

Série Ensino, Aprendizagem e Tecnologias

# Natureza do espaço e o desenvolvimento

João Daniel Dorneles Ramos  
Daniela Garcez Wives  
Organizadores

  
**UFRGS**  
EDITORA

 **SEAD**  
**UFRGS**  
EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO  
GRANDE DO SUL

---

Reitor

**Rui Vicente Oppermann**

Vice-Reitora e Pró-Reitora  
de Coordenação Acadêmica

**Jane Fraga Tutikian**

---

EDITORA DA UFRGS

Diretor

**Alex Niche Teixeira**

Conselho Editorial

**Álvaro Roberto Crespo Merlo**

**Augusto Jaeger Jr.**

**Carlos Pérez Bergmann**

**José Vicente Tavares dos Santos**

**Marcelo Antonio Conterato**

**Marcia Ivana Lima e Silva**

**Maria Stephanou**

**Regina Zilberman**

**Tânia Denise Miskinis Salgado**

**Temístocles Cezar**

**Alex Niche Teixeira**, presidente

Série Ensino, Aprendizagem e Tecnologias

# Natureza do espaço e o desenvolvimento

João Daniel Dorneles Ramos

Daniela Garcez Wives

Organizadores

© dos autores  
1ª edição: 2017

Direitos reservados desta edição:  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Coordenação da Série:  
Laura Wunsch, Gabriela Trindade Perry, Tanara Forte Furtado e Marcelo Ferreira

Revisão: Equipe de Revisão da SEAD  
Capa: Ely Petry  
Projeto gráfico: Editora da UFRGS  
Edição eletrônica: Gustavo Demarchi

Curso de Graduação Bacharelado em Desenvolvimento Rural (PLAGEDER)  
Coordenação Pedagógica: Rumi Regina Kubo  
Coordenação de Tutoria: Laura Wunsch  
Coordenação Núcleo EAD: Tânia Rodrigues da Cruz  
Secretário: Jorge Luis Aguiar Silveira

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.



---

N285 Natureza do espaço e o desenvolvimento [recurso eletrônico] / organizadores João Daniel Dorneles Ramos [e] Daniela Garcez Wives ; coordenado pelo SEAD/UFRGS. – dados eletrônicos. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2017.

164 p. ; pdf

(Série Ensino, Aprendizagem e Tecnologias)

Inclui referências.

1. Geografia. 2. Antropologia. 3. Desenvolvimento territorial. 4. Questão Ambiental. 5. Cultura. 6. Territorialidade. 7. Espacialidade. 8. Proteção de terras indígenas. 9. Proteção de terras quilombolas. 10. Políticas públicas. I. Ramos, João Daniel Dorneles. II. Wives, Daniela Garcez. III. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Secretaria de Educação a Distância. IV. Série.

CDU 911.3  
332.14

---

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.  
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-85-386-0392-4

## Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros

João Daniel Dorneles Ramos<sup>1</sup>

A busca por novos continentes – novas terras de exploração – deu-se tanto pela concepção eurocêntrica de que existiam sociedades primitivas, selvagens e civilizadas, como pela criação de mercados e apropriação de territórios. Houve a captura e sedentarização de mundos e de territórios, que se construíram enquanto partes da ontologia do Ocidente: o processo colonialista foi de sobrecondições de terras, feitas pelos aparelhos de captura à revelia da existência dos outros povos e de suas cosmo-ontologias.

Sem levarmos em conta o processo histórico que fez da escravidão, do colonialismo e do genocídio os alicerces do mundo moderno e da sociedade capitalista, não temos como compreender e, menos ainda, levar a sério outras cosmologias, outros coletivos. Conforme Dianteill e Chouchan (2011, p. 40), a escravidão e a vinda das religiões africanas para as Américas demonstram que “a resistência dos homens não é somente física. Os *Orishas* e os *voduns* os ajudaram a sobreviver à travessia atlântica, eles os acompanharam nesse terrível périplo [...]”. Se estas formas de vida foram suprimidas e até mesmo devastadas junto com suas populações e suas diversas relações com seus mundos, houve, porém, processos de resistência e de reterritorializações que os povos sempre trataram de criar.

Este capítulo versa sobre as formas territorializantes que comunidades quilombolas e coletivos afroreligiosos operam a partir de relações intensivas com a natureza e seus diversos entes (plantas, animais, pedras, águas, entidades, deuses/as, espíritos)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cientista Social (2008, UFPEL), Mestre em Sociologia (2011, UFRGS) e Doutor em Antropologia Social (2015, UFRGS). Pós-Doutorando em Antropologia Social (UFRGS).

<sup>2</sup> As reflexões aqui trazidas pelo autor são oriundas de pesquisas realizadas durante o mestrado e o doutorado. Abrangem o período de 2010 a 2015. Ver Ramos (2015b). Não obstante, o autor desenvolve, ainda, estudos e contatos pessoais no contexto pesquisado.

Estes coletivos resistem aos processos de invisibilidade, estigmatização e perda de seus territórios frente aos modelos de desenvolvimento e modernização (sobretudo da agricultura convencional de produção em larga escala de *commodities*), pois possuem modos de existência diferenciados. Os quilombolas, como os afrorreligiosos, em suas práticas cotidianas e rituais, estão constantemente em relações que envolvem os elementos da natureza e da cultura.

Inicialmente, discorro sobre a emergência das comunidades quilombolas e como a Comunidade Beco dos Colodianos se organiza, enfatizando quais as formas políticas de reivindicação que realiza (festas, religiosidade, política, modos de existência etc.). Em seguida, apresento como a religiosidade de matriz africana se constitui neste território e quais as imbricações que realiza entre natureza, cultura e política. Por fim, indico algumas considerações acerca dos processos de resistência que coletivos afro-brasileiros produzem frente aos contextos de ameaças aos seus territórios e aos seus modos de existência.

A comunidade quilombola Beco dos Colodianos situa-se no interior do município de Mostardas e se originou de “uma ‘deixa’ de terras para Claudina Antônia da Conceição, filha de uma escrava com um estancieiro”, que “deixou 9 filhos como herdeiros, dos quais descendem os atuais moradores do local [...]”. “Claudina era chamada de Colodiana, por isso a denominação do local que persiste até os dias de hoje” (RUBERT, 2005, p. 96). As terras desta coletividade negra foram *tomadas e/ou compradas a preços muito baixos* por outros indivíduos com poderes econômico e político maiores. Sabemos que, com esse artifício da “deixa” de terras, muitas vezes, os “ex-senhores” mantinham trabalhadores ainda presos à autoridade dos primeiros e à forma de produção escravista. Portanto, o *ganho* das terras não é entendido como uma benevolência implícita do senhor de escravos.

Diversas pessoas oriundas desta Comunidade Quilombola participam das ações do Centro Espírita Umbandista Reino d’Oxum e Ogum Beira Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, seja na sua organização interna, religiosa (*corrente da terreira*), seja nas atividades abertas ao público (festas, *atendimentos*, *dias de terreira*). Este terreiro<sup>3</sup> está situado na zona urbana do município de Mostardas. Não obstante, possui intensas relações com outro terreiro, que está localizado na cidade de Rio Grande, cidade ao sul do estado, pois Mãe Irma,

---

3 Local onde ocorre boa parte dos rituais e práticas das religiões de matriz africana. Outro termo utilizado é Casa.

*chefe* do terreiro de Mostardas, foi iniciada no Batuque<sup>4</sup> por Mãe Jalba, mãe de santo de Rio Grande<sup>5</sup>. Neste sentido, além de manter uma relação precisa com os territórios da região litorânea e com as comunidades quilombolas, a *Casa* de Mãe Irma abrange também suas relações para além<sup>6</sup>.

