* são *encruzilhadas* no sentido de que neles se encontram e cruzam os domínios das materialidades e dos espíritos para produção da existência. Em cada análise uma imensa rede se desdobra em múltiplas territorialidades. Em cada reino descrito se pode observar variadas entidades, e outras *linhas* e povos que emergem, cada qual com a sua sabedoria e modo de agenciamento.

Vale ressaltar que os atributos, sentidos e significados de cada reino não são estanques ao seu domínio, pois existem diversas trocas de propriedades cosmológicas entre cada um, assim, os elementos que foram realçados em determinado reino lhe pontualiza de modo geral, mas podem ser compartilhados com entes de outros reinos. Por exemplo, os *trabalhos* de cura podem ser efetuados por potências de todos os reinos, mas se destacam nas análises entre aqueles que pertencem à *calunga* e às matas, já os trabalhos amorosos foram enfatizados no reino das águas, embora todos os reinos tenham entidades especializadas para tal intenção, da mesma forma que os *trabalhos* de prosperidade foram destacados entre os entes da *encruzilhada*, mas podem ser operados por Orixás de todos os reinos. As descrições que foram relatadas no corpo da tese servem para apresentar a cartografia afro-religiosa ao público, mas não para circunscrevê-las em domínios absolutos e essenciais.

Ao desdobrar o reino das *encruzilhadas*, além de realçar uma lógica que substancia a cosmopolítica afro-religiosa, foi possível constatar os agenciamentos que promovem fluxos, trocas e dinamicidade aos *caminhos* dos existentes. Assim, foram ressaltados os sentidos dos *caminhos* da vida e os intentos de mantê-los abertos, libertos de forças estagnantes. Nesse sentido, os significados do Orixá Exu e do Orixá Ogum, que são potências cósmicas dos *caminhos* e *encruzilhadas*, assim como o povo do comércio, o povo cigano, o Exu do Ouro e o Exu Chama-Dinheiro, entre outros entes que pertencem às *encruzilhadas*, foram seguidos e analisados.

Assim, foi tecido um debate concernente à categoria de prosperidade, vinculado às buscas pelos *caminhos* abertos, e os múltiplos actantes associados que possuem as incumbências cósmicas de materializar eventos que dizem respeito às movimentações financeiras e realizações neste âmbito ao povo de santo. Nesse debate se destacou que a questão do dinheiro ser um dispositivo relevante à lógica capitalista hegemônica não invalida os aspectos de matriz africana que articulam o seu agenciamento cósmico no coletivo, que possui raízes em narrativas ancestrais, e compreensões que extrapolam os interesses de

acumulação capitalista, e dizem respeito às necessidades do povo de terreiro. Nesse sentido, existe uma *encruzilhada* que emerge nessa categoria, pela qual é possível se relacionar com aspectos da sociedade global, tal como o dinheiro, sem se desvencilhar da lógica e ancestralidade de matriz africana.

Ainda, a *encruzilhada* foi evidenciada em sua potência para trazer visibilidade dos coletivos afro-religiosos nas arenas públicas tal como a Universidade. Ela foi enfatizada como uma categoria de pensamento espaço-temporal, de agências desterritorializantes, existente desde o regime escravagista, que favorece a compreensão desses coletivos em seus próprios termos, em simetria com as filosofias do ocidente. A partir deste debate, os conceitos de redes, rizoma, território, territorialidades, desterritorialização, reterritorialização, e ontologia relacional foram evocados para tecer aproximações e robustecer essa categoria fronteira junto às perspectivas contra-hegemônicas com a potência de descolonizar o pensamento.

O desdobramento das territorialidades a partir do reino das almas, ou da *calunga*, proporcionou realçar noutra perspectiva as continuidades entre o mundo físico e espiritual, e a existência da vida em ambas as dimensões, que é muito cara à rede afro-religiosa. A *encruzilhada* nesse reino é realçada pelo ícone da cruz, que é um *fundamento* nos terreiros da rede, que denota o trânsito e a passagem das almas entre os mundos. A *calunga* evocou também uma *encruzilhada* temporal, entre o presente e o passado, do agenciamento das memórias daqueles que se foram deste plano, da coexistência dos mortos na vida cotidiana.

O agenciamento da *calunga* e suas conexões diretas na vida presente dos iniciados afro-religiosos destacou sentidos de cura e cuidado, por meio das práticas do *ebó* – da qual Obaluaíê, o rei dos espíritos da terra está atrelado –, dos despachos das almas, pelos Exus da *linha* dos Caveiras, pela mediação com os desencarnados, para efetuação de políticas cósmicas que proporcionam bem-estar a todos os actantes. Nesse quesito, a doença “exige explicação que engloba fatores visíveis e invisíveis” (MBEMBE, 2013, p.54), e os saberes sobre a condução das almas para tal é imprescindível à cosmopolítica do povo de santo.

A presentificação dos *eguns* povoou a seção que dissertou sobre o reino das almas, os quais foram desdobrados em suas múltiplas identificações, agências, relações de tensões, controvérsias e perigos que impugnam aos iniciados. A riqueza cosmológica descrita nessa discussão favorece que os rituais de matriz africana em cemitérios sejam desmistificados, e que esse território repleto de poder e significados seja observado como também pertencente aos povos de terreiro e seus entes, que agenciando a força das almas com as tecnologias ancestrais podem viabilizar novas perspectivas de pensar e de curar à humanidade.

O desdobramento do reino das matas evocou debates concernentes ao território rural e florestal como ideal e desejável para praticar a existência afro-religiosa com maior liberdade, segurança física e espiritual, e conexão com as divindades e espíritos. Foi evidenciada uma lógica que promove a ecologia e a diversidade socioambiental, que necessita da natureza e sua participação como actante do coletivo para se reproduzir e se reinventar.

Na rede investigada, o *ponto-de-força* das matas além de pertencer a Oxóssi, aos Caboclos e Caboclos Quimbandeiros, entre outros entes do povo das matas, também pode ser agenciado para acionar as potências pertencentes a todos os outros reinos, tanto das *encruzilhadas* (pois tanto Ogum quanto Exu, Orixás das *encruzilhadas*, nas narrativas nagôs são oriundos das matas), quanto das almas, pelo fato de existir grande trânsito de espíritos e ser identificada enquanto *calunginha*, e também das águas, pelo fato de que a maioria dos rios e cachoeiras se encontram em meio às florestas.

