

O *Povo da Rua*: caminhos de uma estética da existência (da) na Religião Afro-brasileira*

The Povo da Rua: caminhos of an aesthetic of the existence (of) in Afro-brasilian Religion

João Daniel Dorneles Ramos¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

* Este texto foi apresentado no 18º Congresso da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) em 2018, possui implicações de minha tese de doutorado (RAMOS, 2015a) e, também, reflexões mais recentes que advêm de etnografias realizadas entre 2017-2019.

Resumo

Este artigo apresenta como as entidades do *Povo da Rua* são acionadas nas religiões afro-brasileiras. Pela etnografia realizada junto a dois terreiros localizados no Rio Grande do Sul, percebeu-se que essa *linha* mobiliza encontros, afetos e *cruzamentos* nas pessoas que incorporam Exus e Pombagiras. As entidades *da rua* possuem relações com outros entes que são envolvidos em funções estabelecidas por dimensões cósmicas nas quais há a necessidade de uma mediação para acioná-las. Essa religiosidade opera como experimentação de mundos, na qual estão em constante formação maneiras de viver que se equacionam e se produzem nas relações intensivas entre *médiuns* e entidades. Assim, compreende-se que é a partir do *Povo da Rua* que se pode visualizar uma ética-estética da existência afro-religiosa.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras. Cosmopolítica. Corpo. Estética da Existência.

Abstract

This article presents how the entities of the People of the Street are activated in Afro-Brazilian religions. By the ethnography carried out next to two terreiros located in Rio Grande do Sul, we see that this line mobilizes meetings, affections and crossings in people that incorporate exus and pombagiras. Entities da rua have relationships with other entities that are involved in functions established by cosmic dimensions in which there is a need for mediation to trigger them. This religiosity operates as experimentation of worlds, in which are constantly forming ways of living that are equated and produced in the intensive relations between mediums and entities. Thus, I understand that it is from the People of the Street that we can visualize an aesthetic of existence, ethical and political, Afro-religious.

Keywords: *Afro-Brazilian Religions. Cosmopolitics. Body. Aesthetic of the Existence.*

I Introdução

Para a religiosidade afro-brasileira, o encontro das diferenças se dá na *P encruzilhada*¹, que é o território existencial no qual vivem as entidades do *Povo da Rua* (Exus, Pombagiras, ciganos). Essa territorialidade é percorrida pelas pessoas que vivenciam a *religião*, e é onde os corpos são afetados por diferentes ontologias: africana, ameríndia, cristã, espírita, do Oriente, do Povo Cigano, da Linha de Exus, entre tantas outras, denominadas como “lados”, ou *linhas*, e fazem parte de uma “diplomacia cósmica” (ANJOS; ORO, 2009).

As religiões afro-brasileiras constituem-se como uma filosofia prática na qual os afetos, perceptos e conceitos percorrem *caminhos* e perspectivas que compõem os modos de vida de seus/suas adeptos/as. O *cruzamento*, como possibilidade e atualizado como regime de existência pelas forças evocadas, não opera apenas nos territórios e sim nos corpos das pessoas, *iniciadas* ou não (BARBOSA NETO, 2012). Intensivamente ligada à abertura, a *encruzilhada* é uma conectividade não fixa, uma *passagem* das diferenças que seguem como diferenças. As entidades, as energias e o axé agem e ligam o corpo e a pessoa afro-religiosa a outros entes. O diferente permanece diferente, mas com um grau de transformação que difere daquele grau inicial: cada elemento (ou mesmo as entidades) alocado nas relações é singularizado nos acontecimentos. Não estamos diante apenas de um sincretismo ou de uma “síntese mulata”, na qual as diferenças fenotípicas e existências são unificadas e, sim, diante de forças que irrompem nos corpos e descentram qualquer identidade unificadora.

As religiões de matriz africana são, portanto, pujantes cosmo-ontologias que, em suas relações, fazem emergir uma maneira de existir

que é política e cósmica, além de ser, evidentemente, religiosa. Com essas religiões, estamos mais próximos daquilo que Anjos e Oro (2009) ponderam como uma diplomacia cósmica, na qual o sincretismo opera como forma de encadear ícones (diferenças) e como uma modulação dos entes existentes; não é uma mera fusão de/entre religiões. Assim, elas se constituem como experimentação de mundos, em que conceitos, *passagens*, maneiras de viver estão em constante formação, se equacionam e se produzem nas relações intensivas entre diferentes agentes.

José Carlos dos Anjos, em diversas pesquisas, vem demonstrando essa “filosofia política” afro-brasileira que se estende a uma dimensão cosmo-ontológica e que pode ser relacionada com a noção foucaultiana de “cuidado de si”. Segundo Castro (2015, p. 133), Foucault, ao ler a filosofia grega, “[...] tiende a mostrar, precisamente, cómo la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica”. De minha parte, vejo que estão em jogo, nas relações cosmo-ontológicas afro-brasileiras, perspectivas humanas e extra-humanas e isso não tem como fim último a constituição de um Ser, mas de vários modos de existir, de uma variabilidade de mundos e de existências, uma política da afecção que um ente tem/faz com outros entes. Por isso, a noção de “cuidado de si” pode ser uma possibilidade de pensamento, em *cruzamento*, aqui operado, com os princípios afro-centrados das diferentes formas do que se chama de afro-religiosidades, na intenção de propor outro modo de compreensão acerca dos modos de existência.

Além disso, corrobora-se com a ideia de Luiz Rufino (2019), quando este fala de Exu como entidade-chave para a nossa percepção dos princípios da mobilidade, da transformação, das imprevisibilidades, trocas, linguagens, comunicações e toda forma de ato criativo (RUFINO, 2019). As religiões de matriz africana operam conceitos e, assim, estamos diante daquilo que Deleuze e Guattari (2010, p. 59-60) atribuem como “plano de imanência”. Este, por sua vez, é sempre marcado por um “empirismo radical”, que apresenta acontecimentos, isto é, mundos possíveis como conceitos ou “personagens conceituais”. Logo, o acontecimento “[...] não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete, ao contrário, ao sobrevoio imanente de um campo sem sujeito [...]”. Na *religião*, a efetuação dos acontecimentos dá-se

com a incorporação, que irrompe no corpo da pessoa iniciada e/ou que está praticando a religião. A pessoa é *feita* junto com diferentes entes do Cosmos, no *aprontamento*, o que nos faz pensar sobre a possibilidade da travessia molecular de devires, desejos, intensidades que tomam os corpos e outros agentes, para atuar e participar da teia de relações.

A incorporação tem intensa relação com o *aprontamento* e a condição da pessoa, mas ela pode se dar em qualquer pessoa, sendo ou não iniciada. No entanto, a pessoa que possui *apronte* pode vivenciar diferentes modos de incorporação, com diversas *passagens*². *Aprontar*, nessas cosmo-ontologias afro-brasileiras, diz respeito ao processo contínuo, que começa na iniciação e vai sendo operado ao longo da vida do adepto, enquanto um *reforço* na religião, o que tem a ver com práticas de cuidado dos corpos, de si e dos outros, visto que esse processo depende da intensa relação entre pessoa e outros entes (que chamo, aqui, de extra-humanos, ou seja, animais, divindades, espíritos, pedras, plantas, substâncias, energias, entre outros).

A incorporação é uma das formas de efetuação da cosmopolítica afro-brasileira, pois, no dizer de Anjos (2006, p. 21), ela é um “[...] ato intelectual desterritorializante, em que o sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”:

A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto de este não mais poder se suportar como tal. Diz-se que, quando o exu “se ocupa”, ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo. O sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o “outro”, introduzido no “mesmo”. Que essa operação tenha a ver com território, a linguagem êmica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo-de-santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios. O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam”. (ANJOS, 2006, p. 21)

O corpo suporta o acontecimento de uma incorporação, de uma ocupação, pois, seguindo o que diz Rodolpho (1995, p. 156),

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

Para Anjos (1995, p. 148),

[...] a possessão é um momento de singularização da pessoa. Existe o orixá enquanto entidade geral. Mas esse orixá, que nasce com a pessoa que vai ao chão, é um orixá específico. É o orixá do iniciado. Guarda as características particulares do processo de formação que [o] pai-de-santo lhe conferiu.

