

Territorialidades múltiplas e modos de re-existência entre coletivos afroreligiosos

Jean Favaro¹

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

João Daniel Dorneles Ramos²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Hieda Corona³

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Resumo: Este artigo apresenta uma cartografia das diferentes dimensões de territorialização que são agenciadas na cosmopolítica afro-brasileira. A partir de experiências etnográficas, o texto enfatiza a importância dos *pontos de força* (encruzilhadas, cemitérios, matas, entre outros), onde os coletivos afroreligiosos produzem e (re)inventam suas re-existências e territorialidades, em suas relações com terreiros, pessoas, orixás e diversos outros actantes, fundados em uma lógica de multiplicidade, cujos agenciamentos desterritorializam o padrão racial-moderno de produzir o corpo e o espaço.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; pontos de força; cosmopolítica; desterritorialização.

¹ Possui graduação em Engenharia Florestal pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2015). Mestre e doutorando em Desenvolvimento Regional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2018).

² Cientista Social, pela Universidade Federal de Pelotas (2008), mestre em Sociologia, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2011) e doutor em Antropologia Social, também pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2015). Realizou Estágio de Doutorado Sanduíche no Exterior (2014), junto ao Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS), da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, França. É vice-líder do Grupo de Pesquisa Gênero, Juventude e Cartografias da Diferença, junto à Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR, campus Pato Branco), desde 2018.

³ Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (1981), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (1999), doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (2006), pós-doutorado em Desenvolvimento socioambiental pelo Ladyss/Paris X (2012) e pós-doutorado em Desenvolvimento rural pelo PGDR/UFRGS (2013). Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

Multiple territorialities and modes of re-existence among afrorreligious collectives

Abstract: This article presents a cartography of the different dimensions of territorialization that are organized and structured within Afro-Brazilian cosmopolitics. Based on ethnographic experiences, the paper emphasizes the importance of strength points (crossroads, cemeteries, forests, among others). These are where Afro Religious collectives produce and (re)invent their re-existences and territorialities, in their relations with terreiros, people, orixás and several other actants, founded on a logic of multiplicity, whose agencies deterritorialize the racial-modern pattern of producing the body and space.

Keywords: afro-brazilian religions; strength points; cosmopolitics; deterritorialization.

Múltiples territorialidades y modos de re-existencia entre colectivos afrorreligiosos

Resumen: Este artículo presenta una cartografía de las diferentes dimensiones de territorialización que se abordan en la cosmopolítica afrobrasileña. A partir de experiencias etnográficas, el texto enfatiza la importancia de los puntos de fuerza (encrucijadas, cementerios, bosques, entre otros), donde colectivos afroreligiosos producen y (re) inventan sus re-existencias y territorialidades, en sus relaciones con terreiros, pueblos, orixás y varios otros actores, fundados en una lógica de multiplicidad, cuyas agencias desterritorializan el patrón racial-moderno de producir el cuerpo y el espacio.

Palabras clave: religiones afrobrasileñas; puntos de fuerza; cosmopolítica; desterritorialización.

Os coletivos religiosos afro-brasileiros produzem, em suas formas de re-existências, relações com uma variedade de *pontos de força* (lugares sagrados), pelos quais uma cartografia sociocósmica pode ser realizada. Os *cruzamentos*⁴, as encruzilhadas, os *assentamentos*⁵, as *tronqueiras*⁶, as *firmezas*⁷, as *linhas*⁸ da direita, da esquerda e cruzada, assim como as noções de *derubar*, *levantar*, *virar*, *girar*, as de *caminhos* abertos, fechados, *trancar*, *des-trancar*, além das dimensões de *povos*, *reinos*, *giras* (sessões espirituais), *fundamento*, entre outros conceitos e práticas, permeiam as múltiplas territorialidades do *povo de santo* em seus agenciamentos e cuja episteme faz da vida um território (ANJOS, 2006).

Os actantes que participam da religiosidade afro-brasileira são as pessoas iniciadas, mães e pais de santo, *filhos/as da corrente* (médiuns⁹, *cambones*¹⁰, *ogãs*¹¹, membros do terreiro), consulentes, orixás, entidades das diferentes *linhas*, *eguns* (almas), *pontos de força*, terreiros, animais, vegetais, pedras, *assentamentos*, dentre outros. Nas relações e coexistências efetuadas entre esses diferentes actantes, a cosmopolítica opera, produzindo territorialidades em uma concepção ontológica substancialmente diferente das interpretações modernas e cartesianas sobre o cosmos (STENGERS, 1997).

Nesses termos, entendemos que a cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006) nos permite enunciar a possibilidade de compreender seus agenciamentos enquanto “territorialidades afrocentradas¹²”, nas quais existem sistemas “de composição de mundos comuns” (ANJOS, 2009: 10), em que se expressam modos “*de ser, de viver, como parte da vida, do cosmos*, que ligam o ser humano à natureza e às divindades” (NUER, 2017: 67, grifos nossos). Nesses coletivos afro-religiosos, “orixás, voduns e inquices são membros da comunidade e não divindades separadas [...], dependem da comunidade como todas as outras componentes e, como todos/as, têm funções a desempenhar” (NASCIMENTO, 2016: 158).

A matriz afrorreligiosa, como afirma Anjos (2019: 508), “atualiza-se em solo brasileiro em relações sociais configuradas nas tramas do estado de terror racial

⁴ As palavras, os termos e conceitos êmicos serão, neste texto, grafados em itálico. Podemos ver um conceito êmico em *cruzamento*, quando afrorreligiosas/os evocam espaços físicos, corpos, terreiros, práticas, entidades que *cruzam* dimensões e *se cruzam*, ou seja, localizam-se em entrelugares.

⁵ *Assentamentos* são arranjos de diferentes elementos e *axés*, os quais compõem o corpo físico das divindades.

