

A polissemia do(s) corpo(s): nuances a partir da produção de corpos plurais em umbanda(s) e candomblé(s)

Yuri Tomaz dos Santos¹

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O presente ensaio surge com o intuito de problematizar o imaginário social acerca do corpo como condição material, existencial e orgânica a partir das religiões de matriz africana. Assim, em um primeiro momento, retomo aspectos centrais que nos conduzam para inteligibilidade social, cultural e histórica do corpo. Em seguida, é abordada a concepção iorubana acerca do corpo, primando pelas relações, e experimentações, míticas e seus desdobramentos a partir da dimensão mágico-religiosa. Na terceira e última parte, discute-se como o corpo pode ser pensado como uma pluridiversidade em contexto de umbanda(s) e candomblé(s), cuja elucubração é de ordem cosmológica e cosmogônica. Com efeito, espera-se que a presente reflexão aluda para aspectos e dimensões multimodais e polissêmicas da produção e significação do(s) corpo(s) nas religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: corpo; polissemia; umbanda; candomblé.

SANTOS, Yuri Tomaz. A polissemia do(s) corpo(s): nuances a partir da produção de corpos plurais em umbanda(s) e candomblé(s). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (26): 319-334, maio a agosto de 2024. ISSN: 2358-5587

¹ Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados. Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

The polysemic of the body: nuances from the production of plural bodies in umbanda and candomblé

Abstract: This essay arises with the intention of discussing the problematics of the social imaginary about the body as a material, existential and organic condition, from the perspective of African matrix's religions. In the first part, it's discussed aspects that conducts us to the social, cultural and historicial intelligibility of the body. Next, I return the concept about the body, excelling the relations and mythical experimentations and it's unfolding from the magical-religious dimension. In the final part, it's discussed how the body can be thought as a pluridiversity in the context of umbanda and candomblé, which elucubration is of cosmological and cosmogonic order. It's expected that the present reflection alludes to multimodal and polysemic aspects and dimensions of the production and significance of the bodies in the african-brazilian religions.

Keywords: body; polysemic; umbanda; candomblé.

La polisemia del(los) cuerpo(s): matices a partir de laproducción de cuerpos plurales en umbanda(s) y candomblé(s)

Resumen: El presente ensayo surge con la intención de problematizar el imaginario social sobre el cuerpo como condición material, existencial y orgánica desde las religiones de origen africano. Así, em un primer momento, se abordan aspectos que nos conducen a La inteligibilidad social, cultural e histórica Del cuerpo. Luego, se aborda a concepción de yoruba sobre el cuerpo, centrando-se em las relaciones, experimentos, mitos y su desdoblamiento desde La dimensión mágico-religiosa. Em la tercera y última parte, discutimos cómo El cuerpo puede ser pensado como una pluri diversidad en el contexto de Umbanda(s) y Candomblé(s), cuya elucubración es de orden cosmológico y cosmogónico. Em efecto, se espera que la presente reflexión aluda a aspectos y dimensiones multimodales y polisémicos de la producción y sentido del de lo(s) cuerpo(s) em las religiones afro-brasileñas.

Palabras clave: cuerpo; polisemia; umbanda; candomblé.

*Meu corpo tem cinquenta braços
E ninguém vê porque só usa dois olhos
Meu corpo é um grande grito
E ninguém ouve porque não dá ouvidos
(Paulinho Moska)*

Corpos, esses diversos

Em face do que o debate proposto aqui se dispõe a investir, apresento duas questões fundamentais, quais sejam: Como podemos pensar as nuances do(s) corpos(s) e as significações a eles dadas a partir dos aspectos cosmológicos e cosmogônicos nas religiões afro-brasileiras? De que maneira tais aspectos corroboram, antropologicamente, o pensamento do corpo enquanto categoria polissêmica em contexto de umbanda(s) e candomblé(s)?

A forma como o corpo se coloca no mundo é resultado de um processo de construção social, proveniente de um recorte cultural situado e oriundo de experiências coletivas e individuais. Isso permite compreender, portanto, o corpo como ação comunicativa, textual, dispositiva e tecnológica que produz sentidos, não havendo distinção, ou pelo menos uma antinomia radical, entre corpo e corporalidade, como aponta Maluf (2001), ao passo que ele produz, ao mesmo tempo, uma polissemia. Enquanto “tecnologias” os corpos se inscrevem numa relação simbólico-interacional, a partir de uma rede de significados a eles atribuídos, em que se observa, no contexto ocidental, sugiro, atribuições oriundas de relações de saber-poder, responsável por uma logicidade binária de sexo e gênero e (des)autorizações normalizadoras.

Contudo, faz-se necessário salientar que o corpo não é apenas produto da ação cultural, porque “dotado de agência própria”, e “não apenas como um receptáculo de símbolos culturais” (MALUF, 2001: 88). Tais contribuições foram possíveis a partir de diversos enfoques e sentidos dados ao corpo em perspectiva etnográfica que contribuíram para uma abrangência de perspectivas singulares, exigindo o exercício do relativismo. Numa releitura sobre os enfoques antropológicos do corpo, Maluf (2001) argumenta como o cluster canaques da Melanésia, apresentada pelo etnólogo francês Maurice Leenhardt, cuja estadia em campo possibilitou tecer a noção de corpo e Pessoa² entre os canaques, em que Pessoa, antes do contato com os ocidentais, não se concebia pela dimensão anatomofisiológica do corpo, mas apenas a partir “da rede de relações nas quais o indivíduo estava inserido” (MALUF, 2001: 91), o que possibilitou que a compreensão acerca do corpo pudesse se ampliar na disciplina.