Logo, ao classificar a que orixá a pessoa está ligada, somente a pessoa que o possui e sua mãe de santo/seu pai de santo tomarão conhecimento a respeito da *passagem* do/a orixá que Oxalá pôs na cabeça desta. Por exemplo, ser filho de Oxóssi quer dizer que o orixá da cabeça é o Oxóssi, mas somente a pessoa que o tem e sua mãe/pai de santo saberão de qual *passagem* de Oxóssi se trata, qual (de muitas) foi colocada em sua cabeça por Oxalá. Os búzios vão dizer isso. A pessoa faz a iniciação, *faz o chão*, e a/o mãe/pai de santo que vai *aprontá-la* joga os búzios para confirmar e saber qual orixá é o da pessoa.

Assim, vemos que, em cada *linha* da religião, ocorrem diferentes processos: no Batuque, a pessoa incorpora orixás; na Umbanda, caboclos/as, pretos-velhos, ibejis e, na Linha Cruzada, incorpora exus, pombagiras, ciganas/os, além de outros espíritos (por exemplo, eguns³). No *apronte*, o orixá eclode com a pessoa, que também renasce, na sua nova condição de ser um corpo que estará aberto às diferenças e às *passagens* dessas diferenças. Orixás não operam como essências imutáveis. O *aprontamento* é o modo de fazer o corpo “suportar” as incorporações, ter as relações com outros entes e faz, do corpo, o elemento no qual a cosmopolítica afro-brasileira se efetua. A pessoa *pronta* pode abrir sua própria *Casa*⁴, ter seus *acutás*, se tem o *delegum*, que

é o *axé de búzios*, pode jogar búzios, se tem o *axé de faca*, pode aprontar outras pessoas a partir de sacrifício de animais...

Mesmo que a pessoa tenha o dom para incorporar, ela precisa fazer o *aprontamento* e as obrigações para que seu corpo e suas relações se desenvolvam e suportem as incorporações. A pessoa faz o ritual de iniciação, o *aprontamento*, mas cada pessoa já nasce com o dom para a religião, pois as divindades estão na pessoa (e nos *acutás*, as pedras sagradas) e elas crescem juntas. Para essa cosmo-ontologia, o *acutá* é muito mais do que um “simples” objeto da “natureza”, é o próprio Orixá, que precisa ser *feito*.

Como dizem Anjos e Oro (2009, p. 110), “[f]azer’ é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas”. Logo, a possessão e a iniciação são acionadas em intensa relação entre elas:

São as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual. Na possessão, não é a pessoa como um todo que se singulariza, é uma parte de si, essa parte orixá. Trata-se de uma singularização, por um lado, mais minuciosa do que se pressupõe o individualismo ocidental; por outro lado, a pessoa acaba sempre absorvida pela instituição que a faz emergir. O processo de iniciação liga a pessoa a toda uma rede de relações que passam a ser intrínsecas a si, da qual ela não poderá se desfazer sem se desestruturar. (ANJOS, 1995, p. 148-149)

O *apronte* e o *reforço*⁵ na religião indica-nos essa intensa relação que não se dá apenas entre indivíduos, mas que atribuem a presença e a participação, de outros entes, singularizados nos acontecimentos. O *aprontar-se* é entrar num grupo maior de pessoas e de extra-humanos, nos modos políticos e éticos (ontológicos) nos quais os fluidos, energias, objetos, substâncias, espíritos, entidades, locais, etc. são acionados e colocados em relação. Esse processo cria os sentidos de uma estética de existência, pois é um *caminho*, não um preceito moral. São práticas de um fazer, em que o corpo e a pessoa podem ser entendidos como percursos diversos, nomádicos e em composição e transformação constantes, além de ser uma forma peculiar de conceber uma outra

noção de pessoa, segundo a qual existem as diferentes *passagens*, como numa encruzilhada em que os caminhos se encontram, mas seguem como diferenças. Em *cruzo* a isso, como diz Rufino (2019), penso que o cuidado de si foucaultiano pode desvencilhar-nos de uma leitura individualista sobre isso, sustentando que, ali, existe uma força de resistência, de não passividade e um desprendimento do conformismo. Aprontar-se e ser adepto de matriz africana indica caminhos de um cuidado de si ético-estético da existência.

Neste artigo, compreendo que entidades exus e pombagiras formam relações através de ressonâncias, encontros, afetos e *cruzamentos* possíveis, numa potente e desvencilhadora prática anticolonial, transgressora, possibilitando a pessoas afro-religiosas outros modos de estar no mundo. A partir de etnografias realizadas junto a dois terreiros⁶, o de Mãe Irma, o Centro Espírita Umbandista Reino de Oxum e Ogum Beira-Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, que está localizado no município de Mostardas, litoral-médio do Rio Grande do Sul e o de Mãe Jalba, o Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, situado na cidade de Rio Grande, sul do estado, apresento como estas entidades nos possibilitam pensar em uma intensiva estética da existência afro-brasileira. Por fim, busco compreender as práticas afro-religiosas enquanto modos de formar a “alacridade” ético-política, que é um “ponto de existência”, uma “[...] regência afetiva que propicia essa margem dentro de um contexto social marcado há séculos pela continuidade das políticas de servidão” (SODRÉ, 2017, p. 24).

2 Linha Cruzada, as *Passagens* e o Povo da Rua

A Linha Cruzada agrega diferentes rituais e práticas afro-religiosas que podem ser visualizadas enquanto intensos *cruzamentos*, fazendo com o que as diferentes formas – que se aliam a outras diferenças para se diferenciarem – coexistam. Cada uma de suas práticas possuem seus rituais e cerimônias independentes, que podem se conectar com outros *lados* ou *linhas*: orixás africanos e santos católicos são relacionados na Umbanda; pontos de caboclos e de pretos-velhos possuem referências cristãs, ameríndias e africanas; concepções advindas do espiritismo,

como evolução, aparelho e médium, são usadas largamente nos terreiros; espíritos ciganos e do *Povo do Oriente* chegam na *Linha dos Exus*... Esse jogo das diferenças (ANJOS, 2006) nos permite compreender outros modos de existência, presentes nas ações rituais e cotidianas que envolvem as diferentes cosmo-ontologias. Como diz Sodré (2017, p. 205, grifos do autor),

No caso dos cultos afro-brasileiros, trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas, que cultuam tanto os *princípios cosmológicos* quanto os *ancestrais*) com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava. Esses princípios (*orixás, voduns, inquices, encantados* etc.), que mudam de designação no movimento de variação das práticas litúrgicas, não se entendem como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homens e natureza, entre vida e conhecimento.

Em uma *Roda de Batuque*, por exemplo, Orixás ocupam os corpos das pessoas e, enquanto estão *na terra*, não chegam outras entidades, como caboclos, exus, pombagiras, do Povo do Oriente e pretas/os-velhas/os. Pode ocorrer um *cruzamento*, neste caso, se as próprias entidades, presentes em cada momento da religião, operarem conexões: um(a) Orixá pode dar *passagem* para um(a) caboclo(a) *chegar na Roda*, ou durante uma *Gira* (momento no qual as entidades da Quimbanda *vêm na terra*), uma pombagira pode dar *passagem* para uma cigana incorporar na pessoa que *pertence a ela*... Logo, o “[...] cruzar [...] não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação” (BARBOSA NETO, 2012, p. 42).

Partindo da percepção ontológica que indaga o que o corpo pode, ou seja, do que ele é capaz, vemos as *passagens* ocorrerem em diversos estados afetivos da relação *médium* – entidades⁷ e constituírem uma forma ética, na medida da complexidade dos corpos e dos espíritos, dos humanos e extra-humanos, inscrita nas singularidades dos entes e nos

acontecimentos que, não são, jamais, predeterminados. A expressão afro-religiosa de que a pessoa tem o *dom de berço*, provoca o entendimento de que, ao mesmo tempo, a pessoa precisa *se aprontar*, iniciar-se num terreiro e dar seguimento às práticas. O *dom* nasce com a pessoa e ela deve praticar esse dom. Trata-se de uma (est)ética cosmo-ontológica de existência, que mobiliza os devires, que convida o corpo a uma abertura de si, a possibilidades, a outras maneiras de ser, o que distingue a ética de uma moral (universal) e também de um particularismo simplista, centrado no indivíduo.