## A cosmopolítica das comunidades quilombolas

Em diversos países da América, formaram-se comunidades negras que resistiam à escravidão no período colonial e no pós-abolição<sup>7</sup>. No Brasil, estes espaços de resistência foram sendo criados desde o início do século XVI e recebem o nome de quilombos, considerados “‘toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles’, (segundo resposta do Rei de Portugal a consulta do Conselho Ultramarino datada de 2 de dezembro de 1740)” (MOURA, 1987, p. 16). Mesmo depois da abolição formal da escravidão no Brasil, em 1888, os descendentes de escravizados passaram a defender suas práticas de liberdade e de autonomia, aprendidas de seus ancestrais quilombolas.

Atualmente, estas práticas constituem-se como contraposição ao preconceito e à opressão que os grupos negros continuaram a enfrentar. As negociações que tiveram que realizar com os senhores e, após a escravidão, com o Estado, são compreendidas como parte de suas formas de resistência. Elas ressoam, ainda, em contextos atuais de reivindicação quilombola.

4 Conforme Oro (1994, p. 47), o Batuque “apoiar-se em elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e simbólicos das tradições banto e sobretudo jêje-nagô” e “seus cultos centram-se nos orixás”. Em outras regiões do Brasil, os cultos aos orixás são chamados de Candomblé.

5 Ambos os terreiros são de Linha Cruzada, que é uma das formas possíveis das diferentes religiões de matriz africana e agrega, no mínimo, três variações religiosas/práticas/cosmológicas, chamadas linhas ou lados: o Batuque ou a Nação (dos orixás), a Umbanda (dos caboclos, pretos-velhos e crianças – Ibejis) e a Quimbanda ou a Gira (dos exus, pombagiras, Povo Cigano e Povo do Oriente). Nos dois terreiros, a maioria dos rituais abertos ao público centram-se na Umbanda e na Quimbanda.

6 É importante observar que os terreiros de religião de matriz africana possuem completa autonomia, considerando-se, por exemplo, que cada Casa é um caso. Entretanto, cada pessoa que abre uma Casa possui uma filiação intensiva com a Casa e com a mãe ou o pai de santo, com a/o qual a pessoa se iniciou ou, em termos ênicos, se aprontou. No caso em questão, ambas as mulheres participam, por vezes, de atividades de cada Casa. Ver Ramos (2015a).

7 Para mais informações sobre este fenômeno em outros países da América, ver os trabalhos de Bastide (1974) e de Carvalho (1995). O primeiro país latino-americano a abolir a escravidão foi o Haiti (entre 1791-1804, quando realizou, também, a sua Independência, sendo a primeira revolução feita pelos negros escravizados), e o último foi o Brasil (em 1888).

Com a possibilidade de reconhecimento, ao menos formal, das terras de “antigos” quilombos pelo Estado brasileiro, a partir da aprovação do Artigo 68, na Constituição Federal de 1988, e do Decreto n. 4.887/2003<sup>8</sup>, foram postas em jogo demandas que estimulam as comunidades de descendência de escravizados a reivindicar seu reconhecimento identitário como quilombolas. Elas se baseiam nas especificidades de seus modos de existência e em sua própria história, ancestralidade e territorialidade. Conforme Escobar (1999, p. 191-192), sobre sua pesquisa com comunidades afro-colombianas do Pacífico Sul, a “estratégia de construção do político busca [...] brotar num campo que até agora estava vedado às comunidades, dando força aos agrupamentos tradicionais e servindo como elemento de nucleamento político”.

Se hoje ocorrem essas reivindicações identitárias – relativas às comunidades negras –, isso não tem a ver com uma essência ou com um fechamento étnico, de criação de fronteiras estanques, pois elas são compreendidas como recriações: os grupos expressam as suas identidades a partir de um processo de percurso, de transição, no qual as diferentes posições identitárias, conflitos e as formas de existência atuam para as mobilizações políticas. Os grupos negros agem buscando o reconhecimento de seus territórios, de sua cultura, de suas formas de vida e de sua identidade política – que não é buscada na fixação a uma etnia, mas sim, “como um processo infinito de construção” (GILROY, 2002, p. 415).

O’Dwyer (1995, p. 121) diz que, “ao contrário do que o termo ‘remanescente’ possa sugerir com referência às sobras e restos de um passado”, esta significação sugere que “a identidade histórica de ‘remanescente de quilombo’ emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais, que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição”. Assim, o termo remanescente de quilombo opera como uma identidade reconstruída e se refere a uma descendência vinculada à condição do passado escravista e de resistência dos grupos. É acionado enquanto mobilização social, dentro e fora das comunidades negras, constituindo-se como ações coletivas de segmentos

---

8 Do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal Brasileira. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 23 jan. 2017. Ver, também, o capítulo “Reconhecimento Jurídico e Políticas Públicas de Acesso às Terras Indígenas e Quilombolas no Brasil”, neste livro, para mais informações sobre a política de terras no Brasil.

que foram marginalizados, sendo discutido pelo Movimento Negro, por outros movimentos sociais e por pessoas que atuam em políticas públicas, pesquisas, partidos políticos etc. As mobilizações que se organizam a partir da percepção da identidade negra enquanto contraposição ao sistema explorador (no passado escravista) e preconceituoso (no pós-abolição e no presente) criam formas alternativas de organização social e política, assumindo modos contestatórios que reivindicam o seu reconhecimento.

Estas mobilizações também operam a possibilidade de permanência em territórios<sup>9</sup> que foram, de diversas formas, perdidos ou tomados pelo Estado ou por empreendimentos e indivíduos mais poderosos política e economicamente. A reivindicação enquanto quilombola surge na medida em que há possibilidades de reconhecimento, por parte do Estado e de outras instituições e grupos, dos territórios onde a resistência à escravidão (e ao pós-escravidão) estabeleceu modos de existência nos quais a cultura e a identidade negra – postas em territórios em conflito, em situações de confronto com outros grupos étnicos e políticos – trazem à tona as lembranças de um passado, seja mítico ou real, que dá sentido ao contexto da mobilização quilombola e produz formas políticas possíveis.

Neste sentido, Anjos (2008, p. 168) apresenta que “quando a comunidade se afirma como comunidade quilombola é porque ao estigma os moradores responderam com a afirmação positiva da diferença étnica”. Assim, “mesmo antes do reconhecimento como quilombolas, essas comunidades já estabeleciam relações de alianças” com diversos movimentos sociais, grupos e organizações, muitas vezes, responsáveis pelo “reconhecimento de uma distintividade étnica”. O autor salienta também que “o termo quilombola refere-se a um grupo social e a uma cultura, sendo o espaço físico um território em consequência da existência do grupo e dessa cultura” (ANJOS, 2008, p. 175).

Já Almeida (2012) assinala que vêm ocorrendo ameaças aos quilombolas, pois estão sendo implementadas políticas de reorganização dos espaços e territórios dos povos e comunidades tradicionais, voltadas à reestruturação do mercado de terras, com o intuito de disciplinar, controlar e propiciar a comercialização tanto das terras quanto dos recursos florestais e do subsolo. Os dispositivos de regulação do mercado de terras objetivam atender às demandas do crescimento econômico baseado, principalmente, em *commodities*

---

9 Para uma discussão sobre o conceito de território à luz da Geografia, ver o Capítulo 1 deste livro.

minerais e agrícolas, em detrimento dos territórios desses povos. Ocorrem, assim, conflitos fundiários, provocados também por modelos latifundiários de desenvolvimento e de modernização da agricultura, bem como de procedimentos monocultores (silvicultura, soja, pecuária etc.), que desterritorializam as comunidades e as sobrecodificam (DELEUZE; GUATTARI, 2008), pois impõem uma outra função, uma codificação capitalística em territórios que não são alocados nesta codificação, pois os grupos que deles dependem priorizam o uso comum e os sentidos alargados de relações<sup>10</sup>. Outros fatores que agravam essa situação é a instalação de grandes projetos de infraestrutura (construção de hidroelétricas, por exemplo), realizados pelo Estado e empresas do ramo ou, ainda, a criação de áreas de preservação permanente, que excluem a participação das comunidades em seus gerenciamentos.

