

Um ser multiespécie: Como um terreiro de candomblé nos ajuda a pensar os limites da espécie e as relações mais que humanas¹

Hugo Wesley Oliveira Silva

UFPE, Pernambuco, Brasil

palavras-chave: Antropologia multiespécie; religiões afro-ameríndias; etnografia;

O terreiro de candomblé é um ser vivo, e ele está em construção. Para os membros do Ilê Asê Ojú Obá Ayrá e Nanã não há dúvidas ao afirmar que o terreiro é um ser vivo. Com seus próprios santos e mestres, o terreiro demanda vidas em relações, apresentando vontades e desejos próprios. É, como diria Rabelo (2014) um ser em feitura, cujas dependências mostram o poder de suas relações, sejam elas humanas ou mais que humanas. Assim surge uma dúvida: se o terreiro é um ser vivo, como concebê-lo? Uma vez que ele não se enquadra em nenhuma categoria de ser vivo que conhecemos ocidentalmente.

É Haraway (2021, 2022, 2023) quem nos lembra que devemos ir além das categorias sexuais para entendermos o que é um ser vivo, para a autora a categoria “espécie” não compreende a complexidade da existência de seres humanos e mais que humanos, tal categoria limita os agentes, sejam eles orgânicos ou não, ao resultado de sua reprodução sexual baseada nas materialidades de um corpo confinado em si. Haraway (2022), então, propõe algo que nos é útil na presente discussão: pensar que os agentes como existências multiespécie. Trata-se, portanto, de um ser vivo em relação, tanto quanto qualquer outro.

Podemos pensar em um terreiro de religiões afro-ameríndias como um ser mais que humanos? Essa pergunta parece ter uma resposta óbvia de início, mas pode nos revelar uma série de questões ligadas as relações multiespécie (Tsing, 2022). Então, propor um estudo sobre as relações multiespécie que acontecem junto a construção/feitura de terreiro é ir além da compreensão daquilo que é feito no ritual, é pensar como essa rede de cuidados compõe *com* as relações dos sujeitos e culmina naquilo que é visto

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

publicamente, mas que não se limitando a uma temporalidade, a uma humanidade ou mesmo uma única classificação de mais que humano.

O presente trabalho debruça-se, então, sobre as problemáticas que nascem junto da feitura de um terreiro. Para tanto serão abordadas questões que tocam o momento da feitura e como esta pode ser compreendida se traduzida para as questões mais que humanas e multiespécie. Aqui autores como Ingold (2012, 2015), Tsing (2019, 2022), Haraway (2022, 2023), Despret (2021), Rabelo (2024) e Rodrigues (2014) nos serão úteis para pensar em problemáticas que descentralizam os estudos antropológicos das humanidades.

Assim, a construção material e espiritual, de um terreiro nos ajudam a compreender como em suas assembleias (Tsing, 2022); isso porque para pensar no terreiro como um ser vivo precisamos pensá-lo como uma formação de muitos que formam uma coisa só. O terreiro seria um sujeito formado por muitas relações. Assim, entende-se que o terreiro é também um agente multiespécie, e sua forma de existência está sempre ligada a tantas outras. O terreiro é um ser vivo e multiespécie à medida que depende fisicamente de outros seres, sejam eles vegetais, animais ou minerais.

O terreiro começa antes da feitura

“A arte de notar” é como Tsing (2022) começa sua obra. Talvez este seja o melhor caminho para guiar o presente artigo. A arte de notar diz respeito a investigação antropológica que versa sobre a experiência para com os sujeitos e agentes mais que humanos, trata-se de um deslocamento de protagonismos em que nós, humanos, somos vistos como parte de uma série de relações intrincadas. Uma vez que perseguimos nossos interlocutores mais que humanos em seus problemas, podemos nos deparar com questões pouco exploradas ou ainda problemas que só surgem para aqueles que são mais que humanos. Assim como a autora se faz presente nos campos à procura de cogumelos, me faço presente com o terreiro, mas à procura de suas feituas; aqui me debruçarei sobre as problemáticas de tradução (Despret, 2021) que surgem a partir das questões ligadas à feitura/criação de um terreiro de candomblé.

Acompanhar a feitura do terreiro foi uma das experiências mais anticlímax que pude presenciar durante a experiência em campo. Acostumado às festas, reuniões, ritos e passagens em que os corpos se faziam dança, os cheiros se faziam presença e os guias se faziam matéria, em minhas imaginações esperava-se que o momento de feitura do terreiro fosse um momento grandioso, o ápice da experiência em campo, e a partir daquele momento todas as questões que vez ou outra surgiam em minha mente seriam resolvidas como se em um passe de mágica. Criei uma expectativa para com esse que seria o momento em que a experiência de campo se tornaria catártica e poderia, por fim, fazer as perguntas corretas.