Nessa discussão os Caboclos foram cartografados junto aos devires que produzem nos iniciados, devir-indígena, devir-animal, devir-vegetal, devir-mineral, entre outros, bem como, foram destacados os seus atributos de mediar a humanidade com diversos domínios cósmicos, de modo similar aos Exus, porém noutra desdobramento cartográfico, com outras territorialidades e sentidos. A *encruzilhada* afro-indígena nos terreiros foi analisada como uma potência de descentralizar o regime ocidental de conceber as mentes e os corpos, e pelo devir como um modo de entrar em relação com as alteridades sem essencializá-las ou se reduzir a elas.

A partir do ponto-de-força das matas o arsenal da botânica sagrada foi discutido e apresentado, apresentando a *menga* verde e suas potencialidades, com os seus significados, correspondências cosmológicas, devires, partes agenciadas (folhas, raízes, favas, flores) e modos de utilização (banhos, defumação, amuletos, firmezas, benzeduras, oferendas, *aprontamentos*, entre outros), sobrepujando os seus atributos e técnicas associadas para defesa dos territórios (corpos e ambientes), para desterritorializar as cargas nocivas e reterritorializar axés nos lugares.

A questão das relações do mundo social e espiritual serem potencialmente nocivas perpassa de algum modo todas as descrições no corpo da tese, e foram salientadas nessa discussão, pela qual as plantas são aliadas do povo de terreiro para somar forças e seguranças na proteção dos seus territórios contra as energias contrárias. Junto aos significados do Orixá Ossaim, que possui polaridades positivas e negativas, que compartilha com todos os vegetais que pertencem a ele, foi desdobrada uma análise que salientou a pertinência da dosagem dos vegetais em cada *trabalho*, tecendo aproximações com o conceito de *pharmakon*, e sua

relevância para pensar modos alternativos de cuidar da saúde e dos territórios, e para favorecer a superação das dualidades da colonial/modernidade sobre a natureza a partir da multiplicidade de possibilidades.

As análises concernentes ao reino das águas situaram os territórios das grandes mães, as Iyabás: Yemanjá, Oxum, Nanã Buruque e Iansã, embora tenha sido relatado uma diversidade de outros entes que são masculinos também, contudo, o protagonismo nessa *linha* é das mulheres cósmicas, às quais a seção foi dedicada. Nessa discussão além das descrições e sentidos que essas potências cósmicas e as águas suscitam no coletivo, foi destacado o caráter dos trabalhos emocionais, tanto de cura das emoções, quanto de finalidade amorosa, aos quais todas as Iyabás são especialistas para resolução.

Junto a elas, no sentido dos *trabalhos* amorosos e da ocupação dos territórios pelas mulheres cósmicas, as Pombas-Giras foram acionadas de modo mais enfático, apontando as suas relações com as Iyabás nos terreiros, suas resistências, e as suas contribuições para superar as dualidades ontológicas da colonial-modernidade a partir da desterritorialização do patriarcado nos corpos, e destacando o poder espiritual da mulher em simetria com os demais poderes que compõem o cosmos e a política afro-religiosa.

Todos esses reinos, seus *pontos-de-forças*, suas potências cósmicas, saberes, práticas, sentidos e significados se encontram ou se cruzam de algum modo nos *assentamentos* do Exu ou Pomba-Gira chefe de cabeça, que contém elementos que conectam toda a rede. Principalmente, por ser esse *assentamento* o que viabiliza a atuação do terreiro enquanto um organismo vivo multidimensional, mas também por outras modalidades de *aprontamentos*, o que torna possível averiguar o *fundamento* afro-religioso que sustenta as conexões concretas dos ícones e lugares.

A partir dos *aprontes*, dos quais, foi enfatizado o *assentamento* do Exu, o corpo da pessoa é situado na *encruzilhada* que alicerça os elos de conexão com os *assentamentos* e os reinos. Os rituais iniciatórios abrem os *portais* nos corpos que mantêm tais associações. Vale ressaltar que esses ritos de *aprontamento* são efetuados de modo gradual, após um processo de preparações, aprendizados e experiências que tornam o “lombo firme” para os *Orixás trabalharem*. Não é apenas o ritual que abre os *portais* nos corpos, mas todo o contexto relacional do qual ele é uma parte, pelo qual a pessoa assimila os modos de comunicação, entendimentos e desenvolve as sensibilidades necessárias para se *aprontar* e se tornar uma *encruzilhada* conectada a diversos reinos e povos.

Ainda, é pertinente apontar que um fator elementar para que os *fundamentos* acessados fossem transmitidos a mim, à Érica de Oyá, e outros filhos de santo do Pai Aldacir, se trata da

presença física do Pai Aldacir, transmitindo os *axés* em nossas cabeças e corpos com as suas mãos nos rituais que efetuou. A presença dele transmitiu a cadeia de forças de ancestralidade africana em nossas existências para que novas redes do povo de santo se desdobrassem. Com as suas mãos foram efetuados os *trabalhos*, *assentamentos* e os sacrifícios animais que deram nascimento aos nossos *Orixás*, e nos outorgou a autorização para realizarmos as incumbências de zeladores dos santos.

Nesse sentido, para encadear os ícones e a presença dos *Orixás* as mãos detém *portais* que se combinam a outros actantes, e são de suma importância para continuidade e manutenção dos *fundamentos*, e por elas flui a força da criação, da geração de novas territorialidades, e da desterritorialização das cargas e energias contrárias.

Nos rituais de *aprontamento*, seja o *assentamento* do Exu ou Pomba-Gira chefe, na *camarinha*, ou na feitura do Anjo de Guarda, foi possível rastrear inúmeros actantes não-humanos que se aliam ao coletivo para compor os corpos e a existência. Os *pontos-de-forças*, os animais sacrificiais, as ervas, os minérios, os espíritos, são acionados em conjunto em cada movimento da rede, e são concentrados de modo mais numeroso nos *aprontes*. Nesse sentido, vale realçar que na cosmopolítica afro-religiosa o corpo é um actante aberto e não estanque aos aspectos da matéria orgânica que lhe constitui. É um corpo plural e relacional.

Certa ocasião, o Preto-velho Pai Guiné do Pai Aldacir estava benzendo uma consulente e decretou “que vá embora todos os males da matéria, pois sem o “materiar” (material) não existe o espiritual (espiritual)”. Em diferentes passagens do texto, esse entendimento da matéria enquanto continuidade e extensão do espírito e vice-versa, foi enfatizada como uma *encruzilhada*, que é o cerne da lógica acessada. Nesse sentido, diferente da lógica hegemônica que isola o corpo nos limiares da sua estrutura física, a cosmopolítica dos terreiros compreende as demais dimensões extra-físicas que se associam a este corpo na relação com outros corpos, atuando e tecendo cuidados sobre elas, com a finalidade de instaurar cura, equilíbrio e bem-estar na existência.

