

Deuses ou ciborgues? Uma análise multiespécies do conceito de assentamento no candomblé

Giovanna Capponi¹

Resumo

O candomblé foi frequentemente definido, tanto pelos afro-religiosos quanto pelos antropólogos, como sendo uma religião de culto à natureza. O conceito de *natureza* porém nem sempre apresenta uma definição unívoca. Pelo contrário, é um dos termos mais controversos do debate contemporâneo. Combinando dados etnográficos e teóricos, a autora pretende refletir sobre o papel do dispositivo, ao mesmo tempo tecnológico e espiritual, que caracteriza a religiosidade de matriz africana: o *assentamento*. Requisito do culto e dos rituais iniciáticos, o assentamento geralmente é descrito como receptáculo simbólico, mas também como corpo e boca físicos da própria divindade (orixá, nquice, vodum, ancestral, entidade, etc.). As regras da confecção desse *fe(i)tiche* (LATOURE, 2002) nos ajudam a entender melhor uma possível teoria da natureza, onde um conjunto de objetos materiais serviria de instrumento de comunicação com o mundo invisível.

Este objeto misterioso e secreto, vivo e fabricado, é alvo de controvérsias, negociações e relações de poder dentro e fora das comunidades de terreiro. O assentamento se configura também como encruzilhada entre tudo aquilo que é humano e não-humano, visível e invisível, natural e tecnológico, animado e inanimado. Subvertendo as grandes divisões dicotômicas do pensamento ocidental, o assentamento nos obriga a retomar a metáfora do ciborgue (HARAWAY 2000) como tecnologia essencial na construção cultural e social dos seres humanos e “sobrenaturais”.

Palavras-chaves: candomblé, assentamento, fetiche, ciborgue, natureza

A casa e a floresta

A finalidade deste trabalho é entender os vários tipos de relações multiespécies ligados às

¹ Estudante de doutorado na University of Roehampton, Londres (Reino Unido).

práticas do candomblé. Vários estudos etnográficos demonstraram a maneira através da qual os rituais dedicados aos orixás se adaptaram de modo criativo a diferentes situações sociais e ambientais, não somente durante o processo de formação do candomblé no Recôncavo Baiano mas também durante o seu desenvolvimento posterior, quando a prática religiosa foi difundida pelo resto do Brasil e, nas últimas décadas, além das fronteiras nacionais (SARAIVA 2010). De fato, a coleta dos dados etnográficos presente neste artigo foi feita durante uma pesquisa comparativa que envolveu um terreiro de candomblé *ketu* no norte da Itália e outros terreiros da mesma raiz (a Casa de Oxumaré) em São Paulo e em Salvador. A pesquisa, tendo como enfoque a questão do sacrifício e o papel dos animais nos rituais, obrigou a autora a reconsiderar o conceito de *assentamento* sob um novo olhar antropológico.

Numerosos antropólogos e pesquisadores dedicaram parte do trabalho à descrição e análise da disposição espacial das comunidades de candomblé. O lugar típico dos terreiros era a roça, mas também, ou em geral, um lugar fora da área urbana, no campo ou na periferia. Hoje em dia, roça é um termo coloquial para indicar a própria casa de culto. Juana Elbein dos Santos (2002, p. 33-34) considera como modelo típico do terreiro uma das primeiras e mais importantes casas de culto de Salvador, a *Asè Òpó Afônjá*. A autora a divide em duas partes distintas: 1) o espaço urbano, incluindo o salão onde as festividades públicas são realizadas (o barracão), os quartos de santo onde são mantidos os altares dos orixás, a cozinha e outros cômodos; 2) o espaço externo (ou seja, o mato), um quintal com árvores e água mas também onde são cultivadas as plantas que serão usadas nos rituais. De acordo com dos Santos, este espaço, teoricamente agreste, seria uma reconstrução condensada da floresta africana.

Nessa geografia minimalista, os elementos políticos e rituais da *urbs* africana e os elementos naturais do ambiente parecem ser parte de um processo de re-territorialização de um novo ambiente por parte dos escravos. Segundo Sodré (2002), a divisão entre o espaço ‘natural’ e o espaço urbano recria a estrutura fundamental dos palácios reais yoruba, chamados *afin*. Os *afin* não eram somente a residência de *obá*, o rei, mas também onde numerosos altares dos vários orixás eram mantidos. Quase todos os palácios yoruba eram rodeados por uma densa floresta virgem. O historiador e geógrafo nigeriano Afolabi Ojo fornece uma descrição detalhada da estrutura do *afin*. O *afin* era uma imponente estrutura fortificada situada em posição elevada no centro das cidades-estado. O palácio não somente era um símbolo de poder político e religioso, mas também o lugar onde todas as atividades sociais e

econômicas da cidade eram realizadas.

A estrutura espacial e arquitetônica não só refletia a organização hierárquica da população mas tinha também uma função central na vida cotidiana. Segundo Afolabi Ojo,

o *afin* ocupa em uma cidade yoruba a mesma função que as catedrais e igrejas, mercados, casas e lojas ocupavam em uma cidade inglesa medieval (1966b, p. 34)².

De fato, entre as características típicas dos *afins* yoruba havia a presença de um amplo espaço de mercado situado na entrada no palácio, um enorme pátio onde as pessoas podiam se reunir em assembleias, enquanto o palácio era rodeado por uma densa floresta³. Algumas partes limitadas da floresta às vezes eram cultivadas pelos servos e pela população. Normalmente a floresta permanecia intocada e utilizada como reserva de caça do rei ou onde eram cultivadas ervas medicinais longe de olhares curiosos. (ibid. p. 36). Naturalmente, a densa floresta africana não pode ser reproduzida quantitativamente no quintal de um terreiro. Assim, os sacerdotes que zelam por estes quintais – ou seja, estas florestas re-territorializadas – utilizam este espaço para cultivar as plantas necessárias para os rituais.

Como já demonstrado em outros estudos etnográficos clássicos, o conflito entre a cidade e a floresta frequentemente se passa através de uma abordagem cosmológica. As florestas abrigam espíritos sagrados e criaturas perigosas, e os caçadores devem realizar rituais como precaução para poderem enfrentar as possíveis ameaças (cfr. DOUGLAS 1970). Estes conflitos porém não indicam que o espaço não-urbano fosse impossível de ser controlado. A ausência de um cultivo sistemático da terra dava espaço a vários tipos de práticas de horticultura, ou seja meios para criar condições para que a floresta pudesse oferecer certos produtos ao invés de outros. Estudos etnobotânicos também demonstraram como as populações de caçadores-coletores alteram o ambiente em que vivem selecionando as espécies que constituem os sustento da população (VOEKS, 1997, p. 19). Estas práticas de manipulação da floresta em pequena escala abrem uma perspectiva diferente para o que seria um ambiente doméstico ou selvagem e sobre as maneiras através das quais os homens se põem

2 Tradução da autora: “It [the *afin*] is to Yoruba towns what central cathedrals and churches, market-places, craftsmen’s homes and shops were to medieval English towns”

3 Um caso notável é o palácio de Owo, no oeste do território yoruba, onde a área total era de 43 hectares enquanto a floresta que a circundava ocupava uma área de 40 hectares (Ojo 1966b, 27).

perante o mundo. A chamada “*relic theory*”, que prega a existência de uma floresta primeva e virgem, deixa então espaço aos novos estudos interdisciplinares que propõem uma visão antropogênica desta floresta intocada. (SHERIDAN 2008, p. 9-18).

Como descrito por Descola em seu trabalho sobre os Jívaros da Amazônia, não é o quintal que simula as características da floresta, mas a floresta em si que deve ser considerada como um imenso quintal. De certa forma, o *espaço mato* dos terreiros de candomblé (e dos afins yoruba) podem ser descritos como aquilo que Descola chama “natureza doméstica” (1994, p. 220): um *continuum* de presença-ausência humana em um determinado ambiente.

Todavia, o espaço sagrado pretende reproduzir uma África “qualitativa” (SODRÉ 2002, p. 55) não só através dos elementos geográficos, mas também através das representações cosmológicas. De fato, o terreiro funciona como um ponto de contato entre o *orun* (o mundo Invisível, onde vivem os deuses e os espíritos) e o *aiyé* (o Visível, a Terra, onde vivem os seres humanos). De acordo com um mito yoruba, estes dois mundos antigamente eram unidos, formando as duas metades de uma cabaça. Após uma proibição ritual ter sido infringida, *orun* e *aiyé* se separaram, confinando homens e deuses em dois reinos distintos. Os rituais do candomblé parecem ter como fim reconectar estes dois mundos.

2. Um espaço interespécies: plantas, humanos, animais e deuses

Para este trabalho é importante apresentar os vários atores – humano e não-humano, visível e invisível, vivo e inerte – que povoam o terreiro e conformam o ambiente e os rituais.

O terreiro é onde o *axé*, a energia imanente presente em cada espaço natural e em cada ambiente social humano, é acumulado e distribuído, e por isso deve conter os elementos simbólicos de todos os tipos de energia. Assim, os templos do candomblé não só condensam e integram a cosmologia mítica e o universo geográfico da estrutura social yoruba, mas são também uma extraordinária reserva de biodiversidade. Para realizar corretamente os rituais, são necessários diferentes materiais, alimentos e instrumentos.

Vogel et al. em *A galinha d’angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira* (1993) vê esta diversidade não dentro dos limites do espaço sagrado, mas onde estes produtos são comprados, ou seja no mercado. De fato, como era costume em Salvador, um noviço em preparação para a iniciação devia ir ao mercado acompanhado por um iniciado experiente para que pudesse aprender a distinguir

os ingredientes adequados daqueles inadequados. Visitar um mercado significa fazer uma viagem ao universo afro-brasileiro. Para descrever este processo, os autores prepararam uma lista enumerando, entre outros produtos, brincos, pingentes, sabões, perfumes, defumadores, arroz, feijão, farinha, gengibre, abóboras, inhames, mel, alguidares, sopeiras, samambaias, alecrim, melão, laranja, búzios, *obi*, camaleões secos e ovos de avestruz. (VOGEL ET AL. 1993, p. 9-11).

Todos estes artigos, e vários outros, estão presentes e são necessários nos rituais. Normalmente grandes quantidades destes ingredientes podem ser encontrados em um terreiro de candomblé. A diversidade do ambiente natural, seja no Brasil seja na África, é representada e celebrada no mundo cosmológico dos orixás, e cada elemento é indispensável para a realização correta de um ritual.

Por outro lado, se o mercado pode ser visto como uma mistura caótica de diferentes objetos, plantas e animais, na casa de candomblé estes artigos são re-culturalizados em uma disposição específica e com significados precisos.

Durante o trabalho de campo ouve-se frequentemente afirmações como “no candomblé praticamente não existem rituais sem folhas”. Mas a mesma frase é usada também para realçar a importância de outros itens, como por exemplo que nada pode ser feito sem favas, sangue e acaçá, assim como sem os sons de cantos e da percussão já que certos ritmos, e em particular a voz humana, são vistos como portadores de importantes tipos de energia (AMARAL & SILVA, 1992). Não é possível portanto realizar nenhum ritual sem uma combinação de elementos físicos e performáticos, cada qual rico de importância como símbolo ou como veículo de um específico axé.

Recentes estudos de etnobiologia, etnobotânica e de ecologia catalogaram sistematicamente as diferentes plantas e espécies animais utilizadas em casas de candomblé com fins ritualísticos. Robert Voeks (1997, p. 99), que desenvolveu um trabalho original sobre a flora sagrada do candomblé, coletou cerca de 140 espécies vegetais nos terreiros que visitou, enquanto Léo Neto (2008, p. 123) contou 83 espécies animais presentes para diferentes usos. Em um outro estudo de caso, Léo Neto et al. (2012) analisaram a presença de um filo específico, no caso moluscos, e o uso destes nos rituais de candomblé. Os autores, com extremo rigor, classificaram as várias espécies de conchas encontradas nos onze terreiros que visitaram, anotando e compilando dados sobre as diversas espécies, sobre onde foram encontradas e indicando quais eram os usos rituais.

Uma tal classificação rigorosa, que inclui até mesmo a nomenclatura binomial e as descrições

das diferentes conchas, é importante do ponto de vista do conservacionismo e da biodiversidade, mas é de pouca valia quanto aos usos e classificações dentro do contexto cultural em questão. O fato de que uma *Spondylus americanus* pôde ser encontrada em um altar dedicado a Yemanjá não a transforma em um caso único. De fato, podemos presumir que Yemanjá, como deusa do mar, goste de todos os tipos de conchas, assim como podemos igualmente supor que o pai de santo ou a mãe de santo não tenha um conhecimento profundo de biologia marinha e que tenha portanto escolhido aquelas conchas por causa da beleza ou simplesmente devido à disponibilidade. Uma concha, para um leigo, é somente uma concha. No entanto, combinando estes dados estatísticos com uma densa descrição etnográfica, podemos tentar entender como os objetos de um ambiente são vistos e selecionados para uma finalidade específica. É importante ressaltar que os seres humanos classificam o mundo real utilizando diferentes vieses, dependendo dos costumes e do substrato cultural de referência.

Da mesma forma, como o trabalho de Voeks demonstra, a textura ou o cheiro das plantas são importantes se associados a uma divindade específica. Por exemplo, não é de se estranhar que as folhas irregulares e ásperas pertençam a Omolou, o temido deus da varíola, responsável pela saúde de seus devotos. Aliás, a pipoca representa o alimento preferido de Omolou, já que os grãos de milho estourados (assim como a textura áspera das folhas) são claras alusões às bolhas que cobrem a sua pele. Da mesma forma, é através de associações que cada deus encontra uma correspondência no mundo material.

A classificação das plantas no candomblé tem poucas ou nenhuma relação com a classificação científica ocidental. Raramente levam em consideração a estrutura floral, e a hierarquia filogenética é inexistente em qualquer uma das classificações. A atenção é totalmente voltada para as características tácteis, olfativas, visuais, geográficas ou medicinais que sugerem a associação com os arquétipos de uma dada divindade (VOEKS 1997, p. 128)⁴.

Este aspecto é válido não somente para plantas e animais, mas também para objetos e instrumentos. Por exemplo, as chaves são o emblema de Airá (descrito como uma versão jovem de

4 Tradução da autora: “Candomblé plant classification bears little or no resemblance to its Western scientific counterpart. Floral structure is seldom considered, and phylogenetic hierarchy plays no role whatsoever in classification. Salience is wholly defined by those features- tactile, olfactory, visual, geographical, or medicinal - that suggest association with the archetypes of one or another deity.”

Xangô ou como seu filho), mas somente um tipo específico de chaves.

Mãe de santo: - Ele gosta daquelas chaves antigas, daquelas que a gente nem vê mais...

Pai de santo: - (*encaixando duas chaves para formar o machado de Xangô*) Entendeu?

(Ilê Axé Alaketu Aira, Arborio, Itália)

Para realçar as estreitas relações entre Airá e Xangô, as chaves devem ter a forma de metade de um *axe* (arma e símbolo de Xangô), e é esta característica que leva um candomblecista a decidir imediatamente se o objeto é apropriado para ser usado na preparação do ritual do orixá ou não.

Estes poucos exemplos de materiais, objetos, plantas e animais que podem ser encontrados em uma casa de candomblé servem para demonstrar como os orixás não são simplesmente divindades, mas também veículos para dar um sentido ao mundo. As explicações para o uso de certos ingredientes, materiais, formas e cores específicos podem ser encontradas na intrincada mitologia na qual os deuses amam, lutam e desafiam uns aos outros. As narrações não somente explicam o comportamento e o temperamento das divindades, mas descrevem também as relações entre os diferentes elementos em um determinado ambiente.

Esta personificação do ambiente remete à noção de pessoa entre os Ojibwa, descrita por Hallowell (1960). De acordo com o autor, alguns animais, monstros e seres espirituais, assim como “objetos” como o trovão ou o vento, são classificados como “pessoas não-humanas”, devido a uma agência específica e às capacidades de interação. Da mesma forma, pode-se entender os orixás, e os seus correspondentes em um dado ambiente, como “pessoas”, mas somente no sentido etimológico de *persona* (em latim, *máscara*, *personagem*). De fato, o valor arquetípico dessas divindades não somente reflete o caráter dos devotos (que tentam cumprir o próprio papel na representação), mas determina também uma específica característica do ambiente. Como parte do processo diaspórico que universalizou os cultos africanos no Brasil, os orixás específicos de um ambiente se tornaram *topoi* que podiam ser transplantados em qualquer outro lugar do mundo. Por exemplo, o *orixá* chamado *Osun* (Oxum na grafia portuguesa), originário do homônimo rio Osun na Nigéria, passou a ser celebrado em qualquer rio ou cachoeira.

3. Deuses ou ciborques? Os assentamentos.

De acordo com quanto exposto até agora, o candomblé parece ter as características de uma

(peculiar) forma de animismo, na qual alguns objetos, eventos ou fenômenos são considerados como tendo vida própria ou uma certa individualidade, vontade ou personalidade, conceitos inadmissíveis para o pensamento científico ocidental. De acordo com a romântica expressão utilizada por vários interlocutores, o “Candomblé é a religião da natureza”. Mas de qual tipo de natureza se trata?

No final do séc. XIX o médico legista brasileiro Raimundo Nina Rodrigues conduziu uma das primeiras pesquisas acadêmicas sobre o candomblé afro-brasileiro. Os resultados deste trabalho foram publicados em *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1900), trazendo detalhadas descrições das cerimônias, oferendas e rituais. Influenciado pelas teorias de Edward Tylor, Nina Rodrigues viu no candomblé os traços de uma crença primitiva que explicava a inferioridade racial dos povos africanos. Descreveu também como histeria patológica as possessões. Foi, porém, o primeiro antropólogo a tratar os cultos afro-brasileiros com interesse científico, classificando-os como “animismo fetichista”. *Fetichista* deriva de *feitiço*, e na origem não se referia a um particular contexto religioso. De fato, era usada para descrever seja as práticas mágicas europeias, seja as práticas exóticas encontradas no restante do mundo (SANSI-ROCA 2007, p. 142).

O primeiro autor a mencionar a palavra “fetichismo” foi Charles de Brosses em *Du culte des dieux fétiches* (1760), no qual o culto aos objetos é tratado como uma forma de religiosidade tosca e primitiva. O título da obra encontra eco no trabalho de Bruno Latour, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (2002), no qual o autor se vale de um jogo de palavras para chamar a atenção à ambiguidade da palavra: *feitiço* deriva de *feito*, que significa também “encantado”, assim como o termo latim *factura* significa “encanto” ou “magia”, e indica algo que foi criado, a partir do verbo *facere*, “fazer”. Outra etimologia seria *facticiu(m)*, “fictício”, “artificial”, não natural.

Como é possível que uma religião ligada à “natureza” inclua algo explicitamente entendido como uma construção? O que é “natureza” e como ela se manifesta no fe(i)tiche?

Para compreender a natureza destes objetos encantados, prenes de uma poderosa força, foram recolhidas diferentes definições de autores que tentaram explicar e traduzir a noção daquilo que Nina Rodrigues chamou de *feitiço*, e que nas comunidades de candomblé é normalmente chamado de *assentamento*.

Se a pessoa for chamada a tornar-se filho de santo, caberá igualmente ao pai ou mãe de santo a tarefa de levar a bom termo a sua iniciação, e preparar o assento de seu orixá individual (o vaso que contém os ota, as pedras sagradas, receptáculos da força do deus). (VERGER 1981, p. 23)



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Como proposto por Verger, o *assentamento* ou o *assento* é um receptáculo de energia sagrada, uma vasilha com pedras sagradas que deve ser preparado como parte do processo de iniciação.

Johnson (2002, 116) traduz literalmente como “the seat of the orixá” enquanto Capone, no mesmo contexto, define o verbo *assentar* como “to seat the orixá’s energy in an altar representing the initiate’s head” (2010, 263), ou seja “assentar a energia do orixá no altar que representa a cabeça do iniciado”. O assentamento é visto como um símbolo da divindade mas também como da individualidade de cada devoto, ou seja, da cabeça. Reginaldo Prandi descreve-o como uma “representação material do orixá” (1995, 16) e Bastide usa a palavra “fixar” para indicar o processo de preparação.

Muniz Sodré, fala dos “fundamentos simbólicos plantados”, frisando a função dos assentamentos como representação. Curiosamente, descreve ainda como sendo “plantados” no terreiro (1988, p. 54). Juana Elbein dos Santos usa o mesmo termo “plantar” (2002, p. 42). Nei Lopes traduz o verbo *assentar* em inglês como “to plant *axé* [...] grounding the spiritual force of one or more Orisa” (2004, 843), enquanto outros citam os *assentamentos* como *enterrados* (RIBERIO DOS SANTOS 2006).

Alguns autores, como Gordon, preferem traduzir a expressão *assentar o santo* de maneira perifrástica: “arrange with the god for him [the god] to remain submissive” (1979, p. 241), indicando que o espírito precisa ser domado através para que seja ligado a algo material.

O nome yoruba para *assentamento* é *igbá*, que significa simplesmente cabaça, normalmente usadas como recipiente para toda sorte de coisas. Pode-se portanto concluir que este estranho objeto é, antes de mais nada, um recipiente para algo. A força imaterial que deve ser contida – física e figurativamente – é normalmente representada por uma pedra, chamada *otã*, que deve ser recolhida no mesmo ambiente que o do orixá que será plantado ali dentro (rio, mar, floresta etc.). Roger Sansi-Roca examinou amplamente o significado deste ritual de busca pela pedra adequada, pelo “corpo” inerte adequado para ser carregado de energia vital, notando que este objeto na verdade tem um papel ativo no ato de ser achado e preparado, já que será símbolo e extensão física do ambiente de onde provém (Sansi-Roca 2009). Da mesma forma, o recipiente não será mais uma simples cabaça, mas refletirá os materiais preferidos de cada orixá (um recipiente de cobre para Oxum, uma vasilha de louça branca para Oxalá ou uma panela de ferro para Ogum). Estas representações artificiais aglutinam os símbolos, as cores e a essência de cada divindade, revelando uma visão peculiar e



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

culturalmente determinada do que é natureza. Mas como é possível plantar esta energia sagrada, o axé, dentro destes fe(i)tiches?

Estes processos, assim como os objetos em si, são envolvidos em mistérios e segredos. A chave para a interpretação é a palavra *ejé*, “sangue” em yoruba. A noção yoruba de sangue não inclui somente o sangue animal obtido através de sacrifícios, mas também outros tipos de líquidos extraídos dos reinos vegetal e mineral. Ainda, o candomblé reconhece três cores fundamentais: *funfun* para o branco, *pupa* para o vermelho (incluindo o amarelo e o laranja) e *dúdú* para o preto (incluindo o azul e o verde). Tipos comuns de *ejé* incluem óleo de dendê (vegetal-vermelho), gesso (mineral-branco) e clorofila (vegetal-preto). O *ejé* é portanto qualquer substância capaz de carregar grandes quantidades de *axé*. De acordo com Juana Elbein dos Santos (2002, p. 53-71) a combinação de materiais branco-vermelho-pretos extraídos a partir dos vários reinos naturais são importantes para a representação do processo de criação de um novo indivíduo, mas também de um novo assentamento. O simbolismo por trás das cores (que não será tratado no presente trabalho) foi minuciosamente descrito por dos Santos utilizando os instrumentos estruturalistas típicos da escola antropológica francesa, da qual fazia parte. Esta abordagem foi por muito tempo criticada por outros estudiosos do mesmo período, como Pierre Verger (DA SILVA 2000, p. 131). Todavia, as descrições de dos Santos foram bem recebidas pelos pais e mães de santo do candomblé, frequentemente ávidos leitores de literatura antropológica como forma de legitimação dos próprios rituais. Em um culto baseado nas tradições orais, as descrições e interpretações antropológicas (especialmente das práticas rituais desprovidas de um significado explícito) às vezes assumem a função de memória histórica ou até mesmo de “textos sacros” (ibid. p. 146-147). Por meio deste processo, a representação antropológica passa a ser aceita como parte da narrativa oral local.

Uma vez “plantado”, o assentamento se enche de vida e passa a merecer cuidados como parte das obrigações rituais dos seguidores. Os candomblecistas, com efeito, não se referem aos assentamentos como entes separados das divindades, mas os consideram como uma parte da mesma. Os quartos ou cômodos que abrigam os assentamentos dos orixás são chamados por exemplo “quarto de Xangô”, “quarto de Oxalá” etc. As pessoas falam e perguntam coisas aos orixás falando diretamente com os recipientes nos altares e o ato de realizar os sacrifícios ou preparar oferendas para os receptáculos é descrito como “dar de comer ao orixá”. Por conseguinte, um comportamento desrespeitoso perante os recipientes é considerado perigoso e inaceitável.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

A partir destes elementos, poderíamos supor que, de fato, o assentamento “é” o orixá e que o discurso colonialista que o trata como “animismo fetichista” é baseado em intuições acertadas. A questão porém não é tão simples. Às perguntas diretas sobre estes objetos e sobre a natureza dos mesmos correspondem as mais variadas respostas por parte dos candomblecistas

Mas isso não é o orixá, o orixá está em todos os lugares, está na natureza... aqui [no recipiente] é onde o orixá come. Esta é a minha cozinha e é onde eu como, mas não é a minha casa. Mas se eu quiser eu posso comer lá fora também. (pai de santo, Ilê Axé Alaketu Airá, Arborio, Itália)⁵.

Fazemos assim porque é mais fácil para nós, humanos, mantermos os orixás aqui perto (mãe de santo, Ilê Axé Alaketu Airá, Arborio, Itália)⁶.

Logo, o assentamento é criado para ser um canal de comunicação privilegiado entre os humanos e os deuses. A mesma oferenda que poderia ser feita no ambiente natural correspondente pode ser confortavelmente feita na casa de candomblé, a qual não somente resgata o significado da *urbs* africana mas também do ambiente que a circunda. O assentamento não é a totalidade do corpo de uma *persona* invisível, e sim a cavidade oral que fala, come e transmite a energia sagrada. É como se tudo aquilo que está dentro do terreiro (espíritos, pessoas, objetos e até mesmo a casa) comesse, consumisse e exigisse a sua porção de energia, em manipulação ou fluxo constante (JOHNSON 2002, p. 36).

Ao mesmo tempo, o igbá perde o significado e o poder quando abandonado e deixado sem comida. Pai Odé, um pai de santo brasileiro que cuida de um terreiro na região São Paulo, certa vez repreendeu publicamente seus filhos de santo por terem abandonado ou negligenciado os igbás:

Aquele igbá tem um significado somente se você cuida dele, senão... eu não faço coleção de louça.

Falando das louças dos assentamentos, Pai Odé está dizendo que não quer manter no terreiro vasilhas vazias que já perderam a força espiritual. Os igbás abandonados de fato secam e perdem a sacralidade. Por outro lado, assentar o santo é também visto como um processo irreversível.

Em uma ocasião, um dos interlocutores falou de sua preocupação em relação à própria

5 “Ma quello non è l’orixá, l’orixá è ovunque, nella natura, lì è dove l’orixá mangia. Questa è la mia cucina, qui è dove mangio, ma non è la mia casa. Però io posso anche mangiare fuori.”

6 “Noi lo facciamo perché è più facile per noi umani, per tenerceli più vicini.”



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

situação: após ter tido uma discussão com o pai de santo, ele decidiu deixar o terreiro onde tinha sido iniciado e procurar um outro terreiro. O seu assentamento porém tinha ficado para trás no velho terreiro, e ele não conseguia se decidir se voltar e pegá-lo ou não. Um irmão de santo mais velho lhe disse que “o assentamento mais importante é aquele que está com você por todo o tempo: ele está na sua cabeça”. De fato, durante o processo de iniciação a cabeça do noviço e o recipiente são “enchidos” com um certo axé, e um corresponderá ao símbolo do outro. Apesar das garantias de que a cabeça era mais importante do que o recipiente e que este poderia ser deixado de lado sem mais consequências, parecia haver sempre uma certa preocupação em abandonar um objeto tão importante.

“Ficar seco” ou “secar” é frequentemente utilizado quando se fala de assentamentos abandonados, e realmente é comum encontrar ao lado do recipiente um jarro menor com água fresca. A presença da água é serve para evitar que o igbá seque. Pela mesma razão observa-se como, nos recipientes mas também em outros lugares, o sangue fresco dos frangos ou pombos sacrificados sejam cobertos com algumas plumas, em geral tiradas do peito dos próprios animais.

Até as penas... o sangue só corre nas veias do animal, está vivo, depois tem a plumagem [...] O sangue caído no chão está morto. A gente depois [...] cobre tudo de peninhas, para mostrar que está circulando a vida, a energia aí, tá vivo... então é tudo uma grande alquimia. Sem a plumagem o sangue é morto, com a plumagem [...] tá cheio de plumagem, já está vivo. (Baba Egbé, Axé Oxumaré - Salvador).

Na tentativa de saber mais sobre estas misteriosas e inanimadas *personas* (ou objetos animados), nos deparamos com um híbrido: plantado e montado, feito de materiais orgânicos ou inorgânicos, corpo e boca, extensão do ambiente natural mas também portal, o igbá é ao mesmo tempo um mero receptáculo e um membro da comunidade religiosa. Como conexão entre a energia imaterial e o iniciado, o assentamento condensa diversos lugares, indivíduos e reinos em um único ponto. Em um certo sentido, nos recorda a metáfora do ciborgue utilizada por Donna Haraway's (2000, p. 44), definindo-o como uma criatura que supera as grandes dicotomias: natureza e cultura, humano e animal, animado e inanimado, orgânico e inorgânico, simbólico e real.

A filósofa e bióloga norte-americana utilizou a figura do ciborgue como um “mito de caráter político” em um mundo socialista-feminista utópico. Neste trabalho a intenção é utilizar esta imagem fora do contexto original como um instrumento para compreender melhor objetos, seres e práticas que transcendem as categorias dicotômicas ocidentais. Estes seres híbridos são descritos como “criaturas ao mesmo tempo animal e máquina que vivem em mundos simultaneamente naturais e



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

artificiais”. Não se reproduzem de maneira orgânica, e possuem características seja humanas seja animais. Ainda, os ciborgues não são nem totalmente orgânicos nem totalmente artificiais: conglobam vida, agência e tecidos orgânicos em corpos construídos utilizando a alta tecnologia. Enfim, assim como as novas tecnologias que sempre mais se afirmam, são impalpáveis, se manifestam sob forma de energia invisível, ondas e sinais que confundem os limites entre físico e não-físico, adquirindo características quase espirituais.

Podemos observar que também os assentamentos desafiam várias destas dicotomias. São feitos com objetos encontrados na natureza (como o otã) mas também manipulados (o recipiente). Ganham vida através de substâncias vivificantes como o sangue de animais sacrificados ou a clorofila do banho de folhas. São ao mesmo tempo meios de comunicação, símbolos e corpos de uma força divina imaterial e invisível, mas que, uma vez plantados, devem ser regularmente alimentados. De fato, pode-se dizer que os orixás possuem corpos físicos múltiplos: o próprio elemento natural, o assentamento, e o corpo do noviço durante o estado de transe, quando também os humanos se transformam em meros objetos ou recipientes. Como Haraway observou em relação aos ciborgues, “Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes” (ibid. p. 46).

Ainda, ciborgues e assentamentos nos obrigam a reconsiderar o conceito de agência. Latour (2002, p. 15-19) parte de um hipotético problema de compreensão entre os marinheiros portugueses e a população local da Guiné. Neste diálogo imaginário, um português pergunta como é possível que os deuses sejam construídos por mãos humanas e ao mesmo tempo serem “vivos” e “reais”, com uma própria agência sobre os humanos. Ao olhos dos africanos, a ação não encerra uma contradição: os fe(i)tiches são “feitos”, e portanto têm poder.

Estas questões aparecem em mitos e histórias contadas por praticantes do candomblé sobre as relações com os orixás. Nessas histórias os candomblecistas exprimem devoção e gratidão aos orixás, lembrando como as divindades pedem as cabeças, pedem oferendas e descem até o aiyé, o mundo dos humanos, impelidos por uma sorte de nostalgia do cheiro e do gosto das comidas. Neste processo em que se faz e em que se é feito é difícil entender quem controla e quem obedece. Por isso o neologismo de Latour nos ajuda a definir o fe(i)tiche como um novo tipo de instrumento tecnológico que vai além do controle humano. Da mesma forma, o assentamento-ciborgue, feito por homens e composto por sangue animal e vegetal mas também por elementos específicos de um ambiente,

adquire uma própria agência e uma própria individualidade.

Para retornar à questão original, o que é essa “natureza” que os praticantes do candomblé apontam como sendo o objeto de culto? Os assentamentos nos obrigam a reconsiderar os conceitos de natureza como uma conjunção entre humano e não-humano, vivo e inerte, simbólico e ontológico, espaços individuais e espaços coletivos nos quais os humanos não ocupam mais uma posição central. Estes recipientes encantados sintetizam não somente as relações que os candomblecistas desenvolvem com o ambiente e com os recursos naturais, mas também sintetizam as relações com o mundo imaterial dos orixás.

Referências bibliográficas:

AFOLABI OJO, Gabriel Jimoh. **Yoruba Culture**: a geographical analysis. London: University of London Press, 1966a

AFOLABI OJO, Gabriel Jimoh. **Yoruba Palaces**: a study of Afins of Yorubaland. London: University of London Press, 1966b

AMARAL, Rita; DA SILVA, Vagner Gonçalves. Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER, 16, n.1/2. 1992. Disponível em: www.n-a-u.org/Amaral&Silva1.html

BARBER, Karin. How man makes God in West Africa: Yoruba attitudes towards the ‘Orisa’. **Africa: Journal of the International African Institute**, Cambridge, 51 (3), pp. 734-745, 1981.

DE BROSSES, Charles. **Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l’ancienne Religion de l’Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie**, Paris: Fayard, 1988 (or. ed. 1760)

CAPONE, Stefania. **Searching for Africa in Brazil**. Power and Tradition in Candomblé. Durham and London: Duke University Press, 2010.

DESCOLA, Philippe. **In the society of nature**: a native ecology of Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.

DOUGLAS, Mary. The Lele of Kasai. in Forde, Cyrill Daryll, **African Worlds**: Studies in the cosmological ideas and social values of African people. Oxford: LIT Verlag-Münster. 1970.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

GORDON, Jacob Ukunoritsemofe. Yoruba Cosmology and Culture in Brazil: a study of African survivals in the New World. **Journal of Black Studies**, Londres, 10 (2), pp. 231-244. 1979.

HALLOY, Arnaud. Gods in the Flesh: Learning Emotions in the Xangô Possession Cult (Brazil). **Ethnos: Journal of Anthropology**, London, 77:2, p. 177-202, 2012.

HALLOWELL, Alfred Irving. Ojibwa Ontology, Behavior and World View, in DIAMOND, Stanley, **Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin**, New York: Columbia University Press. 1960

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.

JOHNSON, Paul Christopher. **Secrets, Gossip, and Gods: the transformation of Brazilian Candomblé**, Oxford: Oxford University Press. 2002.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, EDUSC. 2002.

LÉO NETO, Nivaldo Aureliano. **Entre o Aiyê e o Orum: Interação Homem/Animal em Terreiros de Candomblés nas Cidades de Caruaru (PE) e Campina Grande (PB)**. Trabalho de conclusão de curso. Universidade Estadual da Paraíba. UEBP, 2008.

LÉO NETO, Nivaldo Aureliano, et. al. Mollusks of candomblé, symbolic and ritualistic importance. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** 8 (10), 2012. Disponível em <http://www.ethnobiomed.com/content/8/1/10>

LOPES, Nei. African religions in Brazil, Negotiation and Resistance: A Look from Within. **Journal of Black Studies**, 34 (6): pp. 838-860, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao candomblé de hoje. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 3 pp. 10-30, 1995.

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald. Letter to Lévi-Strauss. In: KUPER, Adam, **The Anthropology of Radcliffe-Brown**, London: Routledge. 1977.

RIBEIRO DOS SANTOS, Cristiano Henrique, Consumindo o candomblé: estudo sobre a comunicação dos objetos dessacralizados e trocas signícas na pós-modernidade. **E-Compos, Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**, vol. 6, 2006. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/87/87>



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: Teatro XVIII. 2005.

DOS SANTOS, Juana Elbein. **Os Nagô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2002 (or. ed. 1972)

SANSI-ROCA, Roger. Intenció i atzar en la historia del fetitxe. **Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia**, 23, pp. 139-158, 2007.

SANSI-ROCA, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, Lisboa, 44 (1), pp. 139-160, 2009.

SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. **Etnográfica**, 14 (2), pp. 265-288, 2010. Disponível em: [http:// etnografica.revues.org/292](http://etnografica.revues.org/292)

SHERIDAN, Micheal J. The Dynamics of African Sacred Groves: Ecologica, social and symbolic processes, in: SHERIDAN, Micheal J., NYAMWERU, Celia, **African Sacred Groves: ecological dynamics and social change**, Oxford: James Currey, 2008.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e a sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2000.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**. Caminhos de devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social Negro-Brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

TURNER, Victor. **The Forest of Symbols**: Aspects of Ndembu rituals. London: Cornell University Press, 1967.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

VOEKS, Robert A. **Sacred leaves of Candomblé**: African magic, medicine and religion in Brazil. Austin: University of Texas Press. 1997

VOGEL, Arno, MELLO Marco Antônio da Silva., BARROS, José Flavio Pessoa de. **A galinha-d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Pallas Editora, Rio de Janeiro, 1993.