Como indica Radomsky (2014, p. 177), ao estudarmos o desenvolvimento, devemos “examinar as racionalidades de governo, o gerenciamento da sociedade por parte dos Estados e de organizações ou agências internacionais, portanto o dispositivo do desenvolvimento em cada caso, as práticas de governo difusas, as complexas articulações de poder e os processos de subjetivação dele decorrentes”. Falando sobre o pós-desenvolvimento, o autor diz que, se existe um liame “entre desenvolvimento e verdade [...] faz ainda sentido que a verdade do desenvolvimento seja, pelo menos, questionada” (RADOMSKY, 2014, p. 180).

Ao observarmos os modos de existência e de produção agrícola quilombolas, podemos perceber que as comunidades possuem lógicas diferenciadas da acumulação capitalista nas suas relações com a natureza e com a terra. A afirmação das identidades políticas dos grupos quilombolas está profundamente relacionada à luta pela valorização das diferenças, da multiplicidade de povos, de seus modos de existência, de seus conhecimentos e de seus territórios. Estes grupos indicam outras formas de operar o desenvolvimento territorial. Para Escobar (2005, p. 71), “a construção de paradigmas alternativos de produção, ordens políticas e sustentabilidade são aspectos de um mesmo processo, e este processo é impulsionado em parte pela política cultural dos movimentos sociais e das comunidades na defesa de seus modos de natureza/cultura”. Essas questões concernem a for-

---

10 Ver Wedig e Ramos (2016) sobre como estes processos ocorrem em outros coletivos e povos tradicionais.

mas de territorialização existencial dos grupos e a movimentos de politização da diferença<sup>11</sup> e de construção de sujeitos políticos (ESCOBAR, 2010).

O trabalho coletivo e as formas de reciprocidade que existiam no passado nas comunidades negras rurais continham formas diferenciadas de socialidade, que fugiam das formas mercantilizadas de produção, de pagamento e de consumo, que estão estabelecidas atualmente. Vale ressaltar que, com o processo de modernização da agricultura e uma maior monetarização das práticas agrícolas, as formas de reciprocidade e de apoio mútuo têm diminuído nas comunidades rurais, mas elas não deixaram de estar presentes nos dias atuais, ainda mais se ampliarmos nossa noção de relações, envolvendo-as com agências extra-humanas, como veremos.

As comunidades negras possuem outras lógicas, tanto daquilo que chamamos de produção como de relação com os seus territórios e com tudo aquilo que neles existe (elementos materiais e imateriais). Não devemos tomar os dados de produção como “falta”, “escassez” ou “insuficiência produtiva” e nem negar a estes coletivos quilombolas o conceito de pequenos agricultores. Alguns diagnósticos rurais extremamente apressados e equivocados, que se baseiam em tamanho da área disponível e no valor da produção obtida, têm apontado o “desaparecimento”, “proletarização” ou “semiproletarização” das famílias de pequenos agricultores.

Conforme lembram Anjos e Leitão (2009, p. 7), o “desenvolvimento do Outro não é um ato isento de implicações culturais, éticas e políticas intrínsecas ao gesto”. Ao privilegiarem uma lógica produtivista de análise destes fatores, propagam-se noções de não desenvolvimento das comunidades rurais negras – que foram sempre tratadas com estigmas.

Com o processo de intensificação da ocupação de áreas cultiváveis no país e, mais tarde, com a modernização da agricultura, ocorrida entre os anos de 1950 e 1970, houve o desmantelamento dos espaços rurais ocupados pelos negros, indígenas e caboclos. Este processo foi realizado pelo Estado, que se apropriou dos locais desses grupos para estabelecer as colônias de imigrantes europeus, por assim dizer, desde o processo de colonização da América, mas que se estendeu de forma mais enfática na metade do século XIX. Esse des-

---

11 Para outros coletivos tradicionais que se mobilizam por este sentido das “ontologias políticas”, ver Wedig (2015) e, ainda, o capítulo “Territórios e questões ambientais na perspectiva dos povos e comunidades tradicionais”, desta autora, neste livro.

mantelamento se deu sob a pressão da escrituração, da colonização e da violência, e pode ser analisado, na terminologia de Deleuze e Guattari, como um processo de sobrecodificação estatal, que “desmonta uma forma de codificação da terra e desarticula um modo de vida alternativo ao capitalismo agrário” (ANJOS; SILVA, 2004, p. 53).

As diminutas áreas de terra que a comunidade Beco dos Colodianos possui atualmente e as expropriações que foram historicamente sofrendo estabeleceram uma necessidade cada vez maior de venda da força de trabalho de seus integrantes para os grandes proprietários. É necessário que não se tome a questão da pobreza negra rural como uma substancialização, pois é preciso entender que essas coletividades negras possuem formas diferenciadas de organização e produção, que se deslocam dos processos institucionais e de mercado, como sugere Anjos (2003).

Existe, ainda, o descaso do poder administrativo municipal com as comunidades quilombolas (e com outras comunidades rurais) e, também, com os/as afroreligiosos/as. Estas coletividades nunca tiveram nenhum apoio do poder administrativo local – seja para a resolução de pendências das terras e mediação com outros órgãos, seja para a realização de alguma atividade que desse visibilidade aos coletivos afro-brasileiros – e nem o reconhecimento social como segmentos que fazem parte da municipalidade e da região. Além disso, opiniões e discursos contrários aos “*batuqueiros*” e quilombolas vêm de agentes e funcionários da prefeitura (embora muitos funcionários e candidatos, em época de eleição, por exemplo, vão até as comunidades à procura de voto e/ou vão à *terreira* ou consultam as mães de santo para *trabalhos e benzeduras*)<sup>12</sup>.

Para Deleuze e Guattari (2007, p. 121), o território é um ato, que afeta os meios e os ritmos. O território “lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os”. Ele “comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado”<sup>13</sup>. Neste sentido, Anjos e Leitão afirmam que:

A identidade diaspórica não se reconstitui sem ritornelos, sem refrões, que permitem a reterritoria-

12 No ano de 2017, começa a figurar uma questão alternativa neste contexto, pois um ativista do movimento negro, Jorge Amaro, apoiador das comunidades quilombolas, busca realizar eventos e processos de maior visibilidade da e para a cultura afro-brasileira em Mostardas.

13 Para Zourabichvili (2004, p. 46), Deleuze é inspirado “antes na etologia do que na política” para falar de território. Assim, este conceito “decreto implica o espaço, mas não consiste na delimitação objetiva de um lugar geográfico. O valor do território é existencial [...]”.

lização, a tentativa de, pelo som, reconstituir o sentido de natalidade. Como práticas atuais ou como lembranças, os quilombolas demarcam uma alteridade étnica no interior do catolicismo popular e demandam um território cultural de autonomia. Pela expressividade festiva, os quilombolas se reconduzem à condição de sujeitos de uma história e resgatam uma história de opressão, inserindo nela uma dimensão divina, ali onde se imaginaria um sujeito desumanizado. (ANJOS; LEITÃO, 2009, p. 17).