Mas, conversando com Pai Paulo, ele lembra que o momento de consolidação institucional de uma existência não é nada além de uma formalidade que, por si só, não traduziria todas as questões de quem é esse sujeito. Tal qual registrar uma criança em cartório não a torna um cidadão de direito, a feitura do terreiro não o torna mais ou menos vivo, esse momento diz respeito a uma feitura, dentre tantas outras que acontecem diariamente. Ao longo da estadia em campo foi possível acompanhar a primeira feitura de incontáveis exus, de alguns orixás, assim como feitura de alguns filhos de santo, o levante das cidades da jurema e mesmo a primeira feitura do terreiro, que já existia, que já trabalhava, crescia e comia, mas ainda não havia sido feito. E aqui temos um dos pressupostos que irá me acompanhar durante o presente trabalho: a materialidade não precede a relação. Algo só se torna material porque suas relações (pré-)existem, não há sujeito que venha antes de suas relações.

A feitura é o momento em que relações se tornam matérias, elas não são o começo ou fim de um sujeito; “na feitura, se faz a pessoa e o santo, mas fazer, aqui, não é produzir algo novo (ex-nihilo) senão atualizar uma virtualidade” isto porque “a feitura não cria nem a pessoa, nem o orixá e nem tampouco sua relação (que já existe de modo virtual), mas compondo uma pessoa e um santo, atualiza esta virtualidade” (Rabelo, 204, p. 88). “Feitura” é categoria nativa para os ritos que dizem respeito a “construção” de algo ou de alguém; um orixá é feito tal qual uma pessoa, um mais que humano e mesmo o próprio terreiro, essas relações se estabelecem ao longo das vidas desses sujeitos, sendo o momento ritualístico uma necessidade de atualização das relações.

A mina da casa é o espaço que abriga o ponto fundante da mesma. Constantemente comparados com um corpo animal, a mina seria o coração, os orixás seriam o cérebro, os

mestres e guias seriam os braços e pernas, e nós, humanos, assim como os agentes mais que humanos, seríamos os órgãos vitais e a alimentação. Todos estes citados deixam claro que, dentro da ontologia afro-ameríndia, prevalecem noções especulativas ligadas a um corpo biológico antropocêntrico. Para que o terreiro componha com outros sujeitos vivos, esta precisa ser um agente material, vivo e demandante. E aqui compete afirmar que o terreiro não se faz *como* um ser vivo, ou é *visto* como tal, ele *é* um ser vivo, não havendo margem para outra interpretação. A mina é, no caso do Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã, um buraco no chão que abriga Omolu, orixá que reclamou a fundação da casa e que se encontra lá aterrado junto a pertences e histórias materializadas em sua feitura.

Imagem 01- Abertura da mina da casa



Fonte: Arquivo pessoal Hugo Silva

O rito de feitura não difere muito dos ritos já descritos por Rabelo (2014). Os agentes humanos e mais que humanos são chamados para derramar seus ejes (sangue) e

se tornarem parte da casa, do eje verde ao vermelho, cada sujeito vai sendo solicitado pelo próprio terreiro através do jogo de búzios feitos por Pai Paulo. Assim, o terreiro vai comunicando suas vontades através dos corpos dos búzios usados enquanto oráculos, em um intrincado jogo de vontades e perguntas, estes vão dizendo o que fazer para que sua própria existência torne-se material. Trata-se, então, de uma história própria e dinâmica; não há estruturas fixas para a criação de um terreiro, cada um vai querer fazer-se de um jeito diferente, havendo distanciamento e aproximação a partir dos interesses dos agentes relacionais.

Assim como Omolu foi feito nessa ocasião, outros orixás nasceram junto ao terreiro e em silêncio. Com poucas pessoas presenciando o momento, não houve batidas dos atabaques ou as vozes de um coro mais extenso. A feitura do terreiro cumpriu uma série de rituais, indo da pureza dos corpos dos envolvidos, à alimentação dos mesmos. A pedra que hoje é o orixá nem sempre foi assim, foi preciso que o terreiro apontasse qual era a pedra que o fundaria; para então manipulá-la foi preciso atualizar seu axé em outra coisa para que sua vida possa crescer, para que aquilo que já era dotado de axé em virtualidades se atualize e torne-se um orixá.

A feitura consiste em um processo relativamente simples. O primeiro passo é a abertura do buraco no chão onde o orixá será assentado, o orixá reclama para si o centro geográfico do lugar onde será o barracão, lá foi aberto o buraco com pouco mais de meio metro de profundidade que o abrigará; o buraco foi aberto pelo próprio pai de santo com a ajuda de alguns filhos da casa (como podemos ver na imagem 01). Feito o buraco criou-se uma estrutura de concreto que irá sustentar a pedra de mármore que ficará acima do orixá. Nivelado ao chão, o mármore cumpre uma dupla função, a primeira é de alertar que não se deve pisar ali sem pedir passagem ao dono da casa, e o segundo é o mostrar que ali está o coração vivo do terreiro. Uma vez feita a parte estrutural da coisa, há o momento de preparo por parte dos humanos e dos mais que humanos para a feitura, tomam-se banhos de ervas, limpam-se os corpos e solicitam-se aos mais que humanos que suas próprias vidas tornem-se vividas junto aos orixás.