No entanto, é preciso dizer que outros contextos socioculturais também produziram outras noções de corpo e Pessoa, as quais não se correspondem à noção moderna-ocidental. Como aponta Maluf, em algumas cosmologias ameríndias,

² Ao longo do ensaio, recorro a duas formas de grafias. Pessoa, em maiúsculo, se referirá à noção dispositiva que afere ao/à sujeito/a uma personalidade mediada pela experimentação com outros modos de existência, sobretudo experimentada a partir do cosmos e do corpo. Pessoa, com p minúsculo, é substantivo equivalente a indivíduo.

por exemplo, o corpo apresenta várias nuances, podendo assumir outras interfaces e se deslocar para outros tempos/espços. De maneira semelhante, essa “imagem” faz parte da compreensão afrorreligiosa, não enquanto dualidade, mas no sentido de que outros corpos rodeiam os mundos dos vivos e vice-versa. A título de exemplo, nas instituições religiosas umbandistas e candomblecistas o corpo anatômico não se descola dos fluidos e energias, os quais pode-se cogitar, mesmo que de modo hipotético, que estes assumem o estatuto de outros corpos/agentes que interferem no cotidiano dos/as adeptos/as, sendo o sujeito resultado de uma personalidade que é proveniente da relação entre humanos, entidades e entes materiais e imateriais (BIRMAN, 1995; SEGATO, 2005; MESQUITA e OLIVEIRA, 2021).

Ainda nesse sentido, Maluf (2001), citando Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta, argumenta que na perspectiva ameríndia o corpo é “fabricado”, não dado pela natureza. Na tentativa de estabelecer aqui uma aproximação entre essa perspectiva com a cosmologia umbandista e candomblecista, verifica-se que essa “fabricação”/produção também se estabelece nos ritos iniciáticos, porque intentam fazer emergir uma nova Pessoa (BIRMAN, 1995; GOLDMAN, 1984), no qual tal noção é mediada, agenciada e negociada pela infinitesimal relação com os orixás, a partir da ocupação dos corpos por estes.

Esses ritos não só instituem um novo estatuto de Pessoa, como também atualiza condições, fazem circular construções de corpos, se valem como tecnologias de mediações do sagrado, restringem usos e consumos a partir das regras de proibições, sustentam antinomias.

Trazendo à baila as complexas relações de gênero e sexualidades, campo de debate ao qual me sinto bastante vinculado, sugiro que os conflitos e os tensionamentos se matizam em meio aos rituais. Nas Casas de culto vistas como ortodoxas, é possível perceber como determinados códigos e valores pré-estabelecidos são agenciadas a partir do dimorfismo biológico, no qual interdições (quando não proibições) primam por vistas à recorrência biomédica e jurídica que instituem as supostas verdades sobre os corpos. É a partir dessas supostas verdades da medicina e do direito que se (des)autoriza (des)usos, que se dociliza e educa (FOUCAULT, 1999; LOURO, 2021), cujas noções de público e privado deixam de ser fronteiras intransponíveis. Entremeio

Discutir relações de gênero e sexualidades em contexto de umbanda(s) e candomblé(s) permite, portanto, discutir relações de poder e operação/configurações das interdições como dispositivos disciplinadores. É preciso dizer, no entanto, que a proposta aqui não é polemizar o debate, ou apresentar uma narrativa denunciante de que esses espaços são naturalmente homofóbicos, transfóbicos e binários. Ao revés, proponho desnaturalizar e desessencializar uma sustentação cosmo-corpo-política fatídica e supostamente esgotada. Me parece ser importante considerar que é desse corpo contemporâneo, que sai do estado de coisa e se torna um acessório maleável, esculpido, e que pode ser facilmente moldado como “objeto transitório e manipulável suscetível de muitos emparelhamentos” (BRETON, 2003: 28) é que aqui venho me referindo.

Portanto, não há como falar de processo de subjetivação, gênero e sexualidades em contexto afrorreligioso sem considerar a esfera do corpo. Não como redução do corpo do ponto de vista de conjunto anatômico de células, mas o corpo como essa tecnologia que ocupa centralidade em umbanda e candomblé. Numa discussão eminentemente clássica da Antropologia do Corpo, em *Adeus ao Corpo*, Breton (2003: 32), no capítulo destinado a discutir a ressignificação aces-

sória do corpo, argumenta sobre o corpo transexual como um artefato tecnológico, apresentando que para o/a transexual a “aparência sexual” se dá por “ele próprio, e não um destino anatômico, quem decide seu sexo de eleição”.

Se assim o é, esse desejo, como sendo da ordem da individualidade fractal, um corpo transexual em contexto afrorreligioso pode ser sexualmente reconhecido como tal. Mas como Pessoa – dentro da noção supradescrita –, esse corpo pode assumir uma outra face que difere do gênero. Assim, a divisão sexual das funções dentro de uma Casa de candomblé, por exemplo, pode não designar uma função tida como feminina a uma mulher transexual se assim o/a dirigente instituir, orientado pela consulta de búzios ou outros mecanismos que o ampare – incluindo o próprio desejo de assim ser.

Isso nos adverte de que a noção de Pessoa e corpo, não é *sui generis*, ou sinônimos em algumas religiões afro-brasileiras, sendo o estatuto de Pessoa de ordem pública, uma vez que depende da permissividade e dos agenciamentos que os rituais evidenciam. A releitura de Thomas Csordas, feita por Nascimento (2019: 531), sobre a “condição existencial do corpo como ser-no-mundo, agente no mundo”, nos subsidia compreender os arranjos de gênero e sexualidades em um-banda(s) e candomblé(s) como esses agenciamentos que emergem de uma dimensão que é também do plano de existência desses sujeitos – o que não me parece aqui ser da ordem de uma ontologia essencialista que reduz o corpo ao saber biomédico.

Estendendo o corpo para uma dimensão supra-biológica, e considerando-o, portanto, nos termos apresentados, a partir de possíveis variações/modulações de corpo nas cosmologias afrorreligiosas (espíritos, fluidos, corpo etéreo, artefatos materiais que se tornam corpo em rituais fúnebres, por exemplo, dentre outros), há uma radicalização quando se pensa a tríade corpo, sujeito e poder. Se na análise feita por Breton (2003), ao discorrer sobre o estatuto de “corpo” que as máquinas tecnológicas têm assumido na contemporaneidade frente à humanização destas, com uma suposta supressão de agência e fagocitose de subjetividade por parte de quem humaniza/personaliza tais máquinas, parecendo haver uma verdadeira fagocitose do sujeito e transferindo essa subjetividade para a máquina enquanto agora um corpo, no contexto afrorreligioso esse movimento parece se dar por semelhança, sugiro.

