

Estar com Makaia: povos de terreiro e ecologias das multiplicidades

Lânia Mara Silva

PPGAn-UFMG

Estar com Makaia: povos de terreiro e ecologias das multiplicidades

Resumo

Esse trabalho intenta compreender de que forma os povos de terreiro concebem e relacionam ecologias ancestrais entre plantas, animais, entidades, divindades, humanos e não-humanos em seu território tradicional. A partir do terreiro de umbanda Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), de conversas com o zelador desta casa, Ricardo de Moura, e de experiências próprias, pode-se perceber que a concepção dessas ecologias é mais ampla, envolvendo relações múltiplas que se sobrepõem sem se excluírem. Aqui apresenta-se como as teorias de Deleuze e Guattari, bem como a teoria de José Carlos Gomes dos Anjos, podem auxiliar a apresentar como uma cosmovisão e cosmopolítica orientada por uma lógica rizomática e uma filosofia das encruzilhadas não compreendem relações entre natureza e cultura sob uma ótica dualista ou segregacionista. É, como o artigo intenta demonstrar, através da relação e do cruzamento com a noção de natureza, que a umbanda se pensa, se faz, se cria e vive, tecendo ecologias sagradas que perpassam os múltiplos corpos e práticas.

Palavras-chaves: Povos de terreiro; território tradicional; cosmopolítica afro-brasileira

Estar con Makaia: pueblos de terreiro y las ecologías de las multiplicidades

Resumen

Este trabajo pretende comprender cómo los terreiros conciben y relacionan las ecologías ancestrales entre plantas, animales, entidades, divinidades, humanos y no humanos en su territorio tradicional. A partir del terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), de las conversaciones con el guardián de esta casa, Ricardo de Moura, y de sus propias experiencias, se puede ver que la concepción de estas ecologías es más amplia, implicando múltiples relaciones que se superponen sin excluirse. Aquí presentamos cómo las teorías de Deleuze y Guattari, así como la teoría de José Carlos Gomes dos Anjos, pueden ayudar a presentar cómo una cosmovisión y una cosmopolítica guiadas por la lógica rizomática y una filosofía de la encrucijada no entienden las relaciones entre naturaleza y cultura desde una perspectiva dualista o segregadora. Es, como intenta demostrar este artículo, a través de la relación y la intersección con la noción de naturaleza, que Umbanda piensa, hace, crea y vive, tejiendo ecologías sagradas que impregnan los múltiples cuerpos y prácticas.

Palabras clave: Pueblo terreiro; territorio tradicional; cosmopolítica afrobrasileña.

Being with Makaia: terreiro people and the ecologies of multiplicities

Abstract

This paper seeks to understand how terreiro people conceive and relate ancestral ecologies among plants, animals, entities, divinities, humans and non-humans in their traditional territory. Based on the umbanda terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), on conversations with the keeper of this house, Ricardo de Moura, and on their own experiences, it can be observed that the conception of these ecologies is broader, involving multiple relationships that overlap without excluding each other. Here we present how the theories of Deleuze and Guattari, as well as the theory of José Carlos Gomes dos Anjos, can help present how a worldview and cosmopolitics guided by a rhizomatic logic and a philosophy of the crossroads do not understand relations between nature and culture under a dualistic or segregationist viewpoint. It is, as this article attempts to demonstrate, through the relationship and the intersection with the notion of nature, that Umbanda thinks, does, creates and lives, weaving sacred ecologies that permeate the multiple bodies and practices.

Keywords: Terreiro people; traditional territory; Afro-Brazilian cosmopolitics.



Introdução

Entre os anos de 2016 e 2018, registrei uma série de conversas com Ricardo de Moura, zelador e pai de santo do terreiro de umbanda da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), que resultaram em minha dissertação de mestrado. A CCPJO está localizada no bairro Lagoinha, na rua Fagundes Varela, mais precisamente na Vila Senhor dos Passos, que foi formada aproximadamente em 1914 (FELIX, 1999) na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. A Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente foi construída em 1966, no mesmo lugar em que até hoje funciona. O lugar era uma casa alugada que lhes servia de residência e, como é comum aos terreiros, edificaram o sagrado no mesmo espaço. Em vários desses registros, evidenciou-se que as relações com plantas, animais, minerais, encantados, orixás, entidades e pessoas são amplamente perpassadas e cruzadas pela ancestralidade, tecendo uma relação que não é apenas de uso e sacralização, mas também de filiação, convergência e pertencimento.

