

Mapeando seres não humanos em uma rede ritual do culto Nagô

LUIZA SPINELLI PINTO WOLFF¹; LOREDANA RIBEIRO²

¹PPGA/UFPEL– luiza.spw@gmail.com

²PPGA/UFPEL– loredana.ribeiro@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho é parte de uma pesquisa iniciada na graduação em Antropologia (linha de formação em Arqueologia) e atualmente em desenvolvimento no Mestrado em Antropologia. Seu tema geral são as relações estabelecidas no culto aos orixás entre humanos e objetos rituais, na perspectiva do novo animismo: não humanos podem ter espírito, influenciar e serem influenciados pelos humanos (WOLFF, 2014). Problematizo especialmente a agência dos otás, pedras ritualmente preparadas na iniciação dos filhos de santo do *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo* – traduzido por Casa de axé Nagô, cuja força vem dos Orixás das chuvas. Dentro do *Ilé*, humanos e coisas são formados e influenciados permanentemente, compondo redes sociais (cf. LATOUR, 1994). Seguindo as propostas de Latour (1994, 2012) e Ingold (2006), observo o mundo material de no *Ilé* buscando a agência e vida destes outros seres, não humanos. Proponho descentralizar a análise do papel dos humanos na produção dos significados, para pensar estes últimos como resultados de relações entre pessoas e coisas, promovendo uma interpretação dos objetos rituais para além da representação.

2. METODOLOGIA

A metodologia utilizada é a produção de uma etnografia dos objetos baseada no animismo, na abordagem do Ator-Rede e na arqueologia do presente. A abordagem do ator rede convida a seguir os objetos e deixar os atores surgirem por meio das suas conexões dentro da rede, deslocando a perspectiva humanocêntrica da ciência moderna. A partir do mapeamento da rede intrincada de relações entre humanos e não-humanos, podemos compreender a agência dos objetos rituais, posto que a agência dos objetos é relacional e alguns objetos não a possuem. As redes de interações, por serem heterogêneas, devem ser descritas e analisadas atribuindo de maneira simétrica a atuação de humanos e não-humanos (LATOUR, 1994; LAW, 1992; STRATHERN, 1996).

Na perspectiva animista, dentro de certos grupos, não-humanos podem ter atribuições humanas - como personalidade, sentimentos, fome, sede - e também estabelecer relações sociais - relações de status, hierarquia social -, que são imanentes a determinados seres materiais. A visão animista é de caráter relacional havendo um engajamento entre os seres vivos como constituintes do ambiente (SEGATA, 2011). Os seres - humanos e não-humanos se entrelaçam, formando uma malha de relações. (INGOLD, 2006).

A arqueologia do presente, é observação dos elementos materiais no presente permitindo problematizar as especificidades dos objetos sem necessidade de analogias etnográficas e sem limites temporais (GONZÁLEZ RUIBAL 2003, 2012). Sendo assim uma crítica a noção de tempo moderna, os limites temporais são uma construção moderna para a passagem do tempo, uma forma de historicidade (LATOUR, 1994; RIBEIRO, 2014). Uma vez delineada a