Do corte do galo para Exu aos banhos de eje em Omolu, os búzios são consultados e eles fazem a conexão entre o orixá que demanda, o terreiro que é feito e o pai de santo que os realiza. Junto ao corpo do orixá são depositadas oferendas secas e molhadas, preparos elaborados a partir de seus pedidos e objetos de sua escolha. Os búzios seriam

as sinapses que transformam estímulos em pensamentos, que fazem do impulso uma ação, agentes mais que humanos capazes de comunicar o que é vontade de uma relação.

O agente mais que humanos jamais morre, seu axé passa a ser outro. O frango que tem seu sangue derramado, as folhas que são maceradas e as comidas ali depositadas, passam a ser parte do orixá/terreiro, tendo seu axé atualizado, ele transforma sua vida em outra vida, ele passa a ser ao mesmo tempo o orixá e o seu alimento. Jamais morrendo, mas agregando a relação.

O orixá assentado passa a ser a manifestação material do terreiro. Aqui adiantamos, brevemente, o debate sobre um corpo multiespécie: um corpo multiespécie não se limita a uma única forma ou mesmo a noção de vitalidade indivisível. Todo corpo, se visto junto a teoria multiespécie, é uma relação de dependências entre sujeitos. Isto é, o orixá é tanto parte do terreiro como o terreiro é parte do orixá, ambos são sujeitos de certa autonomia, que não se limitam a uma única corporalidade e se fazem finitos em suas demandas, mas, para existirem, apresentam uma dependência para com outros agentes e entre si. Assim, pode-se dizer que para permanecer vivo o terreiro precisa do orixá ali assentado, isto porque ele passa a ser parte de seu corpo, apesar deste ser um sujeito autônomo em suas vontades.

Esse processo de “transformar” a coisa em um ser vivo reflete-se na edificação do prédio que hoje abriga o terreiro. A própria construção material do terreiro está dando-se de forma paulatina, e ela é fruto das relações vividas junto, e devido ao terreiro. O chão de terra batida deu espaço ao cimento queimado; as paredes foram rebocadas e, logo mais, a abóbada celeste dará lugar a um teto com telhas de barro. A camarinha dos exus, dos orixás e da jurema já foram levantadas, e aos poucos o edifício vai crescendo. O terreiro está vivo e ganhando forma à medida que cresce, e é justamente por estar vivo que ele cresce, que ele chama pessoas para trabalhar com ele.

Em meio a conversas sobre a vida e o viver, Pai Paulo vai desdobrando a criação da mina da casa como o momento em que se ata o nó cego que prende o terreiro tanto ao Orun (mundo espiritual) quanto ao Aiyê (mundo material); trata-se de um momento de encontro em que a vida espiritual torna-se, também, material. O axé, essa força viva que atua em tudo que existe como uma virtualidade, se atualiza junto à feitura, junto a

manipulação de outros corpos, e transforma uma coisa em outra. Assim, uma pedra torna-se um orixá, que torna-se um terreiro e tudo isso porque ele tornou-se um ser vivo.

Porém, isso suscita outras questões, não necessariamente sobre sua feitura, mas sobre o que é estar vivo. Como pode, uma pedra, um prédio, um assentamento, serem seres vivos? Como nós, ocidentalizados, podemos encarar esses eventos e fenômenos e os traduzir para nossas tradições e práticas? Não quero aqui descrever o mundo dos “nativos”, mas traduzir o nosso. Isto porque os interlocutores não apenas partilham do mesmo universo narrativo que nós, e sim porquê jamais seríamos capazes de descrever este mundo, mas podemos, a partir daquilo que nos inquieta, traduzi-los (DESPRET, 2021).

Primeiramente, estamos vivos?

“Eita, que ele hoje está com tudo”, frase dita por um dos membros do terreiro ao referir-se não há um humano, mas ao próprio terreiro. Para aqueles que não conhecem as lógicas de vida de um terreiro pode parecer estranho tratar este sujeito como um igual, como um humano. Em meu primeiro contato com o terreiro houve um estranhamento quando percebi que diziam que “ele” estava com fome, que queria comer, que “ele” estava demandando isso ou aquilo, que era preciso levantar tal orixá ou alimentar determinado exu ou pombagira. Neste primeiro momento me parecia que o terreiro era uma criança mimada cujos pais cumpriam suas vontades. Mas, paulatinamente fui me afeiçoando a ele e percebendo que a melhor pergunta seria, como eu posso concebê-lo? Se não é vegetal, animal ou mineral, como pode um prédio ser um ser vivo? E aqui assumo todas as minhas questões e relutâncias que boa vontade alguma daria conta de responder, foi preciso assumir que para mim entender como o terreiro era um ser vivo tornou-se uma questão.