As associações entre os corpos de diferentes actantes e espíritos foi evidente por meio das noções de *axé* e de *menga*, que expressam os fluídos vitais conectores das dimensões extra-físicas existentes em cada elemento agenciado nos rituais. A *menga* pode ser extraída de diferentes fontes de *axés*, e se trata da substância que produz vida para os *Orixás trabalharem* no coletivo. Ela pode estar no sangue dos animais, no sumo dos vegetais, e até mesmo nos minérios e na saliva, em diferentes modalidades.

Foi analisado em riqueza de detalhes o acionamento da *menga* dos animais via sacrifícios, e todas as implicações, medidas cautelares, normativas, delimitação de fronteiras

entre as *linhas* cósmicas, importâncias e significados do seu agenciamento, principalmente para vitalizar os aprontamentos e *assentamentos*, trazer *evolução* às entidades, e selar as relações recíprocas de compromisso entre humanos e divindades, inscrevendo os corpos humanos de modo permanente na rede.

Nesse sentido, a *encruzilhada* se expressa nos movimentos desterritorializantes da vida dos animais dos sacrifícios, para que ela seja reterritorializada pela iniciação da pessoa e manifestação do divino. Ainda, entende-se que o animal continua vivo nas dimensões espirituais, fortalecendo a rede em outros domínios territoriais. Nessa relação, tanto a pessoa quanto o *Orixá* absorvem os atributos do animal em suas vidas, emergindo o devir-animal no ser humano, pelo qual a alteridade do animal é introduzida na vida humana e se articulam de modo cruzado.

Por meio desta discussão foram desdobradas outras análises da participação dos animais no coletivo e outros devires que suscitam na rede, que extrapolam o sentido dos sacrifícios, e trazem significados oníricos, mensagens espirituais por meio de um arcabouço preceptivo afro-religioso, além de uma classificação zoológica num regime de *pertencimento* às potências cósmicas. Esse debate ancorado no conceito do devir, robusteceu a ideia de um perspectivismo afro-religioso que supera os dualismos excludentes e assimétricos do ocidente e sua ciência na relação com a natureza.

Com os rituais de *aprontamento* a pessoa e o *Orixá* são inscritos numa relação de compromisso e reciprocidades permanentes. O *fundamento* que sustenta as associações entre os actantes deve ser continuamente nutrido por meio dos *trabalhos* e obrigações. Para ilustrar essas relações, houve a necessidade de enfatizar os agenciamentos dos alimentos rituais, especificamente nas obrigações junto aos *assentamentos*, entendidos também enquanto a “boca” dos *Orixás*, embora a presença dos alimentos seja agenciada em múltiplas outras situações, visto que eles mediam todos os *trabalhos* de alguma forma. Mas são os *assentamentos* que sustentam as fundações espirituais dos terreiros, especialmente aqueles dos Exus e Pombas-Giras chefes, que devem ser semanalmente alimentados.

Nesse debate, além de descrever as minúcias da manutenção ritual dos *assentamentos*, também se focalizou no aspecto de que o *Orixá assentado* com toda a rede que concentra, é uma extensão da pessoa, e são indissociáveis, e ambos constituem parte de um território multidimensional, e se ele deixar de ser nutrido ritualmente, a pessoa sofre consequências inestimáveis, e o coletivo passa a ter a sua vitalidade exaurida. Assim, se observou que as obrigações são *fundamentos* que asseguram a saúde, a cura e o bem-estar à pessoa *aprontada* e a toda a corrente do terreiro.

Todos os agenciamentos descritos são partícipes de uma resistência aos padrões eurocêntricos de existir no mundo. A cosmopolítica operada nos territórios pontos-de-forças exprimem o ápice dos enfrentamentos da sociedade hegemônica aos coletivos afro-religiosos, junto às violências de diferentes naturezas que foram relatadas. Sendo os *pontos-de-forças* parte do território dos terreiros, dos quais as potências cósmicas são indissociáveis, além de serem vinculados diretamente aos *assentamentos* e aos corpos, esses conflitos perpassam toda a rede. Tratam-se de conflitos que possuem uma dimensão racial, que atravessa a estrutura e instituições de um local com histórico escravocrata e de apagamento de memórias ancestrais não-ocidentais.

Nesses embates a resistência afro-religiosa também se expressa pelas linhas de fuga ao rosto branco impresso nos territórios e paisagens, por meio dos seus *trabalhos* e sentidos que lhes empretecem e se justapõem a eles. Embora a cosmopolítica afro-religiosa seja diplomática na coexistência com as alteridades, que pode ser observada no agenciamento desses lugares com o trânsito e ocupação de pessoas de diferentes perspectivas e filosofias, ela não é passiva em relação às intolerâncias, pois, reage a elas por meio dos trabalhos, que não são meras ações simbólicas, mas produzem efeitos concretos sobre a realidade.

Nessa conjuntura, o território das religiões afro-brasileiras e suas múltiplas territorialidades, desdobradas em movimentos contínuos de desterritorialização e reterritorialização foi cartografado em profundidade, dando a primazia às perspectivas “nativas” para orientar o fazer etnográfico e para sustentar as teorias evocadas. Com a ênfase na dimensão cosmológica dos territórios a partir de uma etnografia em que não há separação ontológica do sujeito e objeto, os povos de terreiros se aliam às pautas e valores contra-hegemônicos da academia num curso de Desenvolvimento Regional, cuja visibilidade soma forças para enfrentar o modo de pensar branco das ciências, criando linhas de fuga do padrão eurocêntrico de ocupar o cosmos. Deste modo, uma verdadeira democracia é fomentada, a qual inclui todas as diferenças, diversidades e não humanos, abrindo *caminhos* para que mais pesquisas neste âmbito sejam desenvolvidas.

A dimensão cosmo-ontológica dos territórios da afro-religiosidade, bem como, a sua lógica rizomática de *encruzilhada* que conecta as diferenças sem se reduzir a elas, foram evocadas nesse escrito de modo articulado com conceitos da teoria ator-rede, como redes, coletivos, actantes e parlamento das coisas. A abordagem em redes fundamenta aspectos teóricos-metodológicos dessa etnografia desde a dissertação de mestrado (FAVARO, 2018), e adentra de modo fecundo no debate tecido, no sentido de viabilizar a ênfase analítica nas inter-relações e heterogeneidade dos actantes humanos e não-humanos, favorecendo desvelar

relações invisibilizadas, com um repertório conceitual que supera as cisões e hierarquias ontológicas de sujeito e objeto, sociedade e natureza, civilizado e selvagem, ciência e política, entre outros dualismos que estruturam as forças hegemônicas nas diversas dimensões do planeta. Deste modo, a *encruzilhada* emerge como uma potência de pensamento aliada às redes contra-hegemônicas da academia, que pode desterritorializar o modo colonial-moderno de realizar as ciências sociais.