Minha pesquisa de mestrado voltou-se para a consolidação de um mapa do território tradicional da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, englobando o lugar edificado do terreiro de umbanda e lugares de uso e práticas no meio urbano e arredores, o que permitiu maior compreensão das noções de pertencimento deste povo de terreiro. Pensar o território de um povo de terreiro foi, no entanto, tarefa demasiada complexa, uma vez que esse território parece não estar por inteiro facilmente delimitado. A demarcação do mapa desse território tradicional dependeu da consideração da composição das multiplicidades e das intensidades envolvidas, com fronteiras movediças, passíveis de se alterarem a todo tempo, com múltiplas entradas e saídas e suas linhas de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Esse mapa está em movimento, com alterações e permanências, onde sempre há um fluxo que conecta o mundo físico e o mundo espiritual.

No percurso de consolidação desse mapa, foi possível compreender como as relações com a *makaia*¹ traçam linhas e encontros não apenas sob a ótica do pertencimento, mas também da consolidação e constituição do modo de vida e dos corpos, em que as relações com as diferenças não são estanques, mas se interpenetram e confluem continuamente, traçando multiplicidades no lugar de unidades. Através do contraste com a filosofia das práticas políticas e ecológicas ocidentais usuais, faz-se necessário o entendimento da filosofia política da religiosidade afro-brasileira, concebida por José Carlos Gomes dos Anjos (2008), de modo que não se corra o risco de fixar algo que se orienta pelo princípio da alteridade; que tem na encruzilhada, enquanto categoria filosófica, uma razão distinta de movimento, que não se esgota, é contínuo e múltiplo. Evocando Deleuze e Guattari (2011), que procuram entender as dificuldades do pensamento ocidental em torno dos conceitos de “mesmo” e “diferente”, José Carlos Gomes dos Anjos (2008) afirma que a religiosidade afro-brasileira sugere outra lógica de dissociação entre essas categorias conceituais, pois apresenta uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças. “A lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, em lugar de dissolver as diferenças, concreta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”. (ANJOS, 2008, p. 82).

Isto é, a lógica rizomática das religiões afro-brasileiras traduzida na encruzilhada como conceito filosófico apresenta, segundo o autor, uma relação entre as diferenças que não é excludente nem dualista, na qual não se diz “mesmo ou diferente”, mas sim “mesmo e diferente”, permitindo que se diga de multiplicidades. Com isso, as religiões de matriz afro tecem percursos e ecologias singulares, criando relações entre humanos e outros seres (plantas, animais, minerais, espirituais, divindades) que não são apenas de tom preservacionista ou de relações sustentáveis, mas de encontros, articulações e simbioses. Contrapõem-se, assim, às relações consolidadas pelo

¹ Nome a que se referem alguns povos de terreiro a todo ecossistema completo.

imperialismo, colonialismo e capitalismo, que validaram uma noção, embasada pelas ciências, da superioridade humana, criando dicotomias significativas, tais como natureza e cultura, as quais é necessário transformar. As formas como os povos de terreiro se relacionam com o território tradicional não estão orientadas pela lógica da propriedade e da exclusividade, mas se associam e se fazem justamente na relação com outras espécies, com outros grupos humanos, com entidades, orixás, com um conjunto de possibilidades muito mais amplas, margens e fronteiras movediças, sempre sendo tecidas conforme as relações se desenvolvem.

Esses apontamentos servem para compreender que o mapa traçado em minha dissertação se referiu tanto a um momento, quanto a um número de articulações dentre tantas outras que, por premências da pesquisa, foram pormenorizadas. O mapa compreendeu seis categorias de lugares que engendrariam o território tradicional da CCPJO naquele intervalo de tempo: lugar edificado, que diz respeito ao terreiro; lugares de comércio; lugares de festas; lugares de colheita de folhas; lugares de rituais; e lugares em que acessam águas para diversas práticas. Adiante, pretendo discutir brevemente como a dualidade natureza e cultura se dissolve na cosmopolítica das religiões afro-brasileiras, apresentando, em seguida, apontamentos obtidos a partir de duas categorias de lugares referendados no mapa do território tradicional da CCPJO desenvolvido em minha dissertação: lugares em que realizam a colheita de folhas e lugares de rituais. Acredito que as articulações com essas duas categorias de lugares possibilitem compreender as ecologias desenvolvidas pelo povo de terreiro da CCPJO.

Eu nasci da folha, na folha eu me criei²

No campo da antropologia e do direito, povos e comunidades tradicionais são compreendidos enquanto grupos diferenciados social, cultural e historicamente. Possuem especificidades nas relações com o território, relações que vão desde a afetividade até a utilização de recursos naturais, em que o território está correlacionado aos modos de vida e à reprodutibilidade social. São grupos que possuem estreitas relações com seu território, sendo este uma concepção que extrapola suas próprias dimensões físicas, permeando significados simbólicos desenvolvidos com o lugar e no lugar, a partir das relações homem-natureza (ROCHA, 2010).