Talvez a melhor forma de começar a presente explanação seja nos questionando, afinal, o que é um ser vivo? Pergunta um tanto quanto trivial, mas demonstra-se como uma potente problemática para que possamos traduzir a profunda relação de pertencimento e existência das “coisas” vivas nas concepções ontológicas que atravessam as questões religiosas afro-ameríndias. O universo visto junto às questões afro-religiosas é inteiramente composto *com* seres vivos, seja esse mundo material ou imaterial, tudo é vivo. Mesmo Nina Rodrigues (2014) em sua controversa obra, “o animismo fetichista dos

negros baiano”, assume que há, para aqueles que estão inseridos e vivem junto às lógicas do terreiro, uma pedra que é viva. Todavia, é preciso aqui ressaltar que houve uma inquietação, de minha parte, em traduzir o que é esse “vivo”. Assim, no presente tópico espera-se não responder à pergunta sobre o que é um ser vivo, mas apresentar compreensões que podem nos levar a outras perguntas ainda mais proveitosas.

Para Vieira (2013) estamos permanentemente marcados pela visão biológica do que é um ser vivo. Tal visão começa a ser construída ainda no século XIX com as proposições evolucionistas das ciências positivistas, dentre as quais Charles Darwin desponta como um dos maiores expoentes. Porém, é somente a partir do século XX que vemos, nas ciências biológicas, desdobramentos mais céticos, afastando-se de toda e qualquer relação ontológica não europeia para defender seu posicionamento do que é um ser vivo. Em sua empreitada essa formulação científica do que é um ser vivo serve primeiro para legitimar o humano ante outras formas do viver e da própria vida, e, sobretudo, cria noções de categorização do que é ser vivo (Haraway, 2021).

Nós, ocidentais, lembra Vieira (2013), compreendemos que, para ser categorizado como um ser vivo, a existência em questão precisa seguir determinadas características biológicas/físicas. Em seus discursos,

[...] o pensamento hegemônico e contingente da biologia no século XX lido em seus enunciados evolutivos e moleculares, narram a vida como originária de um evento físico-químico que proporcionou o surgimento de células, variedades e espécies - uma história natural apresentada através de encadeamentos ou linearidades que promovem o corte e que causam a contingência do pensar o vivo, organizando-o em estruturas hierárquicas, das partes para o todo, constituindo um discurso de unidade produzido na dispersão de saberes e que narra todos os organismos como invariavelmente circunscritos aos mesmos fenômenos naturais e que tais fenômenos podem ser elucidados a partir de nossas partes biológicas, sejam elas, células, genes, ácidos nucleicos (Vieira, 2013, p.31).

Em uma lógica habitada por uma razão de corpos reprodutivos o ser é vivo por imanência, ele jamais torna-se vivo. Uma vez que o “tornar-se” vivo implica em um não pertencimento, em uma não ação com tal fim. Isto é, para ser considerado biologicamente como um ser vivo aquele ser precisa apresentar características inerentes a sua própria existência, sendo suas relações e dependências de pouca, ou nenhuma, importância para defini-lo enquanto tal. Se fossemos responder a minha pergunta inicial, eu poderia dizer que o ser vivo é vivo porque não há como não ser, assim como para as ciências biológicas

não há como um ser tornar-se outro, não há como um ser vivo reorientar sua própria existência mudando a si e aos seus. Não compete aqui discursar sobre os sistemas de manutenção da vida, suas relações ou mesmo sobre o morrer a morte (uma vez que se compreende que a única saída para um ser deixar de ser vivo é ele ceifar sua vida), pois essa discussão nos incumbiria não em compreender o que é um ser vivo, mas como o ser pode sobreviver.

Animal, vegetal, fungi, protista e monera, são os cinco “reinos” dos seres vivos. E que melhor metáfora para os seres biologicamente lidos como “vivos” que “reino”? Passado de geração para geração, o reino é, assim como o “vivo”, uma característica inerente ao sujeito que herda seus dons. No universo da biologia secularizada e composta por reinos não há como um ser migrar de um reino para outro, assim como não há possibilidades para esse mesmo sujeito deixar de pertencer a uma existência régia e suas organizações. E, assim como seu genitor, o novo ser que já nasce vivo carrega consigo suas características bioquímicas, herda parte de seu DNA e traz consigo a possibilidade de uma nova vida sexualmente vivida em igual medida a seus progenitores.

No universo narrado pela biologia do século XIX estar vivo é tanto uma possibilidade, quanto um encarceramento. Não há chances para outra existência, movimento ou transcendência além daqueles que já estão dados e inseridos nos códigos geneticamente transmitidos ao sujeito (Vieira, 2023). O sujeito que nasce humano, por exemplo, permanecerá humano por toda sua existência, não sendo a ele concebida a chance de mudar, crescer ou assimilar outra possibilidade de estar vivo.

E se olharmos para além da biologia? O que define um ser como vivo? Aproximando-se de uma relação em que os humanos perdem seu protagonismo no poder de indicação do que é vivo e o que não é, Ingold (2012) ressalta que um ser se torna vivo ao ser compreendido como e enquanto uma materialidade e esta, por sua vez, torna-se a questão central de suas relações e de sua “vida”. Se olharmos mais a fundo, a compreensão ocidentalizada e racionalizada do que é um ser vivo parece ser lógico que apenas seres materiais sejam vivos, afinal, da ameba ao pau-brasil, do humano ao tardigrado, todas as existências são materiais, e todas essas possuem uma história, uma materialidade e um rastro a ser seguido. Se dito de outra maneira, para ser vivo é preciso existir materialmente.