rede atual de interações humanos-objetos no ritual por meio de uma abordagem animista, pode-se compreender quem são esses não-humanos que permeiam o mundo material religioso.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para se iniciar no batuque e se tornar filho de santo, é necessário que os orixás individuais - um *Esú* e um orixá de cabeça - sejam ritualmente ligados a *otás*. Todas as pessoas têm um *Esú* individual. Ele é o primeiro orixá a se alimentar e a receber oferendas. Para alimentar *Esú*, o neófito necessita assentá-lo, assim como o orixá da cabeça. *Otás* são pedras roladas, escolhidas nas margens dos rios ou mesmo compradas em floriculturas, transformadas ritualmente a partir do compartilhamento de *ejé* (sangue de animais sacrificados). Cada orixá tem uma preferência sobre a forma e coloração das pedras (BARBOSA NETO 2012), além disso, os búzios são consultados para saber se a pedra aceita ou não virar um orixá. No caso dos *otás*, em uma perspectiva animista, todas as coisas têm espírito e uma vida biológica e geológica, dadas pela Terra. Porém, temos que considerar que, como os humanos, entre os não-humanos nem todos os espíritos são iguais (SEGATA, 2011). O *Babalorixá* Eurico, zelador de orixá do *Ilé*, relatou uma ocasião em que uma pedra, dentre tantas de um saco de seixos comprados em uma floricultura, não aceitou virar determinado orixá, porque já havia sido um *Òssóssi* anteriormente. O jogo de búzios parece, portanto, relacionado à consulta da vida pregressa da pedra, sugerindo que não apenas o orixá escolhe a pedra, mas a pedra também tem voz na escolha do orixá.

Na perspectiva anímica, os objetos, como os *otás*, compõem essa malha de entrelaçamentos, não são passivos e habitam o mundo em um movimento contínuo. Uma visão anímica do mundo seria a capacidade de ver o mundo como um nascimento contínuo que se surpreende com as descobertas, sabendo que nada tem uma explicação dada (INGOLD, 2006). A preocupação em retirar dos objetos/animais/natureza a atribuição de vida está relacionada ao pensamento moderno. Os ameríndios, pessoas de terreiro e quilombolas, por exemplo, podem atribuir espírito as coisas porque não se preocupam com a divisão entre humanos e não-humanos. Seguindo Latour (1994), a cosmologia moderna é orientada pela divisão entre o mundo natural e o mundo social, enaltecendo a sociedade e a visão da ciência como forma de reconhecer a realidade, os fatos em si. A sociedade moderna se tornou permeada por uma infinidade de híbridos que são artificialmente entendidos como uma junção de sociedade/natureza, humanos/não-humanos e passado/presente, porém esta divisão foi fabricada pelos modernos que entendem que separar e produzir seres purificados é mais simples que o entendimento relacional das esferas do mundo (LATOURE, 1994).

As pessoas não estão sempre de acordo sobre o que está vivo e o que não está. Identificar vida está mais para a capacidade de cada um de enxergar a vida (INGOLD 2006). O que define a vida nas coisas são categorias que variam de acordo com a cosmologia. No ritual de iniciação que observei, de Manu Pontes em novembro de 2012, a criação dos seres materiais ocorreu a partir da transformação e associação de elementos heterogêneos em uma rede de relação entre os humanos e não-humanos, produzindo ritualmente esses novos seres. Seguindo Latour (2012), os elementos em posição de igualdade são conectados na rede ritual, onde podemos observar a interação do mundo material na

formação de seres materiais, que influenciam e são influenciados pelos seres humanos, se movimentam e necessitam se nutrir e se hidratar.

Finalizado o ritual de iniciação de Manu, o *otá* de seu orixá de cabeça (Òssóssi) deveria ir para o *Ojubó*¹ do respectivo orixá, mas houve uma troca no momento da disposição dos *otás*. Na pressa do retorno, o *Babalorixá* confundiu suas formas e o *otá* de Òssóssi foi para o *Ojubó* de *Esú* e o *otá* de *Esú* foi para o *Ojubó* de Òssóssi. A troca repercutiu em uma profunda e imediata mudança de comportamento do iniciado, em certo momento ele saiu pela rua gritando que era o “rei do mundo”. O ocorrido enfatiza a relação visceral dos *otás* com o iniciado. O iniciado e os *otás* são seres que por meio da feitura ritual se conectaram estreitamente. As extensões de Manu, preparadas para determinado *asé*, foram expostas a *asés* diferentes, refletindo, assim, em uma confusão expressa pela mudança no comportamento do iniciado.

4. CONCLUSÕES

Para compreender a agência dos objetos rituais, as dicotomias modernas devem ser desconstruída e a cosmovisão êmica de se relacionar com os objetos deve ser problematizada, por meio da observação do contexto vivo. O mundo material ritual pode ter significados múltiplos dependendo do contexto e são mais que meros objetos. Eles têm espírito pelo que são feitos e pelo papel ativo nos rituais (VANPOOL & NEWSOME, 2012). Os objetos rituais do *Ilé* são considerados pessoas e portadores de *asé*, como os *otás*, que são pessoas e múltiplos dos indivíduos iniciados no culto aos orixás.

Os *otás* são seres materiais no culto Nagô que necessitam de cuidados, como se nutrir e se hidratar. Quando o *otá* chega ao *Ilé* após o ritual, é disposto dentro do *Ojubó* do orixá e incrementa o corpo do *Ojubó* e do iniciado, aumentando o *asé* do assentamento, do iniciado e do *Ilé*. O iniciado e os *otás* partem de uma relação de igualdade, seres com alma latente, e, por meio do compartilhamento do *ejé*, se contituem enquanto seres de *asé*. A iniciação busca equilibrar as duas naturezas (a do indivíduo e a do orixá geral - *asé* do ambiente - posto que os dois dividem o mesmo *asé*, no caso de Manu, as mesmas forças vitais das matas) por meio dos seres materiais que nasceram no ritual observado. No culto nagô, não existe a dicotomia natureza e cultura. Elas são imbricadas dentro da religião.

As características dos seres rituais somente podem ser observadas a partir das performances rituais, que se alteram ao longo do tempo, resultando em seres materiais distintos, com diferentes histórias. Buscar apoio nas ontologias nativas para embasar as interpretações arqueológicas é estabelecer um diálogo entre teoria e comunidades locais, contra a violência epistêmica e a imposição de visão de mundo ocidental às análises do mundo material (GNECCO, 2009). Um diálogo estreito entre Arqueologia e Antropologia e entre estas e comunidades locais pode produzir uma disciplina politicamente relevante e descolonizada.

¹ assentamento de orixá cultuado de maneira coletiva. Os orixás individuais do *Ilé* são dispostos dentro do assentamento do orixá geral.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. 2012. Tese de doutorado em Antropologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional, fev. 2012.

GNECCO, Cristóbal. Caminhos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Ciências Humanas. Belém, 2009, p. 15-26.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Hacia outra arqueologia: diez propuestas. In: **Complutum**, 2012, n. 2, v. 23, p. 103-116.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. **La experiencia del Otro**: una introducción a la etnoarqueología. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2003.

INGOLD, Tim. Rethinking the animate, re-animating thought. **Ethnos: Journal of Anthropology**, 2006, 71:1, p. 9-20.

LATOURE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34 Ltda, 1994.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LAW, John. "Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity." **Systems Practice** 5, 1992, p. 379-393.

MESKELL, Lynn. Introduction: object orientations. In: **Archaeologies of Materiality**. Oxford: Ed. Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. 1-17.

RIBEIRO, Loredana. Gênero, tecnologia e temporalidade na mineração tradicional (Brasil, séculos XIX e XX). **Revista de Arqueología Suramericana**, 2014 (no prelo).

SEGATA, Jean. Pessoas, coisas, animais e outros agentes, sobre os modos de identificação e relação entre humanos e não-humanos. **Revista Caminhos**, Online, "Dossiê Humanidades", Rio do Sul, a. 2, n. 1, jan./mar. 2011, p. 87-119.

STRATHERN, Marilyn. Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 3, p. 517-535, 1996.

VANPOOL, Christine S.; NEWSOME, Elizabeth. The Spirit in the Material: a case study of animism in the American Southwest. **American Antiquity**, v. 77, n. 2, p. 243-262, abril/2012.

WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Mojubá. Seres Materiais!** Novas perspectivas sobre os objetos no culto nagô. 2014. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Antropologia, formação em Arqueologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.