⁶ Em nosso contexto, são os *assentamentos* com menores quantidades de elementos.

⁷ É o modo mais simples de fazer concreta a presença da divindade/entidade em um ponto fixo, que passa a se relacionar com a pessoa iniciada a partir da *firmeza*, realizada em imagem de gesso, *otá* (ou *acutá*, a pedra sagrada) ou outros elementos.

⁸ Categoria que classifica e identifica os agrupamentos de entidades por meio de suas afinidades energéticas sociocósmicas. Dessa maneira, nas *linhas* (das águas, da encruzilhada, das almas, etc.), as entidades possuem polaridades, alocadas nas dimensões da esquerda e da direita.

⁹ Pessoas que incorporam as entidades. A incorporação se “trata de uma experiência radical de alteridade: o ‘outro’ introduzido no ‘mesmo’. O santo, o exu, o caboclo ‘se ocupa’ da pessoa, faz do seu corpo um território no qual pode cavalgar” (ANJOS, 2006: 21).

¹⁰ “Secretárias/os dos orixás”, que auxiliam as divindades/entidades incorporadas, efetuam registros escritos das suas orientações, entre outras atribuições.

¹¹ São os responsáveis pela percussão musical do local, considerados de importante sustentação e firmeza durante os rituais, precisando manter a vibração adequada por meio dos diferentes toques que realizam no tambor.

¹² A perspectiva afrocentrada é “o lugar de onde o olhar parte”. Assim, o “conceito de ‘lugar’ revela como a afrocentricidade não se baseia em categorias biológicas ou genéticas de raça” (NASCIMENTO, 2009: 182 e 191), importando a crítica ao etnocentrismo hegemônico e uma possibilidade de partirmos de referenciais não eurocêtricos.

relativamente aos descendentes de escravos” manifestando, entretanto, “diferentes respostas a essa violência, respostas que nunca teriam acontecido na África do mesmo modo”. O autor ainda diz que as religiões afro-brasileiras são “uma forma própria de pensamento” (ANJOS, 2019: 516), na qual espíritos de indígenas (Caboclos), de negros escravizados (Pretos-velhos), de híbridos com animais (Exu Morcego, Exu Pantera Negra, Caboclo Jibóia, por exemplo), de crianças (Erês, Exus Mirins, Ibejis), dentre outras formas rejeitadas pelo padrão de humanidade eurocentrado, são exaltadas e louvadas como perspectivas de poder, saber e ser, as quais fomentam a produção de territorialidades e reterritorializam a vida social.

Os trabalhos de Anjos (2006) e Anjos e Oro (2009), evocam a política cósmica que eclode nos agenciamentos, em diferentes territórios e em diversas situações vivenciadas pelos coletivos afroreligiosos. Nos terreiros, “se explora uma concepção de pessoa que se pode contrapor à noção usual de sujeito político que emana da modernidade política ocidental, concepção de pessoa essa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças” (ANJOS, 2006: 23).

Esse cosmos “designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica” (STENGERS, 2018: 446), cujos agenciamentos, na cosmopolítica afro-brasileira, são trabalhados de modo rizomático e nos quais as diferenças se encontram e “não se fundem em unidade, mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2006: 21). Nesse sentido, é pertinente dizermos que “o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes” (DELEUZE e GUATTARI, 2012: 30).

O conceito de agenciamento¹³, que perpassa toda nossa análise, é atrelado à percepção acerca da atuação dos actantes e também à forma de mobilizar as suas territorialidades (DELEUZE e GUATTARI, 2007). Todo território afroreligioso é, portanto, composto por actantes que transformam o espaço concreto em seus regimes de existência (PORTO-GONÇALVES, 2010). Os agenciamentos, que configuram um território, ocorrem em movimentos simultâneos de desterritorialização e reterritorialização, quando “dois territórios se sobrepõem no tempo [...] as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante” (ANJOS, 2006: 33). A desterritorialização, que é o primeiro movimento, refere-se ao abandono do território, da ação nas suas linhas de fuga. Já a reterritorialização é a operação por meio da qual o território é construído, ambos são indissociáveis (DELEUZE e GUATTARI, 2007).

Dessa maneira, o terreiro é um *ponto de força*/território sagrado, onde humanos e não humanos se reúnem para seus agenciamentos cosmopolíticos. Em seu espaço, encontram-se potências cósmicas que, por meio dos *assentamentos*, saberes e outros processos, são desterritorializados de outros *pontos de força* que estão situados na natureza e em outros locais (encruzilhadas, *calungas* (cemitérios), matas, beiras de rios etc.), mas que são reterritorializados no templo. Os terreiros são lugares de sobreposição de territórios, que expressam concepções de identidades, corporeidades e territorialidades, divergentes das noções de sujeito político e mesmo de objeto científico, ilustrados pela hegemonia moderna ocidental, criando formas singulares de resistência (ANJOS, 2006).

¹³ Esses agenciamentos estão nas relações que se operam em diferentes espaços territoriais, nos quais cada local possui alguma entidade que lhe *pertence* e que ali *trabalha*. Um agenciamento comporta, portanto, corpos e ações, assim como os atos e enunciados coletivos (DELEUZE; GUATTARI, 1977).

Para que as agências que permeiam as territorialidades dessas religiões sejam compreendidas na complexidade que lhes é inerente, é necessário que as subjetividades e relações de poder – marginalizadas e ignoradas por discursos hegemônicos –, sejam evidenciadas naquilo que se manifestam nos terreiros. Assim, propomos seguir o que esses coletivos dizem e fazem com o objetivo de cartografar as diferentes territorialidades que são criadas a partir da cosmopolítica afro-brasileira, junto aos terreiros pesquisados.