O ser torna-se vivo em suas relações. Em suas explicações, Ingold (2012, 2015) trabalha com a noção de “torna-se vivo”. Um exemplo abordado pelo autor é o da pipa e o vento, para demonstrar como objetos se tornam coisas e coisas se tornam vivas (Ingold, 2015), o autor nos lembra que tanto o vento quanto a pipa ganham vida enquanto agentes relacionais, ambos já preexistem, mas é no encontro que eles se tornam uma vida em potência. Em suas compreensões não basta que saibamos que uma coisa é mais que um objeto, ela torna-se parte de uma rede complexa de relações em que sua vida é dependente de tantas outras que a cruzam.

Apesar de não dedicar-se a uma explicação aprofundada, essa compreensão nos oferece mais uma pista para compreender o que é um ser vivo: ele precisa ser material. Mas, a materialidade por si só não dá conta de explicar todo o processo em que esse sujeito se envolve. Imbuída de uma compreensão filosófica sobre o que é um ser vivo, Bellacasa (2017) pode estabelecer um fértil diálogo entre as ideias de Ingold (2015), Deleuze (2011) e Haraway (2021, 2022). Para a autora não basta que olhemos para as materialidades, é preciso prestar atenção nas relações, como elas se reproduzem e como elas criam os seres. Retirando da humanidade o poder central de dizer quais são seus problemas e pondo-a em pé de igualdade com outros agentes, vemos que são as relações que tornam coisas materiais, portanto, vivas.

Bellacasa (2017) defende que nas relações existem materialidades que vão além da própria materialidade biológica das coisas. E são essas relações que passam a *compor com* as concepções da própria ontologia do ser vivo e do existir. Nessa perspectiva, estar vivo é estar em relações e dependência.

They are not a priori universal, they do not define a moral, or social, or even natural “nature”: they become necessary to the maintaining and flourishing of a relation through processes of ongoing relating. The constraints that mark the ethicality in agencies go beyond prefigured conditions—they are not predetermined, but they are neither arbitrary nor random. Relations are always connected to specific worlds; they do specific worlds and create interdependencies in ways that become ethos. From that perspective, where living means entangling ethos and milieu, even moves that may at first appear as individual, strategic, or instrumental have a dimension of affective interdependent entanglement (Bellacasa, 2017, p.154).

A partir de Bellacasa pode-se compreender que os seres passam a ser vivos enquanto uma relação. Nessa concepção a vida não é dada a priori, não está contida na biologia do sujeito, tampouco encerra-se a uma única forma de existência ou restrição material. E apesar de ocorrerem enquanto relações materiais, essas trocas não se limitam a materialidade para acontecer, sendo sua existência capaz de tecer a própria realidade.

Porém, nenhum desses autores até aqui mencionados (re)conhece ou trabalha com outras ontologias. Para os povos de terreiros e aqueles que vivem com as religiões de matrizes afro-ameríndias absolutamente tudo o que existe é vivo, seja essa existência material ou não. O vento está tão vivo quanto nós, os orixás estão tão vivos quanto seus assentamentos, e uma coisa pode tornar-se outra à medida em que ela é feita. E a feitura não se limita a materialidade, através do processo de feitura uma relação pode transformar-se em outra, laços podem ser feitos e desfeitos, enredos podem ser mudados. Aquilo que é pode deixar se de ser, e para isso basta que se saiba manipular os axés necessários.

Nas religiões de matrizes afro-ameríndias tudo é vivo (Rodrigues, 2014). Do vegetal ao mineral, do animal ao espiritual, para algo existir é preciso que esteja contido em sua existência o axé, a força da vida. Partindo desse regime ontológico o ser vivo não é fixado a uma forma material, ela é transitória, a vida é uma virtualidade atualizada a qualquer momento (Deleuze, 2011). No Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã não é diferente, o terreiro é um ser vivo que demanda atenção, cuidados e comida. Para os responsáveis pela casa, Paulo de Ayrá e Edna de Nanã, tudo o que se faz em um terreiro é axé para seu crescimento. Todo orixá assentado, todo filho feito, todo eje derramado pelo chão, toda folha macerada, tudo é parte do terreiro, tudo o alimenta, tudo o faz crescer.

Vale a pena lembrar que nenhum ser vivo é uno e indivisível. Nós humanos somos compostos por Ori (cabeça, divindade pessoal, conexão do humano com o orum, etc.), Ará (membros), inu (entranhas), eje (sangue) e tantas outras partes que são autônomas e senhoras de si. E, assim como o corpo humano é composto por muitas formas de vida e de viver distintas, o terreiro também o é. Os filhos de santo são parte de seu corpo assim como os animais, as plantas, os orixás, os exus e os mestres da jurema, todos são parte do terreiro, todos são seres vivos que compõem para com ele e suas relações. Todo corpo é, então, uma assembleia de formas vivas.