Embora esses corpos não se delineiem na dimensão física como supõe o princípio positivista-objetificado, embora sejam vivos, dinâmicos e agentes para adeptos/as, é possível ver uma transferência da condição de gênero e sexualidades dos/as adeptos/as constantemente sendo associados ao sobrenatural, como sendo da ordem da essência divinatória. O/a adepto/a, então, parece não ser uma entidade autônoma, sendo fagocitado pelos desejos desses outros corpos prescritores da personalidade que predis põem de uma condição fatalista para os fiéis. De maneira semelhante à máquina, esse corpo sobrenatural parece reter toda a subjetividade do sujeito e esses corpos sobrenaturais assumiriam, então, a condição de verdadeiros humanos frente aos corpos “manipuláveis” dos fiéis.

Posto isso, penso ser importante explicitar que o que me interessa, pelo menos nesse delineamento inicial, são as relações de poder sobre os corpos(-sujeitos), os corpos como dispositivos de poder e suas penetrações (FOUCAULT, 2000), e nas configurações que tensionam para a manutenção de gênero e sexualidades na seara do que busco chamar de afro-mágico-religiosa-brasileira (SANTOS, 2023). Em “Os corpos dóceis”, capítulo da clássica obra *Vigiar e Punir* (1999) de Michel Foucault, interessado em explicitar como opera o dispositivo disciplinar, o autor oferece subsídios que sustente uma linha argumentativa de

corpos fabricados – muito menos como efeito final e muito mais a partir dos efeitos que operam, metodologicamente, sobre o corpo (de um controle-repressão a um controle-estimulação).

Em todas as esferas, o corpo é perpetrado e está confinado a uma série de dispositivos que prescrevem um *modus de agir*, e na experiência religiosa, que é corporificada, isso não é diferente. Importa lembrar que esses mesmos corpos instituem, reproduzem ou reiteram tais dispositivos e com operação direcionada de modo muito mais incisivo a determinado público que outros, cuja coerção, então, é indissociável dos marcadores socioculturais de identificação como determinantes dos usos e abusos de interditos. Isso é notado quando se pensa em gênero e sexualidades dissidentes em contexto afrorreligioso, embora essa discussão nos permita avançar para outras esferas. Esse processo de disciplinamento parece, então, fabricar e produzir sujeitos que negociam o tempo todo a própria experiência com o sagrado, em constantes processos metamórficos.

Se o Estado se desenrola a partir de procedimentos pedagógicos capazes de produzir indivíduos a fim de que sejam empreendedores de si mesmos (VASCONCELOS, 2015), assim me parece ser com os corpos travestis, transexuais e transgêneros. A política de saúde discutida por Vasconcelos (2015) pode, analogicamente, ser posta como a condição sobre a qual se disciplina os corpos no terreno religioso. Ao reafirmar ou demarcar (des)usos, (des)autorizações sobre o que as funções, em *candomblé*, por exemplo, reapresentam/reatualizam a partir de posições binárias (homem x mulher), encarrilhados pelo imaginário ético-moral outorgado pelo campo biomédico-jurídico-policial-midiático, inclusive com relação aos dispositivos transexualizador (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2024), me parece que o enredo acena para uma descontinuidade de outros modos de experimentar o corpo que não seja o “corpo único” desejável e não impostor.

E, se friso tal problemática a partir de uma perspectiva foucaultiana, é porque sustento que esse debate não está esgotado e há diversas matizes enredadas nas ações sociais e cosmo-corpo-políticas (SANTOS e OLIVEIRA, 2024). Como nos convida à reflexão o antropólogo Camilo Braz (2008), mais que discutir a dimensão da repressão sobre a sexualidade, interessa mais a Foucault argumentar sobre a naturalização dos dispositivos da sexualidade, constantemente associados à positividade, a partir de uma historicização de como se dá esse processo. O discurso acerca da sexualidade é apontado por Foucault desde o século XVII, a partir do exercício de poder que buscava não só estabelecer uma ordenação regulatória do sexo, como também, orientado pela égide religiosa, mormente cristã, a partir dos resquícios da Idade Média, preconizando as confissões (poder pastoral), inclusive com manutenção de confiscalização sobre as relações matrimoniais. Mais que isso, acredito que Foucault descreve um tratado primoroso sobre a economia da sexualidade, haja vista as várias configurações pelas quais ela [a sexualidade] passa, do domínio religioso ao bio científico

Penso que essas tramas foram muito bem articuladas não pelo desejo de obter corpos sexuados meramente reprodutores, e nem que esse domínio tenha sido a esmo. Talvez, sugiro, pelo menos no contexto ocidental, o dispositivo contra-erótico estaria na contramão de uma possível mercantilização do sexo e nos tensionamentos dados ao sentido de “humano” com a (re)descoberta do que é o corpo, ou melhor, do que o corpo pode ser capaz de produzir. O corpo não é mais o templo de morada do sagrado; entendemos que ele é também o que excreta, para além de eros. Talvez aí residisse o temor da convenção da sexualidade e, portanto, do corpo como essa tecnologia a ser debatida publicamente. Nesse ínterim, sugiro

que pensemos que dada essa relação do sexo para além de dinâmica historicamente dispositiva, reflitamos quais os recalques a humanidade, ao instituir a sexualidade como dispositiva, procurava antever. Todavia, seja qual tenha sido a finalidade das interdições, entendemos que as dinâmicas de sociabilidades se alteram e que o corpo, como dito anteriormente, é muito mais que uma simples condição de existência ou um conjunto celular.

Para Foucault (1988), o corpo é mecânico. É também sexual, prazer e instrumento de poder. Em algumas religiões está fixado à alma, quase como um “elétrico”, um “ciborgue”, para usar os termos da antropóloga Donna Haraway (2016, *apud* BORGES, PIMENTA e LIMA, 2018). Sobre esse aspecto, os autores, na reflexão sobre o corpo elétrico, compreendem que, na atualidade, há uma dissolução do sujeito cartesiano. Para Breton (2003), o corpo é fabricado, assim como para a cosmologia indígena, como aponta Seraguza (2013). As noções contemporâneas, como aponta Maluf (2001), são oriundas de um trabalho em que a tomada do relativismo cultural emerge como ferramenta que permite com que os corpos, estes polissêmicos, se apresentem a partir da tessitura entre experiências individuais e coletivas localizadas.