Vale ressaltar que este trabalho busca evocar as territorialidades, em sua forma mais ampla, junto a valores de pluralidade e de respeito às alteridades, o que viabiliza dismantelarmos as estruturas do pensamento dualista e hierárquico, que sustenta a colonialidade/modernidade ocidental. Essa busca é associada à diversidade socioecológica, à luta antirracista, à democratização do poder para com as minorias (ESCOBAR, 2015). Nesse sentido, o debate sobre território nos permite colocar em evidência os coletivos afrorreligiosos, suas micropolíticas e seus modos de se relacionar com o cosmos.

As pesquisas que compõem este artigo estão sendo realizadas no âmbito de uma tese de doutorado, em andamento, com observações e reflexões de pesquisas anteriores de um dos autores e, ainda, de pesquisas de mestrado e doutorado, já finalizados, de outro dos autores. Apresentamos, portanto, uma cartografia das relações entre humanos e não humanos, que conecta elementos territoriais e da natureza, sem reduzirmos qualquer uma delas a seu próprio campo, a partir de contribuições advindas tanto da Filosofia da Diferença como da Teoria Ator-Rede (DELEUZE e GUATTARI, 1977, 2007, 2012; LATOUR, 2012).

As etnografias dizem respeito a três terreiros: o Abaça de Oxalá, terreiro de umbanda, quimbanda e nação nagô, que está localizado no município de Pato Branco, estado do Paraná, cujo porta-voz fundamental é o Pai Aldacir do Sete Ventanias, homem negro, de 45 anos, que é pai de santo há mais de 20 anos. Esse terreiro está sendo parte da pesquisa de um dos autores do artigo desde o ano de 2016¹⁴. Outros dois terreiros, de Linha Cruzada¹⁵, se situam no estado do Rio Grande do Sul, em Mostardas e Rio Grande, respectivamente. O primeiro, é o Centro Espírita Umbandista Reino de Oxum e Ogum Beira-Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, que tem como mãe de santo Irma d'Oxum, mulher negra, de 68 anos, descendente de quilombolas¹⁶ – sua avó e mãe eram benzedeadas e parteiras na região –, e que se iniciou há quase 50 anos na Umbanda. O outro, é o Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, tendo como mãe de santo, Jalba da Iansã, mulher branca, com quase 100 anos de idade, que se iniciou no Candomblé da Bahia, no início da década de 1940. Ambos os terreiros compõem pesquisas de mestrado, doutorado e, atualmente, de pós-doutorado, de um dos autores do artigo, desde o ano de 2010¹⁷.

Em nosso percurso etnográfico, ocorreram diferentes níveis de interação e sociabilidades, tanto via observação participante – incluindo as etapas de um processo iniciatório, de um dos autores, junto ao terreiro situado no Paraná, que propiciaram a aquisição de elementos restritos a iniciados/as –, como também por meio de entrevistas não estruturadas e, ainda, outras formas de convivência junto aos terreiros, que dizem respeito ao contato com as pessoas vinculadas às suas *correntes* e com as diferentes entidades – que conversavam durante as sessões,

¹⁴ Ver Favaro (2018) e Favaro e Corona (2020).

¹⁵ A linha cruzada se constitui como uma das formas afrorreligiosas que agrega rituais e práticas do batuque (candomblé), da umbanda e da quimbanda. Ver Anjos (2006) e Ramos (2015a, 2020).

¹⁶ Ver Ramos (2015b, 2017, 2019).

¹⁷ Apesar dos terreiros supracitados serem de estados diferentes e de se tratar de redes afrorreligiosas distintas, a maioria das categorias êmicas, enunciadas no corpo do texto, é utilizada nas experiências etnográficas aqui relatadas.

por meio da incorporação nos médiuns. Ademais, empregamos alguns nomes fictícios de pessoas, no decorrer do texto, de modo a preservar suas identidades (com exceção das mães de santo do contexto rio-grandense e de Pai Aldacir, pois desejam que seus nomes constem).

Desse modo, houve intensa participação em *giras* (sessões espirituais) e *homenagens* (festas rituais em datas votivas), bem como em períodos de cotidiano dos templos, muitas vezes empregando auxílio em diversos rituais, no desenvolvimento mediúnico, na realização de *ebós* (rituais de *limpeza*), nas práticas sacrificiais, em aberturas de caminhos, em rituais de *assentamentos*, dentre outros momentos.

Terreiro: um lugar de sobreposição de territórios

Os terreiros são ligados a processos políticos identitários, a repertórios coletivos, a práticas religiosas, festivas, culturais, a práticas de cura e às relações entre humanos e não humanos. Entendemos que esses espaços fazem parte de um modo de re-existência, no qual as concepções do cosmos, da política e dos corpos nada têm a ver com o modo pelo qual a ciência moderna os concebe.

Os terreiros são, portanto, territórios etnicamente marcados por um espaço-tempo singular que, não obstante, expressam uma diversidade de formas de existência – que agregam e agenciam outros entes, enquanto partícipes do cosmos. Nesse entendimento, os *pontos de força* são territórios espaciais e/ou temporais onde se concentram a movimentação de potências cósmicas e seus *axés*¹⁸, elementares aos agenciamentos cosmopolíticos para reprodução e reinvenção de territorialidades, identidades, culturas, cognições, historicidades, saberes, ontologias e relações de poder (ESCOBAR, 2005).

Os *pontos de força* espaciais são fixos, como as encruzilhadas de ruas, as *águas* (rios, praias, cachoeiras), as *calungas* (cemitérios), as *matas* (florestas e bosques), os cruzeiros, as campinas, os terreiros, os *assentamentos*, dentre outros. Os *pontos de força* temporais são estabelecidos por horários e datas específicas, caracterizados pela fluidez do tempo, sendo eles a meia-noite, o meio-dia, a aurora, o crepúsculo, as sextas-feiras 13, a quaresma, as datas votivas semanais e mensais do calendário litúrgico, as fases lunares, dentre outras. Por exemplo, as *encruzilhadas*, além de se tratar de *pontos de força*, onde ocorre o cruzamento de ruas e avenidas, também aportam um modo de pensamento e de ação, no qual há uma multiplicidade de práticas, formas e matrizes afroreligiosas. Anjos (2006: 19) anuncia a *encruzilhada* como uma perspectiva “espaço-temporal do mundo”, que fundamenta o que podemos chamar de cartografia sociocósmica dos actantes reunidos.

Em nosso contexto de pesquisa, Pai Aldacir deixa expressa a relação entre os orixás da *casa* e os *pontos de força*, quando afirma que, *geralmente, independente de qualquer situação, eu chamo dois orixás, um da encruzilhada e um da calunga, para não deixar arestas, eu chamo e fazem o trabalho. Depois vem assim, os orixás do mar, do lodo, das matas, das campinas, dos rios, etc.* (Conversa com Pai Aldacir, realizada em 2017). Ele reiterou, em diferentes vezes, que, enquanto não se tem um orixá *assentado*, é necessário ir aos *pontos de força* para realizar os *trabalhos*, por questões de segurança do indivíduo e pela potência do

¹⁸ Nos *pontos-de-força* se aglutinam ricos mananciais de *axés*, que são potências cósmicas, presentes em todos os componentes tangíveis e intangíveis do cosmos, cujo *modus operandi* conecta o mundo biofísico com o espiritual (AUGRAS, 1983).

trabalho, pois os *assentamentos* e os lugares sagrados reproduzem condições cosmológicas similares para proteção e eficácia.

Entendemos que a relação com os *pontos de força* territorializa as potências cósmicas em inúmeras associações, encadeadas pelos agenciamentos ritualísticos (*trabalhos*), cujo vínculo perpassa desde a composição dos nomes das entidades cultuadas (Ogum Beira-Mar, Jurema da Mata, Exu Sete Encruzilhadas, Exu dos Rios, entre outros), até os *pontos cantados* (cantigas sagradas), *riscados* (grafias sagradas), *oferendas*, *assentamentos*, etc., em que, todo *trabalho* que ocorre, produz a presença de “de poderosas forças sociais e cósmicas” (ANJOS e ORO, 2009: 33). Por exemplo, os *assentamentos* contêm terra, *acutás*, folhas, raízes e outros elementos que são coletados em *pontos-de-força*, o que permite que a natureza, de onde foram retirados –desterritorializados – seja encadeada em um novo território – reterritorializados.

Por sua vez, os agenciamentos que os *trabalhos* promovem pertencem também ao domínio micropolítico do desejo. Dessa maneira, o trânsito de consulentes (*filhos da corrente* e clientes) agencia a rede dos terreiros para que sejam resolvidas questões das dimensões afetivas, financeiras, da saúde, espirituais, tal como relata Pai Aldacir: *Eu diria assim que hoje está bem equilibrado, casos amorosos, doenças, obsessão, prosperidade, meio a meio de cada coisa* (entrevista com Pai Aldacir, realizada em 2016)¹⁹. Desse modo, é a associação à *corrente* que vai implicar um processo de ensino e aprendizagem diferenciado e contínuo, produzindo um regime específico de encadeamento, que territorializa as divindades em variadas dimensões da vida do iniciado, desde o seu corpo. Ao seguirmos as *correntes*, foi possível rastreamos um maior número de associações que constitui a pessoa política, da pessoa iniciada, e as diferentes entidades em questão.

Por meio da formalização do indivíduo junto à *corrente*, esse passa a receber ensinamentos, práticas e uma série de iniciações, no decorrer dos anos, que irão territorializar os orixás e as entidades no seu cotidiano. Cada indivíduo tem uma identidade e trajetória idiossincrática, cujos desejos, subjetividades e afinidades *vibracionais*, com diferentes *energias*, balizam o seu tratamento com as forças cósmicas. Na iniciação, que é um contínuo aberto, as diferenças se constroem e se fortalecem em conjunto. As entidades, que se agregam ao enredo do/a adepto/a, arrastam consigo séries intermináveis de encadeamentos com elementos, ícones e sentidos de diferentes naturezas, em um “processo que, uma vez desencadeado, não para mais de poder encadear novos ícones” (ANJOS e ORO, 2009: 89).

Entendemos que esses encadeamentos operam forças cósmicas, pelos quais fluem os *axés* tanto nos *pontos de força*, nos corpos dos médiuns, nos *assentamentos*, *plantados* (anexados via rituais) nos terreiros, como também naquilo que é utilizado nos procedimentos – as vestimentas das pombas-giras, usadas nas *giras*, a espada de Ogum, utilizada em um *passe*, o cigarro de palha do preto-velho, que ele fuma em uma consulta, o chapéu do exu, utilizado quando ele *incorpora* em uma pessoa etc. Como Mãe Jalba disse, certa vez, *o corpo tem orixás nos braços, pernas, costas e na frente [...] cada [pedaço do corpo] tem um dono* (Entrevista realizada em 2012). Todo actante conectado à rede pode ser compreendido como uma encruzilhada, pela qual energias transitam, *cruzam*, *descruzam*, desterritorializam e se reterritorializam.

A expressão da potência desse modo de existência, no qual tanto a agência quanto o pensamento operam em coexistência com outros entes, nos sinaliza uma

¹⁹ Sobre os dispositivos aportados às dimensões afetivas, econômicas e da saudabilidade dentro das religiões afro-brasileiras podem ser conferidos, dentre outros/as, no trabalho de Chaves (2012).

perspectiva não exclusiva aos entes humanos. Estamos diante de uma intensa articulação de vários domínios imbricados, feita de relações e agenciamentos, de acontecimentos, em uma busca ética da existência (FOUCAULT, 2012), na qual também são ativadas formas terapêuticas que tornam possível a relação com os diversos entes e a vida como devir²⁰. A pessoa, na iniciação, deve ser *preparada*²¹ para cada entidade que arrasta consigo. Ela vai conhecer os actantes que lhe conectam, as suas predileções, *qualidades*²², atributos, *pontos cantados* e *riscados* e os diversos tipos de *trabalhos* possíveis. No percurso iniciático, a pessoa é *preparada/aprontada* na linha da esquerda, para um exu ou pomba-gira, e para a linha da direita, para um orixá pai ou mãe.

Concordamos com Machado (2016: 100) quando ele diz que, nas comunidades quilombolas e entre os coletivos afroreligiosos, “as relações entre o corpo e o território apontam para uma ontologia não-disjuntiva onde a pessoa e a terra onde se vive e se encontram as ervas sagradas estão imbricadas”, em uma coexistência em que “os parentes, a religião, objetos, folhas, rezas, água, animais, etc. fazem parte do encadeamento de coisas que se relacionam de modo a estender as partes do corpo e a noção de pessoa para fora da noção biológica de corpo [...]”.

É na intensidade da diversidade de elementos concretos, que são mobilizados periodicamente em arranjos e dosagens, que se diferenciam em cada tipo de *trabalho*, que o orixá “da pessoa” se faz presente e se singulariza na vida do/a iniciado/a. Como afirma Anjos (2006: 77), “pode-se dizer que essa presença é latente [...]. Sem passar por um ritual, essa presença sagrada não se desenvolve”. Dessa maneira, os *trabalhos*, realizados na iniciação e no cotidiano dos terreiros, fazem com que esses elementos sejam ativados com o *axé* das divindades, territorializando, no mundo concreto, em conjunto com *pontos cantados*, *riscados* e *itans* (mitologias) que *cruzam* sua presença encadeada a diferentes momentos. Cada agenciamento desenvolve e robustece mutuamente o complexo corpo-mente-alma da pessoa com seus orixás, concomitantemente.

É dito “o meu Xangô”, “o meu Ogum”, “a minha Iemanjá”, “o meu Exu Capa Preta”, “a minha Maria Padilha”, pois se trata de entidades indissociáveis da pessoa, que estão em construção contínua e mútua. Tal como apresenta Anjos (2006: 76-8), pode-se dizer que a relação iniciado – orixá é atualizada em cada novo agenciamento, que geram singularidades e territorialidades. Se dois *filhos da corrente*, por exemplo, carregarem Xangô Aganjú, significa que ambos, conforme o autor, “têm um mesmo nível de realidade. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular [...] com características muito particulares do seu processo de formação”.

Nesse sentido, o *assentamento* se trata da máxima iniciação do indivíduo para com os outros entes, o que constituirá uma intensiva relação da pessoa com o orixá/a entidade *assentado/a*. Ele é um ponto fixo, de encontro com os entes, no mesmo lugar, e que deve ser regularmente nutrido com os *trabalhos* adequados, *irradiando* proteção e segurança, ininterruptamente, não só para a pessoa em questão, como para todos os integrantes daquela *corrente*.

Apesar de fixada, de certo modo, pelo *assentamento*, a entidade pode se deslocar de modo multidimensional para os distintos ambientes, cruzados nos elementos de sua constituição. Durante uma *gira*, no Abaça de Oxalá, observou-se

²⁰ Ver, ainda, Carneiro (2005) e Ramos (2020).

²¹ *Preparado, feito, aprontado* são termos análogos que remetem ao processo de iniciação, constante e permeado por conexões entre diferentes agências.

²² Uma entidade pode ter diferentes qualidades ou *passagens*, que se expressam na composição dos seus nomes de acordo com suas formas e/ou lugares de trabalho. Por exemplo, o Exu Tranca-rua se desdobra em vários, como Exu Tranca-rua: das Almas, das Encruzilhadas, do Luar, do Embaré, dentre outros.

que o Exu Sete Ventanias, do Pai Aldacir, pode estar *incorporado*, cujo território do corpo ocupa, mas surge também no *assentamento*, nas suas oferendas, e em cada *ponto de força* contido em seu *igbá* (outro nome para designar o *assentamento*), além de manifestar-se nos ventos, em suas múltiplas formas. É pertinente entendermos que “o orixá não é uma individualidade, mas sim, uma linha de repetição de singularidades” (ANJOS, 2006: 79). Logo, cada manifestação do Exu Sete Ventanias acionada se trata de momentos distintos de singularização. Assim, o Exu Sete Ventanias, o orixá Xangô, ou qualquer outra entidade, como nomes, indicam “uma virtualidade numa singularidade concreta” (ANJOS, 2006: 79) e é, ao nosso ver, uma possibilidade de multiplicação de territórios, bem como de desterritorializações e reterritorializações.

A rede de cada terreiro é expandida na medida em que novas *firmezas*, *assentamentos*, clientes e *filhos/as de corrente* se relacionam com o lugar. Quanto maior a capacidade de expansão, maior a quantidade de forças que se multiplicam, territorializam e mobilizam os poderes do lugar. A concepção de que cada *assentamento* é, de fato, a entidade que neles está, trata-se de um dos elementos que compõem o *fundamento* afrorreligioso, cujos alicerces se encontram na concretude das coisas (ANJOS e ORO, 2009).

Os elementos materiais, que cristalizam o *axé* das divindades, não são meras representações simbólicas, mas, dentro do contexto apropriado, são a presença concreta das entidades. É o encadeamento cósmico, mas não algo que implica uma gênese essencialista. Paradoxalmente, é um exercício constante de apreensão de diferenças e, ao mesmo tempo, de presença, pertencimentos e possibilidades de colagens e de coexistência. Nesse sentido, o *acutá*

é uma pedra que vive num quarto de santo, assim como na cabeça do filho de santo. Na medida em que o processo de construção da pessoa do devoto se faz simultaneamente na pedra e no corpo biológico que no processo se singulariza, a territorialização do corpo biológico como o lugar do orixá tende a se estender aos ambientes de culto (do quarto de santo às matas, cachoeiras, praias) como uma ecologia religiosa. (ANJOS e ORO, 2009: 127)

Esse *fundamento* das práticas afrorreligiosas, aqui exposto, sintetiza um aspecto nuclear dessa ontologia, tal como afirmam Anjos e Oro (2009: 86-91):

O *fundamento* é a relação, o encadeamento de ícones sagrados [...] Os afro-brasileiros associam ícones duplicando seus percursos em cadeias intermináveis de associações daquilo que pode se destacar de modo a, no encadeamento, produzir a presença visível do sagrado [...]. Essas “forças da natureza”, adoradas pelos devotos afro-brasileiros, existem na medida em que são encarnadas em eventos, manifestadas em na intensidade das coisas que se dispõem em séries [...]. O *fundamento* é só colocado em risco quando a associação de práticas desvia-se da atenção prestada à presença encarnada do ícone.

Nessa conjuntura, é pertinente a constatação de que o processo iniciático e seus *fundamentos* são abertos, para agregarem um maior número de ligações para com a rede, sendo fluidos, de acordo com as necessidades e situações que emergem no cotidiano afrorreligioso. Assim, vemos que os terreiros são compostos por diferentes territórios acionados e que exprimem a concentração de força das entidades que atuam em *linhas* distintas. Por exemplo, no terreiro do Pai Aldacir, na *canjira*, concentra-se o culto à *linha* de esquerda, e, no *congá*, o da *linha* da direita. Nesse terreiro, também existe o *cruzeiro* de eguns (espíritos dos mortos), localizado em um corredor, bem como há um recinto específico para o culto de Maioral. Por outro lado, no terreiro de Mãe Irma, além do *congá*, há também o *quarto de santo* (onde se localizam os *assentamentos* dos orixás) e, na frente

do templo, localizam-se as casinhas de exus e a do Orixá Bará. Em ambos os terreiros, existem áreas destinadas ao cultivo de ervas, que são empregadas nos *trabalhos*. Há uma importante composição de *assentamentos*, *tronqueiras* e *firmezas*, indicando que a presença desses, nos terreiros, encadeiam as potências cósmicas em seus regimes de existência e de territorialidades. Por sua vez, as encruzilhadas, *calungas*, *cruzeiros*, matas, pedreiras, dentre outros *pontos de força*, são conectadas e se relacionam, como um organismo vivo multidimensional, com o terreiro e seus actantes.

Nas afrorreligiosidades, cada terreiro é oriundo de outro, assim como cada pessoa é *preparada/aprontada* no terreiro que frequenta. Se essa pessoa abre um terreiro próprio, esse possuirá ligação com aquele onde ela foi *pronta*, mas isso se opera em sentido rizomático, pois a territorialidade está sempre sendo definida e redefinida, composta e recomposta. Além disso, a pessoa, nessa relação de coexistência com outros entes, é tomada por práticas de cuidado de si, resistindo aos processos de subjetivação colonial/moderna que insistem na perseguição e na violência racista.

A desterritorialização do rosto branco como processo de re-existência: os pontos de força e a cosmopolítica afro-brasileira

Os terreiros e seus actantes humanos e não humanos podem ser entendidos como corpos de uma identidade em percursos nomádicos, nos quais “o deslocamento dos referenciais simbólicos que constituem essa subjetividade acarreta um movimento do território no espaço físico” (ANJOS, 2006: 42). Assim, podemos compreender múltiplas territorialidades de atuação, relação e presença de existentes, como ancestrais negros (pretos-velhos), espíritos ameríndios (caboclos), pombas-giras, exus, orixás, santos/as, eguns etc.

Esse regime de existência refere-se a um modelo de desterritorialização, pois revela estratégias de resistência que ocorrem desde a diáspora africana e que realça a substância ontológica na qual esses coletivos se estruturam (ANJOS, 2006). A natureza, por exemplo, se desterritorializa para se reterritorializar no ambiente do terreiro; as identidades e corporeidades dos médiuns se desterritorializam para reterritorializar os orixás e outras entidades na *incorporação*; os ícones de santos católicos brancos, presentes no *congá*, se desterritorializam dos seus significados cristãos para que os orixás negros sejam, neles, reterritorializados; as *cargas* energéticas são desterritorializadas do corpo das pessoas para que os *axés* dos orixás sejam territorializados em suas vidas. Enfim, “a pessoa e o grupo corporado não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade” (ANJOS, 2006: 37) e evocam práticas de cura, bem-estar e *proteção*, compondo pessoas e entidades, em um conjunto sociocósmico que destoa do modelo eurocêntrico – que separa os seres humanos de outros entes.

Esse modo de existência nos mostra uma episteme que, pelas suas diferenças, se desconecta da lógica hegemônica dualista e moderna, viabilizando o sentir, o pensar e o experimentar, em uma estética da existência ontológica, comumente invisibilizada. Os agenciamentos desterritorializantes, efetuados pelas religiosidades afro-brasileiras, postulam múltiplos modos de re-existência aos discursos e imaginários racistas e evolucionistas, produzidos por mais de 500 anos de dominação colonial/moderna, proliferando a intolerância e a violência.

No imaginário convencional, essas coletividades são concebidas como atrasadas, primitivas, supersticiosas, promotoras do maligno e inimigas da normalidade. Tais adjetivos pejorativos são atestados em nosso convívio e experiência junto aos terreiros, cujos pais e mães de santo bem como membros das *correntes*, já sofreram agressões simbólicas, verbais, psíquicas e físicas de pessoas intolerantes, em seus contextos de atuação e na vida cotidiana, muitas vezes, por acionarem seus *trabalhos* nos *pontos de força* localizados nos espaços públicos.

Entre os relatos que temos, Pai Aldacir menciona que, certa vez, *arriava* um *trabalho* em uma encruzilhada, à noite, e teve que sair rapidamente do local, em razão de disparos de armas de fogo desferidos contra si. Em outra ocasião, o mesmo pai de santo nos diz que estava fazendo um *trabalho* de *descarrego*, em uma cliente, na *calunga* (cemitério municipal de Pato Branco), quando foi intimidado por um funcionário do local, que portava uma arma branca. O médium Samael, desse mesmo terreiro, também relata eventos ocorridos no mesmo cemitério, enquanto *despachava* as almas e preparava *trabalhos* para a orixá Iansã, na companhia de outras pessoas da *corrente*. Ele foi coagido a se retirar pelo funcionário, que afirmou, enquanto batia um pedaço de pau nas capelas, que Samael não tinha autorização para realizar seus rituais naquele espaço, chamando-o de “feiticeiro vagabundo” e ameaçando-o de morte, enquanto tentava atingir o médium e os outros afroreligiosos, arremessando pedaços de tijolo. Outra médium, Cigana, relata que havia realizado uma oferenda em um *ponto de força* das matas e que, após uma semana, quando foi limpar o *trabalho*, todos os alguidares, copos, taças e outros objetos que ela havia colocado, estavam quebrados em pedaços.

Mãe Irma, do terreiro de Mostardas, mencionou, sobre essa questão, que, quando trabalhava de enfermeira no único hospital do município, por diversas vezes ouviu pessoas afirmarem que não queriam ser tratadas por ela, pois ela seria “batuqueira”, “feiticeira” e que “jogaria macumba” nelas. Ela também relata que ouviu, inúmeras vezes, xingamentos de pessoas que passaram por ela enquanto estava entregando *oferendas* em uma encruzilhada.

Essa tensão entre formas diferentes de habitar e se relacionar com o mundo também constitui a cosmopolítica afro-brasileira, visto que “são regimes de existência que estão em jogo” (ANJOS e ORO, 2009: 48). Porém, a composição do mundo afroreligioso resiste entre “a oposição temática entre territorialização estabelecida pelos poderes dominantes e a desterritorialização própria à micropolítica dos desejos”, em que forças cósmicas são, constantemente, combinadas ou repelidas (ANJOS e ORO; 2009: 30).

Os *pontos de força* são, portanto, territórios de colisão de poderes, sobrepostos pelas práticas basilares dos religiosos afro-brasileiros, que necessitam desses lugares para a reprodução de suas vidas, saberes e práticas – historicamente desprezadas, omitidas e violentadas pelos mecanismos estruturais da hegemonia moderna (QUIJANO, 2005). Nesses territórios, existe o trânsito de civis cuja maioria arrasta consigo religiosidades, cosmovisões, conhecimentos, formações sócio-histórica-culturais que são orientadas por uma lógica hegemônica colonizadora, por meio da qual as instituições locais²³ pressupõem o estabelecimento de regimes de “rostidade” sobre os corpos e as paisagens. O regime de re-existência afro-brasileiro se ocupa desses espaços, desterritorializando o rosto-paisagem

²³ Os relatos de intolerância descritos exprimem uma disputa pelo poder no território, no qual as instituições modernas também se fazem presentes, as quais, agem hibridizadas às subjetividades dos seus representantes, que estão embebidos por uma lógica colonizadora (QUIJANO, 2005).

hegemônico em sua padronização cristã e moderna do espaço, em modos “conflitantes, numa guerra simbólica que tem dimensões raciais” (ANJOS, 2006: 84).

O conceito de “rostidade”, que buscamos em Deleuze e Guattari (2012), emerge como possibilidade para essa análise, pois ele articula dimensões micro-políticas, territoriais, raciais, cosmológicas, como também uma cartografia. O conceito também é aportado nas análises de Anjos (2006) e Anjos e Oro (2009), no debate sobre a cosmopolítica afro-brasileira, a qual, em seus agenciamentos, opera como possibilidade de linhas de fuga, desterritorializantes, do rosto normativo, instituído pela hegemonia branca e ocidental, produzindo modos plurais de existência, rompendo com os baluartes ontológicos eurocentrados. Logo, para Deleuze e Guattari (2012: 50-1),

Se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvios, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. Devem ser cristianizados, isto é, rostificados. O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como outro: seria antes nas sociedades primitivas que se apreenderia o estrangeiro como um "outro". O racismo procede por determinação das variações de desvios, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco, etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem.

O regime de rostidade é fundado na divisão substancial e ontológica do sujeito e objeto, do ser humano e da natureza, que repercute de modo estrutural e subjetivo nas relações de desigualdades raciais, de racismo religioso, de xenofobia, dentre muitas outras disparidades hierárquicas do pensamento eurocentrado, vivenciadas por aqueles que se encontram nas margens. Em contraste, a ontologia afrorreligiosa não possui fronteiras rígidas entre os domínios de existência, cuja potência permite a composição de um mundo plural, repleto de continuidades entre os corpos, lugares, saberes e cosmos, que se encadeiam em modos singulares no *fundamento* da presença concreta e do *axé* das divindades.

As territorialidades que emergem, a partir da cosmopolítica afro-brasileira, não promovem qualquer padrão absoluto para a humanidade (ANJOS, 2006). Não existe medida ideal de sujeito, pois esse não se sustenta nessa lógica de hibrididade interdimensional. Vale ressaltar que os orixás, por exemplo, são seguidos pelas pessoas iniciadas como partes de suas construções existenciais e, ao mesmo tempo, eles são singulares em cada territorialização, reterritorializando identidades, corpos, plantas, animais, alimentos, lugares, situações, entre outros elementos, em arranjos idiossincráticos que, quando sobrepostos, não se fundem em unidade, mas seguem plurais.

Os *pontos de força* se relacionam diretamente com os corpos e identidades dos/as iniciados/as, por meio do *axé*. Entre tantas agressões que sofre, nessa disputa territorial, o *povo de santo* não deixa de ocupar os *pontos de força* para seus agenciamentos, pois não pode deixar de vincular-se ao cosmos. Assim, temos as formas de re-existência das potências cósmicas afro-brasileiras, que se sobrepõem às autoridades estatais e às representações eclesiásticas dos territórios, desmantelando o rosto branco desde o cerne de sua frágil e violenta legitimidade.

Considerações finais

As diferentes dimensões de territorializações, que são produzidas a partir das agências cosmopolíticas dos coletivos afrorreligiosos, foram aqui evocadas em dois níveis de análise. O primeiro buscou aportar as relações internas dos terreiros, vinculadas, indissociavelmente, aos *pontos de força* e *assentamentos*, pelos quais se balizam todos os agenciamentos. O segundo nível enfatizou a relação desses coletivos com os *pontos de força* exteriores aos terreiros, evocando-se os conflitos que enfrentam junto à sociedade envolvente, em uma reflexão que aborda o regime de rostidade que impera na relação territorial e oficial nos municípios em que os terreiros se localizam.

A categoria êmica de *trabalho*, que diz respeito a quaisquer tipos de atividades empreendidas, se mostra como um conceito análogo ao de agenciamento. No entanto, para os coletivos afrorreligiosos, os *trabalhos*, em suas multiplicidades de formas, de acordo com as idiosincrasias das situações, territorializam os entes de modo singular na construção do corpo da/o iniciada/o que, por sua vez, está em associação direta com o terreiro e com outros *pontos de força*, expressando uma rede com cadeias intermináveis de actantes de diferentes naturezas.

Os *pontos de força* são agenciados em todos os *trabalhos*, de modo direto (se deslocando ao lugar sagrado), ou indireto (pela presença do lugar sagrado reterritorializado nos *assentamentos* e/ou pelos nomes das entidades, *pontos cantados* entre outras formas). Enquanto a pessoa iniciada não tiver seus *assentamentos*, deve recorrer aos *pontos de força* com maior frequência, para avançar na construção de sua pessoa em concomitante com os orixás e as entidades que carga consigo em sua vida afrorreligiosa.

Desse modo, cada corpo refere-se a uma territorialidade diferente, que, pelos *trabalhos*, se movimenta e altera o espaço-tempo, reterritorializando várias formas de existência. Podemos pensar nos terreiros como grandes corpos vivos, dinâmicos e multiterritoriais, onde os *assentamentos* operam enquanto maior concentração de vitalidade/*axé*, seguido das *tronqueiras* e *firmezas*, todos conectados aos membros *da corrente* e, principalmente, às mães e aos pais de santo.

A cosmopolítica afro-brasileira, em seus agenciamentos, seja nos terreiros, em espaços públicos e/ou em meio à natureza, entra em relação de tensão e de conflitos com uma dimensão eurorreferenciada, na qual os dois tipos de regimes de existência se sobrepõem e se interpelam. Tal conflito expressa dimensões raciais, ecológicas e ontológicas. Logo, os regimes de rostidade, impostos pela sociedade moderna e ocidental, expressam horror à presença do corpo e do rosto negro que, pela afrorreligiosidade, re-existe e se reterritorializa, nos lugares e nos corpos. Essa “diplomacia cósmica” (ANJOS e ORO, 2009) operada nos e pelos coletivos negros, é de suma importância na busca pela territorialização e pelo seu consequente combate à invisibilidade dada às práticas ancestrais, na emergência de um pensamento afrocentrado, em potência desterritorializante, que subverte as relações de poder nos lugares e nos corpos pelos quais se encadeia.

Recebido em 30 de abril de 2021.
Aceito em 30 de agosto de 2021.

Referências

- ANJOS, José C. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26 (3): 507-522, 2019.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado, Educação, USP, 2005.
- CHAVES, Kelson Gérison Oliveira. “Umbanda: saberes e tradição mágico-religiosa”. In: ASSUNÇÃO, L. *Da minha folha*. São Paulo: Arché, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 3.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.
- ESCOBAR, Arturo. “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?” In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35: 89-100, 2015.
- FAVARO, Jean Filipe. *A relação sociedade/divindade/natureza no templo espírita de umbanda Abaça de Oxalá em Pato Branco-PR: modos plurais de existência*. Dissertação de Mestrado, Desenvolvimento Regional, UTFPR, 2018.
- FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. *Debates do NER*, 37 (1): 1-25, 2020.
- FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LATOURETTE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador, Edufba, 2012.

MACHADO, Cauê. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. *ACENO*, 3 (6): 87-102, 2016.

NASCIMENTO, Elisa L. (org.). *Afrocentricidade*. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson F. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, 13 (2): 153-170, 2016.

NUER. *Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. *Geographia*, 8 (16): 41-55, 2010.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, João Daniel Dorneles. "A religião é como medicina: aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul". In: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (orgs.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: Eduece, 2015. pp. 22-55.

RAMOS, João Daniel Dorneles. "Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros". In : RAMOS, João Daniel Dorneles ; WIVES, Daniela Garcez (orgs.) *Natureza do espaço e o desenvolvimento*, Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2017. pp. 43-67.

RAMOS, João Daniel Dorneles. Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, 2 (36): 307-333, 2019.

RAMOS, João Daniel Dorneles. O "Povo da Rua": caminhos de uma estética da existência (da) na religião Afro-brasileira. *Ilha Revista de Antropologia*, 22 (1): 75-106, 2020.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69 (1), 442-64, 2018.

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

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e
também em atuar como*

pareceristas

podem realizar seus cadastros em

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso