

Ecosofias de terreiro: uma encruzilhada epistêmica entre cartografia, decolonialidade e esquizoanálise

Francisco Marcos Gomes de Brito¹

Vladimir Félix-Silva²

Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Resumo: O presente artigo toma as ecologias ambiental, social e mental como elementos do dispositivo da ecosofia e acrescenta a ecologia espiritual a essa rede de elementos para defender a tese: ecosofias de terreiro. Esta filosofia já estava presente na base da produção subjetiva dos povos tradicionais de África e Américas, através da interligação entre todas as formas de vida humanas e não-humanas, visíveis e invisíveis. Nesta perspectiva, Candomblé e Umbanda, religiões constituídas a partir desses modos de subjetivação e enunciação coletivos, se colocaram como resistência à sujeição colonial-capitalística. Assim sendo, sacerdotisas e sacerdotes dessas religiões foram/são responsáveis não só por preservar as produções subjetivas originárias dessa filosofia, mas também, a partir destas e através do seu fazer micropolítico, produzir políticas subjetivas decoloniais, que ora denominamos ecosofias de terreiro.

Palavras-chave: cartografia; cuidado; ética; política; religiões afro-ameríndias.

¹ Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAr). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Psicólogo efetivo da Prefeitura Municipal de Teresina-PI.

² Professor do Curso de Medicina e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAr). Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Coordena o TeArES (Tenda de Artes e Educação em Saúde).

Terreiro-ecosophies: an crossroads between cartography, decoloniality and schizoanalysis

Abstract: This article takes environmental, social and mental ecologies as elements of the ecosophy device's and adds spiritual ecology to this network of elements to defend the thesis: Terreiro-ecosophies. This philosophy was already present at the basis of the subjective production of traditional peoples of Africa and the Americas, through the interconnection between all forms of human and non-human life, visible and invisible. From this perspective, Candomblé and Umbanda, religions constituted from these modes of collective subjectivation and enunciation, positioned themselves as resistance to colonial-capitalist subjection. Thus, priestesses and priests of these religions were/are responsible not only for preserving the subjective productions originating from this philosophy, but also, from these and through their micropolitical work, for producing decolonial subjective policies, which we now call Terreiro-ecosophies.

Keywords: cartography; care; ethics; politics; afro-Amerindian religions.

Ecosofías-Terreiro: una encrucijada epistémica entre cartografía, decolonialidad y esquizoanálisis

Resumen: Este artículo toma las ecologías ambiental, social y mental como elementos del dispositivo de la ecosofía y agrega la ecología espiritual a esta red de elementos para defender la tesis: las ecosofías-Terreiro. Esta filosofía ya estaba presente en la base de la producción subjetiva de los pueblos tradicionales de África y América, a través de la interconexión entre todas las formas de vida humana y no humana, visibles e invisibles. Desde esta perspectiva, el Candomblé y la Umbanda, religiones constituidas a partir de estos modos de subjetivación y enunciación colectiva, se posicionaron como resistencia al sometimiento colonial-capitalista. Así, las sacerdotisas de estas religiones fueron/son responsables no sólo de preservar las producciones subjetivas surgidas de esta filosofía, sino también, a partir de ellas y a través de su trabajo micropolítico, de producir políticas decoloniales subjetivas, que hoy llamamos ecosofías-Terreiro.

Palabras clave: cartografía; cuidado; ética; política; religiones afroamerindias.

Neste relato de pesquisa, surgido a partir de uma dissertação de mestrado em Psicologia intitulada “Terreiro adentro-terreiro afora: cartografia da produção de subjetividade de sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda na cidade de Parnaíba-PI”³, objetivamos apresentar e discutir a concepção de ecosofias de terreiro como produtoras de políticas de subjetivação e de modos de insurgência e resistência decoloniais. Tal concepção emerge, sobretudo, do acompanhamento do fazer micropolítico dos participantes da pesquisa, sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda, religiões que aqui denominaremos religiões de terreiro, de matrizes afro-indígenas ou afro-ameríndias. Participaram do estudo duas sacerdotisas e um sacerdote de Umbanda e dois sacerdotes de Candomblé atuantes na cidade de Parnaíba, no estado do Piauí. Por se tratar de uma pesquisa de natureza cartográfica, os processos de subjetivação que emergem dos enunciados analisadores das ecosofias de terreiro são reconhecidos não apenas a partir das entrevistas cartográficas realizadas com os/as participantes, mas também do acompanhamento dos processos (BARROS e KASTRUP, 2015) de enunciação deles e delas nos diversos espaços em que ocupam dentro e fora dos terreiros, de forma presencial e também virtual.

Nosso trabalho se coloca, assim, ao mesmo tempo, na entrada e na saída de uma encruzilhada epistêmica, metodológica, ética, estética e política entre a Decolonialidade, a Esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari (2011a, 2011b, 2011c, 2012a, 2012b, 2012c) e a Cartografia como ethos de pesquisa no pensamento de Suely Rolnik (2006, 2018), e as filosofias espirituais de Candomblé e Umbanda. Dessa encruzilhada é que se produz a tese que ora defendemos neste estudo: as ecosofias de terreiro. Esta concepção da existência de múltiplas ecosofias de terreiro surge a partir do desdobramento que fazemos a partir do conceito de ecosofia, apresentado por Félix Guattari em seu livro *As três ecologias* (2012). Nesta obra seminal, o autor reconhece que há produção de subjetividade em três níveis ecológicos: o mental, o social e o ambiental, que englobam tanto as formas humanas quanto não-humanas, de modo que existem processos de subjetivação desde a vida psíquica intra e extra pessoal aos grandes conglomerados industriais, e até mesmo às florestas e oceanos.

Podemos falar, por conseguinte, que existe subjetivação, produção de desejo, tanto ao nível de uma ecologia mental (ecologia dos afetos, campo da produção micropolítica de desejo) quanto de uma ecologia social (campo da produção de subjetividade no *socius* – ao mesmo tempo macro e micropolítico –, operando no plano das instituições, das classes, dos grupos sociais e dos sujeitos; ou seja, desde

³ Pesquisa aprovada no Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Piauí – UFPI e obteve parecer favorável à sua execução sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) nº. 32320620.0.0000.5214. Ressalta-se que todas as sacerdotisas e todos os sacerdotes participantes da pesquisa assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE e foram dadas todas as garantias de sigilo das informações, porém, por uma questão ético-política, elas e eles foram unânimes em informar que gostariam que suas identidades verdadeiras fossem utilizadas. Atendemos, portanto, a esse desejo.

a família à mídia e ao mercado financeiro, etc.). Pode-se falar ainda de uma ecologia ambiental (que engloba o domínio das formas de vida não-humanas – solo, rios, mares, oceanos, atmosfera e toda a fauna e flora – e como elas são afetadas pelas formas de vida humanas, isto é, as ações da humanidade sobre a natureza).

Deste modo, a partir das relações entre os modos de subjetivação produzidos nessas três ecologias (ambiental, social e mental) – e dos agenciamentos, graus de desterritorialização e linhas de desejo (duras, maleáveis ou de fuga) que os compõem –, cada contexto possuirá políticas de subjetivação específicas, de modo que “o desejo é a própria produção do real social” (ROLNIK, 2006: 8). Não será surpresa para ninguém, portanto, que afirmemos, a partir disso, que estamos todos nós, em nossa realidade atual, inclusive, inseridos em uma política subjetiva hegemônica muito específica: a capitalística (GUATTARI, 2012).

Para Guattari (2012), o capitalismo em seu processo de aperfeiçoamento da captura e sujeição das formas de vida humanas e não-humanas à produção de mais-valia, foi, ao longo de sua história, se desterritorializando, passando cada vez mais do plano exclusivo da produção de bens, de um regime fabril e mercantil, para um regime que se infiltra “no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos” (GUATTARI, 2012: 33). Este opera, principalmente, no campo do agenciamento dos signos, das máquinas expressivas, do desejo, enfim, da produção de subjetividades nos três níveis ecológicos.

A este capitalismo que passa a operar não só no plano macropolítico da produção econômica, sobrecodificando os valores de troca (mais-valia), mas também no plano da produção subjetiva, submetendo as subjetividades aos seus códigos (ROLNIK, 2018), Guattari (2012) dá, então, o nome de Capitalismo Mundial Integrado (CMI). Por conta desta característica própria do CMI, que tem como objetivo o monopólio da produção de subjetividade, é que se passa a definir esse regime como “capitalístico” (GUATTARI, 2012; ROLNIK, 2018), ao invés de simplesmente “capitalista”. Trata-se de um regime subjetivo que busca, por meio de seus múltiplos agenciamentos (midiáticos, econômicos, políticos, e assim por diante), desconectar a produção do desejo entre uma ecologia e outra, de modo a capturar cada uma delas.

A ecosofia seria, então, para Guattari (2012), justamente uma articulação ética, estética e política entre as três ecologias – mental, ambiental e social –, um dispositivo cuja rede de elementos nos faz ver e pensar a segmentaridade dos processos de subjetivação e sua coexistência com processos singulares de existência e resistência a essa captura pelo regime capitalístico, produzindo, para isso, políticas subjetivas mais solidárias, mais livres para a produção desejante (GUATTARI, 2012). Tal como as ecosofias de terreiro que ora defendemos, para Guattari (2012), a ecosofia está relacionada com uma produção intencional, um dispositivo-máquina de guerra para resistir à captura da máquina de dessubjetivação capitalística.

Guattari (2012) localizou o desenvolvimento desse regime capitalístico de produção subjetiva a nível global como tendo ocorrido a partir da Guerra Fria, com o aperfeiçoamento dos mecanismos de dessubjetivação e servidão maquínica (DELEUZE e GUATTARI, 2012c) operados tanto por estadunidenses quanto soviéticos. Entretanto, baseando-se na experiência da colonização, sobretudo a que ocorreu no Brasil – enquanto país que por cerca 350 anos conviveu, manteve e propagou um regime de escravização e extermínio de populações colonizadas –, Rolnik (2018) demonstra que a gestação desse processo de captura subjetiva, na verdade, se deu muito antes: desde quando teve início o empreendimento colonial europeu sobre os demais continentes.