Se em antropologia, buscamos significar as experiências do corpo a partir de uma analítica que busque informar a circunscrição destes em determinada configuração de convivialidade sociocultural e quais as representações, a partir de códigos muito bem pactuados, operam em torno do corpo enquanto esfera de comunicação, é preciso nos questionar se existem dimensões pré-concebidas dos sujeitos nas experiências corporais em todas as culturas. Me parece que o debate sobre multinaturalismo nos apontam para caminhos que fraturam as supostas auto evidências. O que pode um corpo?

Nesse íterim, fica bastante evidente que as noções de corpo são sempre situadas e nunca é um conceito acabado. Essas diversas nuances dadas ao corpo são oriundas das inter-relações e (inter)ações semióticas que fazem sentido em experiências singulares, nos acenando para a polissemia do corpo, menos por aquilo que é ou diz ser, e mais pelo que é produzido.

O corpo em perspectiva iorubana e nos cultos afro-brasileiros

A concepção iorubana acerca do corpo se dá numa relação de inseparabilidade entre os mundos atual/real e o mundo sobrenatural/virtual, não havendo separação entre eles, isto é, o corpo, me parece, tem sentido e é (re)territorializado pelas relações míticas cosmopolitas. Isso se envolta para uma dimensão que também é simbólica, rompendo com a ideia cartesiana e positivista, as quais não admitiram outro modo de experimentar o corpo, e sua circulação, se não a partir de uma inerência de um mundo “real”.

Essa coprodução de subjetivação a partir do corpo na cosmologia e cosmogonia africana se materializa em diversos contextos, como os corpos em danças e gingas, seja no movimento religioso, seja na capoeira, seja nos cuidados com os corpos aludidos nos cabelos, nas escarificações. A escarificação como arte tribal, por exemplo, ressignifica o corpo nos ritos de passagem, em que o processo de transição geracional da adolescência para a idade adulta permite que novos signos componham o corpo, demarcando a partir de cicatrizes e o processo de cura simbólica das escarificações, tal qual nos ritos iniciáticos religiosos, novos estágios liminares.

Em perspectiva afroteológica, a binarização que diferenciaria homem e mulher, no contexto africano, se iniciaria depois do contato com os ocidentais. De acordo com Silveira (2021), nas sociedades africanas, mulheres e homens apresentam graus equitativos de valorização e com posicionalidades muito bem definidas, as quais não devem ser assimiladas com o ocidente. A cozinha, por exemplo, por vezes ocupadas majoritariamente por mulheres, é um dos espaços mais sagrados, uma vez que é nelas que há a possibilidade metamórfica de atualização já que “a panela tem formato uterino e é nela que a mulher exercerá o seu poder gerador de vida e transformação do alimento cru em cozido para garantir a vida de sua família” (SILVEIRA, 2021: 88). Os objetos como faca, espada, lança e tambor, seriam representações do falo. Fortemente influenciada pelos modos de sociabilidades africanos, a umbanda e o candomblé não tendem a conceber uma relação díspar entre homens e mulheres, porque importantes, como aponta Silveira (2021), para a constituição do axé nos terreiros. Nesses termos, o autor nos convida ainda ao exercício relativista da homossexualidade ou dissidências de gênero e sexual na seara religiosa de matriz africana, pois “homens e mulheres, mesmo trans, são meramente receptáculos da força masculina e da feminina e ainda além” (SILVEIRA, 2021: 86).

Um aspecto que aqui merece destaque é a forma como os africanos estabelecem relações com essa dimensão de visibilidade e invisibilidade, que contornam a complexa noção de corpo e Pessoa. Segundo Ribeiro (1996: 18), “o sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular”, não havendo uma ordem abissal díspar entre o(s) mundo(s) material(is) e espiritual(is), ou seja há uma ruptura com o mundo material para transcendência ao mundo espiritual, permitindo uma transponibilidade de outras audições e visualizações entre aquilo que outrora não se pode ver e ouvir. A forma como se dá essas relações e significações cosmológicas e cosmogônicas dos mundos, desenham a noção de Pessoa que, assim como Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta (apud MALUF, 2001), verificam na cosmologia ameríndia, é diferente de corpo. De acordo com Ribeiro, para a noção de Pessoa iorubana é necessário haja a significação da energia vital, chamada de axé, em que a ordem mágico-sagrada está dada em todos os reinos. Há, nesse sentido, uma formação de corpo como polissemia, já que para revigorar do axé é necessário interações entre os reinos, permitindo um olhar multimodal entre os elementos que compõem o corpo.

Ara, o corpo físico, constitui a casa ou templo dos demais componentes. *Ojiji* - o fantasma humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida. Quando *ara* perece, *ojiji* também perece, embora somente *ara* seja enterrado. *Ojiji* pode ser traduzido por sombra. *Okan*, literalmente coração ou coração físico, intimamente conectado ao sangue, representa o okan imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação. *Emi*, o princípio vital, associado à respiração, não se reduz a ela. É o sopro divino e, ao morrer o homem, diz-se que *Emi* partiu. Significa também, espírito ou ser. Uma das denominações de Deus é *Elemii*, Senhor dos Espíritos. *Ori*, a essência real do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de *ori* é cabeça física, símbolo da cabeça interior – *oriinu*. (RIBEIRO, 1996: 52)

Em ambas as religiões, a noção de Pessoa pode ser considerada produto dessa relação entre corpo e a totalidade ao seu redor, naquilo que Ribeiro (1996) verifica como interconexão entre os reinos animal, vegetal e mineral. Com efeito, verifica-se a polissemia do corpo em contexto iorubano, e consequentemente em umbanda(s) e candomblé(s), dada a sua intensa tessitura no bojo de relações míticas, que nesse bojo constrói subjetivações e ontologias.