Ademais, espera-se que essa tese propague contribuições epistêmicas nas agendas antirracistas, da diversidade socioambiental, e na luta contra todas as formas de desigualdades. Pois, a estrutura colonial e do pensar branco opera em múltiplas dimensões e instituições no mundo, especialmente pela Universidade e pelo desenvolvimentismo. Esse trabalho faz o enfrentamento a esses alicerces desde uma crítica ontológica e epistêmica radical, apresentando a afro-religiosidade como um lugar de um pensamento complexo, interessante e importante no contexto da atual crise ambiental e de conhecimento, na qual a busca por alternativas é emergente.

As religiões afro-brasileiras em suas diversas expressões são lugares de protagonismo dos negros, e pode se aliar aos não-negros, como eu, que se permitem ao atravessamento dos devires que elas produzem, para dismantelar a estrutura racial colonizadora, fomentando o pensamento fronteiro na academia, irrompendo novas encruzilhadas no fazer científico – que é uma importante ferramenta para evidenciar as alteridades.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*. 2. ed, Recife: Comunigraf, 2008.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

AMOROSO, Cardoso. A Plantas medicinais: arte e ciência – um guia interdisciplinar. *STASI*. Botucatu (SP), p. 47-68, 1996.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, v.26, n.3, 2019, pp. 507-522.

_____. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. 1. Ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*. Porto Alegre. Vol. 9, n. 13 (jan./jun. 2008), p. 77-96, 2008.

ANJOS, José Carlos Gomes; JÚNIOR, Horácio Antunes de Sant’Ana; BRUSTOLIN, Cíndia. Projetos de Desenvolvimento e Populações Locais: Experiências em Cabo Verde e no Brasil. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 13, n. 26, p. 13-29, 2016.

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.

AUGRAS, M. *A segunda-feira é das almas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

AUGRAS, Monique. De Yιά Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

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.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. *Umbanda: evolução histórico-religiosa*. 1961.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

BARROS, José Flávio Pessoa; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêjê-nagô*. 7. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

BARROSO, Renata Moreira; REIS, Ademir; HANAZAKI, Natalia. Etnobiologia e etnobotânica da palmeira Jussara (*Euterpe edulis* Martius) em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, São Paulo. *Associação Botânica Brasileira*. São Paulo, v. 2, n.24, 2010.

BASSI, Francesca. (2012). Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v.2, nº 32, 2012, pp. 170-192.

BASSI, Francesca. Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v.2, nº 36, 2012, pp. 244-265.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: EdUSP, 1971.

_____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.

_____. *O sonho o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BENISTE, José. *As águas de Oxalá*. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BERKENBROCK, V. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda?* São Paulo, Brasiliense, 1985.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília, Universidade de Brasília, 2015.

BRANCO, Carlos Frederico. *As araucárias na terra indígena de Mangueirinha: territórios, existências e resistência Kaingang*. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2021.

BRASIL ESCOLA, s/d. Biografia de Maria Quitéria. In: <<https://brasilecola.uol.com.br/biografia/maria-quiteria.htm>>. Acesso em 03/03/2023.

BRITO, Lucas Gonçalves. A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 173-197, set./dez. 2017.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISER*, n. 18, p. 9-42, 1985.

BRUMANA, Fernando Giobelina. A propósito de la jurema: reflexiones sobre el campo religioso brasileño. *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 2, p. 423-471, 2005.

BRUMANA, F.G; MARTÍNEZ, E.G. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990 (cap.1).

_____. *Vida Precaria: el poder del duelo y de la violència*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CABRERA, Lydia. *A mata*. São Paulo: EDUSP, 2012.

CABRERA, Lydia, Eggüe o vichici Finda. *Revista Bimestre Cubana*, n.01, 2 e 3, 1947, pps. 47-120.

CALLON, M. Some Elements of a Sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of st brieuc bay."). Pp. 196-233. In: LAW, J. *Power, action and belief: a new sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *Plantas medicinais de rituais afro-brasileiros I*. 1 ed. São Paulo: Almed, 1988.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004

CAPPONI, Giovanna. Deuses ou ciborgues? Uma análise multiespécie do conceito de assentamento no candomblé. **Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, n.3: 3-18, 2017.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CASTRO, Celso. **Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CASTRO, Dionisio Alves; COSTA, Fábio Antonio da; ASSUNÇÃO, Jorge Luis Chaves de; QUINTARELLI, Nathalie; SCHAIDER, Yuri Reis. Exu seu sete da lira: disputas midiáticas e institucionais sobre o normal, o anormal e o paranormal. *Debates do NER*, n.35, p. 369-403, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, p. 115-144, 1996.

CASTRO, Y.P.de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, n.14, 1983, pp.81-106.

CHAVES, K.G.O. Umbanda: saberes e tradição mágico-religiosa. In: Assunção L. *Da minha folha*. São Paulo: Arché, 2012.

CONTINS, Marcia. O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. In: GOMES, Edlaine (org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

COPPINI, D. *Quimbanda: o culto da chama vermelha e preta*. Ed. Esotérica, 2016.

COPPINI, D. *Quimbanda: fundamentos e práticas ocultas*. Ed. Esotérica, 2016.

CORRÊA, Norton. A cozinha é a base da religião: a culinária é a base da religião. In: A. M. Canesqui; R.W. Diez Garcia (ed.). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. Comportamentos sociais de longa duração em centros umbandistas do sul paranaense. In: CAMARGO, Hertz Wendel (org.). *Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas*. Curitiba: Ed. Syntagma, 2019, pp.180-198.

DAVIS, Angela. *Women, Race, & Class*. New York: Vintage Books Edition, 1983.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *Mille plateaux: capitalismo et schizoprenie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

DESCOLA, Philippe. Las cosmologías de los indios de la Amazonia. *Mundo científico*, v. 175, p. 60-65, 1997.

DIÁRIO DO SUDOESTE, 2018. Bolsonaro é eleito com 64,81% dos votos. Disponível em: <<https://www.diariodosudoeste.com.br/noticia/em-pato-branco-bolsonaro-e-eleito-com-6481-dos-votos>>. Acesso em: 10 dez. 2018

DIOP, C A. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Edições Pedagogo, 2014.