Vemos que é no cruzamento de diversos elementos que se pode pensar nessa ética. Assim, a “[...] *ética* não se resume a um conjunto de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e costumes) em função de um bem, e sim toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria [...]”, ela implica uma “[...] *imanência dinâmica* [...] a todo e qualquer modo de existir” (SODRÉ, 2017, p. 112-113, grifos do autor).

Há, portanto, a multiplicidade de *passagens* das entidades, das divindades, de espíritos... E essas só são atualizadas, somente se se afirmam na existência, quando há um corpo, que é capaz de suportar as incorporações, quando há um corpo em constante *aprontamento*. Assim, a pessoa que está fazendo a iniciação na religião pode ter diferentes *donos* de seu corpo, em diferentes *linhas*. Conforme Mãe Irma *tem a Iansã na linha da Umbanda e tem a do Batuque. A pessoa pode ter uma delas na sua cabeça, numa linha, e ser de outro orixá, em outra linha. Na Nação, é um e, na Umbanda, é outro. A pessoa pode ter diferentes passagens de Orixás e há, ainda, as passagens etárias, em suas formas de criança, adulto e velho: no contexto pesquisado, Orumilaia é o Oxalá mais velho, dono dos búzios, enquanto que Oxaguiã é o Oxalá jovem.*

Já Mãe Jalba postula outro elemento acerca das *passagens*, quando fala do Caboclo Sete Encruzilhadas da Umbanda: *há um ponto, que diz ‘Seu Sete Encruzilhadas, Santo Antônio ele é’. Então, ele tem uma passagem [com Santo Antônio]. E o Santo Antônio, para o Batuque, é o Bará jovem. E, na Umbanda, tem o Ogum Haiti, o Ogum Beira-Mar... Então, o Ogum Haiti é aquele do Haiti e o Beira-Mar é o da beira do mar.*

As modulações que ocorrem na religião são importantes. As *passagens* que os entes dão a outros entes, da sua mesma *linha* ou de

outras, são também agenciamentos. Assim, seria interessante ver que, “[...] sob certo ponto de vista, só existimos quando fazemos existir outros, ou que ampliamos outras existências, ou quando vemos ‘alma’ ou ‘força’ ali onde outros nada viam ou sentiam [...]” (PAL PELBART, 2016, p. 398). Vejo que é no modo de um “empirismo radical” que se operam os agenciamentos nas e das religiões afro-brasileiras, ao fazerem existir as diferenças. Como disse Mãe Irma, certa vez, se uma pombagira não quiser dar *passagem* para outra pombagira *chegar numa pessoa*, isso se dá *no além delas*. O pacto ou a não relação é feita pelos próprios entes, que sempre possuem agência para fazer, ou não, alguma coisa. Destarte, a pessoa pode *sentir o fluido* de uma entidade, que é diferente de outra, quando o corpo estará apto às diversas afecções. Mãe Irma conta que, quando ela começou a trabalhar com o *povo da rua*, o exu que *chegava* nela, *tinha guampas*:

Agora ele não tem chegado porque a [Pombagira] Sete corta ele muito [não deixa ele incorporar]. Mas, quando ele chegava, eu sentia os fluidos diferentes e meu cabelo ficava todo para cima! E eu ainda vi ele, uma vez que eu morava em outra casa, que tinha porta para os fundos. Eu fiquei desacordada, um dia, e me disseram que, enquanto eu não seguisse na religião, eles [exus] viriam... Então eu comecei, sem ter a terreira ainda, a pegar [incorporar e ver as entidades] em casa! Veio a Oxum e os exus! Tu sabes o que é chegar tudo junto? A Oxum, eu estava na cama deitada quando ela chegou em mim. Estava dormindo e então clareou o teto da casa e era uma mulher com um manto. Já a [Pombagira] Sete, quando chegou, na primeira vez, eu vi uma mulher dançando e dando risada! Uma mulher morena, bonita, de roupa floreada! Mas com os dentes bem grandes. Claro, porque ela é uma exu! Tem os dentes para fora [da boca]. (Conversa com Mãe Irma, Mostardas, 25 de maio de 2013)

As *passagens* são, portanto, individualizações de entidades, faixas etárias de orixás, acontecimentos, pertencimento a um lugar e, também, aquilo que as próprias entidades realizam quando abrem o corpo de uma pessoa para que este receba outras entidades, aliadas ao processo e que estão, também, em outras formas (*acutás* e *imagens*):

Para a linha cruzada, Ogum é um só, podendo contudo apresentar várias manifestações espirituais. Ogum reside no acutá, a pedra que tem a forma de seu capacete, e na estatueta católica na figura de São Jorge. De alguma forma, o acutá ainda resiste ao antropomorfismo na medida em

que a concretude da presença sagrada na rocha é dada por força própria das características 'naturais' do objeto ritualístico em sua vinculação a episódios mitológicos, sem necessidade da forma humana como mediadora. (ANJOS, 2006, p. 81)

Falar em *passagens* é perceber a potência daquilo do que o corpo é capaz: as mãos de santo, essas especialistas em identificar e, também, produzir *passagens*, enfatizam que uma pessoa *pronta na religião* é capaz de receber qualquer *santo*, qualquer *espírito*. Estamos diante de uma ideia diferenciada sobre o corpo: há sempre indicações, por parte de praticantes afro-religiosos, de que o corpo se abre ou é aberto, de que a pessoa se *desdobra*, de que, ao *aprontar-se* constantemente, a pessoa pode *receber qualquer santo...* A singularização de uma entidade, de um(a) Orixá(a) também é fruto de uma produção de *passagem*, neste caso, feito pela mãe ou pai de santo. A multiplicidade que compõe essas diferentes concepções pode ser remetida à noção de *encruzilhada*: é nela que diferentes *caminhos* são possíveis e, no *cruzamento*, se efetua novas existências.

Podemos perceber que a extensa rede de relações que a *religião* tece está permeada de *passagens* de outras intensidades, extra-humanas, que irrompem o pensamento, as práticas e os momentos da vida. As religiões afro-brasileiras são entendidas aqui como modos possíveis de se tratar as intensidades diversas e, ainda, a individuação não só das pessoas, enquanto indivíduos humanos, mas de todas as partes que as compõem e as partes dessas partes. Na pessoa serão atualizadas potências nos corpos, potências dos *acutás* e, desse modo, serão possíveis criações e efetuações de *passagens*. Estas poderão estar ligadas tanto aos orixás da pessoa, aos da Casa, como também a determinados territórios. Se o território tem importância para localizar uma determinada *passagem*, ele possui importância também quando se trata das relações cosmopolíticas, nas quais diferentes espaços-tempos materiais e existenciais se cruzam.