A ontologia do sujeito em contexto africano é uma condição de existência que é dada a partir das relações interdependentes (NASCIMENTO, 2016). No entanto, é importante ressaltar que a filosofia da existência em perspectiva ontológica não deve ser confundida com os aspectos do início da teologia africana, como nos acena Chingore e Gondim (2021). O que está sendo posto aqui como possibilidade ontológica de existência, a partir dessa relação entre cosmo-corpo-política e as variações modulares da polissemia do corpo é uma chamada à reflexão de que as noções de existência ocidental não é a única possível e que em um contexto marcadamente influente pela tradição iorubana, como são as religiões de matriz africana, no Brasil, outros modos existências se fazem presentes. Eis o risco de um único modo de existir!

Parece-me importante a tensão na malha que rejeita as existências estritamente físicas e materiais, binárias e dicotômicas. Sugiro que o convite que as experiências corporificadas e ético-políticas do corpo(sujeitos) umbandista e candomblecista aludem, apontam para uma prática sensível, na qual (talvez!) só tenha sentido a partir do compartilhamento de momentos que insiram na trama a chamada família de santo, os seres animais/vegetais/minerais, os flancos com o mundo sobrenatural e o próprio corpo como tecnologia de mediação da experiência enredada e inscrita nos momentos cosmo-corpo-produzidos.

Cosmos e corpo(s) em umbanda(s) e candomblé(s)

Em primeiro lugar, é preciso dizer que, a fim de não correr o risco de universalizar os conceitos e cair em fatalismos essencialistas, a utilização das expressões ‘umbanda’ e ‘candomblé’ acrescidas de ‘s’ é uma escolha estilizada proposital, cujo efeito é demarcar a pluralidade desses terrenos de experimentações religiosas. São religiões distintas, mas, que por sua vez, valoram o corpo como condutor agenciável durante as celebrações litúrgicas. Esse corpo-receptáculo, que como mencionei se ocupa dos mais-que-humanos, é fundamental na constituição do sujeito/a e na forma como essas Pessoas serão posicionadas e territorializarão o que chamei de terrenos de experimentações religiosas. Aludo a isso exemplificando com as recorrentes associações entre o paradigma arquetipal, altura, modos de comunicação do corpo com os orixás pessoais dos/as adeptos/as. Não raro é comum ouvir trivialidades sobre as certezas de quem sê os orixás de tal Pessoa, recorrendo ao dispositivo estético-corporais. Nesse sentido, o corpo é também definidor (e redutor) de outro complexo debate: a noção personalidade. Tal personalidade não seria apenas a partir do psíquico-comportamental, mas aferidor de uma produção de verdade que legitima o pertencimento.

Os corpos em umbanda(s) e candomblé(s) são aqueles que giram e tensionam, por meio dos transe – e aqui não estou reduzindo o transe apenas como a ocupação pelos mais-que-humanos – os limites entre feminilidades, masculinidades, estéticas, ambiguidades e posições de enunciações (MESQUITA e OLIVEIRA, 2021). Esses corpos, podem expressar a marca de uma nação específica, como a catulagem nos candomblés. Passam por rituais de iniciações e consagrações. Passam por cuidados, regras de proibições, interdições e tabus. Se abstêm, quando necessário de álcool, carne e sexo e não raro de proibições alimentares, com risco de perturbações psicológicas e espirituais (quizilas). Suam, pulsam, gritam, ecoam, gingham, se encruzilham, produzem heterotopias.

Algumas formas de otimização do corpo em umbanda e candomblé também estão associadas aos banhos de ervas e os chás, ambos considerados terapêuticos

e farmacológicos (GOMES, DANTAS e CATÃO, 2008), para além de sacudimentos (nesse caso, bate-se ervas específicas no corpo do/a adepto/a), banhos específicos, simpatias. Os usos dos banhos de ervas exigem um cuidado ritualístico que vai desde a colheita da erva, com horários e pedidos de licenças já conhecidos pelos povos de santo, até o uso final. O corpo que recebe, por exemplo, um banho de descarrego, é um corpo cansado, exaurido. Acredita-se que o adoecimento do espírito, acometido por uma vibração energética baixa, reverbera no corpo fisiológico do médium.

Outra forma de otimização e cuidado corporal são os rituais de ebó, cujo efeito é de restabelecer a energia vital, chamada de axé, do/a adepto/a. Esse ritual, em que os/as adeptos/as recebem sobre o corpo uma série de oferendas feita com alimentos, é indicado para aqueles/as que estejam passando por dificuldades financeiras, sendo alvos do que chama emicamente de demandas e magias, problemas familiares e, sobretudo, para acometidos/as por algum problema de saúde. Nesse ritual, o corpo que receberá o ebó pode ficar em posição de pé ou deitado e o/a dirigente espiritual passa a comida por todo o corpo, podendo ou não ter contato físico. Em algumas ocasiões, o contato físico pode acontecer para aplicar a canjica branca ou pipoca no corpo. Em alguns cuidados em que o sacerdote ou a sacerdotisa julga necessário, esse cuidado com o corpo, pode necessitar de imolações animais.

Tanto a(s) umbanda(s) quanto candomblé(s) são religiões de ocupações, na qual uma ser mais-que-humano tomam adeptos/as. Corriqueiramente associada à ausência de autonomia do/a médium, como se este fosse uma marionete manipulável e inagenciável, as ocupações (incorporações, transes) são fenômenos complexos em que os corpos serão mediadores de comunicações e feitura.

Talvez, essa centralidade do corpo em umbanda(s) e candomblé(s), tornando-o benquisto e esfera primordial nas cerimônias, ritos e rituais, o torne um fato social, considerando que, como aponta Costa (2022), ele é lócus de materialização de relações e interações sociais, o que subentende-se que há um aspecto social pelo qual o corpo passa. Para o mesmo autor, as técnicas corporais já são, por si só, um fato social total. Essa centralidade do corpo nessas religiões se dá desde o pensamento cosmológico da constituição da humanidade.

Discorrendo sobre as representações do corpo e noções de saúde e doença a partir de religiões afro-brasileiras, com enfoque no candomblé, Júnior (2002) argui sobre o mito iorubá sobre a constituição do corpo, segundo o qual Oxalá, cumprindo o desejo de criação dos seres vivos por Olodumaré, ordenou que todos os demais orixás do reino trouxessem matérias que pudessem auxiliar nessa criação. Iku, orixá da morte, trouxe para Obatalá uma mistura de água e terra, que não estando satisfeito, não via muito sentido no corpo recém modelado pela lama. “Vendo a obra que Oxalá havia acabado de criar, o próprio Deus, Olodumaré, soprou nas narinas de sua criatura, imprimindo nela èémí, sopro vital” (JÚNIOR, 2002: 126). Como o próprio autor sinaliza, a constituição do corpo nas cosmologias afro-brasileira passa por essa rotatividade de morte e vida e corpo e terra.