DO VALLE, Lillian. O idiota, o especialista e o diplomata: reflexões sobre o cosmopolitismo e sobre prática de formação humana. *Educação e Sociedade*, v.40, 2019, pp. 1-17.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo, 1992

Eliade, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

ELLIS, Alfred Burdon. *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language, Etc. With an Appendix Containing a Comparison of the Tshi, Gã, Ewe, and Yoruba Languages*. Chapman and Hall, 1894.

ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela 2007.

_____. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. LANDER, E. (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set, 2005.

_____. Territórios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 35, 2015.

FAVARO, Jean Filipe. *A relação sociedade/divindade/natureza no templo espírita de umbanda Abaça de Oxalá em Pato Branco-PR: modos plurais de existência*. 278f. Dissertação – Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2018.

FAVARO, Jean Filipe.; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 01-25, 2020.

FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa; RAMOS, João Daniel Dorneles. Composições de pessoas e mundos na cosmopolítica afro-religiosa: a rede de relações no agenciamento das comidas dos orixás. *Religião & Sociedade*, v. 42, p. 21-42, 2022.

FAVARO, Jean; RAMOS, João Daniel Dorneles; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. Territorialidades múltiplas e modos de re-existência entre coletivos afrorreligiosos. *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 8, n. 17, p. 201-216, 2021

FAVARO, Jean FILIPE; WEDIG, Josiane Carine; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. O rosto das diabas: bruxaria e subversão na cosmopolítica das Pombas-giras. **Cadernos pagu**, 2022.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. 1ª Edição, São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDA, Bruxa. *Kimbanda: origens e fundamentos*. Porto Alegre: Editora Mor, 2015.

FERREIRA, Ricardo Alexandre; NASCIMENTO, Valdelirio Pinto. *O legado quilombola de Palmas e a sala de aula: uma proposta de intervenção pedagógica*, 2010.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

FRISVOLD, N. D. M. *Pomba Gira & the Quimbanda of Mbumba Nzila*. Croydon: Scarlet Imprint 2011.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

_____. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 64, 2021.

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner G. da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 183-217. (Memória Afro-brasileira, 1).

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n.2, pp. 102-120, 2005.

_____. Alteridade e Experiência. Antropologia e Teoria Etnográfica. *Etnográfica*, Vol. X (1), pp. 161-173, 2006.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*: n.13:149-153, 2005.

_____. “Quinhentos anos de contato”: Por uma teoria etnográfica da(contra)mestiçagem. *Mana*:vol.21, n.3, 2015, pp.641-659

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº. 92/93, 1988, pp. 69–82.

GREER, John Michael. *Grimório oculto*. Macabra Darkside, 2017.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 25-49, 2016.

GUATARRI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUEDES, Rejan Rodrigues; PROFICE, Sheila Regina; COSTA, Elenice; BAUMGRANTZ, José Fernando; LIMA, Harold Cavalcante. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros no Estado do Rio de Janeiro — um ensaio Etnobotânico. *Rodriguésia*, V. 37, N. 63, p. 3-9, 1985.

HAESBAERT, R. C. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAVERROTH, Moacir. *Etnobotânica, uso e classificação dos vegetais pelos Kaingang*. 1 ed. Recife: Nupeea/ Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2007.

HEIDEMANN, Francisco G. Do sonho do progresso às políticas de desenvolvimento. In: HEIDEMANN; F.G; SALM, J.F (orgs). *Políticas públicas e desenvolvimento: bases epistemológicas e modelos de análise*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, p. 23-40, 2009.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, p. 39-53, 1995.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2017. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=411850&idtema=91&search=parana|pato-branco|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao->>>. Acesso em: 14 ago. 2017.

_____. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_uf_xls.shtm. Acesso em: 12 dez. 2017

JAMES, C.L.R. Os jacobinos negros: *Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Bom Tempo Editorial, 2000.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2015.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34, 1994.

_____. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. 1. Ed. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. Por uma antropologia do centro. *Mana*, v. 10, p. 397-413, 2004.

_____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. 1. Ed. Salvador: Edufba, 2012.

LAW, John. Notas sobre a teoria do ator-rede: ordenamento, estratégia, e heterogeneidade. Trad., Fernando Manso. Disponível em: <<http://www.nesco.ufrj.br>>. Acesso em, 18/10/2019.

LEISTNER, Rodrigo Marques. *Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas*. 388f. Tese (doutorado) – Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LITTLE, Paul Elliot. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus*, n. 3, pp. 33-52, out. 2002.

LOPES, Helena Theodoro. Axé e vida. *Estudos Afro-Asiáticos*. n.12, p. 39-62, 1986.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MACHADO, Cauê. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. *ACENO*, vol.3, n.6, pp.87-102, 2016.

MARTINS, Cléo. *Nanã: a senhora dos primórdios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Mangualde; Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013

MENDONÇA, E. *Exu e seus assentamentos*. São Paulo: Anúbis, 2012.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade*, v. 34, p. 287-324, 2008.

MORIN Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Ed. Sulina, Porto Alegre, 2005

_____. O desafio da complexidade. In: *Ciência com Consciência*. 13ª ed. Ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2010

MORS CABRAL, Luiz. (2016), Plantas e civilização. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang*. A História épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). 2. ed. revisada e ampliada. Maringá: EDUEM, 2009.

NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade*. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson F. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, vol.13, n.2, pp. 153-170, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. Edusp, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, n. 31, p. 76-89, 1996.

NETO, Rivas. Abordagem de saúde, doença e cura nas religiões afro-brasileiras. In: Assunção L. *Da minha folha*. São Paulo: Arché, 2012.

OLIVEIRA, A. M. B. Um panorama das violações e discriminações às religiões afro-brasileiras como expressão do racismo religioso. *CALUNDU*, v. 2, n. 1, p. 70, 2015.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Editora do Conhecimento, 2004.

OLIVEIRA, Paula, et al. Um caso clínico inesperado de envenenamento por *Dendroaspis Polylepis* (Mamba Negra) em Angola. *Revista Científica Internacional da Rede Acadêmica das Ciências da Saúde da Lusofonia*, v. 1, n. 2, p. 55-60, 2019

PAIVA, Geraldo José de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 24, p. 99-104, 2007.

PIAIA, Eliana. Territorialidades acionadas pelo saber-fazer artesanal de mulheres Kaingang da terra indígena Mangueirinha. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2021.

PISCITELLI, Adriana. “Gênero: a história de um conceito”. In: BUARQUE DE ALMEIDA, H.; SZWAKO, J. (org.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009. pp. 116-148.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *Reinvenção dos Territórios na América Latina/Abya Yala*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM, maio, 2012.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: *Revista USP*. [S.l.: s.n.], 2001. p. 46 – 63.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista Usp*, n. 46, p. 52-65, 2000.