Dessa forma, a tradição de um povo está intimamente ligada ao território, sendo este inteiramente fundamental para sua existência. Para os povos de terreiro, território também é lógica de resistência ancestral, orientado pela lógica rizomática (ANJOS, 2006), em que as diferenças e as sobreposições se tocam, fazendo do caminhar pelo território uma verdadeira composição com a *makaia* e fazendo do território sentido amplo, de lugar e lugares, articulações e pertencimentos. Território no qual os lugares confluem com a ancestralidade. “Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território” (ANJOS, 2006, p. 19).

Tanto a tradição nagô como a jeje e a congo-angola apresentam como fundamento o culto aos ancestrais. Ancestralidade tanto consaguínea como ancestralidade espiritual, que pode se dar através de elementos e seres naturais, como rios, pedras, matas, etc. As palavras “Kosi ewé, kosi orisá”, isto é, “Sem folha, sem orixá” expressam bem a concepção de uma ancestralidade ligada ao mundo natural; divindade e natureza são, pois, muitas vezes, uma e mesma coisa. Nas

² Ponto cantado da Umbanda.

palavras³ de Makota Valdina, do Terreiro Tanuri Junsara, localizado no bairro Engenho Velho da Federação, em Salvador:

O tempo para a cultura bantu, a cultura do Congo, é muito profundo, porque a formação de tudo, eles imaginam que muito tempo passou. O tempo, teve um tempo que não foi o nosso tempo, o tempo do humano, que aí é que é a ancestralidade. Quando a gente fala que, usando a linguagem mais conhecida, o orixá é ancestral, o nkisi é ancestral, o vodun é ancestral, é porque eles vieram antes. E aí, se a gente olha o que é a essência mesmo do orixá, do vodun, do nkisi, eles vieram antes, porque a natureza veio antes do ser humano. Quando surgiu, segundo os bantus, o protótipo do ser humano, que eles chamam de Mahungu, já existia tudo para possibilitar a vida do ser humano. Então, terra, água, planta, tudo que o homem não fez e que para a evolução e para o desenvolvimento da raça humana foi necessário, já existia. E isso é que é a essência de orixá. Todo mundo fica aí em lenda, mito. Quem quiser que fique com suas lendas e seus mitos, mas não são, nenhuma lenda e nenhum mito é essência de orixá. E no caso de nkisi que não tem nem as lendas e nem os mitos que tem aí, como tem nos iorubás. Mas tem a natureza e é onde está a essência do que a gente cultua no candomblé. E aí, porque eles chegaram antes, são ancestrais. A gente é o resultado de toda essa natureza criada antes que a gente não dá conta. A gente especula, a gente cria as culturas, as várias culturas, se criam histórias, se cria lendas para se falar desse tempo, mas ninguém tava lá para saber como foi. Então tudo é história criada. Mas é um tempo que é hoje também, aí é que ta, é que é o x da questão: esse tempo ancestral é o tempo de hoje também! Se a gente vive porque a gente precisa até do vento, que é o tempo, que é Tempo, não o tempo, mas que é Tempo. Pelo menos na minha nação angola, o tempo é o vento, o vento é Tempo. E quem é que não precisa do vento? Quem é que vive sem respirar? Ninguém! (BENÇA, 2010).

É necessário compreender que a relação com o território tradicional do povo de terreiro se dá pela relação que essa religiosidade estabelece com a ancestralidade. E aqui ancestralidade é termo amplo, acredito que não termine em suas possibilidades. Ancestralidade consanguínea, ancestralidade de costumes, ancestralidade mítica e ancestralidade de natureza. A natureza, a *makaia*, é matriz dessa religiosidade. Sem ela não existe orixá, não existe humanidade, não existe religião. Os povos de terreiro apresentam outro equacionamento entre a relação natureza x cultura: na religião afro-brasileira, esses dois conceitos são mais imbricados. Não só não há um sem o outro, como um participa do outro enquanto intensidades de todo processo de subjetivação. “A sacralização de determinadas dimensões da natureza está correlacionada a um processo de circulação de perspectivas por corpos” (ANJOS, 2006, p. 119), em que essas perspectivas são momentos em que o orixá se singulariza. A subjetivação se dá por momentos, não existem individualidades totalizadoras, pois “no caso da cosmologia afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades”. (ANJOS, 2006, p. 79).

O orixá que está na cabeça de uma pessoa é uma singularização, assim como o que se acessa em determinado lugar da natureza. Iemanjá na cabeça de um filho ou filha é a Iemanjá que é mar, mas é a Iemanjá-mar em um momento junto a todos os próprios processos de subjetivação desse filho ou filha. O que faz com que a Iemanjá na cabeça de um filho seja diferente da Iemanjá que está na cabeça de outro. Além disso, “o orixá é feito na casa do pai-de-santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade neste momento, por este pai-de-santo” (ANJOS, 2006, p. 75).

