

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**

**Instituto de Ciências Humanas**

**Curso de Bacharelado em Antropologia**



Trabalho de Conclusão de Curso

***Mojubá, Seres Materiais!***

Novas perspectivas sobre os objetos no culto nagô

**Pelotas, 2014**

**Luiza Spinelli Pinto Wolff**

## ***Mojubá, Seres Materiais!***

Novas perspectivas sobre os objetos no culto nagô

Trabalho de Conclusão apresentado ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia com formação em Arqueologia.

Orientadora: Loredana Ribeiro

Pelotas, 2014

**Luiza Spinelli Pinto Wolff**

## ***Mojubá, Seres Materiais!***

Novas perspectivas sobre os objetos no culto nagô

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado, como requisito parcial, para obtenção do grau de Bacharel em Antropologia com formação em Arqueologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa:

Banca examinadora:

Profa.Dra. Loredana Ribeiro (DAA-ICH/UFPEL) - Orientadora

Dr.Edgar Barbosa Neto (Museu Nacional/UFRJ) – Titular

Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira (DAA-ICH/UFPEL) – Titular

Prof. Dr. Martín César Tempass (PPGA-ICH/UFPEL) - Suplente

In memoriam ao meu querido avô Paulo Roberto Wolff, pelas longas conversas que construíram quem eu sou hoje e deixarão uma saudade eterna.

## Agradecimentos

A minha mãe amada que sempre foi uma incentivadora, se não fosse por ela ter acreditado em mim, não teria iniciado e nem estaria concluindo este curso.

A minha orientadora, Loredana Ribeiro, pelo apoio para o desenvolvimento deste trabalho, obrigada por acreditar em mim!

Ao meu pai, a Ana e a maninha Letícia, por todo o carinho e com todo o carinho.

Aos meus tios, tio Duca e tia Gi, meu porto seguro.

Aos meus avós maternos, Vô José e Vó Marlene, por existirem na minha vida.

As minhas companheiras de jornada, Ariane Moraes, Isabel Campos, Patrícia Cruz e Thais Pedrotti, pelo apoio, amizade, conversas e por crescermos juntas.

Ao Eurico Pontes, meu *Babá* querido, que me ensinou tantas coisas que não cabem nas páginas deste trabalho, e a toda a família de santo por me ensinar a ver a vida com outros olhos.

Aos orixás, por guiarem essa jornada. *Kalofé!*

*Laroyê Bará*  
*Abra o caminho dos passos*  
*Abra o caminho do olhar*  
*Abra caminho seguro para eu passar*

*Laroyê Eleguá*  
*Tomba o mal de joelhos*  
*só levantando o Ogó*  
*Dobra a força dos braços que eu vou só*

*Laroyê Legbá*  
*Guarda Ilê, Onã, Orum*  
*Coba xirê deste funfum*  
*Cuida de mim que eu vou pra te saudar!*

("Padê Onã" de Douglas Germano)

*Agô!*

## Resumo

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.

No Batuque, existem nações (ou “lados”) que têm características diversificadas e suas próprias influências rituais. Dentre os “lados”, o *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo - Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas* - em Pelotas, se localiza no nagô. No mundo material nagô observado, a feitura e os elementos envolvidos no ritual são importantes para o nascimento dos objetos e para fortalecer o *asé*. O nascimento destes novos seres ocorre ritualmente dentro do *Ilé*, quando os objetos “crus”, comprados no mercado ou apanhados na mata, se associam entre si e com os praticantes da religião para formar outra coisa, como o *Igbá-ori* e o *otá*, estas sim, vivas, que precisam se alimentar e se movimentar. Associação que observo através da abordagem do ator-rede (LATOUR, 2012; LAW, 1992) para desenvolver um trabalho etnoarqueológico que visa “reanimar” a arqueologia, uma arqueologia sem limites temporais e pautada nas relações entre pessoas e coisas (GONZÁLEZ RUIBAL, 2012; FAHLANDER, 2008) através da abordagem do novo animismo (ALBERTI, 2009; BROWN E EMERY, 2008; HABER, 2009; INGOLD, 2006, 2012; MILLS E FERGUSON, 2008; SEGATA, 2011; VANPOLL E NEWSOME, 2012).

**Palavras-Chave:** batuque, etnoarqueologia, abordagem do ator-rede, novo animismo.

## Abstract

WOLFF, Luiza Pinto Spinelli. ***Mojubá, Material Beings! New perspectives on objects in Nago worship***. 2014. n. f. Final Course Work. Bachelors degree in Anthropology, training in Archaeology, Institute of Human Sciences, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

In Batuque, there are nations ("sides") that show different characteristics and their specific rituals influences. Among these "sides", the *Ilé Asê Nâgó Oluorogbo* (the house of *Axé Nagô* whose strength comes from Orishas of rain) in Pelotas, Brazil, is located in *Nagô* worship. At the observed material world of *Nagô*, the making of and the elements involved in the ritual are important to the "birth" of the objects and for strengthening of their *asé*. The birth of these new beings occurs ritually in the *Ilé*. The crude objects are bought in the market or caught in the woods. They associate with each other and with practitioners of religion to form a new object endowed with life. This is the case of *Igbá-ori* and *otá*, considered alive and they need to feed and move around. The observed association occurs through the actor-network approach (LATOUR, 2012; LAW, 1992). We have developed an ethno archaeological work that aims to revive archeology as a science without time limits and ruled in the relationship between people and things (GONZÁLEZ RUIBAL, 2012; FAHLANDER, 2008) by the new animism approach (ALBERTI, 2009; BROWN and EMERY, 2008; HABER, 2009; INGOLD, 2006, 2012; MILLS and FERGUSON, 2008; SEGATA, 2011; VANPOLL and NEWSOME, 2012).

**Key-words:** batuque, ethnoarchaeology, the actor-network approach, new animism.

## Lista de Fotografias

Fotografia 1	Quartinha extragrande utilizada no <i>Abô</i> . ....	23
Fotografia 2	Sobre o pano branco, em primeiro plano, estão dispostos os elementos para a feitura do <i>Bori</i> , ao fundo, o <i>Babalorixá</i> organiza a área de preparação da cabeça do iniciado. ....	24
Fotografia 3	Início do ritual com o <i>Babá</i> ao centro, os objetos sobre o pano branco e Manu em primeiro plano, à direita na foto. ....	25
Fotografia 4	Momento após o sacrifício das aves. Observar o topo da cabeça de Manu, onde está o <i>obi</i> banhado em <i>ejé</i> e as penas de pombo. No pescoço, a guia branca, também banhada em <i>ejé</i> . ....	26
Fotografia 5	No centro, o <i>Igbá-ori</i> e a quartinha adornada com a guia branca. Ao redor deles, a grande moringa do banho de <i>Abô</i> , os animais sacrificados, velas, fósforo, mel e a pequena lata de alumínio com cera de <i>ori</i> . ....	26
Fotografia 6	Início do ritual onde a guia de <i>Esú</i> e os pés de Manu recebem banho de dendê. ....	30
Fotografia 7	<i>Ejé</i> do galo branco despejado sobre os objetos de <i>Esú</i> . ....	30
Fotografia 8	<i>Ejé</i> vertendo sobre Manu e os objetos de feitura do <i>otá</i> de <i>Òssóssi</i> . ....	30
Fotografia 9	<i>Ejé</i> vertendo sobre Manu e os objetos de feitura do <i>otá</i> de <i>Òssóssi</i> . ....	30
Fotografia 10	Os objetos no final do ritual de feitura do iniciado. ....	31
Fotografia 11	No topo esquerdo na foto está o <i>otá</i> duplo do <i>Ojubó</i> de <i>Òssóssi</i> . No prato vermelho de cerâmica, a esquerda e abaixo na foto, estão os <i>otás</i> dos orixás, o <i>otá</i> menor da esquerda é de <i>Òssóssi</i> e o maior da direita é o de <i>Esú</i> . ..	32
Fotografia 12	Instrumentos musicais e ao fundo os objetos utilizados nos rituais. ....	41

Fotografia 13	<i>Ojubós</i> no novo <i>Ilé</i> . .....	41
Fotografia 14	Os <i>Ojubós</i> recebendo velas após a mudança de <i>Ilé</i> . .....	41
Fotografia 15	Local do <i>Ilé</i> após a mudança. ....	42
Fotografia 16	Alguidares, travessas de madeira, porcelas, pipoqueira e bacias de apoio aos rituais. ....	42
Fotografia 17	Travessa branca de <i>Obatalá</i> e peneiras de palha. ....	42

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	1
O batuque, a casa, o campo .....	3
<b>1 O Animismo através da Etnoarqueologia</b> .....	7
1.1 Etnoarqueologia: do presente ao passado e de volta ao presente .....	7
1.2 A crítica às dicotomias modernas e abordagem do ator-rede .....	11
1.3 O animismo nas ciências sociais contemporâneas .....	16
1.3.1 O animismo na arqueologia .....	18
<b>2 Seres materiais do batuque</b> .....	22
2.1 O <i>Bori</i> .....	24
2.2 A feitura da cabeça .....	27
2.3 Os seres materiais: <i>Igbá-ori</i> , <i>otás</i> e <i>quartinhas</i> .....	32
<b>3 “Re-animando” a Arqueologia com o mundo material nagô.</b>	36
<b>Considerações Finais</b> .....	46
<b>Referências</b> .....	48

## Introdução

Quando cheguei a Pelotas em 2010, a influência das religiões afro-brasileiras me pareceu latente, gerando uma grande curiosidade da minha parte, porém não sabia exatamente como tratá-las a partir da arqueologia. Minha primeira aproximação acadêmica com a religião foi uma observação das preferências de consumo dos pretos-velhos em um terreiro de umbanda, um trabalho incipiente para a disciplina de antropologia do consumo que não teve desenvolvimento. Paralelamente, eu e Eurico, meu colega de curso na antropologia e *Babalorixá*, fomos estreitando os nossos laços de amizade. Mantínhamos longas conversas sobre o batuque e a casa que ele conduzia, até o momento que decidi que era o que gostaria de pesquisar e comecei a frequentar os rituais da casa. Não sabia exatamente o que encontraria ou qual seria o meu foco de pesquisa, mas sabia que faria um trabalho etnoarqueológico. Iniciei as leituras teóricas sobre etnoarqueologia, etnoarqueologia alternativa, teoria social contemporânea orientada por Loredana Ribeiro. Um grupo de alunas e alunos do mestrado formaram um grupo de estudos sobre Antropologia Contemporânea com o auxílio da professora Loredana Ribeiro, que me convidou para participar dos encontros, onde discutimos sobre a formação do pensamento moderno e a abordagem do ator-rede.