_____. *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras, 2011.

_____. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990.

_____. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n.52, p. 223-238, dez. 2004.

PRITCHARD, E. A noção de bruxaria como explicação de infortúnios. In: CASTRO, C. (org). *Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, LéviStrauss e outros*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. LANDER, E. (org) CLACSO: Buenos Aires, 2007.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Estudar religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CHR*, nº 61, 2011, pp. 15-28.

RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de "modernidades" alternativas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 75, p. 149-162, 2011.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Revista Iuminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

_____. *A religião é como medicina: aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. In: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas (orgs)*. 1. Ed. Fortaleza: Eduece, 2015, pp.22-55.

_____. *Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira*. *Debates doNER*, v. 2, n. 36, p. 307-333, 2019.

_____. *O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. 272 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

RAMOS, João D. Dorneles ; FAVARO, J. F. ; CORONA, H. M. P. *Ancestral knowledge and the cosmopolitics of healing in Afro-Brazilian religions*. *Revista Antropológicas*, Porto (no prelo, 2023).

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998/organização de Reginaldo Prandi*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

RODOLPHO, Adriane. *O corpo na Quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos*. In: LEAL, Ondina Fachel. (org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995. p. 153-161.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RIST, G. *The history of development: from western origins to global faith*. 3 ed. Londres: Zed books, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto de Égun na Bahia*. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4 ed. São Paulo: Editora USP, 2009.

_____. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 18ª. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SEGATO, Rita Laura. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SEGATO, Rita. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

SERRA, Ordep et al. *O mundo das folhas*. Salvador: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002

SEYFERTH, Giralda. Concessão de terras, dívida colonial e mobilidade. *Estudos Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro, v.4, n.2, 1996.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Gaia, 2003.

SHNEIDER, Sergio. A abordagem territorial do desenvolvimento rural e suas articulações externas. *Sociologias*, p. 88-125, 2004.

SILVA, Pedro Ratis. Exu/Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

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.

_____. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EdUSP, 2015.

SILVA, P.V.B; GOMES, N.L; RÉGIS, K. A proposta e seus objetivos. In: SILVA, P.V.B; RÉGIS, K; MIRANDA, S.A (orgs). *Educação das relações étnico-raciais: o estado da arte*. Curitiba: NEAB-UFPR, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.

SIQUEIRA, Nathalia Rocha. *Os sacerdotes na obra “Vozes na Sanzala” de Uanhenga Xitu: interfaces com a tradição religiosa afro-brasileira*. In: FONSECA, Danilo Ferreira da; MORENO, Helena Walkim; FONSECA, Mariana Bracks; NASCIMENTO, Washington Santos (orgs). *Áfricas: Política, Sociedade e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, 2016, pp. 191-212.

SOARES, Ana Loryn; SILVA, Elton Batista. A revolução do Haiti: um estudo de caso (1791-1804). *Revista Ameríndia-História, cultura e outros combates*, v. 1, n. 1, 2006.

SOARES, Bianca Arruda. 2014. 243f. Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia. (tese de doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ, 2014.

SOUSA SANTOS, Boaventura. *Ecologia de Saberes*. In: SOUSA SANTOS, Boaventura. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar*. Minas Gerais: Editora da UFMG, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário antropológico*, v. 84, p. 11-44, 1984.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo, v. 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v.69, n.1, 2016, pp. 442-464.

_____. The cosmopolitical proposal. Making things public: *Atmospheres of democracy*, v. 994, p. 994, 2005.

_____. *Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance*. 1. Ed. Paris: La Découverte, 1997.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

VALENTE, Valdemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3ªed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

VALGODE, Rosa. 2017. Mito de Rudá. Disponível em: <<http://terraderuda.org.br/2014/blog/mito-de-ruda/>>. Acesso em 13 nov. 2021.

VANZOLINI, Marina. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 271-285, 2014.

VERGER, P; ANTHONY, M. `Ysòyè: medications dela m`moire chez les Yorubá en Afrique et au Brésil. In: ANTHONY, M. *Essai sur les plantes et les remèdes des cultures afro-brésilienses*. Paris: Université des Science Humaines de Strasbourg, Faculté des Science Sociales, 1993.

VERGER, P. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Editora Corrupio Comércio, 1981.

_____. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. Companhia das letras, 1995.

VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; Barros, José Flávio de Barros. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3ªed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

WASSERMAN, James. *Aleister Crowley e a prática do diário mágico*. São Paulo: Madras, 2009.

ANEXOS A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Titulo da pesquisa: Territorialidades do axé na Região Sudoeste do Paraná: as múltiplas encruzilhadas da cosmopolítica afro-brasileira

Pesquisador: Jean Filipe Favaro, Rua Luiz Xavier nº1275 Bairro São Cristóvão. (46) 991110153

Local de realização da pesquisa: Município de Pato Branco

O estudo de que você está convidado a participar é parte de uma série de pesquisas sobre o conhecimento e experiências que você tem sobre a sua religião, que é de grande importância para as religiões afro-brasileiras no município de Pato Branco. Ressaltamos que esta pesquisa não visa nenhum benefício econômico para o pesquisador ou qualquer outra pessoa e instituição. É um estudo coordenado pela a Universidade Tecnológica Federal do Paraná campus Pato Branco, e será utilizado para elaboração acadêmica de uma tese de doutorado e publicação de artigos científicos. Ao tomar parte neste estudo, as informações concedidas serão publicadas junto ao seu primeiro nome e/ou registros fotográficos de momentos importantes da religião. Se for de vosso interesse, qualquer informação sobre os resultados do estudo lhe será fornecida quando este estiver concluído. Você tem total liberdade para se retirar do estudo a qualquer momento. Caso concorde em participar, assine, por favor, seu nome abaixo, indicando que leu e compreendeu os objetivos do estudo e que todas as suas dúvidas foram esclarecidas, uma cópia deste documento lhe será fornecida.

Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta (ou indireta) na pesquisa e, adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo e benefícios deste estudo.

Após reflexão e um tempo razoável, eu decidi, livre e voluntariamente, participar deste estudo, permitindo que o pesquisador relacionado neste documento obtenha registros fotográficos e de voz da pessoa para fins de pesquisa científica/ educacional. Concordo que o material e as informações obtidas possam ser publicados na tese de doutorado ou periódicos científicos..

Nome completo: _____
 RG: Aldacir Ribem do Santo 5.262.090.2
 Data de Nascimento: _____
 Telefone: 46.99101.79.40
 Endereço: Rua Dr. BELTRÃO 790
 CEP: 85.506.540
 Cidade: Pato Branco P. Branco
 Estado: Paraná P.R.