³ Transcrição da fala de Makota Valdina em vídeo que faz parte do espetáculo Bença, do grupo Bando de Teatro Olodum, 2010.

A própria natureza participa dos processos de individuação dos povos de terreiro, promovendo intensidades ao que se diz “Eu”. Aqui disponho as falas transcritas de Pai Ricardo, zelador da CCPJO, como parte integrante do texto, não como citação. *Quando⁴ eu vou para o rio, para Oxum, não quer dizer que Oxum só estava lá não. A Oxum foi comigo dentro de mim. A gente não se separa, por mais que a gente vá para nós mesmos, eu não me separo de mim para ir para mim. Eu sou filho de Oxóssi, eu tenho Oxóssi na minha cabeça aqui. Quando eu vou na mata e vejo um pé de ingá, nossa, meu pai Oxóssi está aqui, eu abraço Oxóssi fisicamente. Porque aquele pé de ingá é Oxóssi, mas eu não estou com um pé de ingá dentro da cabeça. Mas é a mesma energia.*

Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular. Nem geral, nem individual; o orixá passa por um processo singularizante no sentido de Deleuze. “[...] um mesmo nome “xangô” percorrendo diversas “passagens”, singularizando-se numa multiplicidade de momentos. (ANJOS, 2006, p. 76)”. A relação com a natureza é mais do que interação, é de articulação e enredamento. Sem natureza não há axé, sem natureza não há umbanda. São muitas aprendizagens possíveis com quem tece percursos distintos em relação à diferença, trazendo-as para si enquanto intensidades de ser.

José Carlos Gomes dos Anjos (2008) apresenta como as religiões afro-brasileiras traçam outro percurso em relação às diferenças a partir da encruzilhada enquanto conceito filosófico, sendo esta a confluência de pluralidades sem que se opte por alguma unidade. Segundo o autor, a “encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças” (ANJOS, 2008, p. 81). O próprio corpo é, então, posto na encruzilhada de subjetivações, “o braço se transforma na espada de Ogum, na lança de Oxóssi, se requebra e retorna ao estado de braço da mesma forma que o raciocínio vai por cascatas, hesita e bifurca em cada nível” (ANJOS, 2006, p. 20).

Sobreposição de territórios, sobreposição de experiências. O sagrado não é uma coisa *OU* outra, mas uma coisa *E* outra. Não se trata de formulações distintas ou contrárias do mesmo sagrado, mas que esse sagrado possibilita singularizações em movimento e em momentos. Promove-se assim outra forma de se relacionar entre si e com as diferenças, além de expressar outro entendimento do sagrado e uso dos territórios.

Pela encruzilhada filosófica, a multiplicidade é a regra: uma coisa não é apenas uma coisa, mas são várias coisas, paradoxal e simultaneamente. *A casa não é só o lugar edificado. A casa é tudo que você encontra dentro dela, são os costumes e a tradição.* As articulações e os vínculos com os seres não humanos através das quais os povos de terreiros tecem suas ecologias impõem gradientes de intensidades espaciais (ANJOS, 2006), de acordo com os momentos, em que as diferenças subsistem sem a necessidade de unidades e de sobreposições hierarquizantes, mas através de multiplicidades que se cruzam. Abandonar as unidades e as sobreposições hierarquizantes, nesse caso, quer dizer que as relações natureza e cultura não são de subjugação, mas de mútua e múltiplas composições, evocando intensidades distintas de acordo com cada momento.

⁴ Nesse artigo, serão apresentadas as transcrições das falas do pai de santo da CCPJO, Ricardo de Moura, em texto em itálico para demarcar as suas palavras.



Catar folha e praticar o encontro com a folha

Em alguns momentos durante a feitura do mapa do território tradicional do povo de terreiro da CCPJO, estivemos envolvidos com a questão da colheita de folhas que são utilizadas em várias ocasiões e práticas da religiosidade afro-brasileira. As folhas são essenciais enquanto fundamento das religiões afro-brasileiras, sendo amplamente utilizadas em vários rituais, cerimônias, sessões, banhos, atendimentos; em praticamente todas as ações sagradas é preciso de folhas. Catar folhas é carregado de interação com as matas e com a *makaia*. *Algumas coisas são regras. Tem folhas que você pode catar qualquer hora, mas determinadas funções tem que ser ali, tem que ser daquele jeito, às vezes só a pessoa pode fazer. Tem folha que não pode ser queimada. Cada especificidade de folha para você acessar o valor energético espiritual e o valor de cura dela, por exemplo, quando precisa da flor de uma planta, cata na lua cheia, então a gente pega no ápice da alta da seiva, quando está com o maior poder. Isso são coisas da tradição, da observação, do saber tradicional, que nem todo saber tradicional tem que estar envolvido com orixá não, tem que estar envolvido com a observação humana também, que ao mesmo tempo está envolvida com orixá.*

