

# O CRUZAMENTO DAS LINHAS, OS CORPOS E SEUS OUTROS NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
Pós-Doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

RESUMO

Neste artigo apresento as conexões que se dão entre diferentes entes, formas religiosas e cosmo-ontológicas, que ocorrem nas práticas rituais e cotidianas da religião de Linha Cruzada. Para tal, articulo elementos empíricos oriundos da experiência etnográfica junto a duas terreiras localizadas no estado do Rio Grande do Sul. Compreendo que a conectividade e o jogo das diferenças que compõem a Linha Cruzada formam-se enquanto partes de uma lógica rizomática e indicam elementos-chave para entendermos outros modos de existência e relações cosmopolíticas, que envolvem diferentes perspectivas.

*Palavras-chave:* Religiões afro-brasileiras, cosmopolítica, corpo, pessoa, cruzamentos.

ABSTRACT

The purpose of this study is to show the connections among different beings, religious forms and cosmos-ontological forms that occur in ritual and daily practices of the Linha Cruzada religion. The aspects explored are the empirical evidence from the ethnographic experience with two terreiras (ceremonial places) in the state of Rio Grande do Sul. I assume that the connectivity and the set of differences which compose the Linha Cruzada are formed by a rhizomatic logic and indicate key elements in order to understand other modes of existence and cosmopolitic relations involving different approaches.

*Keywords:* Afro-Brazilian religions, cosmopolitics, body, person, crossings.

No Brasil, e em outros países da América Latina, as religiões africanas aliaram-se às práticas ameríndias, ao cristianismo europeu e às ontologias de outros povos e coletividades. As religiões afro-brasileiras podem ser compreendidas como conjunto «heteróclito» e articulado «de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram, em maior ou menor grau, elementos das cosmologias e práticas indígenas», como também do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia (Goldman, 2009:106). Esses elementos transformaram-se à medida em que foram sendo combinados uns aos outros: as divindades africanas conjugaram-se a diversos entes (espíritos ameríndios, santos católicos, deuses indianos, etc.). Entretanto, não ocorre uma fusão que unificaria todas essas alianças em uma só religião, pelo contrário, elas foram produzindo diferenças e variações, multiplicidades e conexões (cruzamentos) entre distintos entes, formas religiosas e cosmo-ontológicas, que marcam as práticas rituais e cotidianas tomadas, de modo geral, enquanto «matriz africana».

Uma delas é a Linha Cruzada, que opera por diversos cruzamentos, efetuados nela e por ela que, ao serem agregados, distribuídos e dispersados os elementos e as práticas que a compõem, se mostra não um fechamento, que seria unificado em uma religião «sincrética». Já a ideia de cruzamento, por si só, nos indica a operação por conexões, muito mais do que sobreposições. Por exemplo, é pelo acionamento do Povo da Rua, Linha que corresponde aos exus e pombagiras, entidades que são tidas por algumas correntes espíritas kardecistas como «sem luzes» e «sofredoras», que o cruzamento das Linhas foi e é sempre possível.

Toma-se, como ponto de partida, os conceitos êmicos de cruzamento e aprontamento para alargarmos o entendimento sobre a diferença e a variação nas e das religiões de matriz africana. É nas passagens, nos assentamentos, no fazer o chão e nos cruzamentos que estamos diante de «um pensamento que faz da vida um território» (Anjos, 2006:19). Nas religiões de matriz africana, em geral, é possível estabelecer relações com objetos, pedras, entidades, orixás, entre outros, o que constitui modos de existência feitos por meio

de apreensão de substâncias (materiais e imateriais), humanas, animais e vegetais, e por determinadas práticas –como as obrigações, o aprontamento e os sacrifícios rituais, etc.–, que, por sua vez, inclui diferentes entes mediadores.

Nos termos de Anjos e Oro (2009), entendo que é preciso tomar nossas/os interlocutoras/es religiosas/os como portadores/as de filosofias plenas, colocando em pé de simetria a filosofia da religiosidade afro-brasileira com as filosofias ocidentais pois, a «linha cruzada apresenta uma multiplicidade» (Anjos, 2006:18). Assim, considero que estamos diante de teorias nas quais afro religiosos/as são tão praticantes como estudiosos/as de suas práticas. É preciso, então, tomar a «linguagem dos terreiros» e «fazer com que a filosofia nativa se ocupe da antropologia como um espírito se ocupa de um cavalo de santo» (Anjos, 2008:78).

Fui conectando os conceitos criados pelos coletivos afro religiosos como uma teoria etnográfica, alocando a Linha Cruzada como espaço aberto para o (re)conhecimento de outros modos de existir nos quais há diversos cruzamentos entre práticas e concepções diferentes. É afastando-me do entendimento que trata a religião como «crença» e como uma «devoção» que sugiro considerá-la enquanto uma cosmopolítica, pois nela existe uma epistemologia riquíssima que foi (e é) silenciada de diversas formas. As religiões de matriz africana são sistemas heteróclitos, voltados a aberturas e a fechamentos nos quais se operam políticas alargadas de relações –que envolvem não somente a incorporação, a cura, os sacrifícios, os cruzamentos, mas também os corpos, os territórios, as substâncias, os fluxos e os outros entes partícipes do cosmos. Para as religiosidades afro-brasileiras, as encruzilhadas são o «ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades» (Anjos, 2006:21), e elas se formam enquanto ontologias (africana, ameríndia, cristã, kardecista, do Oriente, Povo Cigano, a Linha de Exus...) que são conectadas, em diferentes momentos e práticas.

## A LINHA CRUZADA

A Linha Cruzada agrega, no mínimo, três linhas: o Batuque ou a Nação (dos orixás), a Umbanda (dos caboclos, pretos-velhos e crianças) e Quimbanda ou a Gira (dos exus, pombagiras, Povo Cigano e Povo do Oriente). Conforme Oro (1994:47), o Batuque «apoia-se em elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e simbólicos das tradições banto e sobretudo jêje-nagô» e «seus cultos centram-se nos orixás». Já a Quimbanda «gira em torno dos Exus e das Pombagiras, entidades de intermediação entre os homens e os orixás. Seu lugar estratégico são as encruzilhadas (cruzeiros) e os cemitérios». Essas entidades são «ambíguas», pois sua «função é a de abrir ou trancar a comunicação com os deuses» (Oro, 1994:51). É nos rituais de Quimbanda que «a experiência religiosa imanente é exacerbada». Nela se agregam «dimensões subjetivas» que permitem aos seus membros mostrarem «o que são individualmente» (Oro, 2012:561). Sobre a Umbanda, Oro (1994) indica que seu panteão «é formado sobretudo por espíritos de “pretos velhos”, “caboclos” e “lbeji” (“cosmes”）」 e que, no «ideário da Umbanda, os pretos-velhos são espíritos de negros, reais ou imaginários, que, em sua existência, foram escravos, benzedeiros, pais-de-santo». Os «caboclos são representados como bravos, arrogantes, valentes, guerreiros, insubmissos, fortes, originais donos da terra e vivendo harmonicamente com a natureza. Ou seja, trata-se de um índio idealizado». E, por fim, os «lbeji (Cosme e Damião –crianças) representam a pureza e a inocência» (Oro, 1994:53-54). Assim, a Linha Cruzada constitui uma religião «prática, pragmática, de serviço», em que há variações em seu interior-exterior, que devem ser compreendidas enquanto possibilidades de modos de existência em diferença (Oro, 2012:562).

Cada uma dessas religiões tem 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 kardecista, como evolução, aparelho e médium, são usadas largamente nas terreiras; espíritos ciganos e do Povo do Oriente chegam na Linha dos Exus... Esses cruzamentos e o jogo das diferenças, que compõem a Linha Cruzada, nos permite compreender outros modos

de existência, presentes nas ações rituais e cotidianas e que envolvem as diferentes cosmo-ontologias. O que na religião se estabelece está muito mais no âmbito das relações, que se operam entre humanos e extra-humanos, do que no escopo das «crenças» ou da religião.

Assim, nos cruzamentos, ao invés das diferenças se dissolverem e se unificarem, elas se conectam subsistindo «como tais», ou seja, no dizer de Anjos, «um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como, por exemplo, Ogum)» (Anjos, 2006:22). Os rituais e cerimônias das linhas são independentes, como no caso da Linha Branca, na Umbanda, que também dá passagem para a linha de caboclos e a linha de pretos-velhos. É por esta lógica da encruzilhada que, o foco de atuação da religião e de suas práticas está pautado pela produção de diferenças, e isso é percebido a partir do que as pessoas fazem ritual e cotidianamente.

A Linha Cruzada produz as diferenças de modos de existência ao mesmo tempo em que conecta diversos elementos, operando em composição fractal (Strathern, 2009; Wagner, 1991) tanto da religião enquanto tal como da pessoa, dos corpos, entidades e territórios. Conectar os elementos diversos é um exercício onde há fluxos: por exemplo, a substância sangue, do animal sacrificado, agencia a relação entre pessoa, animais e a divindade (orixá) que está no acutá (pedra), quando essa pedra recebe o sangue que está carregado com axé. Ocorre uma conexão nesta relação entre pessoa e extra-humanos (sangue, pedra, animal, orixá...). Portanto, para aquilo que chamamos como «objetos» da religião, há intensidades e não representações. Tanto os assentamentos – acutás, ferros, plantas... –, como aquilo que é utilizado nos rituais – as vestimentas das pombagiras, a espada do Ogum Beira-Mar, o cigarro de palha do preto-velho, o chapéu do exu, entre outros –, são operadores das relações estabelecidas entre humanos e extra-humanos. O assentamento do orixá é onde o/a orixá está: é a própria divindade que está ali; portanto, ele não a «representa», pois o acutá «não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá – essa pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o Xangô, o Ogum, a Iemanjá» (Anjos, 2008:89). A pedra é feita (aprontada), embora ela tenha a potência

orixá desde sempre e não está representando algo, ela tem vida.

As estatuetas –chamadas de imagens e que, geralmente, são esculpidas em gesso– são figuras dos orixás, santos e das demais entidades (caboclos/as, exus, pombagiras, ciganas/os...). Por exemplo, a orixá das águas doces, Oxum, é esculpida como uma mulher negra, utilizando as roupas de cor amarela e carregando numa das mãos um espelho. Mas, ela pode também ser a figura de uma mulher branca, com manto na cabeça (Nossa Senhora da Conceição), enquanto uma passagem de Oxum. Já Ogum, orixá guerreiro e ligado ao ferro, é tanto o cavaleiro cristão e branco (o São Jorge), montado em um cavalo e lutando contra um dragão, como também pode ser um guerreiro africano, negro, empunhando uma espada longa e usando um escudo. Oxum, Ogum e muitos outros operam como diferenças e também como a multiplicidade delas: o cavaleiro cristão pode ser chamado de São Jorge e de Ogum, e a virgem branca usando um manto na cabeça é chamada de Oxum e, também, de Nossa Senhora da Conceição. Elas são multiplicidades porque existem como passagens. As imagens possuem intensidades de orixás, santos católicos, caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras, ciganos/as, entre outras, e diferem dos acutás no aprontamento (modo de feitura). Enquanto um acutá precisa, necessariamente, receber sangue periodicamente, as estatuetas recebem sangue em algumas ocasiões. Tanto as imagens como os acutás fazem parte das conexões e encadeamentos de regimes de existência, perpassados pelas diferenciações que o conceito êmico passagem atribui.

O agenciamento de substâncias como o sangue e de outros elementos constitui uma composição de pessoas e de outros entes. Os humanos apreendem territórios, potências, forças por meio das relações com extra-humanos que, necessariamente, também participam. Assim, com as religiões de matriz africana, estamos diante de uma «série de intrincados sistemas de classificação», no qual se forma enquanto uma ontologia que «comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade [...] Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema» (Goldman, 2005:8).

Não há unificação, nem das formas, nem das forças/intensidades. Em cada linha, alguns

segmentos são acionados e outros não. As diferenças podem ser conectadas, mas não são colocadas como unidade. Há uma forma rizomática nessa conectividade que opera «em oposição ao pensamento arborescente que caracteriza a definição de sincretismo (usual na definição das práticas religiosas africanas no Brasil)»:

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia, a imagem do cruzamento das diferenças está mais próxima de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças, que é rizomática: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades (Anjos, 2006:21).

O sincretismo pode ser visto como relação conflituosa entre mundos, que emerge das gramáticas e práticas «nativas», tal como discutem Anjos e Oro (2009:57), partindo da observação da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, em Porto Alegre, em que se cruzam os ícones de Iemanjá e Maria. São múltiplas possibilidades que se abrem a cada cruzamento, em que os atos dos praticantes devem ser tomados «como experimentações de pensamentos, modos de existência e problematizações de alcance e consequências potencialmente inesgotáveis».

Portanto, o cruzamento das Linhas é pensado enquanto uma lógica na qual se produzem diferenças tanto nos âmbitos sóciocosmopolíticos como também no âmbito ontológico, em que a própria composição dos corpos das pessoas opera-se em multiplicidade de diferenças, por meio de relações entre humanos e extra-humanos. A Linha Cruzada mostra a existência de um sistema aberto, que potencializa corpos, pessoas, territórios e outros agenciamentos. É por isso que dois elementos importantes para os/as umbandistas, como o cruzamento e o aprontamento, mostram-nos outras respostas possíveis para o encontro das diferenças, que não se deixa capturar pela ideia de «miscigenação» das raças.



## CRUZAMENTO

O cruzamento é o que impulsiona os elementos lógicos na Linha Cruzada, pois distribui as forças e atravessa/corta/passa segmentos. Esta lógica separa, conecta e opera por multiplicidades e produção de diferenças. O conceito de cruzamento mostra possibilidades de existência das diferenças. Em uma Roda de Batuque, por exemplo, chegam orixás, ou seja, as divindades ocupam os corpos das pessoas. Neste momento, não chegam entidades caboclas, assim como na linha dos exus, pombagiras e do Povo do Oriente, não há incorporação de pretas/os-velhas/os, nem de orixás, nem de caboclos/as, pelas pessoas. Mas tudo isso pode ser cruzado se as próprias intensidades presentes em cada momento operarem conexões e, ainda, se for necessário fazer os cruzamentos por parte das entidades, das divindades: um/a orixá pode dar passagem para um/a caboclo/a chegar na Roda, e uma pombagira pode dar passagem para uma cigana incorporar na pessoa que pertence a ela durante uma Gira.

Em um cruzamento, as diferenças, as alteridades, vão se conectando e, com isso, a produção das diferenças vai atingindo dimensões moleculares e disjuntivas (Deleuze; Guattari, 2007). Ou seja, com a conexão entre diferenças e posições no cosmos, se produzem as multiplicidades de modos de existência. Assim, conforme Ávila (2011:63), «cada ritual tem seu devido lugar. Essa é a lógica da encruzilhada: são pontos que se cruzam, se tocam, mas não se fundem». E, ainda, o que aponta Barbosa Neto (2012:42), «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». O cruzamento é intensamente ligado à abertura, enquanto produção de diferenças, e ele não se opera apenas no território ou nos modos nos quais a religião funciona, ele está também no próprio corpo.

É possível entendermos a forma da encruzilhada, do cruzamento, como uma possibilidade de encadeamento cósmico e como operação cosmopolítica. Para Stengers, o «cosmo» ressoa a questão de um desconhecido, que a nossa 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, enredadas, e que o compõem (Stengers, 1997:74). A questão cosmopolítica «não é o de um “re-encantamento do mundo”, mas de um colocar em coexistência práticas diferentes, correspondentes a entre-capturas distintas, caracterizadas por restrições lógicas e sintáticas diferentes» (Stengers, 1997:79).

Na cosmopolítica afro-brasileira, segundo Anjos (2006), estamos longe de uma imagem de bem comum, em que a agregação dos entes constituiria um cosmo «livre» de oposições, de conflitos, tornando-se «simetricamente» fechado. Há a separação entre os mundos, e há uma intensa obra de diplomacia cósmica que é realizada para que se possam dar ou não, os encadeamentos (possíveis) e, também, as dispersões necessárias. Ocorrem embates e conflitos que envolvem as diferenças e, por isso mesmo, há necessidade de mediações entre os entes. As práticas e noções afroreligiosas, como as de proteção, segurança, limpeza, entre outras, operam em estrita consonância com essa dimensão cosmopolítica e de co-existência de mundos. A cosmopolítica ocorre quando, por exemplo, se realiza a proteção contra eguns, espíritos que podem causar problemas aos humanos; quando ocorre a inclusão destes espíritos na linha de Umbanda ou do Povo da Rua, para que estes possam ser lapidados na Religião; quando se tem a agregação de espíritos ciganos e do Povo do Oriente (onde chegam Astecas, Maias, Hindus e outros povos), entre outros procedimentos. Portanto, é possível entendermos a existência de dimensões de racionalidade política na Linha Cruzada partindo da percepção sobre corpos e pessoas como percursos diversos, nomádicos e em composições constantes, em que há sempre a possibilidade de transformação?

Foi pensando nos diferentes agenciamentos, nos «regimes de existência» (Anjos; Oro, 2009) e nas possibilidades de «coexistência» (Stengers, 1997) – nos quais os corpos diversos (humanos e extra-humanos), as forças cósmicas (como as entidades e o axé) e as diferentes intensidades se relacionam – que tomo o conceito de aprontamento como uma das operações cosmopolíticas efetuadas pelos corpos umbandistas, algo que se dá ao longo da iniciação da pessoa na religião.

## APRONTAMENTO

Alargando a concepção de política a outras formas de existência é importante atentar para a maneira como diferentes actantes extra-humanos interferem no cotidiano e nas composições corporais na Linha Cruzada. Dependendo da linha na religião, existem diferentes aprontamentos, o que define o processo de iniciação. No caso do Batuque, o corpo e a pessoa são aprontados junto a pedras (acutás), vegetais, substâncias e orixás. Esse processo é denominado ir ao chão, ou ser aprontado no Batuque:

O batuqueiro pode assentar um ou vários orixás a cada ida ao chão, sendo considerado pronto na religião quando tiver assentado os doze (Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Obá, Xapanã, Odê, Otim, Osaim, Oxum, Iemanjá, Oxalá) e tiver ganho o axé de faca, búzios e fala. Podendo fazer sacrifícios para os orixás, tendo o poder da adivinhação por meio dos búzios e tendo um orixá com direito à fala no momento em que se ocupa, o batuqueiro pronto pode abrir sua própria casa e ter seus próprios filhos-de-santo (Anjos, 1995:138).

A Linha Cruzada quebra com o dualismo entre, de um lado, o dado (dom) e, de outro, o feito (iniciação): falar que «ou nasce com o dom, ou aprende na iniciação» não se opera aqui. Ela nos mostra que a pessoa já nasce com o dom (vem de berço) e deve, concomitantemente, desenvolver-se, aprontar-se na religião. Nesse processo, devem ser realizadas obrigações, que conformam as relações entre pessoas e extra-humanos e que vão desde a primeira revelação, pelos búzios, de quem é/são o/a(s) orixá/s de cabeça e de corpo da pessoa, passando-se pelo Amaci de ervas, até os sacrifícios dos animais de quatro pés (carneiro, cabrita...). O orixá de cabeça é o/a orixá que vai comandar a pessoa que tem, em seu corpo, no mínimo, mais quatro passagens de orixás. Todo aprontamento de uma pessoa no Batuque diz respeito à feitura de um/a orixá de cabeça e dos/as orixás de corpo. Não há ambiguidades na compreensão filosófica entre dado e feito, pois, como dizem os interlocutores afro-religiosos, o tempo todo, o aprontamento é algo feito constantemente e que dura para a vida toda. Uma pessoa pode ter orixá de cabeça mulher (Iansã, por exemplo) e ter no corpo orixás homens (Ogum, Xangô, Oxóssi...) e, ainda, ter outras passagens de

Iansã ou de outras orixás femininas no mesmo corpo. No Batuque, a compreensão é de que toda pessoa tem, quase sempre, o Orixá Bará nas pernas.

Há uma compreensão de divisão nos corpos, pois cada parte do corpo humano tem um/a dono/a: a cabeça pode ter um/a orixá, mas pode ter mais de um/a; o corpo tem mais de um orixá, ele é multidimensional: cada parte do corpo está relacionada a uma divindade; em momentos precisos, as partes do corpo juntam-se e, em outros, separam-se. As singularidades, quando a pessoa se apronta, não são isoláveis, pois operam em multiplicidades. Isso difere consideravelmente da concepção ocidental de indivíduo, como essências separadas da mente/espírito e da matéria/corpo. Aqui, estamos diante de uma outra noção de pessoa, segundo a qual existem as diferentes passagens, como numa encruzilhada, que é formada por diferentes caminhos. Portanto, as passagens de orixás (infância, adulto e velhice), mas, também, de outras entidades (caboclos, exus, pombagiras), que estão ligadas à suas vidas «terrenas» anteriores, são moduladas a partir de intensos cruzamentos feitos na religião. Ainda, ocorrem passagens quando um caboclo (Sete Encruzilhadas, por exemplo), deixa que outra entidade (exemplo: uma Cabocla Jurema) incorpore uma pessoa.

Além das obrigações, o aprontamento diz respeito a outros fatores que não apenas rituais. Por exemplo, os alimentos que a pessoa poderá consumir ou não durante o processo em que ela está no chão e, mesmo, no decorrer de sua vida enquanto iniciada, serão variados, conforme as situações e o que for encadeado, cruzado nos procedimentos. Em diversos momentos, as pessoas e outros existentes estarão agregados pelas obrigações e aprontamentos. E, estas agregações podem ser efetuadas, por exemplo, em virtude de debates e ações políticas de reivindicação social realizadas pelos/as umbandistas, como no caso das demandas pelo reconhecimento quilombola das comunidades da região onde se localiza uma das terreiras pesquisadas. Agregar não é supor uma coesão ou uma socialização de pessoas pois elas e outros entes fazem e desfazem relações.

Aprontar o corpo, agenciando relações entre humanos e extra-humanos, é fazer cosmopolítica. A composição do corpo revela uma relação que agencia outros actantes – espíritos, objetos, substâncias, fluidos, vegetais,

animais, pedras... O aprontamento se constitui como parte e como ação da cosmopolítica, entendido como modo pelo qual o corpo e as pessoas tornam-se entes compósitos, agregados a outros partícipes do cosmos. Entretanto, não só as pessoas se tornam fractais, mas também as entidades, os espíritos, os locais, os objetos, as substâncias, etc. São essas relações o ponto chave para a constituição de territórios e corpos cosmopolíticos na Linha Cruzada.

## OS CORPOS E SEUS OUTROS ▼

Nas religiões de matriz africana, se relacionam os corpos humanos com outros elementos do cosmos, fazendo com que todas as pessoas possam ser ocupadas por entidades. Porém, há processos de variação em grau dessas e nessas incorporações. As mediações entre energias e fluxos são constantemente operacionalizadas: há cortes, rupturas e também firmações (quando o corpo se prepara para incorporar), aprontamentos, modos pelos quais entidades podem parar (chegar) em determinados corpos... Enfim, o corpo humano suporta o acontecimento de uma incorporação por um exu, uma pombagira, de uma ocupação por orixá, pois:

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» (Rodolpho, 1995:156).

Na religião, por exemplo, ao cruzarem a linha dos ciganos com a linha dos exus, precisa-se de uma pessoa cujo corpo (cavalo-de-santo, outro termo para médium) possa ser ocupado por uma entidade cigana. Esta linha é, então, potencializada, mesmo que isso ocorra numa outra linha. Chegando na linha de Exu, não quer dizer que entidades não «evoluem»: elas trabalham de modo diferente, com outros agenciamentos, com outras formas, aliando-se a outros espíritos e acionando forças que vêm de fora de sua linha para que possam

operar outras composições ou fornecer meios de proteção às pessoas e, ainda, se lapidarem. Assim, o Povo da Rua e o Povo do Oriente nos mostram a possibilidade de existirem elementos transformacionais porque as energias são nômades e cruzadas.

É pelo fato de que as energias se cruzam, se refazem e se desfazem, porque operam por fluxos, que podemos entender os processos operados pela Linha Cruzada em compor mundos e relações que não possuem como fundo a unidade ou a permanência estática. Dito de outro modo, é nos cruzamentos que diferentes entidades são agenciadas e operam relações éticas e políticas, em práticas e modos por meio dos quais as linhas funcionam. Neste sentido, a própria atuação das entidades, intensivamente, produz nos corpos das pessoas, múltiplos modos de existência.

No caso das pombagiras, o que ocorre é, também, uma ligação estreita que esta entidade estabelece com a pessoa que a incorpora (assim como ocorre com exus, caboclos, etc.). A pombagira é «o inverso da pureza da santa da igreja» (Anjos, 2006:87). Conforme Mãe Irma, minha interlocutora-chave, uma pessoa pode trabalhar com uma pombagira, mas pode ser que outra [pombagira] encoste na pessoa para querer trabalhar. A pombagira da pessoa, aquela que a pessoa sempre recebe (incorpora) pode, ou não, dar passagem para essa outra, o que, depende muito. Para esta mãe-de-santo, a pombagira dela, Dona Sete, para ela dar passagem para outra, é difícil! Elas se deitam (se ligam fortemente) na gente e não deixam as outras trabalharem! E a pessoa fica, então, tombando, e não incorpora a outra, porque é uma outra [pombagira] querendo entrar naquele corpo, e a que já está [encostando] não deixa. As pombagiras também indicam para a pessoa que elas incorporam, o que elas preferem: quais roupas preferem usar, o que gostam de bebidas, de cigarros... Como disse Mãe Irma, a minha moça não gosta de cigarro ruim! Ela fica reclamando se o cigarro não presta!

Essa força operada pelas pombagiras pode ser ligada a ideia do devir minoritário, proposta por Deleuze e Guattari (2007): «as mulheres, as crianças, e também os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários. É talvez até a situação particular da mulher em relação ao padrão-homem que faz que todos os devires, sendo minoritários, passem por um devir-mulher»



(Deleuze; Guattari, 2007:87-88). A luta dessas entidades femininas contra o padrão-homem (uma pombagira tem sete maridos, ela é mulher da vida, ela é sensual, entre outras dimensões expressas na religião sobre essas entidades) move-se quando as pombagiras chegam nas terreiras, num território existencial onde não é mais a força masculina que é dominante. No caso pesquisado, elas transformam as relações no momento mesmo em que elas acontecem, pois essas relações são moleculares: em uma conversa entre uma pessoa e uma entidade, na terreira, movem-se aspectos indiscerníveis nos quais a força feminina das pombagiras atua de forma contundente. Na terreira de Mãe Irma, na linha dos Exus, é a pombagira Dona Sete a chefe, ela ferve, ou seja, ela comanda todas as outras. Ela agita as ações e sensações naquele momento. É que o devir-mulher da mulher –aquela que toma sua pombagira como potência, que ferve na terreira e no seu corpo feminino– opera devires-moleculares. E, esses devires perpassam também os homens que recebem essas entidades femininas e devêm-mulheres, pois «um devir está sempre no meio [...]», ele «não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga» (Deleuze; Guattari, 2007: 91).

Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a «parecer», nem «ser», nem «equivaler», nem «produzir» (Deleuze; Guattari, 2007:19).

Ao devir-mulher, o homem e a própria mulher, na relação entre a pessoa e as suas entidades, percorrem devires moleculares entre corpos, substâncias, espíritos... Operam-se devires entre a pessoa que presenteia a pombagira com uma carteira de cigarros, entre o cigarro que ela vai fumar e usar na limpeza, ou seja, quando tiver fazendo a assepsia de uma pessoa que com ela vem conversar, entre as entidades –que vão beber uma champagne e que vão oferecer um gole da bebida a uma pessoa que vai «beber» (não apenas do líquido, mas algo que a pombagira vai dizer a ela).

A Linha de Exus, onde chegam as pombagiras, é intensamente necessária à religião. Com ela, as coisas são possíveis de serem mobilizadas em múltiplas intensidades, cruzamentos e devires. Por isso, sem exu, não se faz nada e, sem o povo

da rua, nem este texto seria possível.

Logo, um exu pode chegar numa linha de Caboclo, na sua passagem de caboclo e, ali, trabalhar e ele pode dar a passagem para um/a caboclo/a chegar num corpo humano. Pode estar encostado durante a Linha de Caboclo e chegar somente na sua Linha, de Exu, para descarregar tudo no final da sessão de Umbanda.

Assim como na África, onde ninguém passaria por um cruzamento sem falar ou dar algo à Legba, ao Exu, nada se faz sem as entidades do Povo da Rua na Linha Cruzada. Esta linha é a passagem intensiva das encruzilhadas. A importância dos exus é vivida, não apenas pelas imagens, festas a eles consagradas e aos sacrifícios a eles realizados, mas também pelas formas possíveis de cruzamento de mundos, de corpos, de linhas (Ramos, 2016). Nessa linha mensageira, linha entre mundos, entrelinhas, que é a dos Exus, chegam as entidades ciganas, as pombagiras, os exus e, em alguns casos, os eguns.

Então, se a Umbanda, no Brasil, foi acionada pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, vemos que suas linhas são cheias, repletas de variações e de passagens:

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

As entidades defendem o corpo da pessoa daquilo que não deve ser agregado, daquilo que não causa um bom encontro para ela, daquilo que deve ser afastado de seu aparelho e de onde essa pessoa frequenta (da terreira). Portanto, a existência de entes que são verdadeiramente perigosos é acionada quando afro religiosos falam dos eguns: eles podem ser espíritos zombeteiros, que causam desequilíbrios, mas podem ser os que precisam de luz. Esses espíritos entram na Linha dos Exus, nessa linha que é mais ligada aos humanos, e eles aparecem na Linha de Umbanda para buscar a luz. A variação que coloca essa outra série de espíritos como possível não evoca apenas o sentido kardecista falando de espíritos com e/ou sem luz e que precisam ser doutrinados na religião, pois estes



compõem uma especificidade de entes. Como expressa Paulo d'Ogum, um outro importante interlocutor da pesquisa, a Umbanda abriu portas para todo mundo. Por isso, há espíritos que podem procurá-la para buscar a luz.

Os eguns são espíritos que não são maus em essência, até porque não há uma essência que coloca os termos como bons ou maus na Linha Cruzada. O que há é uma percepção da pessoa pronta, no caso, a mãe de santo, que vai se relacionar com esses tipos de espírito e intermediar a relação precisa, ou afastá-los de uma pessoa, com a ajuda do guia protetor dela. O que é ressaltado pelas mães de santo interlocutoras desta pesquisa, em relação ao tratamento com os eguns, tem a ver com uma política, uma maneira ética de relacionar os entes, na qual há a separação e o devido impedimento de uma intensidade de um morto, ou seja, de um espírito, num corpo humano. As mães de santo mobilizam ações que buscam a menor afetação possível entre o egum e as pessoas que elas atendem, e entre o egum e a sua própria terreira.

Nesta relação, há também um lado agonístico, no sentido de esses espíritos causarem conflitos. O que as mães de santo travam é uma luta, contra as doenças, contra os feitiços e contra estes espíritos que podem entrar na linha de Exu, pois esta linha é relacionada às Almas, à Calunga, ou seja, aos cemitérios. Por isso, há toda uma sabedoria ética e política da pessoa que é pronta, que é mãe ou pai de santo, para perceber o que deve ou não ser feito quando isso ocorre. Nas diferenciações entre o que é um espírito sofredor e o que é uma entidade de luz, as mães de santo (ou pessoas prontas na religião) podem exercer uma dosagem nas relações que se dão com esses espíritos. Elas podem distinguir se quem chega na terreira é um exu ou se é um egum e, fazendo isso, elas podem mobilizar outras potências, outros modos de atuação –que impedirão que a pessoa afetada por um egum corra riscos.

## OS CORPOS E SEUS OUTROS ▼

Nas religiões de matriz africana, se relacionam os corpos humanos com outros elementos do cosmos, fazendo com que todas as pessoas possam ser ocupadas por entidades. Porém, há processos de variação em grau dessas e nessas incorporações. As mediações entre energias e fluxos são constantemente operacionalizadas:

há cortes, rupturas e também firmações (quando o corpo se prepara para incorporar), aprontamentos, modos pelos quais entidades podem parar (chegar) em determinados corpos... Enfim, o corpo humano suporta o acontecimento de uma incorporação por um exu, uma pombagira, de uma ocupação por orixá, pois:

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» (Rodolpho, 1995:156).

Na religião, por exemplo, ao cruzarem a linha dos ciganos com a linha dos exus, precisa-se de uma pessoa cujo corpo (cavalo-de-santo, outro termo para médium) possa ser ocupado por uma entidade cigana. Esta linha é, então, potencializada, mesmo que isso ocorra numa outra linha. Chegando na linha de Exu, não quer dizer que entidades não «evoluem»: elas trabalham de modo diferente, com outros agenciamentos, com outras formas, aliando-se a outros espíritos e acionando forças que vêm de fora de sua linha para que possam operar outras composições ou fornecer meios

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ▼

O que denomino como cosmopolítica afro-brasileira não é o entendimento de criação de um mundo comum, onde teremos por fim último a realização de integração, de unidade entre os diferentes seres, de consenso a priori ou uma complementação de sistemas. A cosmopolítica afro-brasileira é a percepção de que mundos diversos e conflitantes podem ser acionados e ligados a séries diferenciadas, sem que se crie uma unidade de mundos e de práticas. Por isso, o cruzamento não coloca os elementos cruzados como soluções: eles operam como perspectivas, como possibilidades que só serão atualizadas, enquanto regimes de existência, se as forças evocadas e as práticas da Linha Cruzada forem possíveis.

Tanto o aprontamento como o cruzamento confeccionam modos de existir em diferenças. Dependendo do lado na religião, existem diferentes aprontamentos: por isso o entendimento de que existe uma lógica, que é rizomática e que opera por produção de diferenças. Cada terreira é oriunda de uma outra, assim como cada filho/a de santo é aprontado/a por sua mãe ou seu pai de santo na terreira que a pessoa frequenta.

Nessas relações, produzem-se noções outras sobre a concepção de pessoa e de corpo. Dizer que alguma pessoa pertence a um/a orixá, por exemplo, é levar em conta a potência de atuação de uma divindade num corpo que pode ser preparado, aprontado e cruzado para que as diferentes potencialidades possam trabalhar e fazer o que precisa ser feito. É que, além de haver diversos entes extra-humanos (objetos, substâncias, animais, plantas, espíritos, divindades, etc.) que participam da composição do corpo no aprontamento, há, conseqüentemente, a conceitualização desse processo, que é operada em constante formação criativa. Logo, além de uma prática, o aprontar-se é também apreender os fundamentos da religião, que nunca é no sentido essencialista de «origens». O fundamento sempre opera, nas religiões de matriz africana, como elemento ligado ao processo de feitura – seja este de uma pessoa, de uma entidade ou de um outro modo de existência. Ele tem a ver com o criar e recriar procedimentos e, o aprontamento, é um dos elementos-chave e compósito do fundamento, que é parte de um fazer (apronte) e é, ao mesmo tempo, ligado ao ter (a pessoa que apronta outra pessoa, tem que ter fundamento).

Vimos que o corpo, na Linha Cruzada, a partir do aprontamento, está sendo composto por diferentes potências. A pessoa e os acutás (orixás) são iniciados conjuntamente. Esses processos de iniciação podem ser compreendidos como modo de socialidade (Strathern, 2009), pois as pessoas e os outros entes envolvidos nesses processos fazem relações – que serão o ponto chave para a constituição de corpos. O apronte é mais do que a potência religiosa que a pessoa pode adquirir, ele opera como uma arte política. A mãe de santo faz a ligação entre mundos possíveis: sendo pronta, ela pode (deve) aprontar outras pessoas, ela opera uma «diplomacia cósmica». Além disso, ela apreende potências extra-humanas em seu corpo e pode, junto com estas, mobilizar diversos percursos

e ações da religião como, por exemplo, afastar os espíritos que causam maus encontros, nos corpos e na terreira.

Assim, se vai aprontando o corpo: a pessoa precisa aprontar-se constantemente, pois ela ganha mais potência a cada passo na sua vida e nas relações que estabelece na religião. Vemos que a pessoa existe se, no seu aprontamento, participarem outros elementos extra-humanos, como os animais. O animal sacrificado será oferecido para um determinado orixá. As divindades precisam ser alimentadas constantemente, ainda mais após o aprontamento que a pessoa faz. Esse alimento da divindade (sobretudo, as ervas e o sangue de animais) será derramado no acutá e no corpo, que é onde o orixá come, tanto no momento do apronte como também ao longo da vida da pessoa iniciada (e de seus/suas orixás). Fazer o aprontamento (algo que envolve o corpo humano, relacionado a outras agências) é a cosmopolítica no corpo. Quem é pronto deve seguir as suas obrigações (fazer sacrifício animal para orixás e, no caso de quem fez o apronte cruzado, deve sacrificar para os exus, para as pombagiras; também, é preciso reforçar a relação com caboclos da Umbanda, com pretos-velhos, por meio do amaci de ervas...). E, a pessoa que se tornará mãe ou pai de santo, após a primeira ocasião de apronte, deve estar sempre preparada para aprontar mais pessoas (filhos/as de santo), continuando os diversos acontecimentos que agregam ao seu corpo, humano, diferentes potências extra-humanas. Essa pessoa vai fazendo seu aprontamento por meios de diversos reforços ao longo da vida.

O corpo, nesse sentido, opera como local onde ocorrem os acontecimentos: cria-se o corpo e vai se fazendo o aprontamento. O corpo é criado para receber a incorporação, para estar preparado para tal, pois é nos corpos que os acontecimentos irrompem. Ocorre um vaivém entre ser um corpo e ter um corpo, um percurso no qual o corpo é percebido, sentido, pelos outros corpos, pelas pessoas e pelas entidades. Mas, nas religiões de matriz africana, o corpo pode e deve ser feito, constantemente.

## AGRADECIMENTOS ▼

Agradeço à Josiane Wedig e à Tiago Lemões pela atenta leitura realizada deste trabalho e as importantes considerações feitas. À Stella Pieve, agradeço por ter realizado a tradução do resumo para o inglês.

## BIBLIOGRAFIA

Anjos, J. C. (1995). «O corpo nos rituais de iniciação do batuque.» In: Leal, O. F., (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

\_\_\_\_\_. (2006). *No Território da Linha Cruzada: A cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora UFRGS.

\_\_\_\_\_. (2008). *A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano*. *Debates do NER*, 1 (13), 77-96. ▼

Anjos, J. C. e Oro, A. P. (2009). *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura.

Ávila, C. S. (2011). *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, Universidade Federal de Pelotas.

Barbosa Neto, E. R. (2012). *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Deleuze, G. e Guattari, F. (2007). *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, vol. 4.

Goldman, M. (2005). *Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. *Religião e Sociedade*, 25 (2), 102-120.

\_\_\_\_\_. (2009). *História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. *Análise Social*, 44 (190), 105-137.

Oro, A. P. (org.). (1994). *As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDUFRGS.

\_\_\_\_\_. (2012). *O atual campo afro-religioso gaúcho*. *Civitas*, 12 (3), 556-565.

Ramos, J. D. (2015a). *Quilombolas de Beco dos Colodianos: Identidade, diferença e territorialidades*. Curitiba: Appris.

\_\_\_\_\_. (2015b). *O Cruzamento das Linhas. Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*. Tese de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. (2016). *A (Cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras*. *Revista Iluminuras*, 17 (42), 166-189.

Rodolpho, A. L. (1995). «O corpo na Quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos.» In: Leal, O. F. (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Stengers, I. (1997). *Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte.

Strathern, M. (2009). *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora Unicamp.

Wagner, R. (1991). «The Fractal Person.» In: Strathern, M. e Godelier, M. (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

## NOTAS

 ▼

<sup>1</sup> As palavras grafadas em itálico dizem respeito aos conceitos, termos e falas êmicas. Já os termos em negrito referem-se aquilo que o autor destaca.

<sup>2</sup> Desenvolvo maiores considerações sobre isso em Ramos (2015b).

<sup>3</sup> Todas as reflexões aqui apresentadas resultam da minha experimentação etnográfica de pesquisa de doutorado, realizada entre os anos de 2011 e 2015. Após um período de trabalho como professor substituto na Universidade Federal de Pelotas (2015-2017), retomei os estudos (em pós-doutorado) para dar continuidade à pesquisa.

<sup>4</sup> Segundo Ávila (2011:53, nota 31), a «obrigação é o termo utilizado para os rituais de oferta de animais aos orixás. Nesses rituais se oferece o axorô, ou seja, o sangue que simboliza o axé de vida». A «noção de obrigação não se restringe somente ao ritual de corte, mas também se trata da relação permanente com o orixá assentado, dos cuidados com a água nas quartinhas [...]» (Ávila, 2011:119).

<sup>5</sup> No interior de cada uma das linhas há inúmeras diferenças, podendo, por exemplo, existir no Batuque o lado do Candomblé. As linhas são também, comumente, chamadas de lados.

<sup>6</sup> Oro (1994) identifica esta modalidade de religião com uma aproximação à Macumba de outras regiões do Brasil.

<sup>7</sup> Outra referência para a pessoa que incorpora uma entidade, que recebe um espírito.

<sup>8</sup> Eguns são os espíritos de pessoas mortas e que ainda podem estar vagando pelo mundo. Eles podem ser manipulados por outras pessoas ou, ainda, podem procurar uma terreira de Umbanda ou de Linha Cruzada buscando a luz.

<sup>9</sup> A terreira de Mãe Irma –uso a nomeação feminina tanto para corroborar com interlocutoras/es a referência como para agregar a noção de Casa, outra forma na qual afro religiosas/os se referem aos templos– está localizada no município de Mostardas, litoral do Rio Grande do Sul. Este município possui três comunidades negras rurais que reivindicam o reconhecimento como remanescentes de quilombos. Esta mãe de santo nasceu numa das comunidades quilombolas, chamada Beco dos Colodianos. Ela, frequentemente, atende as comunidades quilombolas e/ou moradores/as destas com benzeduras, assim como sua avó, Colodiana, fazia no passado. Ver Ramos (2015a).