Assinatura: _____
 Data: 16/06/2023

Figura 37: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pelo Pai Aldacir. Fonte: O autor (2023).

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Titulo da pesquisa: Territorialidades do axé na Região Sudoeste do Paraná: as múltiplas encruzilhadas da cosmopolítica afro-brasileira

Pesquisador: Jean Filipe Favaro, Rua Luiz Xavier nº1275 Bairro São Cristóvão. (46) 991110153

Local de realização da pesquisa: Município de Pato Branco

O estudo de que você está convidado a participar é parte de uma série de pesquisas sobre o conhecimento e experiências que você tem sobre a sua religião, que é de grande importância para as religiões afro-brasileiras no município de Pato Branco. Ressaltamos que esta pesquisa não visa nenhum benefício econômico para o pesquisador ou qualquer outra pessoa e instituição. É um estudo coordenado pela a Universidade Tecnológica Federal do Paraná campus Pato Branco, e será utilizado para elaboração acadêmica de uma tese de doutorado e publicação de artigos científicos. Ao tomar parte neste estudo, as informações concedidas serão publicadas junto ao seu primeiro nome e/ou registros fotográficos de momentos importantes da religião. Se for de vosso interesse, qualquer informação sobre os resultados do estudo lhe será fornecida quando este estiver concluído. Você tem total liberdade para se retirar do estudo a qualquer momento. Caso concorde em participar, assine, por favor, seu nome abaixo, indicando que leu e compreendeu os objetivos do estudo e que todas as suas dúvidas foram esclarecidas, uma cópia deste documento lhe será fornecida.

Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta (ou indireta) na pesquisa e, adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo e benefícios deste estudo.

Após reflexão e um tempo razoável, eu decidi, livre e voluntariamente, participar deste estudo, permitindo que o pesquisador relacionado neste documento obtenha registros fotográficos e de voz da pessoa para fins de pesquisa científica/ educacional. Concordo que o material e as informações obtidas possam ser publicados na tese de doutorado ou periódicos científicos..

Nome completo: Jovane Gilidi
 RG: 057 048 6
 Data de Nascimento: 30/09/1974
 Telefone: 46 991 197142
 Endereço: Rua Dr. Francisco Baltão Bairro Industrial
 CEP:
 Cidade: Pato Branco
 Estado: Paraná

Assinatura: Jovane Gilidi

Data: 16/06/2023

Figura 38: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pela Cambone Iva. Fonte: O autor (2023).

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Título da pesquisa: Territorialidades do axé na Região Sudoeste do Paraná: as múltiplas encruzilhadas da cosmopolítica afro-brasileira

Pesquisador: Jean Filipe Favaro, Rua Luiz Xavier nº1275 Bairro São Cristóvão. (46) 991110153

Local de realização da pesquisa: Município de Pato Branco

O estudo de que você está convidado a participar é parte de uma série de pesquisas sobre o conhecimento e experiências que você tem sobre a sua religião, que é de grande importância para as religiões afro-brasileiras no município de Pato Branco. Ressaltamos que esta pesquisa não visa nenhum benefício econômico para o pesquisador ou qualquer outra pessoa e instituição. É um estudo coordenado pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná campus Pato Branco, e será utilizado para elaboração acadêmica de uma tese de doutorado e publicação de artigos científicos. Ao tomar parte neste estudo, as informações concedidas serão publicadas junto ao seu primeiro nome e/ou registros fotográficos de momentos importantes da religião. Se for de vosso interesse, qualquer informação sobre os resultados do estudo lhe será fornecida quando este estiver concluído. Você tem total liberdade para se retirar do estudo a qualquer momento. Caso concorde em participar, assine, por favor, seu nome abaixo, indicando que leu e compreendeu os objetivos do estudo e que todas as suas dúvidas foram esclarecidas, uma cópia deste documento lhe será fornecida.

Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta (ou indireta) na pesquisa e, adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo e benefícios deste estudo.

Após reflexão e um tempo razoável, eu decidi, livre e voluntariamente, participar deste estudo, permitindo que o pesquisador relacionado neste documento obtenha registros fotográficos e de voz da pessoa para fins de pesquisa científica/ educacional. Concordo que o material e as informações obtidas possam ser publicados na tese de doutorado ou periódicos científicos..

Nome completo: Érica da Rocha Colana

RG: 95 207 939-7

Data de Nascimento:

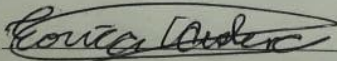
Telefone: 46 988 02 2997

Endereço: Rua Luiz Xavier n. 1275

CEP: 95 508218

Cidade: Pato Branco


Estado: Paraná

Assinatura: 

Data: 16/06/2023

Figura 39: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pela Érica de Oyá.
Fonte: O autor (2023).

**ANEXOS B – DOCUMENTOS QUE REGISTRAM A OCORRÊNCIA DE
INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA PRÁTICAS ACIONADAS NA *CALUNGA*
EM PATO BRANCO-PR**


BO. N. 201827358
 22 VESTIÁRIOS
 REPRESSÃO COMPLETA
 COMUNICAÇÃO DA OCORRÊNCIA

5ª DIVISÃO POLICIAL DE PATO BRANCO
 TELEFONAR: (41) 3214-1010
 FAX: (41) 3214-1011

Pato Branco, 04/12/2018 às 15:05

TIPO DE BO: COMPLEMENTAR **DATA DO REGISTRO:** 04/12/2018 **HORA DO REGISTRO:** 15:17
PROTOCOLADO: 07112018
ORIGEM DA COMUNICAÇÃO: VIA CENTRO DE COMUNICAÇÃO
PROCESSO DE POLICIAMENTO: MOTORIZADO
TIPO DE POLICIAMENTO: BTA

DADOS DA OCORRÊNCIA

NATUREZA DA CHAMADA: FURTO SIMPLES - CRIMES CONTRA O PATRIMÔNIO
ENDEREÇO: AVENIDA BRASIL **NÚMERO:** 1011 **COMPLEMENTO:** CEMITÉRIO MUNICIPAL
MUNICÍPIO: PATO BRANCO - PR **BAIRRO:** MENINO DEUS

DESCRIÇÃO SUMÁRIA DA OCORRÊNCIA:

APÓS SOLICITAÇÃO VIA CENTRAL DE COMUNICAÇÃO A EQUIPE DESLOCOU-SE ATÉ O ENDEREÇO SUPRACITADO ONDE O SR. JEAN FILIPE FAVARO RELATOU QUE É DA RELIGIÃO "UMBANDA" E FOI ATÉ O CEMITÉRIO MUNICIPAL FAZER UM DESCARRERO QUANDO UM INDIVÍDUO, PROVAVELMENTE FUNCIONÁRIO DO LOCAL, PARTIU PARA CIMA DELE, COM UM PEDAÇO DE PAU E DISSSE A ELE "SE VOCE VOLTAR AQUI VOU TE QUEBRAR A VIDA E VOCE NÃO TEM AUTORIZAÇÃO PARA FICAR AQUI, EU LIQUEI PARA O SINDICO" E ROUBOU SUA MALETA A QUAL ERA DA CÔR VERDE. E DENTRO POSSUIA MATERIAIS RELIGIOSOS E ALGUMAS OFERENDAS (ARROZ, FINGO, FAROFA, VELA E POTES). E NA SEQUENCIA ARREMESSOU UM TUDO-O EM SUA DIREÇÃO. DIANTE DO FATO O SR. JEAN FILIPE FOI ORIENTADO DOS PROCEDIMENTOS CABÍVEIS O SUPOSTO AUTOR DO FATO NÃO FOI LOCALIZADO, SEM CONFECCIONAR PARA AS DENÚNCIAS PERTINENTES. COMPARECEU NA DATA DO DIA 05/12/2018 ÀS 14:00H À VIATURA PARA COMPLEMENTAR O BOLETIM. RELATA O NOTICIANTE, COMO JÁ MENCIONADO, QUE É DA RELIGIÃO "UMBANDA" E QUE ESTAVA NO CEMITÉRIO FAZENDO LITÚRGIAS QUANDO FOI APODADO PELO FUNCIONÁRIO DO LOCAL. RELATA QUE O INDIVÍDUO PASSOU A LHE OFENDER E LHE AMEAÇAR COM UM PEDAÇO DE PAU, BATERDO NOS TUMORES, CHEGANDO ATÉ A LHE ARREMESSAR UM TUDO-O, DIZENDO "VOCE NÃO TEM VERGONHA NA SUA CARA POR ESTAR FAZENDO ISSO, VAGABUNDO, VAI ARRUIVAR UM EMPREGO, VOU TE MATAR SE APARECER AQUI NOVAMENTE" SEI O TIPO DA PLATA!!

DADOS DO(A) SOLICITANTE

NOME: FILIPE **NÚMERO:** **COMPLEMENTO:**
ENDEREÇO: **TELEFONE:**

NATUREZA(S) CONSTATAADA(S): AMEAÇA - CRIMES CONTRA A PESSOA
 INJURIA - CRIMES CONTRA A PESSOA
 ROUBO - CRIMES CONTRA O PATRIMÔNIO

TIPO(S) DE AMBIENTE(S): CEMITÉRIO
MEIO(S) EMPREGADO(S): PESSOAS

PROVIDÊNCIAS DA AUTORIDADE POLICIAL: BUSCA DE PESSOA, ANIMAL OU OBJETOS
 ORIENTAÇÃO EM PARTES
 POLICIAMENTO DE LOCAL DE OOR

DATA E HORA DO INÍCIO DO FATO: 04/12/2018 16:00 **DATA E HORA DO FINAL DO FATO:** 04/12/2018 16:05

Responsável pela Imprensa: THIAGO DOS SANTOS MOURA - 5ª DIVISÃO POLICIAL DE PATO BRANCO
 Estado - comunicação e distribuição de boletins nº 11/2018 Página 1 - 5 Data: 04/12/2018 às 15:05

Figura 40: Fotografia do Boletim de Ocorrência gerado após agressões no cemitério municipal em Pato Branco-PR.
Fonte: o autor (2019).

SECRETARIA DE ESTADO DA SEGURANÇA PÚBLICA
E ADMINISTRAÇÃO PENITENCIÁRIA
DEPARTAMENTO DA POLÍCIA CIVIL
DIVISÃO POLICIAL DO INTERIOR
5.ª SUBDIVISÃO POLICIAL DE PATO BRANCO

Já foi indiciado: sim	
Situação atual: prej	
Já foi processado: sim	Crime: homicídio
Comarca: Pato Branco	Situação atual: prej

Após, cientificado(a) da(s) acusação(ões) ora imputada(s) e de seus direitos constitucionais, Art. 5º - **inc. II**: ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei; **inc. III**: ninguém será submetido à tortura nem a tratamento desumano ou degradante; **inc. XLIX**: é assegurado aos presos o respeito à integridade física e moral; **inc. LXI**: ninguém será preso senão em flagrante delito ou por ordem escrita e fundamentada de autoridade judiciária competente; **inc. XLII**: a prisão de qualquer pessoa e o local onde se encontre serão comunicados imediatamente ao juiz competente e à família do preso ou à pessoa por ele indicada; **inc. LXIII**: o preso será informado de seus direitos, entre os quais o de permanecer calado, sendo-lhe assegurada a assistência da família e de advogado; **inc. LXIV**: o preso tem direito à identificação dos responsáveis por sua prisão ou por seu interrogatório policial; **inc. LXVI**: ninguém será levado à prisão ou nela mantido, quando a lei admitir a liberdade provisória, com fiança. Passando a ser interrogado(a) e nos termos do artigo 187, § 2º do C.P.P. ao que lhe foi perguntado **RESPONDEU**: Que não possui filhos com deficiência; Que não possui condições financeiras de contratar um advogado, sendo necessário a nomeação de um dativo; Questionado, sobre os fatos nega ter ameaçado a pessoa que estava fazendo oferendas no cemitério municipal; Que o interrogado pegou um cabo de vassoura e pediu para que tal pessoa saísse do local, visto que não tinha autorização para fazer aqui; Que nega ter ameaçado dizendo que o mataria; Questionado, disse que não o chamou de vagabundo e filho da puta; Questionado, disse que jogou o tijolo que tinha em mãos no chão próximo dos pés do interrogado; Que apenas foi acompanhando tal pessoa enquanto ela saía do local; Questionado, disse que pegou a sacola com as oferendas

Elaborado por: [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

000001410220190007000000000100050001

Rua Xavantes, nº 269, Centro, Pato Branco - PR - CEP 85.501-220
Fone: (46) 3220-0200 Fax: (46) E-mail: dppatobranco@pe.pr.gov.br

Página: 3

Documento emitido digitalmente em 02/05/2019 11:05:41
Validação deste em <http://www.policialcivil.pr.gov.br/secretaria-estatal> - Carimbo: [REDACTED] - Protocolo nº 141022019

Figura 41: Fotografia das informações da investigação policial com o coveteiro que realizou agressões contra a minha pessoa no cemitério municipal.
Fonte: o autor (2019).