Para cada orixá há determinadas folhas e plantas que vibram a sua energia⁵, além de que as folhas atendem a propósitos variados tais como cura, limpeza, abertura de caminhos, etc. “Sem folha não se faz nada” é uma expressão corriqueira na religiosidade afro-brasileira, dimensionando a importância que as folhas tem para o sagrado dessas religiões. No território tradicional do povo de terreiro da CCPJO, há alguns pontos específicos de colheita, especialmente de folhas de manga que é necessária em cada festa da casa. Embora houvesse também lugares variáveis nessa categoria, alguns eram sempre visitados para colheita, respeitando os limites da natureza, em uma ecologia que prevê o retorno, o reencontro, e por isso, a necessidade de existência de quem colhe e de quem é colhido. *Tudo que eu pego na natureza, eu devolvo pra natureza.*

Em conversa informal com Michelle Araújo, filha do terreiro CCPJO, ela revelou aspectos do uso desses lugares ao contar que em uma colheita de folhas de manga, foram filhos mais novos e tiraram muito mais folhas do que era necessário, o que não é a regra da casa. Retira-se o quanto precisa. Há uma alternância, adequando as demandas de colheita à capacidade de retirada de cada árvore; assim, se nesse mês vão a uma árvore colher folhas, na próxima vez procuram outras árvores para que haja tempo de recuperação entre elas. A percepção do uso tradicional da natureza difere-se do proibitívismo e do isolamento. *O que eles estão fazendo para conservar? Só não deixar frequentar? Não é conservar. Proibir não é conservar. “Ah não, essa mata aqui é protegida, não pode tirar uma folha”. Tudo bem, mas o que você está fazendo pra isso? Protegida pra quê? Porque a interação minha, de forma educativa e disciplinar e saudável com a mata, mesmo que seja para tirar uma folha, é um processo de conservação também. Ela me sustenta e eu sustento ela. Às vezes você proibir, você não está conservando.*

Pensa numa mata. Agora pensa que você conhece tudo que é folha. Aí você chega na mata e você vai querer catar aquela folha, mas você conhece a mata, mas a mata não te reconhece. Então você pode saber que o camboatá é bom para *n* coisas, que o pessoal chama de pau magro, pode saber que a gameleira é boa pra *n* coisas, pode saber que o barbatimão é bom pra *n* coisas, pode saber que o barbatimão é bom para curar ferida, pode saber que a gameleira põe na cabeça pra oxalá, pode saber que a folha santa é uma folha que vai em

⁵ O termo energia aqui será empregado em referência a própria utilização dele pelos interlocutores, como Pai Ricardo.



Foto 01: Folhas de manga coletadas para celebração da Sexta-feira da Paixão no ano de 2018. **Fonte:** Arquivo de registros do campo. Autoria própria, 2018.



Foto 02: Alguns filhos e filhas da casa separando cuidadosamente as folhas coletadas para a preparação de banhos e outros rituais. **Fonte:** Arquivo de registros do campo. Autoria própria, 2018.



quase todos os banhos de santo. Você pode conhecer as folhas todas, mas se a mata não te reconhecer, ela não te mostra onde estão as folhas. (GABRIEL RICARDO, filho do pai de santo Ricardo de Moura, 26/10/2018).

Ritual como interação de intenções e intensidades

Outra categoria de lugares utilizada no mapa do território tradicional do povo de terreiro da CCPJO abarcou lugares de rituais, onde ou realizam todo o ritual, ou onde o entregam⁶. Nessa categoria, foram abrangidas matas, rios, pedreiras, brejos, encruzilhadas urbanas e de terra, cemitérios, igrejas, praças, trilhos de trem, toda uma imensa variabilidade de lugares. A noção de ritual é muito mais ampla para Pai Ricardo, pois catar uma folha também é um ritual, assim como acender uma vela, mas essa categoria de rituais foi escolhida para dizer sobre lugares que se relacionam diretamente com momentos dos rituais realizados dentro do terreiro, lugares em que entregam à natureza a materialidade do ritual feito dentro do terreiro e mesmo lugares em que realizam todo o processo ritualístico. Aqui foram abrangidos como rituais as oferendas (*ebós*) aos orixás, sacudimentos, trabalhos para algum fim, limpezas, etc.

Um ritual, quando entregue à natureza, é entregue à natureza para se integrar a ela, para voltar a ela. Nesse sentido, é constantemente afirmado por Pai Ricardo que tudo que se entrega à natureza é o que ela dá conta de consumir, buscando sempre se orientar por objetos não poluentes e de fácil degradação, evitando-se ao máximo o uso de materiais como plásticos, vidros, etc. Evita-se a danificação e a dano da natureza, evitando-se assim a danificação e a dano da cidade, do território, do sagrado, e, com isso, possibilitando a existência de si mesmo e do coletivo. A lógica não é meramente conservacionista ou preservacionista, uma vez que a dualidade natureza x cultura não está em jogo. O que é evidenciado é que a relação com a *makaia* é uma relação consigo e com a religiosidade praticada, sem relações de unidades e de sobreposições hierarquizantes ou de submissões dualistas, mas relações ecológicas em que a própria natureza conflui com a concepção e perspectiva dos corpos.

Ir até uma mata fazer uma entrega de um ritual é a possibilidade também de apanhar folhas naquele lugar. Em uma visita a um dos lugares de entrega de rituais, em São Sebastião das Águas Claras, distrito do município de Nova Lima, município vizinho a Belo Horizonte, pude observar que durante o percurso, as folhas que permeavam as estradas eram observadas e classificadas, algumas sendo coletadas para banhos. Dessa forma, se para um ritual sempre há necessidade de folhas específicas, ir até uma mata realizar um ritual possibilita também a colheita de folhas que surgirem pelo caminho. Assim, os pontos do mapa de colheita de mapas e rituais se cruzam, como em um rizoma.

Realizar um ritual não é uma ação consequente de uma crença, ela está imbricada ao sagrado assim como a própria ideia da divindade. *Eu levo essa ação conforme minha tradição, conforme minha formação, conforme meu território.* Ação de acesso, de comunicação, de orientação da vida humana perante o mundo espiritual e, principalmente, de interação. Ritualizar não é apenas comunicar-se com os orixás ou entidades, uma vez que essa comunicação pode ser feita mesmo sem que haja o ritual. *O sagrado existe sem ritual. O sagrado não é um ritual, o ritual é sagrado, o ritual é a prática para o sagrado.* É uma ação eficaz que participa da cosmopolítica em questão. O ritual é essa ação que pode ser tomada enquanto um fim em si mesmo

⁶ Fazer uma entrega é literalmente entregar o ritual realizado ao lugar de destino. A entrega se relaciona ao ato de entregar a própria materialidade do ritual. É comum se referir aos itens e materiais depositados em um lugar enquanto entrega ou despacho.

e revelada também enquanto um meio. Ação em que homens e divindades participam a fim de realizar uma intenção e uma interação. Não se trata de uma transferência, mas de uma ação que coloca as intenções dos sujeitos em interação com os orixás e entidades.

Com o ritual, mas não só através dele, acessa-se a energia presente nos lugares, isto é, acessa-se os orixás e entidades. *É uma interação, mais que comunicação. Se eu quiser me comunicar com orixá não preciso estar in loco na natureza não. É uma interação. Se você acabar com a natureza, acaba com a gente.* E aqui não se trata de uma relação de transcendência, mas de imanência. Nesses lugares, a divindade está imanente. *Por exemplo, a gente vai até uma linha de trem, pede Ogum a abertura de caminhos de trabalho, de tudo, está lá já a energia, não a levei lá. Eu fui lá acessá-la. É com feijão preto, é com frango, é com cerveja, com vela, com cantiga, levei as coisas que acessam aquilo que está lá.*

A presença do orixá na rocha é concebida como anterior à sua coleta por uma mão humana, assim como qualquer ser humano carrega a presença de uma divindade em sua cabeça antes mesmo de um processo de iniciação. Mas deve-se dizer que essa presença é latente, passiva. Sem passar por ritual, essa presença sagrada não se desenvolve. (ANJOS, 2006, p. 77). *Uma limpeza, realmente, é para a natureza levar aquela coisa toda. Cada coisa tem uma função. A farinha de mandioca com dendê passado no seu corpo, recolhido e botado lá, tem uma função. Essa comida ao passar no seu corpo, aquela carga negativa, aquele peso, agarra na comida, vem se alimentar naquele alimento, você coloca isso na natureza, a natureza transforma o que é nocivo em remédio, em alguma coisa.*

Dentro do terreiro há inúmeros elementos tais como pedras, plantas, água, conchas. Quando se vai à natureza, se volta com ela. Esses elementos não estão ali meramente como composição figurativa, mas são em si mesmo a confluência de vários lugares dentro de um, onde podem acessar toda a territorialidade de uma tradição. *“Oh pai, porque você tem essas coisas aqui dentro do terreiro?”. Porque dentro do terreiro eu tenho elementos desses lugares, eu tenho fundamentos desses lugares, dessas energias.*

As entregas e oferendas nos lugares não podem ser entendidas como fim fixo, o ritual se encerra nesses lugares, mas de lá circula pelos mundos, dos homens e dos orixás na medida em que se consome. *A gente tem toda uma metodologia, uma preparação para essa entrega, né? Não faz o trem e vai. Aquele negócio que eu falei com você, a entrega ela começa muito antes, a entrega começa na preparação do ebó, do trabalho. Desde pensar o lugar que aquilo vai ser colocado e até o que vai ser colocado naquele lugar.* A entrega de um ritual se inicia já na escolha de objetos e itens que não sejam de difícil degradação ao meio ambiente e que serão utilizados no ritual, bem como na separação cautelosa daquilo que vai ser entregue. *Fisicamente está ali tudo que você colocou de subjetividade, de pedido, de fé, de agradecimento que você colocou na materialidade. Aquilo o que a natureza faz? Decompõe, vira comida pra natureza e volta em remédio pra nós. Volta oxigênio, a transição, a transformação da matéria. Da subjetividade, entreguei na pedreira o que eu tenho de mais importante que é a minha fé, o que me mantém vivo. O que me mantém vivo materialmente não é comida? Não é energia? Então entreguei com a minha energia. Quem somos nós para alimentar a natureza! A gente consegue confluir com ela. Quem sou eu para dar comida para orixá! Eu lhe agradei com aquilo que tinha de pertencimento conforme a tradição.*



Algumas ponderações finais

Diante do exposto, uma questão importante observada durante o percurso de feitura do mapa do território tradicional do povo de terreiro da CCPJO é que os lugares utilizados para rituais, as águas, a colheita de folhas variam por conta do processo de urbanização que acaba por inviabilizar ou modificar o uso de determinados lugares no meio urbano. *Então, essas coisas, a gente tinha mais perto da gente, urbanamente falando. Então, com a especulação imobiliária e o desornamento, o que ficou de natureza perto do centro urbano está cercado e proibido do povo de terreiro de tradição utilizar, porque o preconceito, a discriminação, falam que aquilo é macumba, que ali não é lugar disso. E a gente entende que todo lugar é nosso, inclusive a parte urbanizada, os prédios, as encruzilhadas de asfalto, essas coisas todas, as lagoas, os parques dentro desse espaço urbano. Porque eles que adentram o nosso território, vamos dizer assim.*

A especulação imobiliária que acaba arrendando parcelas da cidade, a crescente verticalização, as transformações e obras urbanas, junto ao desordenamento das construções faz com que muitas vezes o povo de terreiro tenha que procurar lugares mais afastados, estabelecendo novas relações com lugares que antes não eram utilizados. *Mas as coisas que a gente precisa da natureza, hoje a gente tem andar bastante porque o crescimento, edificações, acimentação de tudo, não nos permite mais ter as ervas, o ecossistema que a gente precisa. Então, às vezes, tem que andar 100, 150, 80, 90 km. E essas construções alteram climaticamente algumas coisas, que onde tinha uma coisa, não tem mais, mesmo que ali tenha uma makaia. Vamos supor, você construiu aqui onde tinha abelha e a abelha sai desse território para outro, então quando você acaba com uma coisa aqui, você interfere no outro também. E vai essa cascata. Então hoje a gente tem que andar muito para estar nesses lugares e isso implica em gasto, de gasolina, de carro, de necessidades e tudo que influem diretamente no axé. O que o axé tem a ver com o pneu? Se eu tenho que andar aí 90, 100 km, às vezes três vezes por mês. Eu tenho o Parque Municipal⁷ ali que tem algumas coisas, mas é um parquezinho miúdo, com acesso, com outras coisas, com outras diversidades, com outras pessoas que ainda estão no processo de colonização, de discriminação, que tem o processo racista, que “pai, mas pode ir lá”. Eu posso, mas até eu bancar essa briga toda.*

Aqui o que se discute então é o direito à cidade enquanto território essencial para a movimentação, comunicação, fundamentação e articulação da religiosidade afro-brasileira. Não se diz apenas de uso dos lugares, mas também de pertencimento aos lugares, em uma relação em que os lugares compõem a prática dessa religiosidade e esta, por sua vez, também compõe esses lugares. Diz também de tradicionalidade de uso, de um processo histórico de uso e de pertencimento. A partir da historicidade é possível compreender as redefinições desse território que se movimenta não apenas por princípio e fundamento, mas também por pressão externa. *Eu já lavei a escadaria do banco Bemge, na Praça Sete⁸, onde é o Psiu hoje. Então assim, nós vamos sair pelas encruzilhadas. Santa Luzia⁹ a gente vai em um lugar que era mata-encruzilhada. Hoje é mais encruzilhada e pouca mata. Antes era encruzilhada de terra, beleza, bacana, fazer uma certa coisa na encruzilhada de terra. Hoje lá é mais encruzilhada de asfalto. Bacana. Só que está construindo muita casa. Só que eu não quero mais agredir. Então, onde era uma encruzilhada que eu usava, ou uma mata que eu usava e virou uma encruzilhada. Depois essa encruzilhada virou encruzilhada de asfalto, agora já virou moradia. Então, na minha educação*

⁷ Parque localizado no centro da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

⁸ Praça em que há um obelisco localizado no centro da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

⁹ Cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

de não querer agredir o outro, eu estou sempre recuando. Vai chegar uma hora que se não tiver um processo, vai colidir. “Ah pai, e se a gente brigar para criar um parque grandão, só pra nós fazermos despacho?”. Bacana, mas o cara pensa, amanhã quando ele me vê colocando um negócio na Praça Sete, vai dizer “seu lugar não é aqui não, é lá no parque”. Mas meu lugar também é na Praça Sete.

É de extrema urgência e vitalidade questionar se a forma como o poder público atuante nas políticas públicas, cada vez mais pautados pelos processos neoliberais, busca entender e preservar as manifestações das religiões afro-brasileiras condiz com a maneira como esse patrimônio é construído e pensado pelo povo de terreiro. Convém pensar de que forma as políticas, ainda carregadas por um entendimento político dos espaços orientado pela lógica hegemônica ocidental, acabam por fixar e essencializar grupos e suas práticas que se orientam justamente pelo princípio do movimento e da alteridade. Pierre Sanchis (2001) afirma que o mundo religioso de matriz africana no Brasil não se consolida a partir de permanência e de repetição do passado. Ao contrário, ele está em movimento, sendo recriado, dinâmica e conflituosamente, através de representações identitárias que reivindicam a tradição e outras influências presentes no espaço religioso do Brasil. O patrimônio simbólico desses grupos seria então espaço para movimentos e transformações. Necessário é que se faça um deslocamento da vantagem estratégica das instituições públicas sobre os outros discursos envolvidos, como o dos praticantes das religiões afro-brasileiras, de modo a fazer com que estes sejam atuantes.

A lógica conceitualmente traduzida pela encruzilhada permite entender que os princípios que regem os povos de terreiro são distintos àqueles que orientam as instituições sociais (ANJOS, 2008). Para José Carlos Gomes dos Anjos (2008, p. 83), “o patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades”. Nômades que recriam distintos lugares a depender das especificidades do sagrado.

Nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o logos, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48).

Isabelle Stengers (2017) retoma Deleuze e Guattari para apresentar a noção de agenciamento que é composto de heterogeneidades, passando por agências que não nos pertencem e que sugerem a forma de animação. Dessa forma, reativar tem a ver também com reanimar e quando a autora propõe reativar o animismo, não significa que sejamos animistas, mas significa recuperar agenciamentos que geram transformações e participam das relações, de forma que o animismo compreende que todos os agenciamentos são possíveis.

A gente é de um costume de religiosidade de natureza, com as coisas bem naturais, de natureza. Então a gente depende muito da mata, da makaia, do ecossistema todo. Da mata, da folha, do pau, da formiga, do marimbondo, da abelha, do mel. A gente depende dos rios. Estar junto ao terreiro é aprender outra forma de se pensar, de pensar a natureza e de viver com ela, fazer dela intensidade da própria existência, subjetiva e coletiva, aprender uma ecologia em que as coisas não se separam, mas vazam, se conectam, territorializam e desterritorializam.



Referências

- ANJOS, J. C. G. dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, J. C. G. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n 13, p. 77-96, jan./jun, 2008.
- BENÇA. **Espectáculo de teatro**. Grupo Bando de Teatro Olodum, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=POziJx0KWRE&t=1s>. Acessado em: 07 de maio, 2022.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FELIX, M. R. S. A. A participação popular no contexto do Programa Alvorada: um estudo da Vila Senhor dos Passos. **Monografia**. Escola de Arquitetura e Urbanismo – UFMG. Belo Horizonte, 1999.
- ROCHA, M. T. Comunidade Quilombola de Bom Jardim da Prata: identidade, territorialidade e relações sociais de gênero. 2010. **Monografia** (Bacharel em Ciências Sociais). UNIMONTES, Montes Claros, 2010.
- SANCHIS, P. Religiões, religião.. Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Uerj, 2001.
- STENGERS, I. Reativar o Animismo. In: **Caderno de Leituras**, nº 62. Edições Chão de Feira: Belo Horizonte, 2017.