O corpo, nesta concepção, está ligado às potencialidades da vida, às substâncias de origem divina (Ipori), aos elementos da natureza, energias que animam, estruturam e dão dinâmica ao corpo. O corpo é o catalisador das forças vitais (axé). O corpo é chamado de ará, que se divide em ará-aiyé, representando a existência, e ará-orum, correspondendo a todos os seres ou entidades sobrenaturais do orum, incluindo os mortos, os Eguns. (Lima, 2015, p. 26)

Pode-se com isso compreender que aquilo que se vê, sente-se, cheira-se e ouve-se pode ser, já foi, ou será, um ser vivo? Mais uma vez eu estaria errado ao supor isso. Mas, por hora basta que compreendamos que é possível não ser material e ser vivo ou ainda estar vivo e deixar de ser uma vida daquele modo para tornar-se outro.

Assim, não podemos definir o que é um ser vivo. Mesmo dentro das ontologias afro-ameríndias a existência do ser vivo é uma eminência, uma vida que existe por excelência, não havendo como “dar” a vida ao que não a tem. Isto porque tudo é vivo, logo não há algo além da vida, e por isso tudo que existe só existe porque está vivo, contém axé. Todavia, há como manipular a vida para transformá-la em outra coisa. E aqui as coisas que não são materiais se tornam materiais para (re)criar e remodelar a vida. Com isso a coisa não se torna viva, mas, a vida torna-se uma relação e essa relação cria novas relações de materialidades que por sua vez tornam-se um outro ser em viva relação. Mas, se o ser independentemente de sua vontade e existência, é vivo, como a vida deixa de ser uma e passa a ser outra? Como ficam as materialidades dentro de um universo em que tudo é vivo, relacional e mutável?

Para estar vivo é preciso que sejamos muitos.

Uma vez provocados sobre o que é o “ser vivo”, faz-se preciso perguntar o que isso significa *com* o terreiro. Não há dúvidas, entre meus interlocutores, quanto à existência material/espiritual do terreiro, ele não apenas é um ser vivo, é também uma série de relações que se fazem em profunda dependência. Chegamos até aqui defendendo a não contingência, a não adequação à uma única categoria; com o terreiro não seria diferente, de antemão pode-se dizer que o terreiro está contido em um feixe de relações (Verçosa, 2022).

Haraway (2022) lembra que uma definição comum do que é um ser vivo pode ser compreendida junto a restrição do ser a sua espécie biológica. “Espécie”, de acordo com a autora, seria o encarceramento do sujeito a suas relações sexuais e genéticas. Ao conceber o ser vivo como pertencente a uma categoria pré-definida estamos incorrendo não apenas ao incesto (uma vez que um ser só pode reproduzir e relacionar-se com seres com ele partilham códigos genéticos), como também a uma ignorância quanto as suas relações de dependência (Haraway, 2022, 2021).

Para um ser estar vivo este precisa relacionar-se com os outros e deles passar a depender de tal modo que sua própria existência só possa ser concebida se vista junto em relações. Não existem sobreviventes em extremo isolamento (Tsing, 2022). É de uma ficção delirante do ocidente acreditar que qualquer forma de vida seja senhora autônoma de si e de suas vontades, e não estamos apenas falando das dependências compreendidas junto a uma cadeia trófica, aqui estamos falando das formas de relação em que um sujeito torna-se dependente de outros e suas relações à tal ponto que somente a partir dessa relação os envolvidos podem existir, isto porque “[...] Os parceiros não preexistem à sua relação” (Haraway, 2002, p.231). estar vivo é conceber-se como dependente e vulnerável a outros.

Ressalto que a teoria multiespécie não nega a categoria “espécie”, tão cara ao ocidente, o que se nega é a autonomia e isolamento da mesma, as espécies são úteis para *pensar com* (Bellacasa, 2017) elas em suas relações, para pensar como ela se deforma a tal ponto que se torna múltipla, se torna dependente de outras, se torna multiespécie.

[...] Espécies, como corpos, são internamente oximorônicas, cheias de seus outros próprios, cheias de comensais, de companheiros. Cada espécie é uma multidão multiespécies. O excepcionalismo humano é o que as espécies companheiras não podem tolerar, diante das espécies companheiras, o excepcionalismo humano se mostra como o espectro que amaldiçoa o corpo à ilusão, à reprodução do mesmo, ao incesto, e assim, torna a rememoração impossível (Haraway, 2022, p. 231).