Os ritos de iniciação e consagração também são formas em que os adeptos/as encontram de firmar um pacto com seus orixás pessoais. Como observa Segato (2005), esses ritos parecem fixar as personalidades – estas dadas pela ligação do/a adepto/a com os orixás. Tendo o corpo como instância que incumbe essa relação semelhante à “matrimonial” entre o sagrado, sobrenatural, e o/a sujeito/a, a partir dessa re-união, o corpo deixa de ser da esfera do privado, pertencendo ao orixá. Não à toa ouve-se que determinado filho de santo fez uma tatuagem ou aplicou determinado adorno e teve reprovação de seu orixá ou entidade.

De todo modo, o que se sabe, pelo menos naquilo que nos parece eminentemente evidenciado, é que o corpo em umbanda(s) e candomblé(s) é não só conceito polissêmico, como também plural em suas manifestações simbólicas. A anatomia que constitui o corpo é extremamente importante, pois é na relação com as partes e membros do corpo que se dá a atuação e a relação intrínseca entre orixá e sujeito/a, inclusive após a morte. A cabeça (ori), também é considerado um orixá (ori = senhor; shá = cabeça, ligação; orixá corresponde a senhor da cabeça) e deve ser cultuada como tal.

Uma das prudências mais comuns, se tratando dessa relação fronteira entre cosmos e cuidado com os corpos, em contexto de umbanda(s) e candomblé(s), é quanto à cautela que os/as adeptos/as têm em não deixar que sua cabeça seja tocada, se não por si só ou pelo/a seu dirigente espiritual. A restrição é exatamente por considerar a cabeça o primeiro orixá pessoal, pois é ali que se dá a relação e ligação com o mundo sobrenatural. Esse mundo sobrenatural não é tão desconhecido assim pelos/as adeptos, pois é entusiasmante a relação de ancestralidade e ligação com raízes que esses/as sujeitos/as têm com essas religiões. Esse cuidado de proteção da cabeça se estende a outros momentos, como cautela de não andar com a cabeça sob o sol por determinado tempo após a iniciação ou tomada do bori, cobertura após os banhos de amacis, escolha de uma pessoa fixa para os cortes de cabelo; observância quanto à restrição de que apenas as ervas pertencentes aos orixás pessoais podem ser vir de banhos para jogar na cabeça etc.

Outra parte do corpo extremamente cuidada é a parte do tórax, principalmente dos corpos femininos, na região do útero. Em contexto de candomblé, é comum ver no dia a dia dos terreiros as mulheres cobrindo essa região com o chamado pano da costa, a fim de proteger o órgão reprodutor feminino de energias que, segundo explicam, podem ser prejudiciais na reprodução. Membros abaixo da região do tórax, como estômago e intestino seriam de responsabilidade da orixá Oxum, juntamente com o pênis e a vagina, ao lado do orixá Exu (JÚNIOR, 2002).

De acordo com Júnior (2002: 141), “o lado direito do corpo (opa otun) é consagrado aos antepassados masculinos, ficando o lado esquerdo (opa osi) ligado aos antepassados femininos”. Levado às últimas consequências, esse debate acerca do aparelho reprodutor, há um tensionamento nesses terrenos de experimentações religiosas quando eleva essa discussão aos corpos que vivenciam gênero e sexualidades dissidentes. É lógico que o que aqui se faz não é uma recusa desses órgãos como diferentes biológica e anatomicamente. A recusa talvez seria a suposta auto evidência de definição e posição que eles ocupam e a recorrência a eles como única e última forma de definição.

Retomando o debate acerca do corpo enquanto polissemia, ele pode ser entendido também como uma sobrepujança do corpo físico, isto é, há um corpo sobreposto à anatomia, chamado de corpo etéreo que, em súmula, pode ser entendido como o perispírito. O perispírito não é acoplado ao corpo físico; é subjacente e é onde as energias vibram e são prospectadas no corpo anatômico. Essa concepção cosmológica de um corpo externo à ideia que se tem de corpo, é fundamental, pois serve como justificativa simbólica na crença em fluidos energéticos, reencarnação e o próprio cuidado com os corpos - agora não mais entendido como corpo biológico sobre o qual as entidades e orixás agenciam suas ações, mas um corpo espiritual, ligado à ancestralidade que, por sua vez, não morre.

Para Silveira (2021), além de uma função social, em um estudo realizado em algumas Casas de Candomblé, em Embú (SP), além desse status social, o corpo é

espaço físico e elemento sagrado. No que diz respeito ao corpo no contexto afro-religioso, o autor destaca que os resultados apontam para uma compreensão que ultrapassa os limites do âmbito físico e fisiológico, em que o corpo não está descolado da experiência com a energia vital (axé) e suas funções, inclusive orgânicas. Ao mesmo tempo, o corpo é aquele que se conecta com o sagrado a partir das experiências ritualísticas, como morada do sagrado, bem como é também essa esfera que tem uma função social dentro dos terreiros que se relaciona a partir de alguns códigos, como poder, hierarquia, gênero, idade (SILVEIRA, 2021).

O corpo é também estilização. Ele é muito mais aquilo que é possível produzir, do que aquilo que alguém diz ser. Os corpos produzem gênero, sexualidades. Nesse balaio de relações tão complexas, os corpos, as estéticas e as diferenças acabam por negar o binarismo de gênero que nesses espaços são acionados ora de modo agudizado, ora em menor grau, pois os momentos também são negociáveis.

Os sujeitos e as sujeitas utilizam seus corpos como forma de comunicação e intercâmbio a partir de dispositivos interacionais (DIAS e SOUZA, 2019). Em um estudo sobre as vivências de corpos trans em candomblé(s), Nascimento e Odara (2021) chamam atenção para a forma de como as mudanças corporais causa tensionamentos, já que devido a influência do pensamento ocidental sobre o duo corpo e alma, o corpo é tido como “templo”. Sobre as várias mudanças que um corpo pode passar, não sendo necessariamente relacionada à dimensão de gênero e sexualidades, eles fazem um paralelo sobre as transformações pelas quais o corpo passa ao longo da vida, como possibilidades de cirurgias estéticas ou até mesmo a extração dos dentes, salientando para os limites do desejo do corpo como uma estrutura fixa, imutável.

Nascimento e Odara (2021) são bem incisivos ao afirmar que o corpo, em candomblé(s) não é apenas propriedade privada do indivíduo, mas ele é também das divindades, inclusive tendo algumas modificações terem de ser feitas a partir de uma negociação entre elas, a partir da consulta do oráculo. Quanto à produção de gênero supracitada e o acionamento em menor grau do corpo biológico em certos momentos litúrgicos e ritualísticos, eles desenham bem esse quadro.

Uma pessoa que ‘vira com’ ou ‘manifesta’ uma divindade como Nkosi ou Ogum (que é, no imaginário dos terreiros, entendida como masculina), durante a manifestação da divindade, as pessoas da comunidade tratarão essa pessoa em transe como homem, pois ali estará presente a divindade, pouco importante se a pessoa que está em transe é um homem ou mulher, cis ou trans. Instaure-se um trânsito que não distingue entre as pessoas com seus corpos e as divindades e que não determina que o gênero seja expresso em um tipo de corpo. (NASCIMENTO e ODARA, 2021: 60)

Destarte, nota-se, então, que esse corpo que performa uma agência que é de uma força outra, ganha uma nova personificação. É preciso dizer, no entanto, que esse menor grau que digo não significa que esses marcadores socioculturais da identificação não estarão lá; eles estão operando e resistindo o tempo todo à trama. Quanto às pessoas trans, Araújo (2017) observa que elas/es vivenciam o que a autora chama de experiência entre gêneros. Talvez, pudéssemos dizer que todos/as adeptos/as umbandistas e candomblecistas vivenciam experiências “entre gêneros”, considerando que seus corpos são, em alguma medida, intermediários de diligências sobrenaturais, sobre os quais eles não teriam controle total e o contrário não necessariamente é verdade, pois os/as adeptos/as acreditam que suas ações no cotidiano só são possíveis devido à autorização dos mais-que-humanos.

A forma cosmopersonificada (SANTOS, 2023) de ver no/na médium em transe um “outro” corpo, nos encaminha para uma relação de transponibilidade de um corpo sobre o outro, num eixo que, sugiro, é trifásico e heterotópico, considerando que essas agências ocorrem de modo pendular e (re)territorializada. Há, sugiro, uma economia do corpo nesse caso porque ele é útil e valorizado como meio de comunicação pelas entidades e orixás.

Com efeito, é nessa relação fronteiriça, de um emaranhado de corpos nas encruzilhadas, que se reconhece o quão polissêmico é não só o conceito de corpo, como também as possibilidades de produção de novos arranjos e multimodalidades ao mesmo tempo (MESQUITA e OLIVEIRA, 2021). “Afim, quantos corpos cabem em um corpo?” (GOMES e JÚNIOR, 2020: 2-3). Mais que estabelecer respostas a esta pergunta, meu intento foi enfatizar os modos plurais de apreensão do corpo, seja no que tange ao debate cosmológico e religioso, seja no que diz respeito aos empreendimentos antropológicos, filosóficos e sociológicos. Trata-se de perceber que o corpo continua a produzir modos diversos de tecnologias dispositivas de poder, existências, rearranjos, singularidades...multimodalidades, polissemia.

O presente ensaio teve o intuito de evidenciar o caráter social e polissêmico da experiência corporal em contextos afrorreligiosos. As diversas nuances brevemente apresentadas em torno do corpo e a partir dele, e que variam de acordo com a trajetória, a angulação da discussão e o objetivo, me parecem dar conta de processos intensos e dinâmicos da produção de corpos e corporalidades. Assim, seria possível pensar que o corpo na umbanda(s) e candomblé(s) é fagocitado pelos (des)usos, abusos e (des)autorizações, processos, códigos, interdições e relações. Tais jogos cosmológicos e relacionais nos permitem afirmar a potência polissêmica dos corpos afrorreligiosos.

Recebido em 23 de março de 2023.

Aceito em 20 de agosto de 2024.

Referências

ARAÚJO, K. S. S. Saia ou atabaque: uma análise da identidade de gênero de transexuais nos rituais candomblecistas na cidade de Nata/RN. *Anais... V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*. Salvador, 2017.

BIRMAN, Patricia. *Fazer estilo criando gênero. Possessão e diferença de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1995.

BORGES, L. A.; PIMENTA, T. F.; LIMA, M. V. L. de. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. *Revista Abusões*, 8 (8): 321-337, 2019.

BRAZ, C. Vestido de Antropólogo - nudez e corpo em clubes de sexo para homens. *Bagoas: Revista de Estudos Gays*, 2: 75-96, 2009.

BRETON, David Le. *Adeus ao corpo*. Campinas: Papirus, 2003.

COSTA, M. P. da. Corpo em relação: contribuições de Marcel Mauss e Luc Boltanski para a Sociologia do Corpo. *Revista Sociologias Plurais*, 8 (1): 151-168, 2022.

CHINGORE, T. T.; GONDIM, E. As concepções africanas do ser humano: leituras críticas a partir da Bantu Philosophy de Placide Tempels. *Prometheus*, 35: 23-45, 2021.

DIAS, L. de O.; SOUZA, L. A. de. Corpos dissidentes: o movimento como busca do bem-viver. *Anais... XXI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste*. Goiânia, 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhaon. 13 ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. "Os corpos dóceis". In: FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: Histórias das violências nas prisões*. 25 ed. Petrópolis: Editora Vozes, s/p, 1999.

FOUCAULT, Michel. "Poder – Corpo". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, s/p, 2000.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFRJ, 1984.