Desse modo, é a partir da noção êmica de que *sem exu, não se faz nada* que teremos pistas de como se constituiu o cruzamento possível entre o *Povo da Rua* (*linha* composta por *exus*, *pombagiras*, *ciganas/os* e o *povo do Oriente*), as outras *linhas da religião* e a pessoa. As entidades *exus* e *pombagiras* carregam para dentro das religiões afro-brasileiras a *Linha*

Cruzada, enquanto potência de variação daquilo que, na concepção de mundo ocidental, é chamado de sagrado e profano, homem e mulher, animal e humano, objeto e sujeito... Na Linha Cruzada, todos estes domínios diluem-se pela intervenção do *povo da rua*, de entidades que defendem o corpo das pessoas daquilo que não deve ser agregado a elas, daquilo que não as causa um bom encontro, daquilo que deve ser afastado. Por isso, sem exu, não se faz nada e é, também por isso, que estamos além das concepções ocidentais de corpo, de pessoa e de relações. Estas entidades específicas modulam as relações na religião, que se formam entre elas, as pessoas e outras entidades, divindades e entes diversos. Em relação às transformações que o *Povo da Rua* opera, podemos seguir Paulo d’Ogum⁸ quando ele afirma que o exu

[...] é um mensageiro dos orixás. Porque o exu é um espírito ‘terra’, ele é bem terreno. Falo no exu em geral, mas incluindo a pombagira. O exu é uma entidade que tem uma fácil mutação, transformação, e uma fácil comunicação com o ser humano, porque ele vive na terra, 24 horas. Ele nos acompanha, nos guia, durante 24 horas por dia. É chamado de Bará, no Batuque. E ele se habitua a qualquer tipo de sistema: o exu é bem liberado, bem atualizado, hoje. São espíritos de pessoas que viveram na terra há muitos e muitos anos e que foram evoluindo e foram lapidados pela Umbanda para chegarem como exus. Por isso que tu não consegues fazer nada sem a permissão do exu: o exu é o caminho, o exu é quem carrega as chaves para tudo, não se consegue fazer nada sem ele. (Entrevista com Paulo d’Ogum, em Mostardas, em dezembro de 2012)

Para Paulo d’Ogum, é no envolvimento, na *lapidação*, que exus e pombagiras participam e se formam enquanto entidades, junto às pessoas e outras forças de atuação. Assim,

[e]xus e pombajiras são reconhecidos dentro do culto como os grandes guardiões dos templos, dos lares e dos frequentadores de terreiros, protegendo-os de espíritos trevosos, de trabalhos de magia e de todo tipo de violência [...] eles se tornam aqueles que fazem frente às trevas e à desordem. (MOURÃO, 2012, p. 77)

E o exu passa, de demônio para guardião. Estas entidades “[...] se apresentam como entes dedicados à prática do bem e à defesa dos viventes, fazendo frente aos verdadeiros espíritos maléficos” (MOURÃO, 2012, p. 80).

As entidades *da rua* possuem relações com outros entes que são envolvidos em funções estabelecidas por dimensões cósmicas nas quais há a necessidade de uma mediação para acioná-las (Ramos, 2016). Se o caso de atribuição do exu ao Demônio Cristão não pode ser entendido como um mero sincretismo católico, veremos que, nas próprias entidades, ocorrem elementos que os relacionam com o que chamam de *outro lado*.

3 Pombagiras: “arreda homem que aí vem mulher!”

Para as pombagiras, dentre as entidades do *povo da rua*, há a associação com a dimensão demoníaca, mas, no caso delas, o mais recorrente é dizer que elas estão associadas à prática da feitiçaria, à prostituição e às diáboas (de origem ibérica). Conforme Mourão (2012), as diáboas eram feiteceiras que faziam parte da cultura ibérica mesmo antes da chegada de portugueses e espanhóis na América, ou seja, já na Europa, e que foram trazidas por estes, em algumas de suas práticas. Também, Silvia Federici (2017) demonstra como a chamada “caça às bruxas”, realizada nos séculos XVI e XVII, tem intensa ligação com a acumulação primitiva de capital. Para a autora, a exploração das mulheres e o controle de seu poder reprodutivo são inerentes ao capitalismo, fazendo com que a figura do médico “substitua” a da bruxa e da curandeira, levantando a questão “[...] sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas” (FEDERICI, 2017, p. 364).

Explicitar a potência feminina que a pombagira carrega é importante: estas entidades são vinculadas a uma inversão da santidade que uma Nossa Senhora Virgem Maria opera. É no ato de estar entre sentidos, funções e atuações que essa potência feminista e *revoltada* das pombagiras eclode. Conforme Mãe Irma diz: *quando comecei na religião, eu tinha que fazer tudo na minha casa e, ainda, eu trabalhava no hospital [do município, como enfermeira], cuidava de idosos em outras residências e fazia faxinas, para me manter economicamente... Então, a minha moça [pombagira], quando chegava na terreira, saía quebrando tudo! Ela vinha bem revoltada com tudo, mas, depois, ela foi se acalmando...* (Conversa realizada em julho de 2018).

As pombagiras podem mexer com o pensamento e com as nossas formas ontológicas de percepção. Elas é que *fervem no terreiro* – como me disse Mãe Irma e, depois, a sua própria Pombagira, a Dona Sete. É com elas que as coisas acontecem, que as coisas funcionam e, mais, que as coisas dão certo. Aqui, evoco dois *pontos*, tocados e cantados no terreiro de Mãe Irma, em Mostardas:

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

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

A pombagira é o inverso das santas, pois *trabalha* no domínio da sexualidade, da feitiçaria e ela é, ainda, a que trabalha para a saúde, para a defesa e proteção das pessoas e da terreira em si. É pela ligação ao elemento da sexualidade que as pombagiras são as prostitutas e, também, são as mulheres livres. Muitas vezes, elas são referidas como *viradas*, ou seja, como entidades que podem trabalhar para aquilo que, relacionando-se com o cristianismo, é compreendido por este enquanto “mal”. Se o exu é, no dizer de Anjos (2006, p. 87), a “[...] subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado”, a pombagira é “o inverso da pureza da santa da igreja”.

Em uma das *linhas do Povo da Rua*, na qual participei, em outubro de 2013, foi marcante a constatação do quanto a força das pombagiras move o terreiro de Mãe Irma. Num certo momento da noite, cada entidade que *estava na terra*, *puxava um ponto*, o seu ponto específico, e, junto ao tambor, intensamente tocado pelo tamboreiro, fazia o que Mãe Irma me informou, em outro dia, o que seria uma *prova*. É que, *estando na terra*, no momento em que a entidade passa a *puxar* seu próprio *ponto*, ela exerce a mobilidade de seu axé e da própria religião, demonstrando que está *na terra*. A intensidade de cada *ponto* e de cada pombagira era tão forte que, após cada *ponto puxado*, elas gargalhavam alto e gritavam “*ei exu-mulher!*” Num determinado momento desta noite, a Pombagira Dona Sete se aproximou de mim, que filmava a

ocasião, e me disse: *eu não te falei, moço, que aqui são as fêmeas que fervem? Porque ali* [referindo-se ao momento dos pontos], *de macho, só tem o Seu Omulu e o Seu Zé Pulintra*. Isso era visível também, já que todas as outras pessoas da *corrente* (na época, era composta por 10 pessoas), estavam incorporadas por pombagiras. Quando concordei com ela, ela gargalhou alto e voltou para a roda das pombagiras, com seu cigarro e sua taça de espumante nas mãos. Quando cantavam, as entidades dançavam juntas, bebendo e fumando. Exus e pombagiras sempre acionam a sua intensidade transgressora onde estão: não é o macho que *ferve*, e sim a fêmea, a Exu-Mulher. Dois dias antes deste episódio, a mãe de santo me disse:

O pessoal aqui gosta mais das mulheres porque elas vêm mais refesteladas, entende? Pode ver que todo o Exu que chega, ele vem mais firme. Eles são mais durões e as Pombagiras chegam dando gargalhadas, querem dançar, entendeste? Então, é por isso que tem mais cavalo de mulher do que de homem. E isso vai muito da cabeça da pessoa também. As pessoas ‘puxam’ muito o lado das Pombagiras, entende? E, às vezes, quer chegar um Exu e elas [as pombagiras] cortam. E o bom é deixar chegar os dois, porque todo mundo tem que ter os dois, o homem e a mulher. Tanto na Linha de Caboclo como na Linha de Exu. Mas aqui o pessoal trabalha mais é com mulher, mais com Pombagiras. Aqui, os homens [exus] chegam, dão uma voltinha e depois vão embora, e as mulheres [pombagiras] ficam fervendo! [risos] É porque a vibração das pessoas é mais para as pombagiras. Até mesmo as pessoas que estão na assistência, elas vibram mais, entende? [...] Ai, as pombagiras chegam com mais força, não é, che!? Ficam mais felizes... (Mãe Irma, Mostardas, outubro de 2013)

A força da pombagira também se opera por meio da ligação estreita que esta estabelece com a pessoa que a incorpora (assim como ocorre com exus, caboclos e outras entidades). Conforme Mãe Irma, uma pessoa pode trabalhar com uma pombagira, mas *pode ser que outra* [pombagira] *encoste na pessoa*. A pombagira pode, ou não, dar a *passagem para essa outra*, o que, segundo a mãe de santo, depende muito. Segundo ela: *a minha pombagira, a Dona Sete, dar passagem para outra, é difícil! Elas se deitam na gente [se apegam] e não deixam as outras pombagiras trabalharem! E a pessoa fica, então, tombando, e não incorpora a outra, porque é uma outra* [pombagira] *querendo entrar, e a que já está* [no corpo, de que é dona] *não deixa*. As pombagiras também acabam determinando para

as pessoas que as incorporam, de diversos modos, o que elas preferem ou não, em vários sentidos: roupas, gostos, bebidas, cigarros, formas de fazer algo, etc. Como já me disse Mãe Irma, *a minha moça não gosta de cigarro ruim! Ela fica reclamando!*

Essas entidades operam em outros graus potenciais da relação pessoa – entidade – pessoa. Se as pombagiras são a imagem da prostituta, é porque essa imagem tem uma relação com um elemento da vida, a sexualidade, que não é “um” mal e nem é visto, na afro-religiosidade, como um “pecado”. Esse elemento é, também, tão importante para a vida, como são importantes os elementos da “saúde”, da “fé”, da cura, do trabalho ou da sabedoria. Para Contins (2009, p. 48), a pombagira Maria Padilha “[...] é, ao mesmo tempo, considerada uma entidade capaz de fazer o bem e agir para o mal [...]”; tem

[...] atributos femininos, tais como sedução, sensualidade, vaidade etc. Estes são seus poderes. A figura da Pomba-Gira enfatiza precisamente aqueles atributos femininos considerados ‘perigosos’, porque dificilmente controláveis pela sociedade. (CONTINS, 2009, p. 48)

Assim, para a autora,

A Pomba-Gira de certo modo é a “anti-esposa”, a negação da mãe de família na medida em que sua imagem é definida de forma não complementar aos homens (maridos, filhos etc.). A sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução [...] ela usa sua sexualidade em seu próprio benefício. Os poderes e perigos que fluem de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade. (CONTINS, 2009, p. 48)

Havendo uma relação estreita entre a pombagira e os elementos vitais, o fato de essa entidade gostar de bebidas alcoólicas e de fumar cigarros ou cigarrilhas, dar gargalhadas e dançar, já faz com que ela seja o inverso de uma pureza encarnada nas santas. Quando *está na terra*, a pombagira dança, fuma, bebe champagne e dá risada. Ela se movimenta pela sua dança, por sua sensualidade. Ela fala com as pessoas e *trabalha* sobre os assuntos que a elas estão mais ligados: o sexo, a vida afetiva e amorosa. No entanto, as entidades não diferem de forma tão opositiva: a pombagira pode também ser protetora, curadora, e pode

operar *feitiços* para o amor pois, um domínio mais ligado ao sexo ou à feitiçaria, será aquele no qual a pombagira irá trabalhar, efetivamente.

Mesmo que haja exigências, por parte dessas entidades femininas, para as pessoas que elas incorporam, podemos ver que elas as fabricam nas relações: com quem *recebe* a entidade, com as pessoas do terreiro, as que compõem a *corrente* e, ainda, com as pessoas que frequentam o local. A gente deve acionar, o tempo todo, a relação com as pombagiras, ao levar como presentes para elas, uma carteira de cigarro, uma champagne, uma taça de vidro... Elas sempre pedem aos homens que estão no terreiro que abram as champagnes ou espumantes que elas vão beber naquela noite.

A luta dessas entidades femininas contra o padrão-homem se estabelece porque uma pombagira tem *sete maridos, ela é a mulher da vida*. Há um ponto que diz: “*Pombagira é mulher, de domingo à segunda (2x); Mas na boca de quem não presta, Pombagira é vagabunda (2x)*”. Elas chegam num terreiro, num território existencial onde não mais a força masculina é dominante, pois elas transformam as relações no momento mesmo em que elas acontecem. Essas relações são moleculares: numa conversa entre uma pessoa e uma entidade, movem-se aspectos indiscerníveis nos quais a força da pombagira atua de forma contundente e entra, como intensidade primordial, no agenciamento que se opera (seja ritual ou cotidiano). Assim, podemos ver que o cuidar de si, em *cruxo* com o que as entidades pombagiras evocam, é deixar de seguir padrões e normas, movimentando desasujeitamentos para a construção ativa de uma vida outra, bela e potente.

Para Mourão (2012, p. 71), “[e]xus e pombajiras, quando se manifestam nos corpos dos médiuns falam palavrões, gargalham, bebem cachaça – características que contrastam com o comportamento das demais entidades [...]”, como as da *Linha Branca* (Umbanda). As entidades pombagiras “[...] podem trazer o marido de volta em sete dias, reacender o fogo de casamentos desgastados, transformar mulheres frígidas em amantes insaciáveis” (MOURÃO, 2012, p. 134). Os elementos da sexualidade, que são ligados mais às pombagiras do que aos exus, não deixam, ao mesmo tempo, de se relacionarem com elementos que envolvem a cura, o atendimento e o *conforto* das pessoas

(que é uma forma psicológica de atuação, terapêutica). Lembro que, várias vezes, vi pessoas pedirem para uma Maria Padilha ajudar na cura de algum problema de saúde ou, ainda, quando pombagiras iam falar com uma pessoa que estava recém curada de uma desobsessão⁹, e, assim, receitavam algumas coisas a se fazer..

Não se pode classificar, portanto, em regimes demasiadamente fechados, os elementos que envolvem as pombagiras e os exus como “sexualidade”, “comportamento mundano” e, até mesmo, como do âmbito da “cura”. Temos que pensar como esses elementos são trabalhados por essas entidades em suas relações, éticas, nas *Casas* e nos territórios onde agem.

Na linha cruzada, em seu culto ao exu e à pomba-gira, o álcool pode se inserir na cadeia que produz outros regimes de existências. Se a atenção à presença é induzida com (e não pelo) uso de bebidas de álcool no culto ao exu, já na reverência aos orixás, o uso de bebidas é incompatível com o regime de existência do sagrado que aqui se impõe. (ANJOS; ORO, 2009, p. 67)

As *imagens* das pombagiras (fabricadas em gesso ou outros materiais), geralmente, apresentam mulheres belíssimas com seios nus ou mostrando as pernas.

As imagens das belas mulheres sorridentes, que exibem sem pudores seus seios, de certa maneira, guardam parte da potência sexual do orixá Èsù, e, simultaneamente, como sugere Augras (2000), herdam a força sexual dos orixás femininos [...] as imagens desses entes femininos correspondem em especial à representação das mulheres brancas marginalizadas na história do ocidente cristão: a feiticeira e a prostituta. (MOURÃO, 2012, p. 122)

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

2006, p. 88). Nesse sentido, a pombagira vai o tempo todo contra a moral cristã: ela é quem trabalha com o feitiço e é a *mulher de cabaré*. É que o devir-mulher da mulher – aquela que toma sua pombagira como potência, que ferve no terreiro e no seu corpo – opera em devires-moleculares também de homens que, na relação com essas entidades femininas, devêm-mulheres, pois “[...] uma linha de devir não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa entre os pontos, ela só cresce pelo meio [...] Um devir está sempre no meio [...]” pois ele “não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 91). Por isso que, ao devir-mulher, o homem e a própria mulher, na relação entre a pessoa e a entidade, percorrem devires moleculares que vão além de corpos e espíritos, vão além de objetos e sujeitos: operam-se relações entre a pessoa que dá de presente à pombagira uma carteira de cigarros, entre o cigarro que ela vai fumar naquela noite e que vai fazer a limpeza, entre as entidades que com ela vão beber uma champagne e que vão oferecer um gole da mesma bebida a uma pessoa que, além da bebida, vai “beber” de alguma frase que a pombagira vai dizer a ela, apreendendo com a pombagira algo importante para levar para fora dali, na sua vida cotidiana, que não deixa de ser ritual...

Exu se torna em tantos caminhos, ele está em tudo e ao mesmo tempo. A pombagira também está em tudo, ela é o Exu-Mulher. Exus e pombagiras operam não só nos corpos: nas encruzilhadas, nos cemitérios e em outros territórios, eles e elas estão presentes. No acontecimento que irrompe nos corpos, na incorporação, exus e pombagiras atualizam suas potências, entram em relação – que estão sempre “entre” algo: há transgressões, linhas de fuga constantes, cruzamentos. Para a questão de como as pessoas se relacionam com suas entidades, no cotidiano, interpelei Mãe Irma sobre o fato de, tanto ela como Mãe Jalba, fazerem cuidados com seus corpos antes das *giras* de Exu ou de Umbanda (ambas procuram manicures e cabeleireiras antes das sessões), ela me respondeu que

[...] é que eu que sou da Oxum e a Mãe Jalba é da Iansã e elas não gostam que nós estejamos desarrumadas... elas [Orixás] gostam que a gente esteja sempre arrumada: unhas, cabelo... vaidades de mulher... eu

tenho costume de fazer isso já na sexta, um dia antes e, a Mãe Jalba, na noite de sábado, antes de começar a terreira, porque a Iansã é da noite e as pombagiras são todas da noite, entendesse? E, a Iansã da Mãe Jalba, é a rainha de todas as pombagiras! (Mãe Irma, julho de 2018, Mostardas)

A *encruzilhada* implica forçar a nossa capacidade intelectual e física para fazer o corpo humano suportar os acontecimentos, prepará-lo para que diferentes intensidades nele possam ganhar corpo (incorporações, *passagens*, curas, etc.). A rua é, nesta cosmo-ontologia, o lugar do ambular, é o lugar das *passagens*, dos espíritos nomádicos, dos fluxos contínuos e descontínuos, dos *caminhos*, dos encontros e desencontros... Como diz Rufino (2019, p. 18), a “[...] encruzilhada nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo”.

Portanto, a potência transgressora das pombagiras está em consonância, a meu ver, com uma estética ética e política de realizar outros modos de estar no mundo, numa relação intensiva de composição de corpo, pessoa e outros entes, que possui outras práticas, de liberdade, ligadas à conquista de autonomia da subjetividade, resistindo a relações de poder e de dominação sobre o corpo das mulheres.

4 Caminhos de uma Estética da Existência

A pessoa afro-religiosa só é, e se faz, em relação com as alteridades (humanas e extra-humanas). Estamos diante de uma ética e de uma cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006), que tomam a Linha Cruzada como agenciamento. Podemos pensar em uma politeia, constituindo um espaço alargado de contato e de confronto, em que ocorrem mediações e posicionamentos, variações e alteridade, em consonância com aquilo que Stengers (1997) fala sobre a insistência do Cosmos na política. Assim, podemos ver que não se trata apenas da Polis humana (no sentido clássico da política), mas do Cosmos, que nunca foi excluído da política – na qual insiste em estar, pois há uma exclusão de não-humanos nessa definição clássica da política, na classificação eurocentrada. Como pensar uma micropolítica (afro-religiosa, minoritária) atuando como essa insistência do Cosmos? E como pensar uma cosmopolítica enquanto uma força micropolítica, existencial, na “relação humana”?

Compreendo que existe uma cosmopoliteia afro-brasileira que toma a força da mulher, principalmente, das entidades femininas, como potência de atuação: são as pombagiras que *fervem no terreiro* e na vida dos entes diversos. A politeia, assim, teria um outro sentido: ela não trata apenas da guerra e da paz, de impostos e taxas de uma polis, de uma cidade, mas trata igualmente da felicidade, do infortúnio, da liberdade (FOUCAULT, 2011) de quem a compõe e, mais, sendo alargada ao Cosmos, ela trata com outros entes, que neste mundo, irrompem. Esse é um fator muito importante: um devir-mulher é agregado a um devir-minoritário, que nos convida a ver o que é a existência humana para nós e de que modo estamos cuidando disso... A insistência do Cosmos é para trazer isso à tona: o que pode ser feito? A religião afro-brasileira indaga-nos: como posso ser feito, como cuidar de si e dos outros?

Gros (2014, p. 479) refere que o “[...] que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais”. Então, o “[...] cuidado de si constitui [...] para Foucault, um enunciado fundamental da cultura antiga” (GROS, 2006, p. 130), ele “[...] não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si” (GROS, 2006, p. 132). O cuidado de si, portanto,

[...] é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da epiméleia heautoû deve ser um tanto distinguida do gnôthi seautón, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância.¹⁰ (FOUCAULT, 2014, p. 9)

Nesse sentido, utilizo a noção de estética da existência para pensar a ética da religiosidade afro-brasileira como estratégia para dar outra forma, sentido e valor aos atos, atitudes e modos de viver possíveis.

A estética da existência nasce dessa possibilidade de insurgência do corpo, dessa liberdade que precisa ser trabalhada na impaciência, naquilo que nos constitui e no que somos. Ela é, antes de tudo, o início de uma problematização, que põe em dúvida aquilo mesmo que nós somos hoje, ou o que gostaríamos de ser (FIGUEIREDO, 2010). Aqui, opero a ideia de cuidado de si, enquanto um conjunto preciso de práticas que o indivíduo exerce sobre si mesmo com o fim último da transformação, da modificação, da transfiguração de si (MARCELLO; FISCHER, 2014). Conforme Castro (2015, p.133):

En lo que concierne a la época del cuidado de si (epimeleia heautou), en la que la filosofía y la espiritualidad formaban parte de una misma práctica, Foucault distingue tres etapas: el momento socrático, en el que la exigencia del cuidado de si hace su aparición en la reflexión filosófica; la edad de oro del “cuidate a ti mismo” em los siglos I y II (desde el estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, hasta Marco Aurelio); y, finalmente, el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano en los siglos IV y V.

Além disso, aliado à Sodré (2017, p. 21), podemos dizer que estamos diante de uma “filosofia que começa na cozinha da casa em vez de nos desvãos celestes da metafísica”. É que, para este autor, falar em uma “[...] cultura que não separ[a] o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos –, a *diátese filosófica é média* [...]”, ou seja, é dizer que se “[...] solicita o *corpo*, tanto individual quanto comunitário (a *corporeidade*) como âncora fundamental” (SODRÉ, 2017, p. 81, grifos do autor). Outrossim, Serra *et al.* (2002, p. 5-6), falando do Candomblé, indicam que este

[...] corresponde, em grande medida, ao que os gregos antigos, na sua linguagem religiosa, chamavam de *therapeía*: um serviço divino, um culto, e, simultaneamente, um procedimento ritual voltado para a preservação/restauração do bem estar dos humanos, de sua saúde e boa disposição. Integra o corpus terapêutico do candomblé uma liturgia das folhas: itens vegetais que funcionam como elementos de um código sacramental e como fármacos. As folhas são, de longe, as partes dos vegetais mais empregadas no candomblé, em ritos diversos, e particularmente em operações de cura, em terapias.

A ideia de *terapia* condiz, no contexto etnográfico, aos elementos que compõem o uso das ervas e de diferentes práticas de cura e cuidado dos corpos (RAMOS, 2015b). As mães de santo teriam, portanto, o papel de mediação entre mundos e entes diversos, nos quais os perigos e as alianças possíveis, nas curas de doenças, para *vencer demandas* e para ativar a relação com *protetores*, por exemplo, indicam formas peculiares de atenção à vida física e espiritual e, não obstante, do cuidado de si e dos outros. Nesse sentido, considera-se que o trabalho efetuado pelas afro-religiosas, como vimos, põe em *cruzamento* diferentes potências de atuação sobre o corpo, onde a arte da dosagem é tarefa crucial.

Embora com diferenças, é isto que Hadot (2004, p. 154-155, grifos meus) pondera acerca do cuidado de si em relação à filosofia antiga:

[...] a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões, segundo os cétricos [...] para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser.

O autor, ao explicitar que a filosofia antiga era, de fato, um modo “médico” de atuação, indica que o indivíduo sábio era aquele que transformava seu modo de vida, pois tinha uma maneira de viver. Por exemplo, entre os cínicos antigos, era necessário transgredir, viver outra vida, uma vida de cão, livre, desimpedida e sem amarras morais. Assim, *cruzando* essa ideia ao que vejo com as práticas afro-religiosas de cuidado do corpo e de si, pondero que o processo de *aprontamento*, por exemplo, opera uma diversidade de elementos que, quando agregados, aliados aos efeitos e modos de fazer, produzem um outro modo de existência possível, no qual a pessoa está dividindo suas ações e intenções junto a outros entes.

Além disso, as práticas médicas e terapêuticas, de curas e uso de ervas e outros elementos, físicos e espirituais, a meu ver, dão a entender o aspecto do que Hadot (2004) chama de “exercícios”, ou seja, meditações e movimentos corporais, dieta e modos de relação que

a filosofia antiga propõe, vão constituindo a pessoa e produzindo, em si e nos outros, existências possíveis.

Acredito que, aqui, estamos numa percepção muito próxima daquela que Rabelo (2014, p. 265, grifos meus) desenvolveu sobre a “ética no candomblé”:

[...] quando participam dos ritos de feitura, os adeptos de uma casa não só se comprometem com a realidade produzida na feitura – que faz nascer uma iaô e um santo –, como assumem responsabilidade por seus desdobramentos na vida do terreiro. No candomblé a feitura¹¹ e o cuidado são, de fato, aspectos de um mesmo processo – fazer uma pessoa e um santo é sempre também cuidar para que uma relação seja firmada e desenvolvida. E cuidar de um filho ou irmão de santo não é apenas assumir responsabilidade pelo seu bem-estar e satisfação; é fundamentalmente comprometer-se e contribuir com sua constituição.

Cuidar de si é, como diz Foucault (2011), o cuidado com os outros, experienciando uma outra relação, sem conformar-se com a situação vigente e buscando resistir às diferentes formas de dominação. No contexto pesquisado, penso que, assim como vimos acima, o cuidado de si, na religiosidade afro-brasileira, tem a ver, por um lado, com os modos de atuação individuais, mas coletivos, em que as potências inseridas e alocadas nos procedimentos de *feitura*, por exemplo, devem estar em intensa conexão e, por outro, dizem respeito aos modos de relação do corpo e do sujeito consigo mesmo: em diferentes momentos, minhas interlocutoras dizem que o corpo, para *receber os orixás*, deve estar sadio, forte energeticamente, e, ainda, a pessoa deve estar *em dia com as obrigações*: o/a adepto/a deve manter a relação constante com suas entidades, por meio de oferendas periódicas e de sacrifícios de animais (no caso do Batuque e da linha cruzada)¹².

É preciso considerar que, nas religiões afro-brasileiras, o individual e o coletivo imbricam-se ao cósmico e nos mostram a interessante possibilidade de vermos a insistência do Cosmos (o que, por sua vez, não deixa de ser uma lembrança de que, neste mundo, nunca estamos sós). Se pensarmos desse modo, veremos que, o que está em jogo não são só os humanos, mas outros entes que participam das ações; eles

estão nos territórios, em locais que não são somente “sagrados”, são espaços-tempos existenciais: pede-se licença para o Exu quando se passa por uma *encruzilhada*; para Iemanjá, quando se *cruza* o Mar; pede-se para o Bará da Rua *calçar* o portão da terreira, dando segurança...

Nas intensas mobilizações de *axé* que estão presentes neste texto, só é possível fazer com que ele circule e que possa eclodir, como uma *encruzilhada*, em nosso pensamento. A experiência vivida é, certamente, do membro de um grupo afro-religioso e, ao mesmo tempo, é de todos os outros elementos que compõem essa vida (que é o Cosmos alargado): entidades e divindades e plantas e animais e substâncias e territórios e água e...e...e... onde, como nos diz Deleuze (2012), ao tratar sobre a ontologia e a ética espinosista, “todos os seres valem”. Uma vida e uma experiência de si que não se descola da possibilidade de uma vida outra e que, a partir de Sodré (2017), podemos alocar à noção de “alacridade”.

Para esse autor, “corporeidade é a coleção dos atributos de potência e ação” (SODRÉ, 2017, p. 106) e, portanto, a “alacridade/alegria enquanto modo fundamental da *Arkhé* nagô não é um afeto circunstancial”, pois “é uma *potência ativa*” (SODRÉ, 2017, p. 150, grifos do autor). Desse modo,

No ethos mítico e afetivo dos cultos afro-brasileiros, os ritos de renovação do *axé*, portanto da dinâmica de continuidade da existência, estão estreitamente associados à experiência dessa alacridade ou alegria, conforme o étimo nagô – ayó. Isto fica explícito na prática ritual, mas também em aforismos, invocações, narrativas e cânticos, a exemplo de alguns daqueles que celebram o poder feminino nas comunidades de culto. Cultuadas e invocadas como ancestrais, as “grandes mães” (Iya) representam personalidades femininas de linhagens e comunidades liturgicamente importantes, razão por que são fortes transmissoras de valores comunitários e do *axé* imprescindível à continuidade da existência física. (SODRÉ, 2017, p. 151-152)

Essa experiência de continuidade da existência da e na religião é, certamente, ligada à noção de cuidado: é preciso *preparar* o corpo afro-religioso e esse passa por uma constante terapêutica. Há vários entes que

participam e que vão operar a revitalização da relação entre pessoas e entidades por meio de oferendas, *serviços* e *trabalhos*. Nos *atendimentos* que Mãe Irma realiza, pessoas a procuram tanto apresentando problemas de saúde, de ordem psicológica e, ainda, problemas espirituais e religiosos. Para cada caso, a mãe de santo modula uma série de elementos: por exemplo, bruxas continuarão a existir, mas elas estarão longe das crianças que são atendidas por Mãe Irma – pois, além de acionar uma proteção da criança com a bênção de orixás, ela possivelmente receitará que se coloquem sementes de mostarda perto da cama, quando a criança for dormir, trocando a criança pelas sementes, relacionando estas com a bruxa e, astuciosamente, enganando-a.

Aqui, a noção de bruxaria pode ser acionada para dar conta de compreensão acerca destas práticas operadas pelas mães de santo. Podemos vê-las enquanto partes de uma arte, dentro de um modelo de dosagens, ou, naquilo que Stengers (2017, p. 12) diz:

O que as bruxas nos desafiam a aceitar é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica. O que elas cultivam, como parte de seu ofício (algo que faz parte de qualquer ofício), é uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição. As bruxas são pragmáticas, radicalmente pragmáticas, e experimentam efeitos e consequências do que, como elas sabem, nunca é inócuo, e envolve cuidado, proteção e experiência.

Outro fato é quando esta mãe de santo opera as *benzeduras* (herdadas de sua avó e de sua mãe, quilombolas): neste elemento, Mãe Irma produz uma diferenciação, pois suas ancestrais diretas utilizavam santos do catolicismo popular na mediação entre as potências, que é o benzer; ela, *chama os Orixás* e, durante os trabalhos que ela realiza no final de ano, as *proteções* e *benzeduras* estão aliadas ao *povo da rua*: é o Bará que é *chamado* neste caso, para a *proteção* de uma pessoa para o ano que virá.