Na comunidade Beco dos Colodianos, o território é sentido e expresso através de um contexto amplo, no qual as diferenças operam enquanto ritmos que expressam o pertencimento ao território e que fornecem aos quilombolas referências para suas reivindicações identitárias. Esses ritmos evocam algo muito além do que seja o simbólico: é na relação das pessoas com a terra e com outros seres existentes nos territórios que se produz a territorialidade.

O ritmo expresso no Ensaio de Pagamento de Promessa do Quicumbi (LOBO, 2010; RAMOS, 2015b), o som, a música, a dança, a lembrança, o momento, reterritorializa a coletividade negra na região e desterritorializa uma tradição que invisibiliza a cultura negra e valoriza a cultura “açoriana”. Esse ritmo retraduz, para aquelas pessoas, uma relação com o passado, trazendo os cantos e as danças que tiveram origem num contexto escravista na região. São ritornelos (DELEUZE; GUATTARI, 2007), que evocam uma codificação apartada das noções “oficiosas” do contexto, da História, e que reterritorializam as coletividades negras naquela região. Assim, para Deleuze e Guattari (2007, p. 92), a lembrança “tem sempre uma função de reterritorialização” e, ainda, o território “está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, em vias de passar a outros agenciamentos, mesmo que o outro agenciamento opere uma reterritorialização [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 137).

Para Anjos e Oro (2009, p. 33-34), quando falam da procissão para Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, os “cantos religiosos marcam território, carregam dimensões cósmicas para o solo das pessoas em devoção, alargam o limiar de percepção à presença cósmica em um espaço local”. É que uma procissão “carrega ritornelos e o papel do ritornelo é territorial, é um

agenciamento territorial”. Isso que os autores enunciam acerca da procissão para Nossa Senhora dos Navegantes eu estendo para o Ensaio de Pagamento de Promessa de Quicumbi, no qual negros dançam e cantam em situação de pagamento de promessa, de obrigação à Nossa Senhora do Rosário, traçando o território no qual ela se territorializa.

O Ensaio de Pagamento de Promessa de Quicumbi pode ser compreendido como uma das expressões do território étnico e existencial das coletividades afro-brasileiras e como uma forma de congregação. Como expressam os/as quilombolas, *nossa tradição é o Terno de Reis e o Ensaio de Quicumbi*. O Ensaio é uma festa, uma reunião, um encontro entre parentes e amigos distantes e, ao mesmo tempo, é algo que contempla o percurso identitário e político da coletividade (RAMOS, 2015b), porque reterritorializa um espaço (social-político-cósmico) para se percorrer. Portanto, o Ensaio de Promessa

não é apenas uma atividade de tradição ou de devoção, ligada à religiosidade “popular” e “católica”. Nele, ocorre algo além de uma devoção, pois relacionam-se também os aspectos da territorialidade. O território negro se estende e percorre a região quando ocorre o Ensaio, e, ainda, os seres extra-humanos – também relacionados ao processo – territorializam e se territorializam. O Ensaio ganha um aspecto de identidade política enquanto agenciamento de reivindicação quilombola. (RAMOS, 2015b, p. 142).

O Ensaio é realizado e contempla a participação de integrantes das cinco coletividades negras que atualmente se reivindicam como quilombolas na região do litoral do Rio Grande do Sul, contemplando os municípios de Palmares do Sul, Mostardas e Tavares. Nas palavras do antigo Rei do Congo de Mostardas:

Aqui iniciou o Ensaio, em 1720. Os negros, para se curarem, faziam o Ensaio. Mas eles faziam isso no meio de um mato: acendiam fogo e faziam. E os brancos não queriam, porque aquilo era batuque. Depois, estes brancos começaram a adoecer, porque não exis-

tia doutor aqui e nem meios de ir a um doutor, porque a gente ia até Porto Alegre de carreta. Então, quando vieram os açorianos, já em 1750, eles começaram a adoecer e liberaram os negros para cantar dentro de casa! Porque eles [brancos] também queriam se curar! Existia uma capelinha, não se sabe se era aqui [em Mostardas] ou lá para o ‘Bacupari’ [município de Palmares do Sul]. Ou no ‘Norte’ [município de São José do Norte]. Eu desconfio que fosse aqui, naquele ‘Passo dos Carreiros’, pois eles [brancos] paravam aqui, para dar fôlego para os bois, e depois seguir para Porto Alegre, para buscar mercadorias. Então, nesta região, apareceu a santa [Nossa Senhora]. Aqueles ‘sim senhor’ [senhores de escravos] poderosos mandaram buscar a santa lá no mar. Mas a santa não veio. Eles, fazendo pouco caso, enfeitaram um negrinho, bem enfeitadinho e mandaram-no buscar a santa. Ele chegou lá, ele deu a mão para a santa, e a santa veio com o negrinho. Ela esteve três dias ali nessa capelinha e depois ela sumiu. E ela deu o dom para ele [negrinho] vir cantando e ele veio cantando um Ensaio com ela pela mão. Ela deu o dom para ele fazer a reza. Então, os negros, quando iam ficando velhos e ruins [de saúde], como não tinha doutor, eles faziam promessa para aquela santa. Para se curar e eles se curavam. Os negros cantavam no meio do mato, faziam fogo, escondidos dos ‘sim senhor’. E porque vieram os açorianos para cá e eles começaram a adoecer, que eles liberaram para os negros poderem cantar o Ensaio dentro de casa. Assim, eles, os brancos, também começaram a se curar. Só que é só o preto [que dança o Ensaio]. (Entrevista realizada em 2010, em Mostardas).<sup>14</sup>

---

14 Este trecho foi retirado de Ramos (2015b, p. 143-144). Expresso que, neste capítulo, rendo uma homenagem a Seu Orlando, Rei do Congo, falecido em 2013. Mais informações sobre ele e sobre o Ensaio de Promessa, ver Ramos (2015b).

Num sentido de obrigação a uma santa, o Ensaio é uma forma de agradecimento e de cura. Quando uma pessoa busca a cura, ela pode acionar o Ensaio de Promessa – chamar o conjunto de negros que dançarão, cantarão e rezarão para agradecer à santa pela graça alcançada – e pode, ainda, ir à terreira e pedir à mãe de santo que a benza ou que faça um *serviço* para sua saúde... No ritmo do Ensaio, como aponta a mãe de santo Mãe Irma, há elementos do batuque que podem ser atualizados: um *guia protetor* pode estar encostado a um dançante; pode estar trazendo potências curadoras, mobilizando *axé*<sup>15</sup> para aquele momento. Pode ser que esse *guia* tenha tido contato com a santa no momento em que a pessoa estava pedindo ajuda, quando ela estava fazendo a promessa e, agora, ele vem realizar o pedido para a pessoa. É como se o Ensaio, *como uma roda de Batuque*, tivesse o mesmo circuito que se opera numa terreira, num ritual da Roda de Orixás, de relacionar os diferentes entes do Cosmos.

O Ensaio também pode ser compreendido como uma forma de expressividade de território e de territorialização. Para tal, é preciso suscitar a discussão de que aquele território negro não se define somente quanto ao espaço geográfico: ele é definido no momento de apresentação e de efetivação do Ensaio, no momento em que ocorre a dança, quando os negros são chamados para realizá-lo, quando o grupo de *dançantes* chega na casa de quem fez a promessa e inicia as *rezas*...

A religiosidade, as festividades e as formas de socialização ocorridas, desde o passado, promovem uma caracterização diferenciante dos territórios quilombolas. Para Anjos et al. (2004, p. 72), “são as grandes festividades na comunidade que inscrevem a memória coletiva nos corpos”. No ritual festivo, “tanto nos profanos como nos religiosos, a cadência ritmada dos corpos compassa a liberdade de se possuir um território para percorrer, ocupar e dançar. É por essa história incorporada através dos rituais festivos que a unidade da comunidade se faz território”.

Enfatizo que, se a cosmopolítica é o exercício pleno de agenciamentos e de relações entre humanos e extra-humanos, realizada pelas pessoas, pelos objetos, pelas substâncias, pelos animais, pelos pertencimentos, entre outros, ela se opera em diferentes espaços territoriais, nos quais cada local possui alguma entidade que lhe *pertence* e que ali *trabalha*. É o caso de refletirmos na conexão

---

15 Energia vital, presente em todas as ações (humanas e extra-humanas).

entre quilombolas e terreiros (RAMOS, 2015b). A cosmopolítica conecta territórios, corpos e agências extra-humanas. Numa *benzedura*, no Ensaio de Promessa, num *atendimento*, num *banho de ervas*, numa *proteção*, estão sendo agenciadas potências, forças cósmicas, natureza, pessoas, locais, acontecimentos.

## Benzeduras e práticas afroreligiosas

A cosmopolítica já se operava em terras quilombolas, nos territórios negros, antes mesmo de se constituírem terreiros no município. No caso em questão, é na potência de curar e de benzer que a mãe de santo nascida na comunidade quilombola Beco dos Colodianos opera relações entre as alteridades que apreendera com sua mãe e avó. Mãe Irma conta sobre como ela trabalha com a religião num contexto rural:

As benzeduras vieram com minha avó e mãe. Elas benziam na figueira; para cobreiro, usavam tesoura, folhas de mamona. A mãe fazia a reza e, depois, ela queimava aquele verde. A lagarta da cebola ela benzia com água, que ela colocava na roça para matar os insetos. A mãe benzia nas roças e pegava a água benzida no dia de São João, na madrugada desse dia, pois a água era benta. Eu já levo na lavoura de arroz a água benzida aqui [na terreira]. **As benzeduras são diferentes, a mãe benzia com Pai Nosso e Nossa Senhora. Eu já benzo com meus santos [orixás]: Ogum, Oxóssi, Bará...** A mãe era curandeira, ela fazia curar o quebrante. Mas a tesoura, que os pretos-velhos também usam, a mãe usava sempre! Ela fez curas benzendo, mas ela não receitava chás. **Para criança embruxada, ela socava no pilão a roupa da criança embruxada. Colocava semente de mostardas para a bruxa<sup>16</sup>. A reza dela era diferente da minha. Eu benzo com**

<sup>16</sup> Mãe Irma também utiliza as sementes de mostardas para afugentar as bruxas. Aqui, um exemplo de como as práticas quilombolas de medicina e de relação tradicional entre diferentes seres são cruzadas a outras práticas do lado da Umbanda.

**minhas rezas. Eu benzo com arruda, com guiné, mas não com mamona, que eu já tenho o lado da Umbanda.** Eu benzo para tudo, não é, che? Para coluna, para mau jeito, para torção. Mas, para cada coisa, é uma reza diferente. (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 2013, grifos meus).

A mãe de santo complementa: *as pessoas chamavam a minha avó e a minha bisavó de benzedoras. Elas eram parteiras e benziam para tudo. Minha avó era a rainha dos quilombos! A avó ia benzer as roças, a plantação de arroz, de cebolas e eu ia junto com ela* (Entrevista com Mãe Irma, 2012). É nos encadeamentos (*cruzamentos*) que a mãe de santo evoca a diferença entre as *benzeduras* feitas por sua mãe e sua avó com as formas de cura e os *serviços* que ela realiza atualmente, intensamente relacionados à religião afro-brasileira. Aqui, também se opera uma atualização da própria Umbanda quando uma prática, como a *benzedura* feita **com Ogum**, ocorre numa lavoura quilombola. Ressalto o “com Ogum” para enfatizar que, no momento da *benzedura*, a mãe de santo aciona este Orixá e alia-se a ele. *Chamar o Orixá para salvar uma lavoura de milho de uma lagarta específica – sim, para cada tipo de lagarta, tem-se uma reza, tem-se um orixá que ali opera, que se relaciona com a lagarta – é fazer com que ele, Ogum<sup>17</sup>, esteja presente na lavoura e participe daquilo, com seus inúmeros intermediários. Logo, a lagarta não vai afetar negativamente aquela lavoura, porque Ogum e outras entidades não a deixam vir.*

Com os elementos da cura *umbandista* (que já era, anteriormente, operada nas comunidades quilombolas), vemos que há uma atualização da cosmopolítica quilombola que se dá no terreiro, nas práticas da religião de Linha Cruzada. Uma preta-velha que *baixa na terra* pode muito bem ser a mulher negra que fazia partos, ou seja, a avó que fazia curas nas terras herdadas do tempo da escravidão naquela região. Se o território se liga às práticas e há inúmeros actantes no Cosmos, pode ser que um desses actantes de outros tempos, de outras passagens da vida, possa se atualizar num terreiro, como preto-velho, como caboclo, como exu. E, ao mesmo tempo, esse actante não deixa de agir no quilombo, na lavoura, com o gado, com as matas...

---

17 Ogum, orixá guerreiro, ligado aos utensílios de ferro e às matas. Protetor das lavouras, ligado às plantas. No cruzamento com o catolicismo popular, é São Jorge.

Aqui, os distintos elementos e entes são conectados, *cruzados*, num complexo sistema que produz diferenças e que articula agenciamentos. Quando digo que há agenciamentos cosmopolíticos que se operam, é porque existem relações nas quais estão sendo conectadas diversas *forças* humanas e extra-humanas, e isso evoca a possibilidade de compreensão ampliada do que seja a natureza e a cultura. O modo de relação operado entre natureza e cultura abrange outras agências, em que se agregam humanos e extra-humanos, compondo processos nos quais se relacionar é criar agenciamentos e graus de diferenciações, nos quais se operam, igualmente, fechamentos.

O modo afro-brasileiro de religião com o sagrado não está só focado no elemento humano, da cultura, porque a natureza, o Cosmos, irrompe na cultura, naquilo que os humanos fazem. Paulo d'Ogum<sup>18</sup> diz que, *se a natureza acabar, acabam os orixás, porque eles são forças da natureza*. Para entendermos mais como ocorrem as intensas relações com os diversos actantes, a lista que segue distribui algumas frutas a orixás e outras entidades:

*limão – do Bará; banana caturra – do Exu<sup>19</sup>; melancia – da Iansã, da Iemanjá; coco verde – da Iemanjá; manga – da Obá; bergamota (tangerina) – do Odé, da Otim, do Ossanha; abacaxi – do Ogum; laranja – do Ogum, do Bará; figo – do Ogum, do Bará, da Iansã; kiwi – do Oxalá; uva – do Oxalá; caqui – do Oxóssi, das Orixás mulheres; pêssego – da Oxum, do Ossanha; melão – da Oxum; mamão – da Oxum; maçã – da Pombagira<sup>20</sup>, da Iansã; banana prata – do Xangô; ameixa – do Xapanã. (Informações dadas por umbandistas em Mostardas, 2012).*

Além da noção de que cada fruta, cada vegetal, etc. tem a potência das entidades e *pertence* a elas, existe o fato de que, na Umbanda, a natureza é con-

18 Importante interlocutor da pesquisa, de Rio Grande.

19 Entidade masculina ligada à mediação entre os entes diversos. Mora nos cruzeiros, faz o intermédio entre pessoas e Orixás e, geralmente, é associada à malandragem, ao álcool (cachaça) e aos serviços urgentes que precisam de rápida solução. Existem infinitas passagens: Exu Morcego, Exu das Sete Encruzilhadas, Exu Tiriri e Zé Pilintra são os nomes mais comuns.

20 Entidade feminina ligada ao amor e às questões sexuais. Possui diversas passagens. Maria Padilha, Rainha das Sete Encruzilhadas e Maria Mulambo, são nomes mais comuns delas. Enquanto forma feminina de Exu, é uma entidade dos caminhos, das encruzilhadas, e das relações mundanas que mora nos cruzeiros.

sagrada aos caboclos e caboclas (ou seja, espíritos ameríndios) e, na Nação, ela é de orixás (deusas e deuses africanos). Também animais e insetos *pertencem* a orixás:

*rato: do Bará; tubarão: da Iemanjá; porco: do Odé; capivara: do Odé, da Otim e do Ossanha; tatu: do Ogum; cachorro: do Ogum e do Bará; barata: da Oiá; lesma: do Oxalá; veado: do Oxóssi (que, para Cristian<sup>21</sup>, é a ramificação, pois está junto ao Odé, a Otim e a Ossanha); aranha: da Oxum; rã: da Oxum; cobra verde: da Oxum; carneiro: do Xangô; cágado, tartaruga: do Xangô. (Informações dadas por umbandistas em Mostardas, 2012).*

O que ocorre não é um totemismo no qual o rato, por exemplo, representaria o Orixá Bará. Estamos diante de relações que intensificam o pertencimento de diversos elementos aos modos de existência no Cosmos. O exercício de elencar alguns animais e insetos toma aqui o sentido de operacionalizar aquilo que potencializa as relações da Linha Cruzada e de seus/suas praticantes com orixás e demais entidades que participam dos processos afrorreligiosos.

As religiões de matriz africana são sistemas heteróclitos, voltados a aberturas e a fechamentos, nos quais se operam políticas alargadas de relações – que envolvem não somente a incorporação, a cura, os *sacrifícios*, os *cruzamentos*, mas também os corpos, os territórios, as substâncias, os fluxos, etc. Nessas relações, produzem-se noções outras sobre a concepção de pessoa, de corpo e de território, nas quais o *axé*, a força vital, está sempre presente.

Segundo Descola e Pálsson (2001, p. 23), existe o desafio de se abandonar o dualismo moderno e fazer uma abertura que vá além desse dualismo, possibilitando “uma paisagem em que os estados e as substâncias são substituídos por processos e relações”. Isso é interessante, porque formula um entendimento no qual, para o que os autores chamam de sociedades de natureza, “as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade sociocósmica [...]”. Desse modo, devemos pensar “[...] não só o mundo de *anthropos*, senão também a parte do mundo com a qual os humanos interagem” (DESCOLA; PÁLSSON, 2001, p. 25, grifo dos autores). Os autores expressam que “re pensar a conexão natureza e sociedade significa repensar a antropologia ecológica,

21 Outro importante interlocutor, de Rio Grande.

em particular seu conceito da relação entre a pessoa e a natureza. As tradições biológicas e antropológicas profundamente arraigadas, que insistem em separar ambas as coisas, são atacadas cada vez mais com argumentos tanto teóricos como empíricos” (DESCOLA; PÁLSSON, 2001, p. 30).

Desta forma, a dicotomia natureza-cultura, além de ter sido uma criação ocidental/moderna, não dá conta dos processos e das relações que os povos não ocidentais advogam para a sua compreensão e, também, para o entendimento a respeito das relações que se estabelecem com seus espaços (que possuem outros entes, além dos humanos). Nesse aspecto, Descola (2001, p. 101) afirma que essa dicotomia opera como uma ferramenta inadequada, já que os povos estudados por antropólogos “falavam de seu meio ambiente físico e interagem com ele”. Comentando sobre esse fato crucial da interação, que foi deixado de lado pela modernidade, o autor afirma que esses povos “frequentemente expandiam o reino do que para nós são organismos não viventes para incluir espíritos, monstros, objetos, minerais ou qualquer entidade dotada de propriedades definidoras como uma consciência, uma alma [...] uma conduta social, um código moral, etc.”. O autor ainda afirma que, para irmos mais além do universalismo e do relativismo, é preciso deixar de tratar a natureza e a sociedade como substâncias autônomas e abrir caminho para uma compreensão “verdadeiramente ecológica da constituição de entidades individuais e coletivas”, pois “as entidades que formam nosso universo só têm significado e identidade através de relações que as constituem enquanto tais” (DESCOLA, 2001, p. 120).

O abandono às concepções dualistas não pode permanecer num lugar de enunciado que elabora uma crítica e a faz justamente no sentido de se colocar como mais uma das críticas possíveis aos processos eurocêntricos de compreensão. Esse tensionamento torna-se crucial para abandonarmos as noções impositivas da ciência régia e da modernidade para, a partir daquilo que apreendemos com outros coletivos, da experiência desse momento de aprendizagem, compreender outras noções que fogem às regras ocidentais.

Operando a noção de Tarde (2007) da multiplicação de agências no mundo, vemos a Linha Cruzada agregar diferentes entes, que são diversos e operam relações, e que não se acoplam numa unidade, pois são multiplicidades. Trata-se, para Tarde (2007, p. 21), do “existir é diferir”, ou seja, da questão da diferença e da possibilidade de uma microfísica das relações. Podemos considerar,

na esteira do que propõe o autor, o *axé* como forças que são quantidades, mas que não deixam de ser qualitativas, pois “estão por todo o canto” e “porque estão por todo canto elas variam em graus de intensidade”. Por isso, vemos outras formas possíveis de organização e de relações porque elas não ocorrem só entre humanos. E elas não são apenas devocionais e nem são “crenças”.

O território, portanto, que as entidades têm para *trabalhar* é tanto o corpo da pessoa como o lugar da natureza, mas também o terreiro e os acontecimentos, como uma consulta que a mãe de santo faz, uma procissão<sup>22</sup> para um santo (orixá), uma Festa no terreiro (ou no quilombo), o *serviço*<sup>23</sup>, dentre outros, que acabam tomando dimensões existenciais, cósmicas e políticas. Para as religiões de matriz africana, cada espaço, cada local, possui suas entidades, *forças*, potências que tanto *guardam* estes locais como, também, relacionam as diferenças ali existentes.

Quando, por exemplo, se faz algum sacrifício ritual de animais<sup>24</sup>, esta prática deve ser feita em um local não só específico como relacional: um sacrifício de um galo para um Orixá do Batuque (nem todas as *linhas* afrorreligiosas fazem sacrifícios), como o Bará<sup>25</sup>, orixá do movimento, dos *cruzamentos*, da intermediação entre humanos e outros orixás, ocorre em um cruzamento de ruas, um cruzamento em “X” ou “+”, porque é nas encruzilhadas que *mora o Bará*, e os exus e pombagiras, entes mensageiros.

Deste modo, quando os afrorreligiosos mobilizam-se para que tenham acesso a espaços e locais como estes, é no sentido de poderem ampliar e reestabelecer práticas e, ainda, de preservá-las – um sacrifício envolve não apenas uma “oferta”, um “presente” àquele orixá específico, mas pode e, na maioria das vezes tem, por princípio, algo que uma pessoa ou um grupo necessita (a pessoa que quer conseguir um trabalho ou manter-se nele, uma pessoa que quer se curar de algo ou quer que alguém restabeleça sua saúde, etc.). Neste sentido, usar ou ter acesso ao espaço público é não só usar em benefício de seu grupo ou em benefício próprio, mas também uma série de outras relações:

22 Ver, neste livro, o capítulo “Produção de territórios na Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre, RS”, especialmente o item que apresenta reflexões sobre a Romaria das Águas.

23 É o trabalho efetuado nas religiões de matriz africana que pode ser feito em termos espirituais ou que envolve outros processos (conseguir trabalho, conquistar algo, firmar uma relação amorosa com alguém, proteger-se ou proteger alguém ou algo, curar-se ou curar alguém, achar algo ou alguém que desapareceu...).

24 Apresento mais considerações sobre isso em Ramos (2016).

25 No cruzamento com o catolicismo popular, é São Pedro e, em outra passagem, Santo Antônio.

contatos com outras forças, com outros actantes, porque existe uma dimensão muito fecunda, que é o fato de, *neste mundo, nunca estarmos sozinhos*.

Outro exemplo é o uso das matas, praças, cachoeiras e rios. Quando umbandistas, por exemplo, chegam num rio ou numa cachoeira e querem entregar oferendas à Oxum<sup>26</sup>, deusa das águas doces e da fertilidade, realizam uma série de procedimentos rituais, como usar as águas para lavarem pessoas, objetos, frutas, etc., porque é na cachoeira que a Oxum *mora*. Neste sentido, a conexão realizada pela Umbanda, da natureza com os termos humanos, é de que cada partícula daquela água da cachoeira possui, *carrega*, o *axé* da Oxum e de todos os outros entes ligados a ela (à Orixá e à cachoeira), que são os caboclos e caboclas, espíritos ameríndios que habitam aquele território, pois são intermediários da Oxum. Cada local, cada território tem um *dono*, *aquele lugar pertence à Oxum e aos caboclos*.

De modo similar, uma mata que está em terras que outrora foram dos ancestrais quilombolas, escravizados no passado, é *de Ogum, do Oxóssi*<sup>27</sup> e dos caboclos e caboclas. Ter acesso a esta mata, onde existem diferentes plantas, animais e elementos da natureza importantes para as práticas de *benzeduras*, por exemplo, é reterritorializar um espaço existencial, um lugar da natureza que aporta dimensões além das noções de “recursos”: uma planta é importante para uma cura porque ela é de determinado Orixá, ela está na mata, longe de agrotóxicos, tem a *proteção dos caboclos da Umbanda*. Há, portanto, uma intensa relação entre Orixás (de origem africana) e caboclos e caboclas (espíritos de indígenas).

Na região de Mostardas, existe um local onde estão inscritos, numa pedreira, grafismos indígenas e figuras rupestres. Para os integrantes da terreira, este local (assim como outros – praia, matas, lagoas, cruzeiros...) é imprescindível para as práticas afrorreligiosas, porque ali *moram os espíritos indígenas*, os *pajés* e, além disso, estas entidades são ligadas a Xangô<sup>28</sup>, pois é este Orixá quem *mora na pedreira*. Ainda, a existência de *sambaquis*<sup>29</sup> – inclusive próximo da

26 É tanto Nossa Senhora da Conceição como Nossa Senhora Aparecida, no cruzamento com o catolicismo popular. Ver nota 18, supra, para outras referências a esta Orixá.

27 Orixá das matas, da caça, protetor dos animais selvagens, ligado também às plantas. Orixá da sabedoria. No catolicismo popular, é São Sebastião.

28 Orixá guerreiro, do fogo e da pedreira, ligado à justiça. No cruzamento com o catolicismo popular é São Jerônimo ou ainda, em passagem mais jovem deste Orixá, São Miguel Arcanjo.

29 Depósitos, constituídos de matéria orgânica, construídos por grupos indígenas da região litorânea do Rio Grande do Sul (e de outros locais do país) e utilizados como santuários, onde se enterravam os mortos, ou como locais para construção de moradia.

Comunidade Quilombola de Casca – também é fortemente relacionada como algo que *pertence à religião*, por possuir a *força dos índios*.

Dizer que algum lugar ou que algo (pedras, plantas, animais, águas, etc.) *pertence* ao orixá é levar em conta a potência de atuação de uma determinada divindade num outro corpo, extra-humano, que pode ser *preparado*, *aprontado* e *cruzado* para que essa potencialidade sagrada possa *trabalhar*, atuar e fazer o que precisa e aquilo que lhe é solicitado. Assim, é nas intensidades, nas *passagens* e nas forças energéticas que o território opera, porque todos os orixás estão na natureza, no local da evocação da intermediação: o orixá da pedreira é o Xangô; da água salgada, é Iemanjá<sup>30</sup>; da mata, é tanto Oxóssi, como também Ogum, mas cada orixá tem vários caboclos e caboclas que fazem a conectividade de forças, de intensificação do processo e que vão operar o *trabalho* necessário e operar a política cósmica, a intermediação e a atualização de relações. Na terreira, quando ocorrem os rituais, vemos que cada *ponto* chama uma linha específica de cada orixá e dos/das caboclos/as a ele/a associados/as. No *ponto* de Ogum, por exemplo, vão chegar caboclos/as de Ogum, que podem incorporar em algumas pessoas da corrente.

Assim, cada orixá se alimenta, ou seja, se fortalece, de um espaço territorial (que vai além de espaços físicos e materiais) e das relações que estabelece com outros (humanos e não humanos) – o que é possível conectar com a ideia da territorialidade. Essa política cósmica é vivenciada e reatualizada constantemente pelo *axé* que se opera nesses modos de *pertencer*. Uma pessoa, um lugar, uma planta, um animal, uma pedra, *pertence* a orixás, e essas potências se nutrem do *axé* que esses agenciamentos humanos e extra-humanos mobilizam.

As ações rituais e cotidianas envolvem diferentes cosmo-ontologias e territorialidades, espaços físicos e não físicos, humanos e extra-humanos. O que se estabelece na *religião* vai mais além do que “crença”: são relações que se operam entre humanos e entes diversos (extra-humanos). É no que é efetuado e produzido nos terreiros e em outros territórios que as entidades e orixás são agenciados e operam relações. É justamente por existir essa forma ética e política que se realizarão práticas por meio das quais as *linhas da religião* funcionam e se *cruzam*.

É por meio da diplomacia cósmica, da cosmopolítica afro-brasileira, nos termos de Anjos (2006), operada de (e entre) mundos e entes, que vemos a potência da abertura da *religião* estar relacionada ao *cruzamento* e ao encadea-

30 Orixá feminina, protetora dos mares, mãe de outros orixás. No catolicismo popular é Nossa Senhora dos Navegantes.

mento cósmico que por ela é realizado. Sobre a abertura e o cruzamento, Anjos postula que:

A ‘abertura de caminhos’ também passa pelos cruzeiros, aqueles em cruz (+) ou num xis (x). Abrir os caminhos significa aliviar os percursos de um empreendimento de possíveis interferências negativas. Os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos: realizar-se profissionalmente, ter sucesso escolar, fazer um bom casamento. As linhas de vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, **um pensamento que faz da vida um território**. (ANJOS, 2006, p. 19, grifos meus).

A Linha Cruzada, portanto, reconhece os entes do Cosmos enquanto sujeitos ativos, que compõem as relações com os humanos e que participam de diversos momentos, como nas práticas de cura realizadas, nas quais são utilizadas ervas e outros elementos (água, terra, alimentos, etc.). Na vida cotidiana, a natureza e os territórios são constantemente integrados. Há todo um modo diferenciado de relação com aquilo que tomamos como natureza e aquilo que pode ou não ser retirado dela.

## Algumas considerações

Levando em conta os sentidos que as(os) quilombolas atribuem à ação política, vemos que existe algo além das demandas mais urgentes que reclamam pela titulação legal de seus territórios, pela distribuição de terras e pelos investimentos estatais<sup>31</sup>. Existe uma relação intensiva entre estas dinâmicas de mobilização pelo reconhecimento como quilombola e os sentidos que as pessoas operam acerca de sua identidade, partindo da compreensão dessas dinâmicas pelo que elas manifestam nos momentos coletivos. É pelo fato de se tratar de uma territorialidade existencial e, ao mesmo tempo, de uma reterritorialização

31 Beco dos Colodianos está com processo aberto no INCRA, para a titulação definitiva de seus territórios, desde o ano de 2004, não tendo, até 2016, sido realizado o procedimento de relatório técnico de identificação e delimitação (RTID).

desta, que os grupos negros da região se reconhecem e lutam por sua identidade enquanto quilombola e afrorreligiosa.

Entendo as práticas quilombolas que se operam na comunidade, o que é realizado no Ensaio de Promessa e o que é efetuado no terreiro, como linhas de fuga, pelas quais se “abandona” o contexto de invisibilização a que foram submetidas aquelas coletividades afro-brasileiras. Essas práticas, que eram proibidas no passado pelo Estado ou pela Igreja, passam a compor as formas atuais de reivindicação política. Tanto o Ensaio como a religião umbanda e as benzeduras constituem ritornelos que fazem parte das territorialidades existenciais e se dão por intensos devires. Eles se aliam às reivindicações por identidade, diferença e território dos coletivos afro-brasileiros (RAMOS, 2015b). Por isso, sugiro que há cruzamentos dentre as práticas afro-brasileiras com a ação política quilombola.

Os agenciamentos operados pela religião de matriz africana e pelos coletivos quilombolas, neste contexto, aproximam-se do que Deleuze e Guattari (2008, p. 35) falam sobre a ciência nômade. Para eles, a ciência nômade, em oposição a uma ciência régia, à ciência do Estado, é “mais sensível à conexão do conteúdo e da expressão por si mesmos”, porque, “para a ciência nômade, a matéria nunca é uma matéria preparada, portanto, homogeneizada, mas é essencialmente portadora de singularidades (que constituem uma forma de conteúdo)”. O agenciamento, como dizem os autores, é “uma verdadeira invenção” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 88).

A rede de relações que é tecida em percursos, na afrorreligiosidade em questão, opera por *cruzamentos*, e este modo é potencializado de forma nômade e cosmopolítica: no terreiro, por exemplo, o próprio ato de *abertura* da porta do local, quando uma entidade *chega*, faz percorrer o fluxo das relações e de *axé*. Os encadeamentos são feitos tanto no território específico, num lugar, como nos rituais da religião, dentro do terreiro e fora dele.

A territorialidade se dá quando acontece um Ensaio de Promessa e quando uma comunidade quilombola reivindica sua diferença étnica. Se dá, também, quando a mãe de santo cura uma pessoa com as ervas da Umbanda, retiradas da mata, com o auxílio, fazendo um *trabalho*, de Orixás e com o intermédio de uma pombagira ou de um exu, se for o caso. A reterritorialização das diferenças intensivas pode ser equacionada como uma parte da política cósmica que

aproxima e atualiza elementos próprios de uma coletividade que hoje se afirma como remanescente quilombola.

Essa reterritorialização se dá pelas curas das *benzeduras*, por elementos musicais e de um catolicismo popular, como o Ensaio de Quicumbi e os elementos *umbandistas* (*banhos de ervas, orixás, seguranças...*). O corpo da pessoa é um território no qual uma entidade, no seu percurso nomádico, pode parar, agir para curas, proteções, etc. e um lugar onde Orixás também *moram*<sup>32</sup>, assim como uma *praça* ou uma lagoa.

Podemos realizar outros entendimentos sobre o que experienciamos e, assim, (re)pensar diversas categorias que nos foram projetadas pela ciência cartesiana e levar em conta outras formas, não ocidentais e nomádicas, de compreensão de mundos e de conhecimentos, que conectam ou não aquilo que tomamos como “natureza”. Na experimentação que realizo neste texto, na atualização desses fatores, poderíamos ver, entre outros elementos, o Ensaio de Promessa de Quicumbi, que ocorre nas comunidades quilombolas da região de Mostardas, e as *benzeduras* que se fazem nas lavouras quilombolas, conectados, intensivamente, com as práticas afroreligiosas do terreiro de Mãe Irma, enquanto modos de territorialização existencial que agregam diferentes entes em suas relações.

## Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr. 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Raça e pobreza rural no Brasil meridional: as comunidades remanescentes de quilombos. *Estudos do Cepe*, Santa Cruz do Sul, v. 18, p. 43-62, 2003.

\_\_\_\_\_. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.

\_\_\_\_\_. As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas. In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (Org.). *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afro-brasileiros; coletivos indígenas; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Century, 2008. p. 167-178.

32 Para as religiões de matriz africana, todas as pessoas nascem com Orixás, femininos e masculinos, e as/os atualizam quando passam a participar das práticas afroreligiosas e/ou espirituais, de algum modo.

\_\_\_\_\_. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., Mesa-Redonda n. 14: Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas (Brasil e Cuba), 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2009. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-33-encontro/mrs/mr14/2248-mr14-josecarlosanjios/file>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; LEITÃO, Leonardo. *Etnodesenvolvimento e mediações político-culturais no mundo rural*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009.

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.

ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista da (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. São Paulo: DIFEL, 1974.

CARVALHO, José Jorge de. A experiência histórica nas Américas e no Brasil. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*. Salvador: EDUFBA, 1995. p. 13-73.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. São Paulo: Editora 34, 2008. v. 5.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001. p. 101-123.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. Introducción. In: \_\_\_\_\_. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001. p. 11-34.

DIANTEILL, Erwan; CHOUCAN, Michèle. *Eshu, dieu d'Afrique et du Nouveau Monde*. Paris: Larousse, 2011.

ESCOBAR, Arturo. *El Final del Salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC/ICAN, 1999.

\_\_\_\_\_. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 63-79.

\_\_\_\_\_. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán/Colombia: Enviñón, 2010.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/ Universidade Cândido Mendes, 2002.

LOBO, Janaína Campos. *Entre gingas e cantigas: etnografia da performance do Ensaio de Promessa do Quicumbi entre os morenos de Tavares, Rio Grande do Sul*. 2010. 158 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

ORO, Ari Pedro (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1994.

RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Pós-desenvolvimento e estudos rurais: notas sobre o debate e agenda de pesquisa. In: CONTERATO, Marcelo; RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo; SCHNEIDER, Sergio (Org.). *Pesquisa em Desenvolvimento Rural: aportes teóricos e proposições metodológicas*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2014. v. 1. p. 167-182.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. 273 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Quilombolas de Beco dos Colodianos: identidade, diferença e territorialidades*. Curitiba: Appris, 2015b.

\_\_\_\_\_. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, ago./dez. 2016.

RUBERT, Rosane Aparecida. *Comunidades Negras Rurais do RS: um levantamento socioantropológico preliminar*. Porto Alegre: RS-Rural; Brasília: IICA, 2005.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia — e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WEDIG, Josiane Carine. *Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença*. 2015. 172 f. Tese (Doutorado em Ciências)—Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos. In: DAL SOGLIO, Fábio Kessler; KUBO, Rumi Regina (Org.). *Desenvolvimento, Agricultura e Sustentabilidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2016. p. 57-74.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.