GOMES, H. H. S.; DANTAS, I. C.; CATÃO, M. H. C. de V. Plantas Medicinais: sua utilização nos terreiros de umbanda e candomblé na Zona Leste de Cidade de Campina Grande - PB. *Revista de Biologia e Farmácia*, 3 (1): 110-129, 2008.

GOMES, M. M. de A.; JÚNIOR, E. V. Uma pesquisa em construção: comunicação, corpo e gênero nas manifestações de entidades na umbanda. *Anais... VI Seminário De Comunicação e Territorialidades - Caminhos da Comunicação no Mundo em Crise*. Espírito Santo, 2020.

JÚNIOR, V. C. de S. As representações do corpo no universo afro-brasileiro. *Revista Projeto História*, 25: 124-144, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. "Pedagogias da sexualidade". In: GUACIRA L. L. (org.). *O corpo educado - Pedagogias da sexualidade*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. pp. 7-42.

MALUF, S. W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços - Histórias em contextos globais*, (9) 9:87-101, 2001.

MESQUITA, D. C.; OLIVEIRA, E. A. de. Feminilidades e transgressões em um corpo que gira: uma análise pós-estruturalista da produção científica acerca da Pombagira. *Revista Periódicus*, 14 (1): 34-49, 2021.

NASCIMENTO, S. Fugas e contrapontos na fronteira: reflexões etnográficas sobre transitividades corporais e de gênero no Alto Solimões/AM. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 1 (1): 524-551, 2019.

NASCIMENTO, W. F. do. Aproximações brasileiras às Filosofias Africana: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. *Prometheus*, 21: 231-245, 2016.

NASCIMENTO, W. do.; ODARA, Thiffany. Gênero na encruzilhada: um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. *Revista Periódicus*, 14 (1): 50-72, 2021.

OLIVEIRA, J. A.; OLIVEIRA, E. A. de. “O segredo de Lourival: o que pode um corpo face aos sistemas transfóbicos de controle e vigilância?” In: OLIVEIRA, E. A. de.; OLIVEIRA, J. G. de. (Orgs.). *Leituras contemporâneas em gênero e sexualidades*. Campinas: Editoras Fontes, 2022, pp. 229-252.

RIBEIRO, Ronilda Biyakemi. *Alma Africana no Brasil - Os Iorubás*. Sumaré: Editora Eduduwa, 1996.

SANTOS, Yuri Tomaz dos. *Nas encruzilhadas corporificadas das heterotopias: (entre)lugares de negociações e agenciamentos em um terreiro de umbanda na cidade de Dourados – MS*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFGD, 2023.

SANTOS, Y. T. dos.; OLIVEIRA, E. A. de. “A religião precisa se adequar ao novo mundo, sabe?” Negociações sobre corpo, pessoa, gênero e sexualidades em contextos de Umbanda(s) e Candomblé(s). *Rebeh*, 7 (22): 1-33, 2024.

SEGATO, Rita Laura. Santos e Daimones. *O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2 Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SILVEIRA, Sérgio Roberto. A constituição cultural religiosa afro-brasileira e sua relação com a religiosidade africana e o corpo. *Diálogos*, 3 (25):186-201, 2021.

VASCONCELOS, Michele de Freitas Faria de. Cuidado com corpos: um olhar (de gênero) para políticas de saúde. *Estudos Feministas*, 23 (2): 371-388, 2015.

VOLUME 12
NÚMERO 28
(JAN./ABR.2025)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE JANEIRO
DE 2025

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

ANTROPOLOGIAS DOS DESERTOS:
ECOLOGIAS, POVOS E COSMOLOGIAS
ENTRE OS VAZIOS E AS ABUNDÂNCIAS
DE UM MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO

COORDENADORXS:

DRA. ANTONELA DOS SANTOS (UBA/CONICET)

DR. GABRIEL RODRIGUES LOPES (UFS)

DR. PEDRO EMILIO ROBLEDO (UNC/CONICET)

Na América Latina, a palavra 'deserto' adquire conotações que vão além do geográfico-ambiental. Diversas noções de deserto influenciaram as definições político-ideológicas dos diferentes projetos coloniais e nacionais na região, desempenhando um papel central tanto nas crônicas coloniais quanto nas discussões relacionadas aos processos de consolidação dos Estados-nação. Além das características locais adquiridas por esse fenômeno, em todos os casos certos territórios foram vistos e conceituados como inóspitos e vazios não devido as suas condições ambientais, mas sim a rejeição de seus habitantes a modos de vida baseados na exploração capitalista dos recursos. Esses territórios, hostis a colonização, foram geralmente associados ao sombrio e ao selvagem, assim como a improdutividade e ao atraso. Estigmas que perduram até os dias atuais para justificar iniciativas político-econômicas de mapeamento e conquista territorial em nome da civilização, da razão e do progresso. É notório que esses lugares designados como desertos são marcados pela violência, subordinação, deslocamento e exploração laboral das populações locais, bem como pela implementação de projetos extrativistas em larga escala, do tipo plantation, como o cultivo de cana-de-açúcar, café, espécies para curtume, assim como a produção pecuária e a extração de minerais. Portanto, embora a construção dos desertos americanos seja, em princípio, discursiva e ideológica, suas implicações geralmente se traduzem em reconfigurações ecológicas e demográficas em larga escala. O contexto atual, marcado por uma crise política e ecológica generalizada, colocou em destaque a discussão sobre os desertos, mostrando que eles constituem territórios humanos altamente dinâmicos e de grande vitalidade, atravessados por conflitos ideológicos, ontológicos e epistemológicos com os quais diversos atores que os habitam, transitam e/ou os conceituam tem que enfrentar. Este dossiê se propõe a mapear comparativamente essas 'outras faces' dos territórios que tem sido habitualmente concebidos e/ou construídos como desertos na América Latina, reunindo textos que explorem etnograficamente como e até que ponto as ideias e práticas cotidianas daqueles que habitam esses espaços tensionam a distinção entre a vida e a não vida, o vazio e a abundância, consideradas uma premissa pouco questionável em outros tipos de teorizações. Interessa-nos refletir de forma conjunta sobre o enredo superpovoado de ritmos, experiências, ideias e histórias humanas e mais-que-humanas que constituem esses territórios, assim como sobre os efeitos antropológicos de estar, ou ter estado, neles.