O *Povo da Rua* vem, geralmente, na segunda parte das sessões que ocorrem ao longo do ano na *Casa* de Mãe Irma tendo, entre os meses

de julho e agosto de cada ano, uma celebração específica desta *linha*. Porém, quando na terreira inicia-se a *linha dos Caboclos*, um trecho do ponto cantado e tocado no tambor referencia a presença das entidades do movimento, das entidades da *Linha de Exu*: “*Roda Sete Encruzilhadas, vem na sua linha de Bará! Ele comanda a sua terreira, louvado seja em nome de Oxalá!*” As entidades exus vêm nesta primeira parte da sessão para fazer a assepsia do corpo do/a adepto/a, na *corrente*, para deixá-lo *limpo para chegar os caboclos*. Assim como operam na sua própria *linha* para eclodir devires: devir-mulher e devir-povo (*Povo da Rua*) e devir-minoritário (a religião afro-brasileira) e devires moleculares de uma champagne e de um cigarro e de uma dança e de um conselho. Quando uma mulher quilombola incorpora um exu, por exemplo, está em jogo não mais uma identidade essencialista que a colocaria como população a ser “atendida” pelo Estado. Num devir-minoritário – tanto como quilombola como quanto exu, seja *macho, fêmea* –, a pessoa, como terminal dessas e de tantas outras *passagens*, eclode em toda sua diferença, em toda sua potência de existir aliada a diversos entes.

Considero que há, nas religiões de matriz africana, como modo de atuação, um exercício constante de individuações intensivas que não produzem “um” indivíduo, um sujeito pleno, ocidental, mas, sim, entes, individuais, lugares e formas de se colocar no mundo¹³. E, nisso, o conceito de “cuidado de si”, retrabalhado por Foucault, como vimos, ajuda a entender como as intensas relações operadas entre os diferentes entes modula existências, da mesma forma que a mãe de santo opera dosagens em suas curas, em suas *feituras* de santo ou de filhos/as de santo...

A Linha Cruzada é uma religião, um território no qual as entidades e grupos humanos se inscrevem, e uma potencialidade ontológica de *cruzamento* existencial, onde todos os entes valem. Ou seja, estamos diante de concepções intensamente filosóficas, nas quais se singularizam a pessoa e os seus outros compósitos – o que nos leva a ver uma constituição do grupo, de *Casas* e do Cosmos, de modo corpóreo-rizomático, ético-estético.

Agradecimentos

Agradeço aos debatedores pelas valiosas críticas e sugestões realizadas ao texto inicial durante o Congresso mencionado na nota de rodapé no início deste artigo e aos pareceristas pela avaliação deste trabalho. Agradeço à Mãe Irma, à Mãe Jalba e aos demais integrantes dos terreiros com os quais convivo e à Josiane Wedig pela leitura atenta do artigo.

Notas

- ¹ As expressões êmicas estão em itálico. Para Rufino (2019), a encruzilhada esculhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos, portando outras epistemologias e modos de existência decoloniais. Êmicamente, *encruzilhada* é tanto o espaço físico, onde se realizam as oferendas para o *Povo da Rua*, como outros espaços de mediação/relação com as alteridades.
- ² *Passagem*, em outros contextos etnográficos, é chamada de *qualidade* (do Orixá, do Caboclo, do Exu...). Também, é o ato de dar vez para que outra entidade se ocupe de um corpo, por exemplo, quando uma Pombagira Maria Padilha dá *passagem* para uma Maria Mulambo *entrar num corpo de uma mesma pessoa*.
- ³ Os eguns são espíritos de pessoas mortas, diferentemente dos Eguns ancestrais do Candomblé. Na Linha Cruzada, as mães de santo, com muitos anos de iniciação, podem operar desobsessão de espíritos em pessoas por elas atendidas e, ainda, defenderem as pessoas da influência de eguns que podem ser, ou não, perigosos.
- ⁴ *Casa* é outro termo êmico para se referir a terreiro/terreira, assim como *tenda*, *ilê*, *saravá*, entre outros.
- ⁵ Este ocorre quando a pessoa já iniciada faz uma série de procedimentos, inclusive o *aprontamento* de mais orixás, no caso do Batuque e de outras entidades na Linha Cruzada, reforçando sua condição afro-religiosa e sua condição de pessoa que, ao mesmo tempo, reforça sua relação com os outros (humanos e extra-humanos).
- ⁶ Agradeço, especialmente, à Mãe Irma e à Mãe Jalba por todo aprendizado. Mãe Jalba é mãe-de-santo de Mãe Irma. Venho realizando pesquisas e convivência em ambos terreiros desde o ano de 2010. Mãe Jalba tem 96 anos e desde a adolescência é adepta de religiões de matriz africana. Mãe Irma tem 65 anos, é descendente de quilombolas – sua avó e mãe eram benzedeiras e parteiras – e ela se iniciou na Umbanda, primeiramente, há quase 40 anos.
- ⁷ No contexto pesquisado, muitas vezes, as pessoas dos terreiros usam a expressão do espiritismo “*médium*” para se referirem a quem é *cavalo-de-santo*.
- ⁸ Importante interlocutor da pesquisa, de Rio Grande. Paulo é amigo de Mãe Jalba e de Mãe Irma, mas não possui, atualmente, um terreiro próprio mas, às vezes, participa de atividades de ambos terreiros.
- ⁹ Quando uma pessoa está atacada por espíritos, mães e pais de santo, assim como outras pessoas *prontas* na religião podem tirá-los, certamente, com ajuda de diferentes entidades e divindades do panteão afro-brasileiro.
- ¹⁰ Ao longo de todo este curso, Foucault chama a atenção para a diferenciação entre o “cuidado de si” e o “conhece-te a ti mesmo”, tendo o primeiro elemento sido

relegado a segundo plano... Outras reverberações disso estão em Hadot (2004), que descreve o cuidado de si em várias correntes filosóficas gregas antigas. Ver, também, Spinelli (2009).

- ¹¹ Em meu contexto etnográfico, a noção de *feitura* é pouco utilizada, sendo mais corrente a noção de *aprontamento*.
- ¹² Sobre o sacrifício animal neste contexto, ver Ramos (2016).
- ¹³ Sodré (2017) e Anjos (2006) nos mostram pujantes considerações sobre essa questão ontológica afro-brasileira. O primeiro ao associar a filosofia helenística antiga, o espinosismo e o pensamento nagô e, o segundo, ao problematizar o eurocentrismo aportando-nos a cosmopolítica afro-brasileira como possibilidade de resposta ao racismo instituído em nossa sociedade.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. *In*: LEAL, Ondina Fachel. (org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995. p. 139-153.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan.-jun. 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. *In*: 33º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS – MR14: SABERES, ÉTICAS E POLÍTICAS DAS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS. Brasil e Cuba, 2009. **Anais [...]**, Brasil e Cuba, 2009.
- 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.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. 2012. 408p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CASTRO, Edgardo. **Introducción a Foucault**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- 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.

- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza:** (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EDUECE, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2007 [1980]. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010 [1991].
- FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FIGUEIREDO, Fernando. Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 15, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade:** o governo de si e dos outros II – Curso dado no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1984].
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito:** Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1982].
- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GROS, Frédéric. “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito – Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p.613-661.
- HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- MARCELLO, F. A.; FISCHER, R. M. B. Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito. **Pro-Posições**, [S.l.], v. 25, n. 2 (74), p. 157-175, maio-ago. 2014.
- MOURÃO, Tadeu. **Encruzilhadas da cultura:** imagens de Exu e Pombajira. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.
- PAL PELBART, Peter. **O Averso do Niilismo:** cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1, 2016.
- RABELO, Miriam. **Enredos, feituuras e modos de cuidado:** dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador, EDUFBA, 2014.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. **O Cruzamento das Linhas:** aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. 2015. 273p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A religião é como uma 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**. Fortaleza: EdUECE, 2015b. p. 22-55.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. **Revista Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

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.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SERRA, Ordep *et al.* **O mundo das folhas**. Salvador: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. São Paulo: Vozes, 2017.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Editora Loyola, 2009.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance**. Paris: La Découverte, 1997.

STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n 62, 2017.

Recebido em 08/02/2019

Aceito em 30/01/2020

João Daniel Dorneles Ramos

Doutor em Antropologia Social (UFRGS), atualmente é pós-doutorando (CAPES/PNPD – Bolsa Jacques Gutwirth), junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço profissional: Av. Bento Gonçalves, n. 9.500, Prédio 43311, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UFRGS), Porto Alegre, RS. CEP: 91.509-900.

E-mail: jodorneles@gmail.com