Esta pesquisa trata das interações entre humanos e mundo material buscando compreender a importância dos objetos nos ritos do batuque.

Através do diálogo entre as discussões antropológicas e arqueológicas busco compreender as relações entre objetos rituais e indivíduos. Considerando que objetos e humanos compõem redes sociais (LATOUR, 1994), dentro do *llé* os humanos e não-humanos interagem, são formados e influenciados permanentemente. Seguindo as propostas de Latour (1994, 2012) e Ingold (2006, 2012a, 2012b) observo os elementos materiais dentro do *llé* como seres que têm agência, que estão vivos. Proponho uma interpretação dos objetos rituais além da representação, compreendendo o mundo material em suas características intrínsecas, descentralizando a análise do papel dos humanos na produção dos significados, para pensar estes últimos como resultados de relações entre pessoas e coisas (MESKELL, 2005; FAHLANDER, 2008; GONZÁLEZ RUIBAL, 2012). Portanto, o título do texto, “*Mojubá* seres materiais!”, é uma saudação respeitosa (*Mojubá* = meus respeitos) aos seres que busco compreender com este trabalho.

Os estudos que se dedicam aos objetos religiosos são pouco desenvolvidos no Brasil (AMARAL, 2001), e mais diminutos os trabalhos arqueológicos relacionados às religiões afro-brasileiras. São exemplos os trabalhos de Carvalho (2011, 2012), Ribeiro Junior (2008, 2011) e Amaral (2001). Amaral (2001) através de uma abordagem antropológica discute sobre os possíveis significados do acervo etnográfico de religião afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) de São Paulo. Carvalho (2011, 2012) propõe em dissertação de mestrado uma análise etnoarqueológica da espacialidade num quilombo de Mato Grosso, focada nas árvores da região relacionadas com as religiões afro-brasileiras. Já Ribeiro Junior (2008), propõe interpretações e análise do ciclo de vida das máscaras *guedé* e dos

*edanogboni* que constam no acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE). O mesmo autor continua a pesquisa na temática da religião afro-brasileira na Bahia, analisando as oferendas aos orixás e propondo o tombamento dos terreiros e demarcação de áreas para as oferendas rituais (RIBEIRO JUNIOR, 2011). Diferentemente da abordagem dos trabalhos citados, não busco correlações com uma cultura africana, busco compreender o meu objeto de estudo nele mesmo, sem analogias ou correlações, propondo descortinar a visão êmica do *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo*, que ao longo do trabalho chamo carinhosamente de *Ilé*, que significa casa.

O batuque, a casa, o campo

Na região de Pelotas e Rio Grande se instalaram os primeiros terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, que datam do século XIX (BARBOSA NETO, 2012; ORO, 2008; ORO, 2002). A presença do batuque em Pelotas e Rio Grande se apresenta em notícias regulares nas páginas policiais dos jornais a partir dos anos de 1870, destacando a prisão de “feiticeiros” e “feiticeiras” (ORO, 2002; MOREIRA & AL-ALAM, 2013). Atualmente existe um grande número de pessoas que se declaram pertencentes a religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, como batuque, umbanda e linha cruzada, demonstrando a relevante importância destas religiões na região (ORO, 2008; ORO, 2002). Os africanos trazidos para o sul do Brasil pertenciam a dois grandes grupos culturais: os bantos e os sudaneses (CORRÊA, 2006). Os bantos correspondem à população vinda das regiões de Angola, Congo, Moçambique

e República do Congo, já os sudaneses correspondem à região do continente africano conhecido como islamizada, a região da Nigéria, República do Benin, Togo, Camarões e Gana. Os sudaneses são relacionados como o grupo cultural ioruba, os jejê-nagô, identificados no Brasil como mina, por provirem da Costa da Mina, um importante porto de saída de escravos. Estes eram considerados “superiores” em relação aos bantos, inclusive uma tese defendida pelo médico Nina Rodrigues (RODRIGUES, 2006). Os paradigmas cientificistas defendidos por Rodrigues categorizaram a herança cultural africana como uma etapa “primitiva” da cultura e sua pesquisa foi publicada no livro *O animismo fetichista dos negros baianos* (RODRIGUES, 2006), defendendo um atraso intelectual e cognitivo dos negros a partir da religião.

Bantos e sudaneses reestruturaram a religião aqui no Rio Grande do Sul se organizando em nações ou “lados”, estes são oió, jexá (ijexá), jêjo (jêje), nagô e cabinda. Segundo Corrêa (2006) o “lado” com o maior número de casas (*Ilé*) são os ijexá, que tem como a sua rainha a orixá Oxum. Em contrapartida, os *Ilé* Nagô são de diminuta quantidade no Rio Grande do Sul.

O trabalho de campo foi realizado entre abril de 2012 e novembro de 2013 no *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo* – traduzido por *Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas* – conduzida pelo *Babalorixá* Eurico Kejaiye. O *Babalorixá* foi iniciado em 1999 no batuque por João Cunha *Xangô Djakutá Evanicé* da nação ketu-nagô. João descende de Ibrain Atalla *Oya Messan*, fundador da SERGS (Sociedade Espiritualista do Rio Grande do Sul) no dia 29 de julho de 1950, tinha um culto dedicado a Umbanda Esotérica e as divindades nagô. O *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo* se localizava, entre 2008 e 2013, em uma pequena casa no Bairro Areal (Pelotas - RS) em um condomínio de

sobrados, e atualmente se localiza no Centro (Pelotas - RS). A casa é dedicada ao culto dos orixás *Funfun* (os orixás ligados ao branco), que são *Obatalá* (patrono da casa), *Olufon*, *Babá Oke*, *Babá Oko*, *Babá Danko*, *Babá Ejigbó*, *Obokun* e *Olissá*, contemplando ainda o culto a todos os demais orixás: *Onilé*, *Egungun*, *Yami-Oxorongá*, *Esù*, *Ògún*, *Òssóssi*, *Ologun*, *Osaniyn*, *Iroko*, *Obaluayê-Omulú-Sakpatá*, *Sàngò*, *Ayrá*, *Agandju*, *Dadá-Ajaká*, *Igbeji*, *Yemoja*, *Obá*, *Nanã*, *Yewa*, *Osumaré*, *Ajé*, *Egbe*, *Òsún*, *Oyá*, *Ajagunã*, *Jagun*, *Orunmilà*, *Olokun* e *Oduá*. Os orixás são assentados de maneira coletiva, no chamado *Ojubó*, assim não existe assentamentos individuais dos iniciados, as reverências ao seu orixá individual remetem a um mesmo local.

No início do meu trabalho de campo, o *Ilé Asé Nàgó Olourogbo* contava com apenas três integrantes, atualmente são doze iniciados. Presenciei o crescimento da casa e muitas mudanças, incluindo a de endereço. Hoje me considero integrante da família de santo, ao longo do trabalho virei participante assídua, tanto que recebi um nome de *Obatalá*: *Awogbewaimo*, aquela que busca o conhecimento.

O texto está organizado da seguinte forma: no primeiro capítulo, início apresentando um resumo da história da etnoarqueologia até as abordagens de etnoarqueologias alternativas, e como a antropologia contemporânea, em especial a abordagem do ator-rede e o novo animismo compõem estas abordagens, apresento, assim, as teorias arqueológicas e antropológicas que formam o cabedal teórico utilizado ao longo do trabalho. No segundo capítulo apresento um ritual de iniciação e problematizo os seres materiais que a partir dele surgem através da aplicação das teorias apresentadas e discutidas no

capítulo anterior. No terceiro capítulo sugiro uma interpretação animista sobre os seres materiais da casa, retomando aspectos do segundo capítulo, considerando os seus movimentos como expressão da vida desses objetos, concluindo o trabalho proponho “reanimar” a arqueologia a partir dos eventos e seres observados dentro do *llé*.

## 1 O Animismo através da Etnoarqueologia

### 1.1 Etnoarqueologia: do presente ao passado e de volta ao presente

Os primeiros trabalhos etnoarqueológicos, da segunda metade do século XX, tinham por objetivo produzir correlações entre o comportamento humano no presente e no passado, desenvolvendo pesquisas com comunidades indígenas que serviam somente de paralelos comparativos para compreender o registro arqueológico, classificando as comunidades através do neoevolucionismo (DAVID E KRAMER, 2002; GONZÁLEZ RUIBAL, 2003; TRIGGER, 2004). Atualmente a etnoarqueologia busca desenvolver pesquisas não *de* comunidades, porém *com e/ou para* as comunidades (SILVA 2012).

Visando os paralelos comparativos, Binford (1991) propunha desenvolver trabalhos etnoarqueológicos com populações contemporâneas para formular leis gerais do comportamento humanos através da catalogação das regularidades de diversas comunidades e assim inferir sobre a dinâmica dos registros arqueológicos (estáticos). Binford e seus seguidores acreditavam que populações que produzem tipos de cultura material similares empregam tecnologias similares na produção dos artefatos, portanto a cultura material e a tecnologia seriam um simples reflexo das necessidades de adaptação ao meio ambiente (DAVID E KRAMER, 2002; GONZÁLEZ RUIBAL, 2003; TRIGGER, 2004).

O progresso tecnológico era associado ao aperfeiçoamento humano, retomando o paradigma evolucionista através do neo-evolucionismo, portanto as analogias partiam do princípio de que populações em ambientes similares desenvolveriam tecnologias similares e o objetivo da arqueologia seria reconhecer, a partir da cultura material, em qual escala evolutiva se encontram as populações, podendo, assim, compreender as características culturais centrais, como economia, religião e política observadas a partir da etnoarqueologia (JOHNSON, 2000; TRIGGER, 2004). A etnoarqueologia e as analogias etnográficas serviriam para eliminar os hiatos do registro arqueológico, através das regularidades já catalogadas buscavam compreender qual a tecnologia da produção de determinado tipo de cultura material, permitindo as comparações transculturais (BINFORD, 1991). Nesta perspectiva, a cultura material seria passiva, uma simples forma de adaptação ao meio ambiente e determinaria as relações sociais.

A partir dos anos de 1980, encabeçada pelo arqueólogo Ian Hodder surgem as críticas a esta visão de cultura material passiva e defesa reivindicando o papel ativo da cultura material, buscando seus significados simbólicos e ideológicos, tomando-o em seu contexto histórico e espacial através de uma leitura contextual do registro arqueológico. Na abordagem contextual os seres humanos interagem com o meio ambiente, a cultura material é abordada como meio de comunicação e expressão que condiciona ou, até mesmo, controla a ação social (BEAUDRY *ET AL*, 2007), permitindo a reconstrução de relações políticas e ideológicas (HODDER, 2004, 2009). Nessa perspectiva, a cultura material tem um papel ativo na sociedade e pode ser observada em ação, através da etnoarqueologia.

Atualmente são vários os trabalhos etnoarqueológicos que seguem uma linha alternativa, buscando uma interação com comunidades locais, indígenas ou tradicionais, respeitando a visão das comunidades e buscando construir uma arqueologia multivocal e multitemporal. A partir da troca de conhecimentos entre cosmovisões distintas se propõe uma descolonização da arqueologia, construindo de novos conhecimentos acadêmicos (GONZÁLEZ RUIBAL, 2012; SILVA, 2012; EREMITES, 2006, 2011; GNECCO, 2009; RIBEIRO 2013, 2014; SILVA *ET AL* 2011).

A violência epistemológica é uma das características da produção mútua entre colonialismo e modernidade, onde uma visão de mundo se impõe sobre outras. O processo de formação dos estados nacionais fomentou um ideal de comunidades mestiças nas Américas e os povos originários foram alienados de sua própria história quando os vestígios materiais indígenas, por exemplo, foram tratados por patrimônio arqueológico nacional, no lugar de local, desconsiderando a alteridade e construindo uma história comum (GNECCO 2009). O colonialismo e a modernidade se co-produziram, embasados em um projeto moralizante, com os seguintes elementos:

(a) la civilización moderna es superior; (b) esta superioridad supone un imperativo moral: civilizar, modernizar, desarrollar a los primitivos, salvajes, bárbaros, subdesarrollados, tercer-mundistas; y (c) si este empeño moral encuentra oposición o se concibe como imposible el uso de la violencia resulta legítimo y el victimario se resignifica en víctima y el sufrimiento de los otros aparece como inevitable. (GNECCO, 2009, p.16).

O objetivo da arqueologia descolonizada é problematizar as relações coloniais de pensamento, criticando a relação metrópole e colônia e a importação de paradigmas científicos. Através desta perspectiva, pode-se notar que as questões culturais não estão separadas do poder e da política.

Considerando que toda a análise da alteridade foi construída dentro de uma linha de pensamento dominante e ocidental, a arqueologia deve, então, assumir o seu papel político e não seguir com as produções excludentes e alienantes, enfrentando as diferenças coloniais (GNECCO, 2009). Uma das propostas para solucionar os problemas apontados seria uma arqueologia relacional que “promueve estrategias de investigación participativas y pertinentes a contextos locales y fomenta la generación de conocimientos alternativos desde el reconocimiento de saberes tradicionales y sus correspondientes visiones del mundo.” (GNECCO, 2009,p. 20). A troca de conhecimentos permite uma mudança nas interpretações arqueológicas, no fazer arqueológico e na gestão do patrimônio arqueológico, produzindo uma arqueologia em diálogo com a visão local, alterando a noção da arqueologia somente do passado, agora sobre o passado, presente e futuro. Portanto diversas arqueologias são possíveis, sempre dialogando com coletivos humanos sem limites temporais (SILVA, 2012).

A arqueologia, historicamente, é uma das disciplinas que reproduzem a violência epistêmica, desconsiderando a continuidade temporal, defendendo um domínio sobre o passado e seus meios de preservação (TRIGGER, 2004; GNECCO 2009). Como afirma Haber (2009), não existe passado distante e morto, porque a prática arqueológica interfere diretamente na comunidade pesquisada.

Os vestígios materiais do passado não são um reflexo passivo, um produto, de uma cultura extinta, eles são parte da cultura recontextualizada no presente. “A cultura material não é, portanto, um simples produto da sociedade, ela é *integral* à sociedade.” (THOMAS, 1999, p. 17). Portanto o significado do

mundo material não é somente observado pelo símbolo e pela linguagem, ele é relacional:

A vida social humana é inerentemente relacional: tudo o que fazemos e tudo o que somos é efetivado por meio de relações. O mundo material não é extrínseco àquelas relações e artefatos estão implicados nas maneiras pelas quais criamos, damos sentido e levamos nossas vidas diárias. (...) Mas, no mesmo instante, estou sugerindo que a apreensão do mundo material é um fenômeno social. Como as coisas são materializadas, dependem da linguagem das concepções, da experiência particular. (THOMAS, 1999, p. 19).

É nessa perspectiva que atualmente se produz uma Arqueologia do Presente, buscando problematizar as especificidades dos objetos sem necessidade de analogias etnográficas e sem limites temporais (GONZÁLEZ RUIBAL, 2003, 2012). Os limites temporais são uma construção moderna para a passagem do tempo, uma forma de historicidade, compreendendo o tempo como uma flecha que aponta para o progresso ou ao avanço social, onde um fato e evento sucede o outro, como se o atual sobrepujasse o passado, desconsiderando que o passado continua e por vezes retorna (LATOUR, 1994; RIBEIRO, 2014). Assim, Latour (1994) observa que “o tempo também possui uma longitude e uma latitude” (LATOUR, 1994, p. 67).

A construção moderna (que será explicada no próximo tópico) da dicotomia passado / presente, “é uma sucessão de aparições inexplicáveis, elas mesmas devidas à distinção entre a história das ciências ou das técnicas e a história pura e simples” (LATOUR, 1994, p. 69), por conseguinte as dicotomias podem ser consideradas como uma falta de explicação real sobre o mundo em que vivemos, tornando ele menos palpável e vivenciável do que ele é.

## 1.2 A crítica às dicotomias modernas e abordagem do ator-rede

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, produzir seres purificados, é mais simples que o entendimento relacional das esferas do mundo (LATOURE, 1994).

O discurso e a linguagem não permitem o entendimento das coisas em si, somente chegamos ao híbrido ou “quase-objeto”, alimentando a assimetria entre sujeito e objeto, posto que o símbolo está na mente do humano que o expressa por meio de aparências ou reflexos e de discursos construídos socialmente (LATOURE, 1994):

Confesso que não aguento mais sentir-me eternamente fechado somente na linguagem ou prisioneiro das representações sociais. Desejo um acesso às coisas em si, e não a seus fenômenos. O real não está longe, mas sim acessível em todos os objetos ao redor do mundo. A realidade exterior não abunda no meio de nós? (Latour 1994:88).

Nas notícias cotidianas, podemos perceber que os híbridos de ciência, política, economia, direito, religião, técnica, etc, estão sempre juntos, porém dentro das pesquisas acadêmicas existe a divisão entre mundo natural e mundo social. Para buscar recompor o que foi dividido no processo de “purificação”, a proposta é a noção de tradução ou de rede. A modernidade inventou uma divisão entre as áreas de estudo buscando refletir essa divisão na concepção cotidiana de mundo, fomentando uma cosmologia moderna da fé

nos dualismos e na ciência. A ciência seria o local do conhecimento, um local isento de questões políticas, neutro, onde a realidade é reproduzida e analisada com total imparcialidade (LATOURE, 1994; SEGATA, 2011).

Na *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Latour enfatiza como a ciência moderna e a religião estão no mesmo pé de igualdade: ambas são cosmologias (LATOURE, 2002). As concepções fetichistas de mundo são associadas a “sociedades primitivas”, porém “o mundo sem fetiche é povoado por tantos *aliens* quanto o mundo dos fetiches” (LATOURE, 1994, p. 29), *aliens* estes que são os híbridos geradores de ações. Para os modernos, o que é real são os fatos transcendentais ao ser humano, que são constatados cientificamente, já o imaginário são fetiches, coisas feitas e significadas por pessoas.

A pesquisa para ser simétrica deve levar em conta que a natureza e sociedade devem ser explicadas, porque são imanentes e são transcendentais, e compreender uma determinada sociedade nela mesma, sem formas rígidas e sem referências de outras sociedades, além de buscar desconstruir as dicotomias percebendo as relações imbricadas que compõem a teia das relações entre os seres (LATOURE, 1994). A arqueologia simétrica busca desfazer os dualismos modernos para compreender o material em si, saindo do humanocentrismo, onde os significados e os simbolismos ficam centrados na ação humana. Busca, então, desconstruir esta visão, pretendendo construir um conhecimento mais compatível com o mundo que vivemos, que se configura de maneira coletiva: as relações sociais não estão purificadas das suas relações com os não-humanos (OLSEN, 2007):

Lo que promete la arqueología simétrica es que si dejamos de tratar la acción, la influencia y el poder como posesiones raras de las cuales sólo disfrutaban los humanos, quizá seamos capaces de producir historias más justas, interesantes y realistas sobre los colectivos del pasado y del presente (OLSEN, 2007,p. 291).

A arqueologia simétrica se fundamenta na abordagem do Ator-Rede (LATOUR, 2012) para tratar a relação entre pessoas e coisas, posto que as pessoas não prescindem dos objetos e estes são parte integrante da sociedade, e para a desconstrução dos dualismos. A divisão entre passado e presente foi afirmada pela arqueologia ao se caracterizar como o “estudo de coisas antigas”. Um dos interesses da arqueologia simétrica problematizar a ideia de temporalidade e reivindicar a arqueologia como o estudo das relações entre pessoas e coisas (WEBMOOR, 2007).

A proposta de uma abordagem simétrica é buscar interpretações que não reduzam a explicação do passado à relação entre natureza e sociedade, como no processualismo, e nem à explicação centrada nos humanos, como no pós-processualismo (WEBMOOR, 2007). Os não-humanos devem ser percebidos como atores sociais, não somente como projeções simbólicas (LATOUR, 2012), ou melhor, como coisas que extrapolam a própria matéria (INGOLD, 2012b).

Na teoria social contemporânea existem diversas abordagens que ressaltam a agência dos objetos. Duas abordagens tomam o social como formado por interações entre humanos e não-humanos: a abordagem do ator-rede (LATOUR, 2012; LAW, 1992) e o novo animismo (ALBERTI, 2009; BROWN E EMERY, 2008; HABER, 2009; INGOLD, 2006, 2012; MILLS E FERGUSON, 2008; SEGATA, 2011; VANPOLL E NEWSOME, 2012).

Segundo a abordagem do ator-rede, objetos e pessoas formam um coletivo onde o mundo material e o humano são ontologicamente inseparáveis – a sociedade resulta, nessa abordagem, de interações constantes e flexíveis de elementos heterogêneos, humanos e não-humanos (LAW, 1992). Latour (2012) defende que nem todas as coisas têm agência, mas sua capacidade de atuação está no modo e nos papéis que cada não-humano assume na rede de interações sociais que ajuda a compor. A proposta é seguir as conexões entre ações dos atores que se colocam ao longo da rede, eles são móveis e se colocam em diversas direções, acionando ou se associando a diversos mundos. Por atores devemos considerar além dos humanos, os não-humanos, entre eles os objetos (LATOURE, 2012; LAW 1992). O mundo social que a modernidade criou somente com relações humanos e humanos não explica as relações duradouras e assimétricas que percebemos na sociedade, posto que se houvessem relações somente entre humanos e humanos os laços seriam frágeis e as relações pouco duradouras. Os vínculos sociais não são feitos somente de vínculos humanos, Latour (2012) traz as relações entre os babuínos como exemplo, onde as relações de poder entre eles são instáveis, diferentemente das associações sólidas da sociedade humana, portanto não existiria sociedade nem organizações se as relações fossem puramente sociais (LATOURE, 2012; LAW,1992).

As pessoas são rodeadas pelo mundo material todo o tempo, a universidade existe porque existem prédios e salas onde os alunos e professores se encontram e trocam informações, sempre permeadas por materiais. Só existe a possibilidade de escrever este texto porque me relaciono com objetos, se não fosse o computador seriam papéis, lápis, canetas, etc, e

para a construção do conhecimento me relacionei com livros, artigos virtuais ou impressos, prédios da universidade, cadeiras, enfim, a ciência, assim como a sociedade é permeada de relações heterogêneas, as relações face a face só ocorrem entre babuínos, as pessoas, portanto, formam coletivos permeados pelo mundo material. A proposta é analisar as associações sociais considerando que as dicotomias formadas pela modernidade não existem e compor a teia de maneira simétrica (LATOUR, 2012; LAW, 1992; SEGATA, 2011).

### 1.3 O animismo nas ciências sociais contemporâneas

Tim Ingold defende que as coisas são animadas, não por injeções de espírito, porém por estarem vivas, mudando profundamente a maneira de abordar a associação entre mundo social e mundo material através de uma visão anímica. A visão anímica do mundo não é irreconciliável com a ciência, mas é um ataque aos paradigmas vigentes, onde a ciência se coloca acima das coisas como se os cientistas estivessem fora do mundo que eles observam (INGOLD, 2006, 2012a). A sociedade dita moderna construiu um mundo onde a imaginação<sup>1</sup> não é valorizada e o que importa são os fatos, considerados realidade. Fomos ensinados a nos desconectar de nós mesmos, dos nossos sentidos, sensações, da imaginação. Então “o imaginário é irreal: é a nossa palavra para aquilo que não existe” (INGOLD, 2012a, p. 17). Como aproximar a “realidade” da “imaginação”?

---

<sup>1</sup> Considero a imaginação relacionada ao mundo das sensações, como no exemplo do dragão, citado por Ingold (2012a): ele existe porque existe o medo dele, assim “O dragão não era a causa do medo, ele era o próprio medo” (INGOLD, 2012a, p. 18). Frequentemente sou questiona se acredito na existência dos orixás, como poderia não acreditar se eles habitam o mundo das sensações?

Como podemos criar um espaço para a arte e literatura, ou para a religião, ou para as crenças e práticas dos povos indígenas ou uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional? Ainda sofremos com a nossa imaginação que persiste em nossas mentes, ou toleramos a sua propensão à fantasia como um desejo compensatório pelo encantamento em um mundo que, de outra forma, parou de nos cativar? (INGOLD, 2012a: 16).

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, o que define a vida nas coisas são categorias que variam de acordo a cosmologia. O animismo, por exemplo, era considerado um sistema de crenças que atribuía vida ou espírito a coisas inanimadas (NINA RODRIGUES, 2006), porém o animismo se aproxima mais de uma maneira de perceber o mundo em fluxo, em interação, onde existe uma unidade entre coisas e espírito. O animismo é uma forma de estar vivo para o mundo, uma maneira sensível de perceber que o ambiente no qual as pessoas estão inseridas está em constante fluxo, mudança. Ingold (2006) diz que a lógica que impera na ciência é a inversão: o que ocorre substancialmente dentro é considerado como vindo de fora das coisas.

O mundo anímico é entendido em constante fluxo, os seres existem em um movimento contínuo, porque o que se move está vivo. Podemos reconhecer o que está vivo pelo movimento, pelo caminho percorrido, como o vento, sol, estrelas, são reconhecidos como seres animados pelo movimento que eles fazem (INGOLD, 2006). Uma visão anímica do mundo seria a capacidade de conseguir ver o mundo como um nascimento contínuo, onde os seres estão em eterna interação e movimento. Uma visão sensível, como o nascimento dos olhos para o mundo, que se surpreende com as descobertas, sabendo que nada tem uma explicação dada. Claro que assumir que de nada

se sabe é uma forma vulnerável de se observar o mundo, porém é uma fonte de sabedoria, sabendo que a história está sempre sendo produzida e as perguntas podem ser respondidas (INGOLD, 2006).

O animismo foi por muito tempo tratado como um pensamento inferior, primitivo, a como atribuição de vida a coisas não vivas, porque se utilizavam as premissas evolucionistas e etnocêntricas (modernas). Hoje se considera o animismo de modo bem distinto:

(...) como uma maneira de entendimento também imanente, que compreende um tipo de objetificação da natureza e dos “seres naturais”, os quais, para certos grupos, não possuem apenas disposições humanas, como o status de pessoa, com emoções e habilidades para falar, mas acima de tudo possuem atributos sociais, tais como hierarquia de posições, comportamentos baseados no parentesco, respeito a certas normas de conduta.(SEGATA, 2011, p. 93).

A natureza não é separada do ser humano, a natureza é um conjunto de tudo o que a habita, não é uma mera justaposição ou união de coisas diversas, é uma unidade ou uma continuação de tudo o que nos rodeiam. A visão animista é de caráter relacional havendo um engajamento entre os seres vivos como constituintes do ambiente, exemplificando que o animismo se encontra em diversos tipos de sociedade, inclusive entre os ditos modernos e seus *pets* (SEGATA, 2011).

### 1.3.1 O animismo na arqueologia

Arqueólogas e arqueólogos sempre se deparam com estruturas que remetem à espiritualidade. Porém as interpretações arqueológicas tradicionais estão fundamentadas numa visão cartesiana e dualística de mundo, onde o corpo e espírito estão separados. No animismo, o objeto é reconhecido como

"não-humano" porém tem espírito, é uma "pessoa" que interage com os seres humanos como um ser ontologicamente independente. Considerando a ideia de animismo, objetos, lugares e fenômenos naturais têm espírito e afetam o comportamento humano (VANPOOL E NEWSOME, 2012). Para "animar" a arqueologia é necessário explorar como ela pode contribuir para a discussão teórica geral sobre o animismo e paradigmas alternativos. "Animar" implica em observar o movimento, o dinamismo das relações que constituem o mundo. Dialogando com os paradigmas das ciências sociais contemporâneas o novo animismo busca a desconstrução das dicotomias pela visão êmica, tendo como desafio se contrapor às teorias ocidentais e globalizantes (ALBERTI E BRAY, 2009; BROWN E EMERY, 2008; HABER, 2009; MILLS E FERGUSON 2008; VANPOOL E NEWSOME, 2012), para tanto trago exemplos de abordagens animistas que utilizam a etnoarqueologia para compor interpretações sobre o mundo material.

Ao utilizar os paradigmas animistas das comunidades tradicionais da Guatemala, Brown e Emery (2008) procuram compreender através dos locais de caça, onde foram localizados esconderijos de ossos interpretados por oferendas, como são as relações entre os seres humanos e os da floresta, e como a paisagem, os objetos e seres não-físicos, formam entidades associadas ao deserto. Durante o desenvolvimento de trabalhos etnoarqueológicos, pôde-se perceber que mesmo tendo o cristianismo por religião, a relação animista da população com a paisagem, ambiente e não-humanos não foi eliminada. A floresta é um agente ativo capaz de vingança contra os seres humanos descuidados e desrespeitosos (BROWN E EMERY, 2008).

VanPool e Newsome (2012) exploram o papel do animismo na região Sudoeste dos Estados Unidos e no Norte do México, em Chiruarua, analisando contextos rituais com enterramentos de potes de cerâmica adornados com jóias em Paquimé, na região das Casas Grandes. Partindo da visão animista, onde todas as coisas tem espírito, os artefatos têm uma vida biológica e geológica dadas pela mãe-Terra. No caso dos Pueblo, humanos interagem com barro, água, fogo e outros elementos naturais e assim fazem outros seres de argila, ou pessoas, que nascem, vivem e morrem. O nascimento do pote de cerâmica inicia com a retirada da argila que deve ser negociada com a terra. Quando a terra permite, a argila é um presente e dela são feitos os corpos de barro. A cerâmica recebe uma atenção especial no contexto social durante a sua vida, a presença dos artefatos é refletida no comportamento humano e eles são tratados com o maior cuidado e respeito. A morte do pote, da pessoa, se dá quando ele quebra (VANPOOL E NEWSOME, 2012).

Em outro exemplo, Haber (2009) parte da cosmovisão local e da abordagem animista para tornar o conhecimento local relevante cientificamente, formulando uma abordagem contra-hegemónica. Em Catamarca (Argentina) foram encontradas pedras de pequeno e médio porte reunidas em determinados locais, por vezes empilhadas. A população local interpretou as estruturas como relacionadas à caça de camelídeo selvagem, chamado de “*cache de carne*”. Estes camelídios são difíceis de caçar, o ato da caça é uma interação entre a habilidade do caçador, arma utilizada e o local escolhido para espreitar o rebanho. De acordo com o conhecimento local, elas são o rebanho de *Pachamama*, sendo assim a caça desses animais se aproxima de uma negociação com a “mãe da terra” (HABER, 2009).

Para a interpretação de Trombetas de conchas e Redes de Rituais em Puebloan no sudoeste americano, Mills e Ferguson (2008) utilizam a etnohistoria para animar os objetos rituais. Os autores partem da premissa que as coisas foram animadas por meio de rituais e performances além de serem ativamente usadas por pessoas nessas cerimônias e cada performance forma uma relação de reciprocidade com as divindades. Considerando o fato dos rituais serem feitos por pessoas, a performance ritual muda, tornando a interpretação arqueológica de estruturas rituais limitada, porém somente através dos vestígios arqueológicos que certas estruturas e objetos rituais do passado podem ser desvelados (MILLS E FERGUSON 2008).

Quando analiso os seres materiais no culto Nagô chego a conclusões similares, como no caso dos *Ojubós* que são produzidos com elementos (potes de cerâmica, porcelanas ou cabaças) e algumas vezes são decorados com expressões humanas, com olhos e nariz, outras vezes recebem colares ou lenços, por exemplo. Também, quando potes de cerâmica racham, eles devem ser descartados, porque seu *asé* se foi - o pote morreu, sua capacidade de ação fica impossibilitada. Estas características somente podem ser observadas através das performances rituais, que se alteram ao longo do tempo, resultando em seres materiais distintos, com diferentes histórias. Podemos notar, assim, a importância das epistemologias locais para as interpretações arqueológicas e como um diálogo estreito dentro das ciências sociais podem produzir uma disciplina relevante politicamente na desconstrução da violência epistêmica e valorização das alteridades.

## 2 Seres materiais do batuque

“Criar é, sobretudo, transformar.” (BARBOSA NETO, 2012; p. 265).

Neste capítulo pretendo apresentar e discutir alguns objetos rituais do *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo– Casa de Axé Nagô cuja força vem dos Orixás das Chuvas* –, o *Igbá-Ori*, os *otás* e as *quartinhas* dos orixás, a partir do ritual de iniciação de Manu Pontes, que ocorreu em novembro de 2012. Meu argumento é que durante o ritual seres materiais “nascem”, ou são produzidos, a partir de objetos e animais comprados no mercado comum de víveres e artigos domésticos (assunto que será retomado no próximo capítulo). Os objetos se tornam únicos quando entram no contexto religioso (AMARAL, 2001), posto que são preparados ritualmente, segundo a visão êmica eles passam de objetos “crus” para objetos “preparados”.

O ritual de iniciação do qual participei se compôs de diversos procedimentos, começando pela limpeza do iniciado<sup>2</sup> e o banho de *Abô*<sup>3</sup> – uma importante fonte de *asé*, considerado pelo *Babá* uma “transusão de sangue”. A *quartinha* extragrande de cerâmica (Fotografia 1) utilizada no banho está ligada ao iniciado, porém ela pode quebrar ou deixar de ser utilizada sem nenhum prejuízo ao iniciado, ao contrário dos que analiso aqui, o *alguidar* (vasilha funda de cerâmica) utilizado no banho de *Abô* é um recipiente neutro, ele pode

---

<sup>2</sup> O *Babalorixá* passa pelo corpo do iniciado seis folhas de couve, três em cada mão, na frente do corpo e atrás cantando pontos.

<sup>3</sup> Um preparado com água do rio, *aredão* picado (uma semente seca em forma de vagem), um *obi* (noz de cola) e um *orogbo* (fruto pequeno de formato arredondado de coloração marrom vindo da África) mastigados pelo *Babá*, azeite de dendê, noz-moscada, mel, *egeo* (argila branca), *pemba* (giz branco) e *ejé* (sangue) de um casal de pombos.

participar de diversos rituais para todos os orixás, não é um objeto preparado para nenhum orixá específico. Limpo e banhado, Manu estava pronto para fazer o *Bori* e a cabeça, dois conjuntos de procedimentos rituais que produzem o *Igbá-ori* e os *otás* de orixá. Cada ritual recebe um tipo de *ejé* (sangue dos animais sacrificados): o *Igbá-ori*, um casal de pombos, e os *otás* de orixá, um galo de esporas e uma galinha d'angola (*etún*)<sup>4</sup>.



Fotografia 1: Quartinha extragrande utilizada no *Abô*.

O ritual ocorreu às margens do rio Piratini próximo à ponte do Império, entre Cerrito e Piratini, porque era necessário água corrente e a presença de mata para a iniciação do filho de *Òssóssi*. Quando chegamos, a parafernália ritual foi disposta em dois locais, especificando uma área para a feitura do *Borí*<sup>5</sup> e outra para feitura da cabeça do iniciado (Fotografia 2).

---

<sup>4</sup> A *etún* (galinha d'angola) é um animal muito importante para o Batuque, sempre sacrificada para o orixá de cabeça. A galinha d'angola é relacionada à criação do *aiê* (da Terra), ela foi o animal que ciscando na terra semeou e criou o meio ambiente, preparando-o para a chegada dos humanos.

<sup>5</sup>“*Bó*” significa oferenda e “*ori*” cabeça



Fotografia 2: Sobre o pano branco, em primeiro plano, estão dispostos os elementos para a feitura do *Bori* e, ao fundo, o *Babalorixá* organiza a área de preparação da cabeça do iniciado.

## 2.1 O *Bori*

O *Bori* é uma prática ritual extremamente importante no *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo*, é uma oferenda a nossa cabeça. Para o *Bori* de Manu, sobre um pano branco foram dispostas uma quartinha pequena (moringa de cerâmica), uma guia (colar de miçangas) branca e um pote de vidro transparente (para que seu conteúdo permaneça visível) com tampa e pedestal - geralmente são bombonieres compradas em lojas de artigos domésticos e decoração. O *Babá* revestiu a parte externa e interna do recipiente de vidro com cera de *ori* (cera de karité vinda da África e vendida em lojas de artigos religiosos) e em seu interior dispôs mel, azeite de dendê e quatro búzios colocados em forma de cruz com uma moeda de bronze no centro (Fotografia 3).



Fotografia 3: Início do ritual com o *Babá* ao centro, os objetos sobre o pano branco e Manu em primeiro plano, à direita na foto.

*Obi* e *ejé* são elementos essenciais de oferenda ao *ori*. O *obi* é uma castanha arredondada de origem africana (noz-de-cola) que se divide facilmente em duas partes iguais. Como enfatiza Carvalho (2012), o *obi* é uma fonte de *asé* por si só, ele participa de jogos adivinhatórios, do *orí*<sup>6</sup> e do *Bori*. O *Babá* e Manu mastigaram uma parte cada um da semente partida e a massa resultante foi colocada no topo da cabeça de Manu, local da entrada do orixá. É importante que o *asé* da saliva do *Babá* se misture à do indivíduo que oferta o *obi*. Inicialmente um casal de pombos brancos foi sacrificado e o *ejé* verteu sobre o topo da cabeça de Manu, dentro do pote de vidro, sobre a quartinha e sobre a guia branca (Fotografia 4). Em seguida, o *Babá* dispôs em cruz sobre a cabeça de Manu quatro penas grandes das asas e penas pequenas do peito das aves. Uma vela branca de batismo com fio dourado foi acesa e um ponto foi cantado pelo *Babá*. Depois de tudo, o *obi* que estava no topo da cabeça do iniciado foi retirado e colocado dentro do pote.

---

<sup>6</sup>*Ori* é um ritual de alimentação da cabeça através da oferta de um *obi*, mastigado pelo *Babalorixá* e pelo ofertante.



Foto 4: Momento após o sacrifício das aves. Observar o topo da cabeça de Manu, onde está o *obi* banhado em *ejé* e as penas de pombo. No pescoço, a guia branca, também banhada em *ejé*.

Finalizado o *Bori*, a bomboniere foi fechada com a tampa, assim como a quartinha. O *Igbá-ori* está pronto. A guia branca, que esteve no pescoço de Manu durante o ritual, foi colocada no pescoço da moringa, explicitando o vínculo entre ambos (Fotografia 5). O *Igbá-ori* e a quartinha pequena foram para o *Ilé*, e lá permanecem, posto que o iniciado mora na Inglaterra e não tem condições de levá-los consigo, os demais *Igbás-ori* do *Ilé* permanecem com seus correspondentes. O *Igbá-ori* e a quartinha devem receber oferendas anualmente ou sempre que o iniciado achar necessário.



Fotografia 5: No centro, o *Igbá-ori* e a quartinha adornada com a guia branca. Ao redor deles, a grande moringa do banho de *Abô*, os animais sacrificados, velas, fósforo, mel e a pequena lata de alumínio com cera de *ori*.

## 2.2 A feitura da cabeça

Para se iniciar no batuque e se tornar filho de santo é necessário que os orixás individuais sejam ritualmente ligados a pedras roladas, então chamados *otás*, observa-se a mesma relação que ocorre no *Borí*: objetos e indivíduo são simultaneamente iniciados na religião. Na iniciação de Manu, após a produção do *Igbá-borí* o *Esú* individual do iniciado foi assentado no *otá* (seixo preparado). Todas as pessoas tem um *Esú* individual, o *Esú Onã*, ele é um dos *Esú* que fica dentro do terreiro próximo a porta de entrada. *Esú* é o primeiro orixá a se alimentar e a receber oferendas, como se vê no mito que explica diversas características deste poderoso orixá:

### **Elegbara<sup>7</sup> devora até a própria mãe**

Um dia Orunmilá foi procurar Oxalá e pediu que lhe desse um filho, pois ele e sua mulher desejavam muito ter um. Chegando ao palácio de Oxalá, Orunmilá encontrou Exu langui. Exu estava sentado à esquerda da porta de entrada. “É este o meu filho?”, perguntou Orunmilá. “Ainda não é tempo da chegada de um filho”, respondeu Oxalá. Orunmilá insistiu junto a Oxalá sobre quem era o menino sentado na porta e se poderia levá-lo como filho. Oxalá garantiu-lhe que não era o filho ideal, mas Orunmilá tanto insistiu que obteve a graça do velho.

Tempos depois nasceu Elegbara, filho de Orunmilá. Para espanto de todos, nasceu falando e comendo tudo o que estava diante de si. Comeu tudo quanto era bicho de quatro pés, comeu todas as aves, comeu os inhames e as farofas. Engolia tudo com garrafas e garrafas de aguardente e vinho. Comeu as frutas, os potes de mel e os azeites-de-palma, quantidades impensadas de pimenta e noz-de-cola. Sua fome era insaciável, tudo o que pedia, a mãe lhe dava, tudo o que lhe dava a mãe, ele comia. Já não tendo como saciar a medonha fome, Elegbara acabou por devorar a própria mãe. Ainda com fome, Exu tentou comer o pai. Mas Orunmilá pegou da espada e avançou sobre o filho para matá-lo. Exu fugiu, sendo sempre perseguido pelo pai. A perseguição ia de Orum em Orum. A cada espaço do Céu, Orunmilá alcançava o filho, cortando-o em duzentos e um pedaços. Cada pedaço transformou-se num langui, um pedaço de laterita. A cada encontro o ducentésimo primeiro pedaço transformava-se novamente em Exu. Correndo de um espaço sagrado a outro, terminaram por alcançar o

---

<sup>7</sup> *Elegbará* é o nome de um dos *Esús* que são assentados nos terreiros.

último Orum. Como não tinham saída, resolveram entrar em acordo. Elegbara devolveu tudo o que havia devorado, inclusive a mãe. Cada langui poderia ser usado por Orunmilá como sendo o verdadeiro Exu. E langui trabalharia para Orunmilá, levando oferendas e mensagens enviadas pelos homens. Em troca, em qualquer ritual, Elegbara seria saudado sempre antes dos demais. E sempre que um orixá recebesse um sacrifício, Elegbara teria o direito de comer primeiro. (PRANDI, 2001;75)

Ouvi em outra versão deste mesmo mito que um dos acordos firmados entre *Elegbará* e *Orunmilá*, foi que, para tentar saciar sua fome descontrolada, *Esú* poderia se alimentar sempre que algum ser humano o fizesse. Por *Esú* ter essa fome, ele come todos os alimentos e recebe o *ejé* de todos os animais, claro que ele tem as suas preferências, porém é recomendável antes alimentá-lo com o que se tem do que não alimentá-lo. O mito mostra outra característica importante do orixá que é o seu papel de mensageiro, *Esú* nasceu falando, ele é sempre o primeiro a ser chamado e alimentado para levar o recado ao *Orum* (local onde estão os orixás) de que haverá festa, é ele quem chama os demais orixás através do ritual do *Ipadê*<sup>8</sup>. Em todos os rituais ou *xirê* (roda de dança de orixá) que ocorrem no *Ilé* sempre ocorre primeiro o ritual do *Ipadê*.

O ritual do *Ipadê* e o fato de *Esú* ser alimentado antes dos demais em todos os rituais são explicados mitologicamente em diversas passagens, inclusive na citada acima, e em uma delas *Esú* ajuda na criação do mundo, dando orientações a *Olodumaré*, que sentencia que *Esú* deverá ser louvado antes do começo de qualquer empreitada. *Esú* tem uma fome incontrolável, nunca se sacia e começa a comer tudo a sua volta, todos os animais, todos os alimentos e começa a comer a floresta e o mar. Antes dele devorar o céu, seu pai, *Orumilá*, pede que *Ogum*, seu irmão, mate *Esú*. Mas mesmo em espírito

---

<sup>8</sup>Em três alguidares (potes fundos de cerâmica) são ofertados farinha de milho com mel, para as *Iamí Osorongá*, farinha de mandioca com cachaça, para *Esú Elegbará*, e farinha de mandioca com água, para os ancestrais (eguns), cada pote com uma vela branca.

ele continua a se alimentar de tudo. Então *Ifá* é consultado e recomenda que “Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar” (PRANDI, 2001, p. 46).

Mas para alimentar *Esú*, Manu precisou antes assentá-lo, assim como a *Òssóssi*, seu orixá da cabeça. Os seixos foram procurados nas redondezas do local de realização do ritual de iniciação. O processo de escolha leva em conta preferências dos orixás: *Esú* prefere pedras em formato piramidal e podem ser mais escuras, *Òssóssi* prefere pedras arredondadas de coloração clara, sempre de tamanho médio.

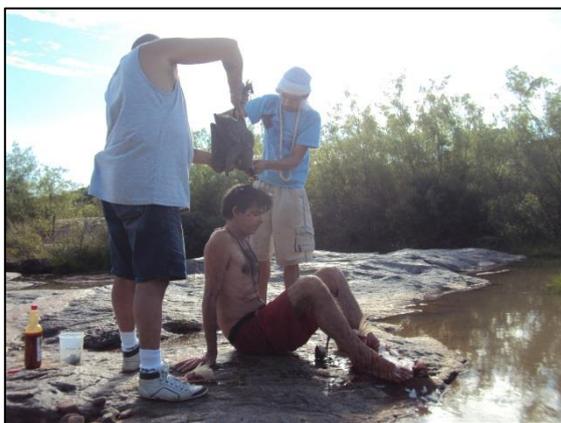
Manu sentou no chão com os joelhos flexionados, uma guia vermelha abraçava seus tornozelos. Sobre a guia e os pés de Manu foi despejado azeite de dendê, o seixo escolhido e outra quartinha foram colocados entre as pernas do iniciado e próximo aos tornozelos para então receber o *ejé* de um galo branco grande de esporas. *Òssóssi*, o orixá de cabeça do iniciado, foi assentado em um seixo de formato arredondado e coloração clara. O *ejé* partilhado pelo seixo, a guia azul, a quartinha e cabeça do iniciado, foi o de uma *etún* (galinha d’angola). No momento em que o iniciado, os seixos, as guias e as quartinhas compartilham o *ejé*, os *otá* de *Esú* de *Òssóssi* foram produzidos e os orixás assentados, formando uma conexão entre os seres (Fotografias 6 a 9).



Fotografia 6: Início do ritual onde a guia de *Esú* e os pés de Manu recebem banho de dendê.



Fotografia 7: *Ejé* do galo branco despejado sobre os objetos de *Esú*.



Fotografias 8 e 9: *Ejé* vertendo sobre Manu e sobre os objetos de feitura do *otá* de *Òssóssi*.

Quando o ritual de feitura da cabeça foi finalizado, a quartinha de *Esú* foi tampada e o seu pescoço ornamentado com a guia vermelha do orixá. A quartinha de *Òssóssi* também foi tampada e ornamentada com a guia azul. Os seixos recolhidos que não foram utilizados na feitura permaneceram na área.

Os búzios utilizados para a consulta às pedras ficaram sobre o prato de cerâmica e assim foram transportados para o *Ilé* (Fotografia 10).



Fotografia10: Os objetos no final do ritual de feitura do iniciado.

Retornando ao *Ilé*, os *otás* foram dispostos dentro dos *Ojubós* (assentamentos coletivo) dos respectivos orixás. O *Ojubó* de *Esú* estava localizado atrás da porta de entrada do *Ilé*, este orixá é assentado em um alguidar de cerâmica de tamanho médio onde se encontram o *otá* do assentamento de *Esú* e os *otás* de todos os filhos de santo do *Ilé*. Pude observar que no seu interior existem diversos elementos, como sete flechas de metal que são dispostas na volta do alguidar do assentamento do orixá. No momento do assentamento do orixá é oferecido mercúrio, posto que o mercúrio se apresenta dividido em diversas esferas, o motivo de sua existência no *Ojubó* é explicado mitologicamente a partir do mito citado anteriormente onde *Esú* foi cortado em 201 pedaços em todos os *Oruns*. Outro elemento material do *Ojubó* é a laterita, que é o orixá em forma de pedra, também explicitado no mito citado. Quando chegamos ao *Ilé* o *otá* preparado para o *Esú* deveria ir para o

interior do *Ojubó* do orixá, mas como discuto adiante não foi exatamente assim que aconteceu.

Do mesmo modo, O *Ojubó* de *Òssóssi* também é cultuado de maneira coletiva e assentado em um alguidar de cerâmica de tamanho médio. No interior do *Ojubó* está disposto o *otá* do assentamento do orixá, existem outros elementos materiais que o compõem, porém em comparação com outros orixás o seu assentamento tem uma aparência mais simples, no seu centro está disposto o *ofá* de *Òssóssi*, que foi até o local da iniciação receber o *asé* do *ejé* da galinha d'angola. O *ofá* é a representação do orixá caçador das matas em forma de flecha no centro de um arco tensionado (Fotografia11):



Fotografia 11: No topo esquerdo na foto está o *ofá* duplo do *Ojubó* de *Òssóssi*. No prato vermelho de cerâmica, a esquerda e abaixo na foto, estão os *otás* dos orixás, o *otá* menor da esquerda é de *Òssóssi* e o maior da direita é o de *Esú*.

### 2.3 Os seres materiais: *Igbá-ori*, *otás* e *quartinhas*

No ritual de iniciação de *Manu*, a criação dos seres materiais ocorreu através 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, necessitam se nutrir e se hidratar. Assim, busco os elementos destes seres e como compõem a rede de interações com os humanos.

O *Igbá-ori* e o indivíduo que motiva sua produção ritual através do *Bori* mantém uma conexão, como objetivo de equilibrar a mente, princípio para receber o orixá (PRANDI, 1995). O *Igbá-ori* é uma oferenda à cabeça que pode ser feita por qualquer pessoa, tendo ou não interesse em se iniciar na religião, isto pode ocorrer porque nele não são assentados orixás, relacionando-se somente a cabeça do indivíduo. Ele pode ser somente o vínculo material de adoração e oferenda ao *ori*, posto que todas as pessoas têm um *ori*. No *Ilé* somente o *Igbá-ori* é ritualizado individualmente. Até a primavera de 2013 os *Igbá-oris* produzidos pelo *Babá* permaneciam em uma prateleira no *Ilé*, identificados pelos nomes da pessoa que tem obrigação com o *Igbá-ori*, porém em um dos tantos momentos de reconfiguração do espaço da casa os *Igbá-oris* passaram a ser responsabilidade das pessoas a eles ligados, mantidos em suas casas e não mais no *Ilé*, com exceção do *Igbá-ori* de Manu pelo motivo explicado acima.

O *Igbá-ori* é um dos seres materiais que, no batuque, são criados para equilibrar, controlar e alimentar o corpo físico e psicológico dos humanos:

O candomblé ensina, sobretudo, que antes de se louvar os deuses, é imperativo louvar a própria cabeça; ninguém terá um deus forte se não estiver bem consigo mesmo, como ensina o dito tantas vezes repetido nos candomblés: “Ori buruku kossi orixá”, ou “cabeça ruim não tem orixá”. Para os que se convertem, isso faz uma grande diferença em termos de autoestima. (PRANDI, 1995, p. 82)

As pedras roladas escolhidas nas margens dos rios ou mesmo compradas em floriculturas são transformadas ritualmente em *otás*, onde ocorre uma ligação entre o iniciado e o *otá*. 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. O *Babá* Eurico relatou uma ocasião em que uma pedra, dentre tantas de um saco de seixos comprados em uma floricultura, não aceitou virar determinado orixá por que 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. 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 *otá* deve ser cuidado, posto que ações sobre ele podem se refletir no iniciado:

O fato é que quando o orixá se aproxima da cabeça, transformando-a em seu prato, ela necessariamente se desdobra em um duplo material. E este, mesmo quando a cabeça está mais distante, constitui uma importante conexão com o corpo, de tal modo que é perfeitamente possível agir sobre ele agindo sobre a vasilha ou sobre o seu conteúdo. Note-se, portanto, que o corpo nunca está completamente separado do ritual. (BARBOSA NETO, 2012; p. 269).

Finalizado o ritual de *Manu*, o *otá* de *Òssóssi* deveria ir para o *Ojubó* 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, 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, portanto considero que o iniciado e os *otás* são seres que através da feitura ritual se conectam estreitamente.

As *quartinhas* ritualizadas passaram de *moringas* de cerâmica comprada em lojas de artigos religiosos, produzidas em larga escala, a seres que utilizam colares no pescoço, que necessitam de água e não podem quebrar. Elas fazem parte de um todo de seres transformados durante o ritual de iniciação que se ligam entre si.

Após a iniciação *Manu* se tornou ligado a outros seres, que passaram de objetos crus para seres materiais. O ritual manipula elementos “vazios”, com um espírito latente, para introduzir neles o *asé* do ambiente, considerando que os *orixás* são o próprio ambiente. No *batuque* não existe a dicotomia natureza e cultura, elas são imbricadas dentro da religião. No caso dos *orixás*, quando se inicia um humano na religião e se assenta um *Òssóssi*, por exemplo, um dos objetivos é equilibrar as duas naturezas, a do indivíduo e a do *orixá*, posto que os dois dividem o mesmo *asé*, mesmas forças vitais que estão expressas materialmente como a mata.

O iniciado, as *quartinhas*, o *Igbá-ori* e os *otás* estabelecem uma relação de igualdade e passam de seres com um *anima* latente para seres de *asé*, ganhando uma nova vida na religião. Sugiro que isto ocorre com os elementos através do compartilhamento do *ejé*, neste momento que ocorre uma união entre os seres.

### 3 “Re-animando” a Arqueologia com o mundo material nagô.

No mundo material nagô observado, a feitura<sup>9</sup> e os elementos envolvidos no ritual são importantes para o nascimento dos objetos e para fortalecer o asé. Os rituais (e os elementos nele envolvidos) são negociações com os orixás e fazem parte da subjetividade do *Babá*, sendo assim um “conjunto complexo de cruzamentos em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais” (BARBOSA NETO 2012). O ritual é uma arena na qual agência e memória colidem, onde os indivíduos que conduzem a cerimônia necessitam de associações anteriores (MILLS E FERGUSON 2008).

Os objetos rituais no *Ilé* (casa), e acredito que posso fazer uma generalização que se estende a todas as casas de batuque, estão tão relacionados ao rito e ao mito que não é possível separá-los. Quando se fala de búzio, de *obi*, *quartinha*, *assentamento*, *otá*, etc, fala-se igualmente da religião, da liturgia da casa e do mito:

Segundo essa cosmovisão [afro-religiosa], tudo o que é material possui um componente espiritual e tudo que é espiritual possui sua contraparte material, não havendo distinção possível entre essas duas instâncias. Assim, acredita-se que todas as coisas e criaturas da terra, tanto animadas quanto inanimadas, possuem uma energia vital que é chamada de *axé*, a qual pode ser acumulada, transferida e direcionada para todos os iniciados e também aos artefatos de um terreiro. (RIBEIRO JUNIOR, 2011, p. 4).

---

<sup>9</sup> Feitura ou feitura de santo é um termo êmico que significa iniciação ao culto dos orixás.

Os objetos rituais, atualmente, são mercadorias industrializadas, produzidas em larga escala (AMARAL, 2001), no Ilé as coisas são compradas normalmente na Sulpar, loja de artigos domésticos conhecida em Pelotas, na Flora Mãe Oxum, loja de artigos religiosos próximo ao Mercado Público pelotense, e no supermercado. Em sociedades tradicionais, os objetos rituais podem ser produzidos por artesãos/ãs locais e considerados seres vivos desde sua primeira elaboração. Entre alguns grupos ceramistas, por exemplo, os objetos cerâmicos têm vida da retirada do barro à sua queima e acabamento (VANPOLL E VANSOME 2012).

No caso do batuque, o nascimento ocorre ritualmente dentro do Ilé, quando os objetos “crus”, comprados no mercado ou apanhados na mata, se associam entre si e com os praticantes da religião para formar outra coisa, como o *Igbá-ori* e o *otá*, estas sim, vivas, que precisam se alimentar e se movimentar. Em uma perspectiva animista, o fato de seu nascimento ser produzido por mãos humanas não significa que um humano “deu” um espírito para o objeto, porém um espírito latente emerge. Todos os objetos que entram no Ilé e participam dos rituais são preparados de alguma maneira, se não com *ejé* (sangue dos animais), com sumo de ervas. O ciclo de vida dos objetos religiosos que participam dos rituais se inicia no seu processo de produção, industrial ou artesanal, depois são comprados em lojas de artigos religiosos (as Floras), lojas de conveniência, supermercado, floricultura, etc, e manipulados ritualmente para se tornar participantes da casa. Por conseguinte, os objetos se tornam animados a partir da manipulação e performance ritual.

Assim como se faz o ser material, se faz “a cabeça” do iniciado. Ambos se colocam em uma posição de igualdade de elementos crus para a religião,

que devem ser ritualizados e preparados para o *asé* dos orixás. Então, depois de transformado de um pote qualquer de uma loja de artigos religiosos eles se tornam seres com potencial de influenciar outros seres. Os objetos “nascem”, adquirem o espírito ou *asé*, durante o ritual, respeitando as preferências de cada orixá ou da limpeza com ervas preparadas pelo *Babá*.

A performance ritual muda sempre, considerando as subjetividades (memória, motivação, habilidades, etc) das pessoas envolvidas. O batuque se movimenta e se modifica em todas as direções e sentidos, até mesmo na memória e no imaginário das pessoas envolvidas no mundo espiritual.

No caso dos *otás*, em uma perspectiva animista todas as coisas tem espírito, uma vida biológica e geológica, foram dados pela Terra. Porém temos que considerar, que como os humanos, entre os não-humanos nem todos os espíritos são iguais.

Nesse sentido, Ingold (2000a) recorre a uma anedota de um velho Ojibwa, que questionado se todas as pedras são vivas, responde depois de algum tempo, que apenas algumas são, para tratar de uma problemática nas discussões sobre antropocentrismo e animismo. Segundo o autor, desde a filosofia de Platão e Aristóteles, por animado se compreende todas as coisas que possuem alguma propriedade de vida, as demais coisas, que não possuem esta propriedade, são ditas inanimadas. Destarte, desde a filosofia da Grécia Antiga à descoberta do DNA (da vida secreta, ele provoca) há uma idéia fundamental que não é questionada: que a vida é um qualificador atribuído aos objetos. Segundo o autor, nós olhamos para eles em um mundo que já consiste de coisas-por-elas mesmas, como uma essência dada, sem considerar os posicionamentos deles e os seus envolvimento com campos mais amplos de relações e as experiências constituídas em torno delas. Assim, a animação da pedra não é da ordem de uma coisa viva como um ser vivo. Uma pedra estar ou não viva depende do contexto em que isso é experienciado. Logo, se animação é uma propriedade de seres vivos, a vida, que não é uma propriedade de todos os objetos, torna-se uma condição de ser. (INGOLD apud SEGATA, 2011, p. 92).

Durante o meu trabalho de campo e em todas as visitas ao *Ilé* nunca encontrei os objetos (*Ojubós*, prateleiras, cadeiras, estatuetas, instrumentos musicais, etc) no mesmo lugar: eles sempre estavam em movimento. De modo

similar, Barbosa Neto (2012) em uma das casas onde desenvolveu seu trabalho de campo quando questionou sobre as mudanças dos objetos o pai-de-santo lhe respondeu que era uma condição de seres vivos. A mudança e o movimento são características importantes, são meios de identificação da vida nas coisas (INGOLD, 2012). Creio que o maior movimento que presenciei foi a mudança de endereço do *Ilé*, quando os orixás e toda a parafernália ritual foram transferidos para a nova casa.

Durante uma tarde de domingo de novembro de 2013, toda a família de santo e eu, nos juntamos no *Ilé* localizado no Areal para levar os orixás para o novo *Ilé*. Os balaústres (pilares de gesso comprados em floriculturas) de apoio dos assentamentos de orixás foram os primeiros a serem transportados. Toda a parafernália ritual, os pratos, as travessas, os alguidares (potes de cerâmica de contorno aberto), os instrumentos musicais, velas, ingredientes para os alimentos, etc, foram transportados e reorganizados (Foto 12). Os orixás foram os últimos a se mudar, os *Ojubós* de *asé* mais “denso”, como *Yewa* e *Osumaré*, por exemplo, só poderiam ser transportados por indivíduos iniciados na religião. O *Babá* jogou os búzios para saber qual dos seus filhos os orixás aceitavam que os transportassem. As pessoas iniciadas de orixá não deveriam levar os assentamentos dos seus respectivos orixás, para não correr o risco do indivíduo “bolar”, receber seu orixá e ser ocupado. Eu, inclusive, pude transportar alguns orixás, transportei *Ògún* e *Igbeji*. Após o transporte, os orixás foram dispostos no novo *Ilé*, uma garagem nos fundos da casa da mãe de sangue e filha de santo do *Babá* (fotos 13 a 15). Todos os orixás celebraram a mudança dançando em um lindo *xirê* naquele dia.

O movimento é uma característica das coisas que estão vivas, sendo assim, na perspectiva animista ele é bem recebido ao proporcionar que o *asé* se movimente. O *asé* deve circular, ele se move continuamente como ondas circulares dentro dos ambientes e dentro dos indivíduos, uma mudança de endereço é uma circulação muito forte de *asé*, posto que ele reverbera para diferentes sentidos. Os *Ojubós* feitos em recipientes altos, como os alguidares grandes de cerâmica ou bacias de porcelana, têm dentro deles quatro pratos encaixados que formam um círculo com o objetivo de fazer com que o *asé* que circula dentro do assentamento do orixá seja refletido para fora, para o ambiente. Visualizo o *asé* do *Ojubó* como uma interação das energias dos objetos e elementos que o compõem, como órgãos que compõem o corpo humano, onde elas vibram de maneira circular pela limitação do recipiente que as abriga, assim os pratos servem para aquele *asé* refletir e circular no ambiente, refletindo para demais objetos e pessoas, ou melhor entre humanos e não-humanos. De acordo com Barbosa Neto,

O movimento, portanto, tem na África o seu centro de força e procede, segundo parece, através de círculos concêntricos que, ritualmente traçados, estreitam ao máximo a relação entre ela e o terreiro, e cujo resultado torna esse último capaz de realizar o mesmo movimento na direção contrária, distribuindo *axé* para outros lugares (BARBOSA NETO, 2012; p. 143).



Figura 12: Instrumentos musicais e ao fundo os objetos utilizados nos rituais.



Fotografia 13: *Ojubós* no novo Ilé.



Figura 14: Os *Ojubós* recebendo velas após a mudança de *Ilé*.



Figura 15: Local do *Ilé* após a mudança.



Figura 16: Alguidares, travessas de madeira, porcelas, pipoqueira e bacias de apoio aos rituais.



Figura 17: Travessa branca de Obatalá e peneiras de palha.

No século XIX, utilizando as premissas da antropologia evolucionista e etnocêntrica o animismo foi tratado como uma imaturidade intelectual e cognitiva das populações consideradas “primitivas” que atribuíam espírito ou alma a coisas inanimadas. Este animismo foi utilizado como forma de legitimar

o preconceito racial dos europeus sobre as demais culturas que estavam sendo descobertas por eles neste século. A religião dos colonizados foi o alvo das comparações: a religião do colonizador (cristão evoluído) *versus* a religião do colonizado (animista / pagã) (SILVA, 2005).

Ao permitir discutir nossa divisão ontológica entre coisas e pessoas a partir de outras formas de compreender o mundo, o animismo como categoria analítica é uma crítica à modernidade e ao essencialismo, desvelando os dualismos da ciência moderna. Na antropologia e na arqueologia, o animismo hoje se desenvolve em diálogo com as cosmologias locais, em consonância com Gnecco (2009) que defende uma arqueologia relacional, onde a teoria se mantém em diálogo com as comunidades locais, indo contra a violência epistêmica e a imposição de visão de mundo ocidental nas análises do registro arqueológico, promovendo uma descolonização da disciplina.

Os seres humanos e não-humanos formam campos relacionais, onde não existe uma divisão entre o dentro e fora e diversos seres se entrelaçam, formando uma malha de relações. Na perspectiva anímica os objetos compõem essa malha de entrelaçamentos, não são passivos, habitam o mundo em um movimento contínuo. Uma visão anímica do mundo é a capacidade de ver o mundo como um nascimento contínuo, uma visão sensível, como o nascimento dos olhos para o mundo, como os olhos de criança, que se surpreende com as descobertas, sabendo que nada tem uma explicação dada. Ingold (2006) explica que a visão anímica não é irreconciliável com a ciência, porém um ataque aos paradigmas vigentes, para o autor a ciência é uma forma de observação, para observar algo devemos participar, inseridos no mundo perguntamos e a partir da observação da ação percebemos. Negar a

participação do que se observa é inventar um desapego do próprio mundo que estamos inseridos. Assim, o engajamento com o mundo é uma percepção de inserção com o meio e é o que pode “re-animar” a ciência moderna e demonstrar que os cientistas estão vivos e vivendo no mundo (GONZÁLEZ RUIBAL, 2012; LATOUR, 1994; INGOLD, 2006).

Considerando o que explicaria melhor nosso mundo, a ciência explica em uma totalidade o mundo que vivemos? E se a imaginação das pessoas formasse e transformasse o mundo material? E isso não acontece? Como suprimir o papel da imaginação como construtiva do mundo se ele é o resultado da imaginação? Uma coisa não nutre a outra?

Quando pensamos que o animismo não é uma simples projeção da imaginação dos humanos sobre coisas, podemos nos questionar o que é real ou imaginário. O mundo “preto no branco” é ensinado durante os anos escolares básicos, onde a imaginação é inibida e é afirmada a confiança no intelecto e a desconfiança quanto aos sentidos. Assim, as pessoas são acostumadas a se desconectar de si mesmas, dos seus sentidos, sensações, da imaginação (INGOLD, 2012a).

As interpretações arqueológicas estão fundamentadas, normalmente, numa visão cartesiana e dualística de mundo, porém, para compreender a agência dos objetos rituais, as dicotomias devem ser desconstruídas buscando a cosmovisão êmica de se relacionar com os objetos através 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 E NEWSOME, 2012). Diversas/os arqueólogas/as chamam a atenção para a necessidade de uma

abordagem animista na arqueologia (ALBERTI E BRAY, 2009; BROWN E EMERY, 2008; HABER, 2009; MILLS E FERGUSON, 2008; SEGATA, 2011; VANPOOL E NEWSOME, 2012) reivindicando uma unidade orgânica entre humanos e não-humanos. A preocupação em retirar dos objetos/animais/ambiente a atribuição de vida está relacionada ao pensamento moderno. Ameríndios, batuqueiros e quilombolas, por exemplo, podem não se preocupar com a divisão entre humanos e não-humanos, podem atribuir espírito as coisas. Podemos perceber que a visão de ciência ocidental permeia as classes sociais (classes médias e altas) que dialogam com a linguagem acadêmica, sendo esta sua cosmologia.

Explorar as perspectivas êmicas na interpretação dos artefatos pode “re-animar” a arqueologia e, assim, contribuir para a discussão teórica geral sobre o animismo e outras teorias alternativas. Para dissolver o dualismo cartesiano podemos ao menos tentar compreender outras interações entre humanos e o mundo material diferentes da nossa.

## Considerações Finais

Busquei problematizar os seres materiais que observei nascerem para o Ilé Asé Nàgó Oluorogbo – Casa de Axé Nagô cuja força vem do orixá das cuvas – através de um trabalho etnoarqueológico, uma arqueologia do presente, utilizando a abordagem do ator-rede e o animismo. Partindo de uma perspectiva animista pude analisar como estes seres materiais tem espírito no momento que eles se movimentam, nascem, morrem, são adornados e cuidados dentro do Ilé. Proponho, então, explorar as perspectivas êmicas na interpretação dos artefatos pode “re-animar” a arqueologia e, assim, contribuir para a discussão teórica geral sobre o animismo e outras teorias alternativas. Para dissolver o dualismo cartesiano podemos ao menos tentar compreender outras interações entre humanos e o mundo material diferentes da nossa.

No ritual de iniciação de Manu Pontes pude observar o nascimento de seres para a religião: o iniciado, as quartinhas, o *Igbá-ori* e os *otás* estabelecem uma relação de igualdade e passam de seres com um anima latente para seres de *asé*, ganhando uma nova vida na religião. Sugiro que isto ocorre com os elementos através do compartilhamento do *ejé*, neste momento que ocorre uma união entre os seres. Estas características somente podem ser observadas através das performances rituais, que se alteram ao longo do tempo, resultando em seres materiais distintos, com diferentes histórias. Podemos notar, assim, a importância das epistemologias locais para as interpretações arqueológicas e como um diálogo estreito dentro das ciências

sociais podem produzir uma disciplina relevante politicamente na desconstrução da violência epistêmica e valorização das alteridades.

## Referências

ALBERTI, Benjamin; BRAY, Tamara L. Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. **Cambridge Archaeological Journal**, n. 19, v.3, 2009, p. 337-343.

AMARAL, RITA. *A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**, São Paulo, v. 10, p. 1-29, 2001.

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.

BEAUDRY, M. C.; COOK, L. J.; MROZOWSKI, S. A. Artefatos e Vozes Ativas: cultura material como discurso social. **Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte - MG, v. 1, n. 2, Jul/Dez 2007, p. 73-113.

BINFORD, Lewis R. A tradução do registro arqueológico. In: BINFORD, Lewis R. **Em busca do Passado**. Lisboa: Europa-América, 1991, p. 28-40.

BROWN, Linda A.; EMERY, Kitty F. Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands. **Journal Archaeol Method Theory**, 2008, v. 15, p. 300–337.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. Vila Bela e seus quilombos: etnoarqueologia aplicada aos estudos da diáspora africana. **XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, Jul. 2012. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, Jul. 2011, p. 1-18.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. **A travessia Atlântica das Árvores Sagradas**: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT. Dissertação de Mestrado USP, 2012.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque no Rio Grande do Sul**. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006.

DAVID, N.; KRAMER, C. Teorizando a Etnoarqueologia e a Analogia. **Rev. Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 8, n. 18, dezembro de 2002, p. 13-60.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, 2006, v. 19, p. 29-50.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Sistema de Assentamento e Processo de Territorialização entre os Terena da Terra Indígena Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista Habitus**, Goiânia, 2011, v. 9, n.1, p.169-199.

FAHLANDER, Fredrik. Differences that matter. Materialities, material culture and social practice. In: Håkon Glørstad and Lotte Hedeager (eds). **Six essays on the Materiality of Society and culture**. Lindome: Bricoleur Press, 2008, p. 127-154.

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

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Arqueología Simétrica: Ungiro teórico sinrevolución paradigmática. **Complutum**, v. 18, 2007, p. 283-285.

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

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. **La experiencia del Otro**: una introducción a laetnoarqueología. Madrid: EdicionesAkal, S. A., 2003.

HABER, Alejandro F. Animism, Relatedness, Life: Port-Western Perspectives. **Cambridge ArchaeologicalJournal**, n.19, 2009, p. 418-430.

HODDER, Ian. La Arqueología Contextual. In: HODDER, Ian. **InterpretaciónenArqueología: corrientesactuales**. Barcelona: Crítica, 1988, p.144-175.

HODDER, Ian. Introduction: the nature of material cultures. In:**Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture**. New York: Ed. Cambridge University Press, 2009. I, p. 1-12.

INGOLD, Tim. Caminhando com Dragões. In: STEIL, Carlos Alberto, CARVALHO, Cristina de Moura. **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012a, p. 15-29.

INGOLD, Tim. Rethinkingtheanimate, re-animatingthought. **Ethnos: JournalofAnthropology**, 2006, 71:1, p. 9-20.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, jan./jun. 2012b, p. 25-44.

JOHNSON, Matthew. La "Nueva Arqueología". In: **Teoría arqueológica: una introducción**. Barcelona: Editorial Ariel S.A, 2000, p.29-54.

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

LATOURE, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: Edusc, 2002.

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.

MILLS, Barbara J.; FERGUSON, T. J. Animate Objects: Shell Trumpets and Ritual Networks in the Greater Southwest. **Journal Archaeol Method Theory** (2008) 15, p. 338–361

OLSEN, Bjørnar. Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. **Complutum**, 2007, Vol. 18, p. 283-319.

ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER (UFRGS)**, v. 13, Jan./Jun. 2008, p. 9-24.

ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: **Revista USP**, São Paulo (28),, Dez./Fev. 95/96, p. 64-83.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras: 2001.

RATHJE, William L. A Manifesto for Modern Material Culture Studies. In: GOULD, B.; SCHIFFER, M. (Ed.). **Modern Material Culture: The Archaeology of Us**. New York: Academic Press, 1981. Cap. 37, p. 403-409.

RIBEIRO, Loredana. Cativos do Diamante. Etnoarqueologia, garimpo e capitalismo. **Revista Espinhaço**, v. II, 2013, p. 153-167.

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

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. **Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edanogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades secretas" africanas no Recôncavo Baiano**. 2008. Dissertação de Mestrado em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. Patrimônio Etnoarqueológico de Terreiros de Candomblé: Tensões entre a Memória Coletiva e o Poder Hegemônico. In: **XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**, Salvador, Ago. 2011. Anais XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Salvados, 2011, p. 1-12.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: FundaçãoBibliotecaNacional/ Editora UFRJ, 2006.

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

SILVA, F. A.; BESPALAZ, E.; STUCHI, F. F. & POUGET, F. C. 2011. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. **Amazônica**, Belém, 3(1), p. 32-59.

SILVA, Fabíola A. O *plural* e o *singular* das arqueologias indígenas. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.25, n.2, 2012, p.24-42.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SHANKS, Michael. Arqueología Simétrica. **Complutum**, v. 18, 2007, p. 292-295.

THOMAS, J. A materialidade e o social. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, Suplemento 3,, 1999, p. 15-20.

TRIGGER, Bruce G. **História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Odysseus, 2004.

WEBMOOR, Timothy. Un giro más tras el "giro social": El principio de la simetría en arqueología. **Complutum**, v. 18, 2007, p. 296-304.

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