Convergimos com Rolnik (2018) quando ela afirma que o processo colonial que ocorreu na África e nas Américas foi o primeiro momento de desenvolvimento desse regime de apropriação da potência de vida (MBEMBE, 2018). Tal processo não se caracterizou apenas como um empreendimento de tomada, ocupação e controle de terras e populações – o que envolvia necessariamente o emprego de toda a violência e barbárie “necessárias” para produzir a servidão e o extermínio de populações nativas –, mas que foi, sobretudo, um regime de poder, cuja existência e manutenção por mais de 400 anos só foi possível graças ao agenciamento de todo um aparato epistêmico, político, bélico, religioso e econômico, que Aníbal Quijano (1992) veio a denominar de colonialidade.

Rolnik (2018), mantendo à vista os componentes capitalísticos de produção de mais-valia subjetiva – ou seja, de captura das produções desejantes – que sempre estiveram presentes na ordem colonial, denominou este regime de inconsciente colonial-capitalístico, ou, simplesmente, regime colonial-capitalístico. Isto porque o colonialismo, e dentro dele o processo de trabalho forçado e escravização dos povos nativos das Américas e de África, foi, desde o início, um empreendimento intrinsecamente capitalístico em todo seu objetivo, nos processos pelos quais se engendrou e nos seus efeitos sobre colonizadores e colonizados.

Encontramos convergência entre o pensamento de Rolnik (2018) e o pensamento de Quijano (1992), que aponta a colonialidade como uma lógica que serviu à sustentação do colonialismo enquanto processo, e se destinava a engendrar toda uma série de produções discursivas, a fim de envolver e capturar todas as instâncias da vida dos sujeitos colonizados, desde o seu território físico até às suas formas de pensar. Juntamente a outros pensadores latino-americanos, Quijano formou, então, o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)⁴, dedicado à compreensão e denúncia – inclusive, através do próprio nome do grupo – do colonial-capitalismo como produtor e produto, ao mesmo tempo, da modernidade europeia.

A lógica da colonialidade (QUIJANO, 1992) – ou de produção de subjetividade colonial-capitalística (ROLNIK, 2018), – não se desenvolveu, portanto, à parte do processo de “desenvolvimento racional” que acontecia na Europa no mesmo período em que a colonização era perpetrada nos demais continentes. Portanto, não se trata de processos históricos e políticos diferentes, mas de um só e mesmo processo (MIGNOLO, 2003). Foram as teorias positivistas e científicas, enquanto reproduções da racionalidade europeia – que tem sua expressão máxima no “cogito, ergo sum” [penso, logo existo] moderno de Descartes e nas “luzes” do Iluminismo –, o que deram a sustentação e justificativa às práticas coloniais, já que estas estavam assentadas principalmente na ideia de uma superioridade cultural, científica e moral europeia, possível apenas através do agenciamento do conceito de raça.

Quijano (2000) aponta que a ideia de raça não tinha história conhecida antes da colonização, ou seja, é uma invenção da modernidade/colonialidade, sendo esta sua marca e, portanto, a pedra angular de todo o processo colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018). Asad Haider (2019), a partir do contexto estadunidense, mas que também se aplica à historiografia geral, corrobora esse pensamento, ao afirmar que “[o] registro histórico mostra muito claramente que a supremacia branca e, portanto, a raça branca, são formadas na transição americana ao capitalismo” (HAIDER, 2019: 83). A modernidade/colonialidade é, então, a criadora do racismo ao fundar a categoria raça como justificativa para diferenciar pessoas

⁴ Formado por pensadores e pensadoras em sua maioria de origem latino-americana, tais como Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, entre outros e outras.

e povos conforme suas características físicas e culturais, hierarquizando-os conforme uma ideia de progresso e evolução universal, em que na ponta da linha, como modelo de evolução, estava a sociedade europeia, branca, patriarcal, cristã, heterossexual e capitalista (GROSFOGUEL, 2008).

Através de variados agenciamentos, mas que tinham a raça como eixo central, a colonialidade (QUIJANO, 1992) – ao mesmo tempo formada pela ideia de modernidade racional europeia e pela lógica capitalística –, operou, então, a reprodução de sujeitos colonizados colocados no lugar de inferiorizados, primitivos, sujeitos sem lugar na humanidade europeia; para posteriormente, através dos agenciamentos coloniais-capitalísticos, reproduzi-los como mercadorias, peças da máquina colonial de geração de lucro. Assim como o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018: 82) nos diz que a “passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo [grifos do autor]”, Aimé Césaire, poeta da Martinica, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, afirma que “colonização = coisificação [grifo do autor]” (CÉSAIRE, 2020: 24).

Um regime, portanto, que, para além de um sistema de produção material, se constituiu como um regime de produção subjetiva (ROLNIK, 2018), cujo objetivo era submeter completamente os povos indígenas e negros escravizados, e seus remanescentes, ao modo de subjetivação colonial-capitalístico, necessitando para isso destruir os modos de vida tradicionais e as políticas de subjetivação própria desses povos. Isto porque, contrariamente ao processo colonial-capitalístico, que opera pela segmentarização entre as ecologias (por exemplo, separando a ecologia mental da social, e estas duas da ecologia ambiental, produzindo as dicotomias homem x natureza, indivíduo x sociedade, etc.), para esses povos toda a vida era/é experimentada coletivamente, desde as relações familiares e sociais às relações com as formas de vida não-humanas e até à própria relação dos sujeitos consigo mesmos.

Entre as comunidades africanas tradicionais, bem como entre povos indígenas das Américas que ainda hoje vivem em comunidade e afastados do povo da mercadoria – como assinala o xamã yanomami David Kopenawa –, não se pode pensar modos de subjetivação individuais desligados de uma produção subjetiva coletiva dos grupos étnicos dos quais os sujeitos fazem parte (KOPENAWA e ALBERT, 2015). E o elemento que produzia/produz esse atravessamento entre formas de se produzir subjetivamente era/é o elemento espiritual – e não o religioso, pois não existia entre esses povos a concepção de religião, já que nada havia a ser religado, visto que todos os elementos humanos e não-humanos, a partir justamente das suas compreensões espirituais, sempre estiveram conectados (PANOSSO, 2011; NOGUEIRA, 2019).

Essas formas indígenas e africanas de produção de subjetividade, permeadas por essa ecologia espiritual – e suas compreensões que são também, indissociavelmente, filosóficas –, podem ser entendidas, por exemplo, a partir das noções de “energia vital” do povo indígena Javaé (PANOSSO, 2011) e de “axé” (Àṣẹ) dos yorubá da África, que são energias presentes em toda a natureza (sendo esta natureza diferente da noção ocidental de “meio ambiente”, já que envolve todas as formas e elementos criados, desde as pedras até o ser humano, desde os seres visíveis aos invisíveis, e desde as presentes até às passadas e, mesmo, futuras gerações). De modo que, é, por exemplo, pelo axé, na filosofia yorubá tradicional – e pelo *ntu*, na filosofia espiritual bantu –, que os seres humanos formam intrinsecamente uma unidade com a natureza, já que compartilham a mesma força vital, a mesma energia, que provém diretamente de seus seres divinos, que também

são representações de elementos da natureza (CUNHA JR., 2010; NOGUEIRA, 2019).

Nestas formas filosóficas africanas tradicionais, e indígenas ainda hoje, as ecologias ambiental, mental e social (GUATTARI, 2012), eram/são indissociavelmente interligadas, a partir do atravessamento da ecologia espiritual, que permeava/permeia toda a produção da vida: desde o nome recebido por alguém, até às saudações diárias, aos cânticos, às celebrações e às narrações das histórias dos vivos e encantados, que continham/contém sempre ensinamentos que direcionavam/direcionam as formas de viver. De modo que, entre esses povos, as relações com a família, com a comunidade, com os ritos, com a natureza e com seus antepassados, ou seja, com as formas de vida humanas e não-humanas (NOGUEIRA, 2019; CHAPARRO e MACIEL, 2020), eram/são o que permitia/permite a cada sujeito as condições para sua enunciação.

Assim, ao invadir e tomar os territórios indígenas e ao retirar os africanos de sua comunidade, de sua família, de sua terra – onde estavam os ancestrais e os seres divinos desses povos, assim como as plantas e ervas, animais e elementos naturais de onde eles tiravam a subsistência, ou seja, onde estava toda a natureza com a qual se relacionavam –, o projeto do regime colonial-capitalístico era e é, portanto, apagar tais modos de vida profundamente fundados no território de existência e na grupalidade/ancestralidade (NOGUEIRA, 2019). Como estes elementos da cultura dão sustentação aos modos de subjetivação desses povos, o intuito era/é, portanto, a destruição das subjetividades africanas e ameríndias, por meio da destituição de seu pertencimento, e, assim, mais facilmente torná-los mercadorias, peças da máquina colonial de geração de lucro.

A fim de atingir tal objetivo, o regime colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018) agenciou a produção do racismo pelos mais diferentes componentes semióticos, econômicos, jurídicos, técnico-científicos, e de subjetivação, desde bulas papais a teorias raciais (NASCIMENTO, 2016, 2019). Além disso, foram instituídas leis, regulamentos, tratados, acordos, e assim por diante, que estabeleciam valores, punições, lucros, oferta e demanda, para pessoas escravizadas (GOMES, 2019), vistas apenas como mercadoria, componentes para movimentar as engrenagens do sistema colonial-capitalista por meio da expropriação de seus corpos e subjetividades.

Todavia, se podemos dizer que o objetivo colonial-capitalístico de apagamento de todos os modos de subjetivação dos povos indígenas e africanos não logrou êxito em sua totalidade, isto se deve em grande parte ao fato de que, por exemplo, em terras brasileiras, esses povos e seus/suas descendentes e remanescentes operaram verdadeiros movimentos micropolíticos para preservar ou reinventar suas produções culturais, sociais, linguísticas, epistêmicas, filosóficas, espirituais, e assim por diante, dos quais um dos principais e um dos mais permanentes foi a constituição das religiões de povos de terreiro.

A produção de resistências e existências, principalmente a partir da ação de suas sacerdotisas e sacerdotes, foi – e é – exatamente o papel que tiveram – e têm – essas religiões desde o momento de seu surgimento. Posto que, como já dissemos, todas as dimensões da produção subjetiva dos povos africanos tradicionais e dos povos indígenas americanos, nas três ecologias – ambiental, social e mental –, se constituíam/se constituem a partir da dimensão espiritual, então, as produções micropolíticas de sacerdotisas e sacerdotes africanos escravizados, e também daquelas e daqueles que vieram a se constituir como tais já no Brasil, buscaram, principalmente, reconstruir e preservar suas compreensões espirituais, de forma a, com isso, sustentar também sua produção subjetiva.

Desse modo, a constituição das religiões de terreiro não partiu de uma recuperação meramente “intuitiva” (aqui esta palavra exercendo o sentido negativo conotado muitas vezes a essas religiões, inclusive por estudiosos, e que surge de um colonialismo cultural e epistêmico) dos elementos existenciais africanos e indígenas, uma rememoração saudosista do passado, ou “apego ao fetichismo” (como propagado por antropólogos colonialistas), mas sim de um processo político, intencional, intensivo, de criação, operado por sacerdotisas e sacerdotes. Correspondem, portanto, ao desejo desses povos de continuação de suas práticas religiosas e, com isso, de suas formas de organização social e de reconhecimento enquanto sujeitos, ainda que para isso tenha sido necessário produzir “novas práticas micropolíticas e microsociais, novas solidariedades, uma nova suavidade juntamente com novas práticas estéticas” (GUATTARI, 2012: 35) e novos modos de subjetivação.

A partir disso, entendemos que o fazer operado pelas lideranças em nenhum momento ao longo da história dessas religiões se restringiu apenas à dimensão religiosa, mas se colocou, e ainda se coloca, como intrinsecamente constituído por uma dimensão política, que embora possa acontecer no plano macropolítico – por exemplo, com a criação de associações, federações ou filiação a partidos políticos e militância em movimentos sociais, e assim por diante –, se deu, e se dá, principalmente no terreno da micropolítica, ou seja, dos afetos, da produção desejante.

Existiu, e existe, produção micropolítica quando, por exemplo, ao longo da história, sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda, e de outras religiões de terreiro, tiveram, e têm, que resistir a todos os agenciamentos coloniais-capitalísticos de produção de racismo: desde o próprio racismo religioso – que buscava/ busca imputar às espiritualidades afro-ameríndias um caráter demoníaco – ao racismo científico – que reduzia/reduz as filosofias espirituais indígenas e africanas a crenças animistas/inferiores/primitivas e as colocava no campo das patologias mentais e morais (SCHWARCZ, 1993; SILVA, 2005; NASCIMENTO, 2016, 2019) –, além do racismo jurídico e legal – que promoveu a criminalização dos próprios cultos afro e indígenas e de outras manifestações, ainda que culturais, como a capoeira.

A todas essas políticas desejantes que produziram as religiões dos povos de terreiro, e que por elas também foram produzidas, é que damos o nome de ecosofias de terreiro. São ecosofias de terreiro, portanto, todas as produções subjetivas coletivas operadas por sacerdotisas e sacerdotes das religiões afro-ameríndias a partir das políticas subjetivas próprias desses povos, anteriores a eles serem submetidos ao regime colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018), e que foram mantidas, através destas religiões, como modos de produção subjetiva possíveis a eles e a nós que somos seus descendentes; e que, além disso, possibilitaram e possibilitam também a produção de novas políticas subjetivas.

Embora as denominemos como “de terreiro”, tais produções ecosóficas não acontecem circunscritas apenas aos limites físicos dos terreiros, posto que são produzidas a cada ato micropolítico de sacerdotisas e sacerdotes – e a partir delas e deles, também pelas filhas e filhos-de-santo ou Iaôs (em yorubá: *Ìyàwó*) e aquelas pessoas que têm contato com tais produções, como nós mesmos, enquanto pesquisadores que produzimos uma cartografia a partir de nossas vivências nos terreiros –, de modo que existe produção ecosófica de terreiro a cada vez que sacerdotisas e sacerdotes exercem um cuidado atravessado pelas compreensões africanas e indígenas acerca de saúde e adoecimento – o que envolve, por exem-

plo, a ideia de cuidar do ori (a cabeça, que para os povos yorubá é ponto de conexão com a energia do mundo espiritual) –, seja este cuidado exercido no espaço físico dos terreiros ou para além.

Existe produção ecosófica de terreiro a cada vez que sacerdotisas e sacerdotes de religiões de matrizes afro-indígenas abrem seus terreiros, por exemplo, para que a comunidade LGBTQIAPN+⁵ – e nela, principalmente, as pessoas trans – possa neles existir, caso das sacerdotisas e sacerdotes participantes da pesquisa. Três deles, inclusive, são também pessoas LGBTQIAPN+ e uma das sacerdotisas de Umbanda, Mãe Zeza, chegou a vivenciar ela própria uma situação de lesbofobia em seu terreiro, mas que superou e fez dessa situação um modo de afirmação de sua fé e de sua sexualidade. Já um dos sacerdotes participantes, Pai Júlio de Xangô, heterossexual cisgênero, não apenas abriu as portas da sua Casa de Umbanda para filhos e filhas-de-santo de diversas orientações e identidades sexuais, inclusive homens e mulheres trans, mas também buscou promover o conhecimento sobre questões de gênero dentro do terreiro e passou a integrar um coletivo de apoio a pessoas trans, chamado Acolhe Trans (BRITO; FÉLIX-SILVA, 2025).

Existe ecosofia de terreiro também quando sacerdotes e sacerdotisas reafirmam sua fé diante da intolerância religiosa que busca demonizar e menosprezar as religiões de matrizes afro-indígenas. Nesse sentido, trazemos como exemplo, a enunciação de Mãe Lhanna de Oxum, sacerdotisa de Umbanda, que coloca que é preciso se anunciar enquanto praticante de uma religião estigmatizada como afirmação ético-política:

A gente tem que ser aquilo que a gente é e a gente tem que se apresentar. Assim como os pastores chegam e se apresentam como pastores, padre que se apresenta como padre, eu acredito que nós que somos sacerdotisas também devemos nos apresentar como tal. (Entrevista cartográfica com Mãe Lhanna de Oxum, 29/04/2020)

Em sintonia com esse pensamento de afirmação de sua religiosidade, Babá Thales de Oxalá, sacerdote de Candomblé, traz uma compreensão sobre a profundidade do conhecimento produzido pela filosofia contida no pensamento afro-indígena e que ele repassa a seus filhos e filhas-de-santo:

Quanto à minha religião, eu achava ela pequena... enquanto ela é mais profunda, maior, e, posso dizer abertamente, uma das mais completas religiões que eu já pesquisei e me iniciei, na minha vida. O que achava que era só fé, que era só fantasia, só, como diz, alegoria de carnaval... Gente! É ciência, pura ciência. A ciência dentro da religiosidade africana é muito grande, o conhecimento deles é muito grande, e, infelizmente, marginalizado. Sempre foi, pelo mundo inteiro, mas hoje eu entendo a paixão que [Roger] Bastide [antropólogo francês], a paixão que Pierre Verger [antropólogo francês], a paixão que Omindarewa [Giséle Cossard Binon, antropóloga francesa] e tantos outros brancos europeus tiveram pela religião a ponto de se iniciar. (Entrevista cartográfica de Babá Thales de Oxalá, 01/05/2020)

Mãe Zeza também questiona a folclorização do pensamento de matriz afro-indígena e demarca posição das religiões afro-indígenas como locais de produção de saber e espiritualidade, inclusive com lógicas e organização próprias distintas do *corpus* societário hegemônico:

Acham que isso aqui é mesmo um folclore, é um bumba-meu-boi, é um... sabe? Que não tem nada. Mas tem muito fundamento, tem muito cuidado, tem que ter muita

⁵ Comunidade de pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e com outras expressões de gênero e orientações sexuais.

regra. Do meu batente pra lá, quem manda é o governador, é o prefeito. Mas do batente [do terreiro] pra dentro, quem manda sou eu. (Entrevista cartográfica com Mãe Zeza, 05/10/2020)

Como posto anteriormente, as ecosofias de terreiro não estão circunscritas ao espaço físico dos locais de culto, mas podem ser acessadas nos mais diversos espaços a partir do contato com as matrizes filosófico-espirituais afro-indígenas. As experiências de dois sacerdotes participantes da pesquisa demonstram essa capacidade das ecosofias de terreiro.

A primeira experiência se refere ao desejo de Pai Júlio de Xangô de criar uma escolinha dentro do terreiro para ajudar as crianças da comunidade com aulas de reforço escolar, ministradas pelas filhas e filhos-de-santo da Casa que têm licenciatura ou bacharelado. Esse desejo nasceu a partir de uma situação de dificuldade de aprendizagem de seus próprios filhos biológicos, mas que, pelo fato do sacerdote acessar modos de produção subjetiva a partir das ecosofias de terreiro, não se resolveu na esfera individual, mas na dimensão coletiva.

O terreiro ele tem que ter uma ação social. O terreiro ele não tá no meio da comunidade só pra bater tambor. E eu conversando com esses filhos-de-santo, eles se propuseram a cada um doar um pouco do seu trabalho pra ensinar essas pessoas da comunidade, [para] que mais tarde essa criança venha a se formar e dizer que se formou com o apoio de um terreiro, que foi uma professora de um terreiro que ajudou ela a se elevar na vida. (Entrevista cartográfica com Pai Júlio de Xangô, 02/04/2020)

A outra experiência cartografada aconteceu durante o período da pandemia de covid-19 quando acompanhamos o trabalho do sacerdote de Candomblé Doté Thiago de Iemanjá à frente da coordenação de uma entidade representativa dos povos de terreiro, ao realizar um esforço de reunir virtualmente sacerdotisas e sacerdotes de todo o estado do Piauí para traçar estratégias de enfrentamento à pandemia dos terreiros.

A pandemia se tratou de um momento desafiador para as religiões de matriz afro-indígenas não apenas pela questão da contaminação, mas por representar um rompimento com alguns princípios que fazem parte da própria constituição dessas religiões, como a natureza coletiva do culto e o contato com a natureza, que pressupõe a presença física no terreiro. Diante disso, o sacerdote juntamente a outros pais e mães-de-santo, em sua maioria de Umbanda, buscaram manter as tradições e o sentimento de comunidade, em uma produção de verdadeiros “terreiros virtuais”.

Esse contato é muito próximo, as religiões de matriz africana todas, elas tão sofrendo muito mais em cima disso, porque nós temos esse contato muito mais pessoal. Nós estamos discutindo a nível estadual, né, com várias entidades: a RENAFRO [Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde], CENARAB [Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro Brasileira], [que são] os grupos que estão unidos pra se trabalhar essa ideia: se nós temos condições de fazer essas adequações. (Entrevista cartográfica com Doté Thiago de Iemanjá, 18/09/2020)

Um dos sacerdotes que estava à frente dessa reunião (...) relatou, então, como havia nascido essa necessidade de que também os terreiros decidissem sobre o seu protocolo sanitário frente à pandemia antes que fossem pegos de surpresa por decisões verticais de órgãos do governo, e ressaltou como essa era uma oportunidade importante, já que se tratava de um dos raros momentos em que o poder público, reconhecendo a organização autônoma dos povos de terreiro, os chama para um diálogo e para ajudar a compor uma política pública que irá afetá-los diretamente. (Diário Cartográfico – 2º reunião virtual dos povos de terreiro do Piauí, 19/06/2020)

Desta forma, a partir dos processos cartografados, podemos dizer que, ao tra-

tar do fazer e ser religioso das sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda participantes da pesquisa, estamos falando de políticas de subjetivação que produzem resistências micropolíticas às tentativas do inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018) de se impor como único regime de subjetivação. Ao mesmo tempo que também possibilitam a criação de linhas de fuga para que outras produções subjetivas nas quatro ecologias (mental, ambiental, social e espiritual) possam existir, então, estamos falando de micropolíticas decoloniais de descolonização subjetiva, de microinsurgências terreirísticas.

Afirmar Candomblé e Umbanda como espaços que podem produzir epistemologias, práticas e processos de subjetivação decoloniais, e, ao mesmo tempo, colocar sacerdotisas e sacerdotes destas religiões como potenciais operadoras e operadores de tais políticas subjetivas de descolonização, é reconhecer o que Abdias Nascimento sentenciou: as religiões de terreiro foram, e são, “a fonte e principal trincheira” (NASCIMENTO, 2016: 125) da resistência ao processo de embranquecimento e de reprodução de desvio existencial (FANON, 2008) de negros e negras, isto é, de resistência ao regime colonial-capitalístico. É na microinsurgência terreirística decolonial, então, que a grande parte de sacerdotes e sacerdotisas de Candomblé e Umbanda operam. Contudo, ao afirmarmos isto, não queremos dizer que Candomblé, Umbanda e as demais religiões de terreiro estão isentas dos agenciamentos coloniais-capitalísticos que cada vez se tornam mais variados, mais sutis e segmentares e, por isso, mais capturantes: desde agenciamentos de mercantilização das religiões e agenciamentos político-partidários a agenciamentos, pela via do identitarismo.

Ao defendermos as ecosofias de terreiro como políticas de subjetivação operadas por sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda dos terreiros pesquisados, reconhecemos processos e práticas micropolíticas singulares (ROLNIK, 2006), algo no sentido de devir-terreiro por meio de microinsurgências terreirísticas, uma política de descolonização religiosa, cultural, epistêmica e subjetiva. Assim, em um contexto de políticas colonial-capitalísticas de reprodução da morte de corpos e subjetividades indígenas e negras, a produção de ecosofias de terreiro é uma aposta ético-política na estética da coexistência.

As ecosofias de terreiro também operam a produção de uma estética da coexistência, pela via do “comum”, tal como nos fala Suely Rolnik (2018). Portanto, a produção de subjetividades terreirísticas e seus múltiplos devires extrapolam espaços geográficos, e está relacionada também com modos de subjetivação e enunciação desses que ainda hoje são colocados no lugar de condenados da terra (FANON, 1968) – pessoas LGBTQIAPN+, indígenas, quilombolas, mulheres pretas e homens pretos, moradores e moradoras de rua, imigrantes, e assim por diante – e de todas, todos e todes que se põem em conexão, criando redes afetivas que sustentam não apenas novas formas de resistência, mas também de existência em coletivo, coexistências. É por essa perspectiva que pensamos as ecosofias de terreiro produzidas no fazer de sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda (e das religiões afro-ameríndias no geral) como políticas de subjetivação com as quais podemos e precisamos produzir políticas decoloniais.

Não se trata, portanto, de pensar as religiões de terreiro a partir da decolonialidade, mas sim de pensar a decolonialidade a partir das religiões de terreiro, mais especificamente, a partir das práticas decoloniais terreirísticas de sacerdotisas e sacerdotes dessas religiões, seguindo o pensamento de Leonardo Boff de que “[a] cabeça pensa a partir de onde os pés pisam” (BOFF, 2017: 13). O chão que pisamos, em nosso caso, é o chão sagrado dos terreiros, dos quilombos e aldeias, mas também o chão das universidades e escolas de samba e teatros e praças

e onde quer que exista produções ecosóficas de terreiro. Colocar os modos de subjetivação produzidos a partir das religiões de matrizes africanas e indígenas como potências de insurgência terreirística micro e macropolítica possíveis para a luta contra a produção maquínica colonial-capitalística é, então, a tarefa de uma política decolonial que tenha as ecosofias de terreiro como práticas éticas, estéticas, epistêmicas e políticas.

Recebido em 7 de novembro de 2024.

Aprovado em 10 de setembro de 2025.

Referências

BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 52-75.

BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana* (Edição Comemorativa – 20 anos). São Paulo: Vozes Nobilis, 2017.

BRITO, Francisco Marcos Gomes de; FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir. Modos de subjetivação de lideranças de Candomblé e Umbanda sobre gênero e sexualidade nos terreiros. *Periódicus*, 1 (22): 175-92, 2025.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAPARRO, Yan Leite; MACIEL, Josemar de Campos. “Como dois rios que caminham ao contrário”: *Um ensaio reflexivo com os Guarani sobre o desenvolvimento*. Brasil: Terra Sem Amos, 2020.

CUNHA JR., Henrique. Ntu: Introdução ao pensamento filosófico bantu. *Educação em Debate*, 32 (59): 25-40, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 1*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 2*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 3*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 4*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 5*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012c.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia* 1.2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011c. FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 115-147, 2008.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2012.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva; Ipeafro, 2019.

NOGUEIRA, Simone Gibran. *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana*. São Carlos: Edufscar, 2019.

PANOSSO, Carlos Eduardo. Energia vital e socioambiente: interfaces entre o pensamento ocidental e a cosmologia indígena – o caso Javaé. *Espaço Ameríndio*, 5 (3): 39-65, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29): 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2): 342-386, 2000.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2006.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé & Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

VOLUME 14
NÚMERO 34
(JAN./ABR.2027)

ACENO

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

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIE TEMÁTICO:

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE NOVEMBRO
DE 2026

CIDADES EM DISPUTA:
GÊNERO, RAÇA, SEXUALIDADE
E OUTRAS DIFERENÇAS
NA PRODUÇÃO DO
ESPAÇO URBANO

COORDENADORXS:

DR. DR. GUILHERME R. PASSAMANI (UFMS)
DR. DR. RAMON PEREIRA DOS REIS (UEPA)

Os processos de produção das cidades em relação às sexualidades têm enfatizado ao longo da história a importância das noções de território e territorialidade para a compreensão de como são constituídos os espaços urbanos, os sujeitos e suas relações. Além de indicar que tais processos de produção cidadina correspondem a marcações sociais heterogêneas, é importante ressaltar que todo esse movimento compreendido pelas dinâmicas sociais locais e a ocupação de territórios, dispostos entre “periferias” e “centros”, perfaz mobilidades e/ou zonas fronteiriças que nos possibilitam problematizar os manejos, burlas e agenciamentos feitos em torno da produção social das diferenças, bem como seus impactos a partir da articulação com as temáticas de gênero, sexualidade e raça. Nesse sentido, imaginar a produção de sexualidades em diferentes escalas é um ponto constituinte dos três eixos que norteiam o dossiê: as espacialidades, mobilidades e territorialidades. O objetivo é aproximar os debates sobre cidades, gênero, sexualidades e raça na tentativa de promover aproximações teóricas e empíricas que nos auxiliem a refletir e questionar estatutos cidadinos em relação à produção de diferenças e desigualdades, tendo como ponto de partida a seguinte questão: de que forma podemos escrutinar urbanidades/cidadinidades a ponto de fazer com que tais estruturas não sejam meros arquétipos geográficos/cartográficos, mas que internalizem e externalizem ações concretas de pertencimento e uso democrático do espaço público?

34

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