Nós, humanos, assim como outras formas de existência, somos compostos por muitas espécies que coabitam em um amálgama de intrincadas relações de extrema dependência, não havendo a possibilidade de um ser existir antes ou depois de suas

relações. Para ilustrar esse debate podemos olhar para as nossas entranhas, sem os “parceiros de mesa” (Tsing, 2019, p.72), sem nossa flora intestinal, não seríamos capazes de nos alimentar. Nossos intestinos estão revestidos com seres vivos e estruturas capazes de coletar e processar aquilo que comemos (e a alimentação por si só se faz enquanto uma dependência de outras formas e modos de vida), as vilosidades dentro de nós estão cobertas de bactérias, e são esses agentes sujeitos a suas relações que transformam os alimentos em nutrientes, possibilitando a vida. Nos tornamos tão dependentes delas e de nossa coevolução que sem esses sujeitos a nossa sobrevivência seria impossível, precisamos, então, “repensar a nós mesmos como trajetórias interativas pode nos fazer refletir sobre como nós agimos conjuntamente com outras espécies para fazer o mundo” (Tsing, 2019, p.76).

O ser multiespécie é esse que se sujeita a outros e em sua própria acepção e se faz muitos. A essa dependência Tsing (2022, p. 64) chama de “precariedade”, em sua concepção os seres vivos são vulneráveis uns aos outros, incapazes de sobreviver em autonomia ou individualismo. Somos partes de agenciamentos instáveis. Reconhecer isso é reconhecer que estar vivo implica em sujeitar-se a vulnerabilidades que não estão sob nosso controle, pois, precisamos de ajuda, precisamos de outros assim como eles precisam de nós.

Nenhum ser vivo é autônomo e senhor de suas próprias vontades, todos são dependentes. Um exu, como vemos na imagem acima, é um corpo multiespécie e sua feitura é um processo relacional em que o guia espiritual torna-se físico. É importante destacar aqui que é o próprio exu quem demanda sua feitura a partir das relações que ele estabelece com o terreiro e o médium que o incorpora. Mãe Edna lembra que todo exu trabalha para o crescimento do terreiro que o abriga, fazendo de si mesmo parte do terreiro onde trabalha tanto quanto é parte da vida do médium que o recebe. Porém o próprio exu sujeita-se a aquele que irá lhe dar a comida, aos pais de santo e ao próprio terreiro, ele pode pedir sua feitura, ou solicitar sujeitos distintos, porém se alguma das partes discordar dessa ação começa-se uma série de negociações. Certa vez, durante o corte (feitura) da pomba-gira Maria Mulambo a mesma estava cobrando um “pó de magia” feito a partir dos restos mortais de um cachorro morto em atropelamento, diante da recusa dos pais de santo ao fornecer o pó, a mesma disse que entendia a ausência daquilo que ela havia pedido, mas, que cedo ou tarde teria o que queria.



Fonte: Arquivo pessoal Hugo Silva

O pó em questão passaria a ser parte de seu corpo, fortalecendo a pomba-gira. E, assim, as coisas que contém vida/axé vão se tornando parte de um outro corpo vivo². Farinha, dendê, alguidar de barro, moedas, pedras, frangos, bodes, guias, velas, folhas de mamona, mel, ferragens (estruturas de ferro), cachaça, gin, ruim, fogo, tabaco, cachimbo, copos... presenças que se solicitam para comporem com o corpo de exu. Cada exu vai compondo seu corpo a partir de suas relações, mas todos eles, sem exceção, quando possuem um corpo material este não se limita a uma única forma de materialidade. Todo exu tem seu corpo dado por partes que possuem diferentes histórias, mas que ali foram reunidos a fim de fazer-se material.

O corpo de um exu é uma assembleia multiespécie, que abriga do mineral ao vegetal, do fungo ao animal, sendo estes necessários para nutrir esse corpo vivo. Não

² A noção da morte e do morrer dentro das religiões afro-ameríndias é turva. Sobre essa questão ver (Santos, 2008)

competete aqui traduzir etnograficamente como se dá a feitura de um exu, basta que saibamos que em seu corpo existem profundas dependências de múltiplas materialidades, sendo um corpo que não apenas habita em diferentes materialidades como também diferentes temporalidades, uma vez que cada elemento vivo de seu corpo possui uma vida útil a ser cumprida. Assim como nossos próprios corpos possuem diferentes temporalidades, o corpo de exu também o faz. Precisei ao longo de minha pesquisa ficar atento às formas como o corpo dos exus se comportam, quais fungos cresceram, se é que crescem, como a ferragem está se desgastando, como o alguidar e o Otá se comportam após um tempo. Toda alteração comunica algo, comunica uma nova dependência criada para com esse corpo.

Rabelo (2014) discursa brilhantemente sobre a feitura de um orixá, e por consequência do terreiro, mas ela parece ignorar o protagonismo dos agentes mais que humanos na composição da vida dos orixás. Um orixá é uma assembleia, é um ponto de encontro, ele reúne tantas formas de materialidade e vida quanto possível. Todo assentamento, seja ele de orixá, exu, mestre da jurema ou qualquer outra forma de encontro é um corpo multiespécie. Mais do que tornar material um agente que outrora era uma relação, o assentamento é também um encontro de formas de vida que juntas tornam-se outra (Rabelo, 2014, p. 83). Assim, é através da atualização do axé que as coisas se tornam vivas e que os corpos se tornam multiespécie.

Mesmo que anticlímax, a feitura do terreiro mostra como um espaço torna-se um ser vivo, como ele torna-se materialmente, e por fim o terreiro faz fisicamente o que ele já era, mas “apenas” em relações. Logo, não poderíamos falar de um exu sem o considerarmos um corpo multiespécie, sem falar no barro, sem falar dos animais, no ferro, no humano. Mais que uma atualização do axé, a presença desse corpo vivo e multiespécie é um processo de incursão à história de muitos agentes ligados por uma trama material e simbólica que criam um universo rico em estímulos e questões.

In-conclusão: como o terreiro nos ajuda a pensar questões multiespécie?

Um ser vivo com um corpo desmembrável. Para aqueles com intimidade e que já nutrem relações com o terreiro e seus dependentes não é surpresa alguma ver um orixá desmontado enquanto ele é limpo, peça por peça, parte por parte, esse corpo vivo vai

sendo exposto e mostrando suas dependências. A própria Rabelo (2014) narra como é limpar um orixá, como é tentar tirar o eje que se fixa ao corpo físico de tal maneira que passa a compor com ele por longa data. E isso não faz o orixá, ou mesmo do terreiro, um ser menos potente ou mesmo “falso”, a força de um assentamento vem justamente de sua condição física. Como sujeito vivo e atuante ele se desgasta com o tempo e o esforço, um ferro comido pela ferrugem comunica que aquele assentamento tem trabalhado e está atuando com a vida daqueles com quem ele se envolve.

O quão estranho é um corpo vivo uno, coeso e autônomo para aqueles que crescem junto ao terreiro, que precisam banhar seu ori, que aprendem a ser mais do que um corpo físico? Mesmo o corpo humano é composto por partes que (in)voluntariamente se juntam e nos tornam quem somos. E somos muitos, somos diversos e somos coesos em nossas relações. Ao longo de meu processo em campo pude olhar cada vez mais pro meu próprio umbigo e me perguntar quantos seres compõem com aquele que chamo de Eu, e, com isso pude me perguntar quantos podem compor com o terreiro sem se anunciar, que trama amarra o terreiro em sua vida?

O terreiro me ajudou a pensar as questões multiespécie no que diz respeito a sua concepção mais basilar: a materialidade. Não apenas por ser um sujeito híbrido, feito de muitas formas de vidas e jeitos diferentes, mas por ser uma relação que torna-se material através da ação dos sujeitos. E mais uma vez volto para minhas entranhas, sem a flora intestinal eu não seria humano, assim como sem nós, o terreiro também não seria um ser vivo. E nós não seríamos parte de um terreiro. Não cabe aqui perguntar quem cria quem, mas como estes dependem uns dos outros. O corpo multiespécie de um ser vivo nos apresenta a possibilidade de encararmos a relação como a base de uma vivência partilhada, em que humanos e mais que humanos constroem juntos suas relações.

O que apresento aqui, no presente estudo, não é mais que um ensaio etnográfico de minhas experiências com o terreiro. Pensando em como viver junto a ele e com ele em suas dependências pude acompanhar a viagem das mamonas das margens dos rios de efluentes não tratados à entrega de projetos públicos concebidos junto a prefeitura municipal. A vida de um terreiro é extremamente intrincada e o momento em que ele se materializa enquanto feitura é mais um dos momentos em que se reata o nó de suas relações. Assim, o sujeito terreiro se torna objeto de nossa pesquisa ao nos lembrar que em suas potencialidades existem mais vidas a serem aprendidas junto a ele que se apenas olhássemos para os objetos que com ele compõem enquanto meras funcionalidades. As coisas se tornam úteis ao terreiro porque são vivas e não o contrário.

REFERÊNCIAS

BELLACASA, Maria Puig de la. **Matters of care: speculative ethics in more than human worlds**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v.1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DESPRET, Vinciane. O que diriam os animais se... **Caderno de leituras**. Chão de feira. p. 01-20. 2016.

DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais?** São Paulo: UBU.2021.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu editora. 2022.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Tradução Pê Moreira. Revisão técnica e posfácio Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes. 2015.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, jan. 2012.

LIMA, Fabio. Corpo e ancestralidade. **Repertório**. Salvador. nº 24. p.19-32. 2015

RABELO, Miriam. **Enredo, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014. 296p.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. 2014. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

SANTOS, J. E. dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**; 13. ed. – Petrópolis, Vozes, 2008.

TSING, Anna. **O cogumelo no fim do mundo**. São Paulo: n-1. 2022.

Tsing, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno**. Brasileira: IEB Mil folhas. 2019.

TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177–201, 2015.

VERÇOSA, Thaís Cristina Leal. **Seguir movimentos: o fazer e refazer de terreiros de candomblé**. Salvador, 2022.133 f. Orientadora: Prof^a Dr^a Miriam Cristina Marcílio Rabelo. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2022.

VIEIRA, Eduardo Paiva de Pontes. **Ser vivo, ser espécie, ser classificado: epistemes, dispositivos e subjetivações no ensino de Ciências e Biologia**. 2013. 126 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Educação Matemática e Científica, Belém, 2013. Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemáticas.