

A MATERIALIDADE NA FOGUEIRA DE XANGÔ: UMA ABORDAGEM ETNOARQUEOLÓGICA DO RITO NAGÔ.

WOLFF, Luiza Spinelli Pinto¹; RIBEIRO, Loredana ²

¹ ICH/UFPEL, Bacharelada em Antropologia, luiza.spw@gmail.com ; ² ICH/UFPEL, Profa. Dra. Adjunta do Departamento de Antropologia e Arqueologia, loredana.ribeiro@gmail.com.

“(…) pode ser um erro imaginar que, simplesmente porque podemos “ver” e “tocar” uma coisa, podemos compreendê-la em sua totalidade.” (Thomas, 1999; 18).

1 INTRODUÇÃO

O batuque gaúcho é uma das diversas formas de expressão cultural de matriz africana que se desenvolveram na América com a Diáspora Africana, dispersão voluntária ou compulsória, através da escravidão e tráfico, de africanos para outros continentes. O batuque é dividido em nações, ou *lados*, entre elas a nação Nagô (Oro 2008, Barbosa Neto 2012). No Rio Grande do Sul o culto Nagô surgiu na região de Rio Grande e Pelotas na primeira metade do século XIX, porém hoje restam poucas casas (Oro, 2008, 2010). O objetivo deste trabalho é apresentar as discussões iniciais sobre o papel da cultura material no culto Nagô no *Ilé Asè Nàgò Oluorogbo* (fazendo uma tradução não literal do iorubá para o português significa Casa de Tradição de Orixá), descrevendo a parafernália que participa da Fogueira de Xangô, ritual celebrado no dia de São João Batista (um dos santos católicos) e discutindo os significados que a cultura material envolvida no rito tem para os integrantes da casa, amparado nos discursos e na mitologia Nagô.

A cultura material é aspecto integrante dos processos sociais e não um elemento passivo, simples reflexo da sociedade (Thomas, 1999). Os objetos exercem um papel ativo na sociedade, transformando e sendo transformados pelas pessoas, ganhando significados quando circulam e dando significado ao comportamento social (Hodder 1982). A argumentação central deste trabalho, portanto, é que as práticas religiosas não prescindem da cultura material, de fato não se realizam sem ela, e que sua carga simbólica está fundamentalmente ligada à materialidade. Os objetos são importantes vetores de circulação de asé (força vital), expressões de preferências dos orixás, mediadores da relação entre humanos e divindades: “A cultura material é vista como um meio de comunicação e expressão que pode condicionar e, eventualmente, controlar, a ação social.” (Beaudry et al 2007:77).

A materialidade e sua importância social e simbólica podem ser analisada nas oferendas aos orixás do batuque a partir da teoria da Dádiva de Marcel Mauss (2003) e de uma abordagem arqueológica interpretativa. De acordo com Mauss, as sociedades humanas firmam um contrato que se resume na obrigação de retribuir, a obrigação de dar e a obrigação de receber presentes, ou dádivas. Assim elas circulam pelas sociedades e ganham vida. As oferendas, que podem ser na forma de alimento, o Ejé (sangue do animal ofertado em Nagô) ou o alimento de preferência do orixá (segundo a mitologia), é a prestação dos humanos que são retribuídos pelas dádivas dos orixás, espirituais ou materiais. A expressão “dar de comer” ao orixá pode ser considerada uma das partes do Sistema das prestações

totais (Mauss 2003), onde a circulação das dádivas é uma obrigação, “nutrindo” os laços firmados de reciprocidade entre humanos e divindades. Outras formas de cultura material servem de dádiva dentro deste sistema, como a bengala oferecida a Olufon, orixá do *Babalorixá Kejàyé*, que serve de apoio ao velho orixá durante os rituais. Na Arqueologia e na Antropologia, abordagens interpretativas têm se preocupado com os aspectos simbólicos da cultura e focado a materialidade e o particular:

“As abordagens interpretativas são caracterizadas pela atenção aos sistemas de crenças ou visões de mundo e pela preocupação com o significado dentro do seu contexto cultural e histórico. A cultura é vista como significativamente constituída, fatos culturais sujeitos a interpretações múltiplas (Beaudry et al 2007:77).”

2 METODOLOGIA (MATERIAL E MÉTODOS)

A etnoarqueologia é a metodologia que guia o trabalho, relacionando estreitamente a Antropologia e a Arqueologia ao focar o comportamento humano no presente e sua interação com a cultura material para compreender os aspectos simbólicos do mundo material e sua importância dentro do rito de Xangô (David 2002, Orser 2001, Rathje 1981). Assim os objetos tomam significado sendo observados em ação, no seu contexto vivo, e sua interpretação é amparada pelas premissas da Arqueologia Interpretativa (Hodder 2009, Beaudry et al 2007).

A pesquisa de campo, iniciada em abril de 2012, consiste em visitas ao *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo*, observação dos rituais e celebrações da casa religiosa e entrevistas abertas com os integrantes, *Babalorixá Kejàyé*, *Omo-Orixá (Elegùn) Ìyákiáto* e *Ogãñ Kamonlá*, e tem como objetivo observar e interpretar a circulação da cultura material e como ela é significada nas práticas religiosas. Aqui se discute especificamente a observação da celebração da Fogueira de Xangô, realizada na praia do Laranjal, oferecida pelo *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo* no dia 24 de junho de 2012.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O orixá Xangô (uma fase da vida do orixá ou caminho Ogodô), é sincretizado na cultura religiosa brasileira com São João Batista, que no calendário litúrgico é comemorado dia 24 de junho. Para a realização da *Fogueira de Xangô*, esta foi a data escolhida. Xangô também é sincretizado com São Sebastião, considerando que estas associações dependem do *Ilé* (Casa) e da nação.

A Fogueira de Xangô foi delimitada por um círculo de dezesseis velas, vermelhas e verdes, dispostas dentro de garrafas de plástico cortadas como castiçais. Aquele era o local sagrado da praia, que foi marcado na areia pelos pés descalços dos participantes da dança, deixando-a mais compacta e escura ao redor das velas e da fogueira. Para a homenagem, o *assentamento de Xangô* - sua materialização feita seguindo as orientações do orixá e do *Babalorixá Kejàyé* - saiu do *Ilé* e foi colocado afastado uns cinco metros do local da fogueira. Estava em seu balaustre, dando as boas vindas aos participantes e observadores de sua festa. Entornado pelos seus alimentos preferidos, o Amalá e o Acará, e “coroad” com abacaxis, o rei estava a espera dos seus súditos. Além da materialidade para Xangô, havia três pequenos potes de barro para o Ipadé (ritual oferecido a Exú e aos mortos, que se alimentam e abrem os caminhos) e a bengala de Olufon, coberta pelo alá (pano branco sacralizado).

Para a confecção dos alimentos do rei, a *Omo-Orixá Iyákiáto* utilizou uma colher de pau específica: a que ela recebeu de Oxum quando ganhou o cargo de Yabasse - quem prepara os alimentos dos rituais. Esta colher veio de dentro do Ojubó da Oxum – local de adoração que abriga todas as cabeças, igbá único- e foi "preparada" - sacralizada através de um ritual com jogo de búzios e sacrifício de uma etún (galinha-de-angola) e um casal de pombos. Durante o preparo dos alimentos a casa deve estar em um silêncio profundo, por respeito aos mortos, e o alá foi posto sobre a cabeça da Yabasse e do alimento.

O feijão fradinho necessita de doze horas de molho para o preparo dos bolinhos de Acará (acarajé sem recheio). Após, a Yabasse retira as cascas do feijão e o tritura, junto com uma cebola. Forma-se um mingau que é batido com sua colher de pau, em movimentos circulares, durante duas horas. Assim que a massa ganhou "liga", os bolinhos foram fritos e sacralizados para Xangô e Oyá, sua companheira. O Acará foi disposto dentro de um pote de barro grande e adornado por folhas de louro que simbolizam vitória, para Xangô e para o ritual.

Para o Amalá, a rabada, o pimentão vermelho, amarelo, a cebola e o tomate foram cozidos na panela de pressão. A carne foi retirada quando pronta e ao molho se acrescentou folhas de mostarda. Após, foi feito um pirão com o caldo extraído deste molho e disposto no fundo de uma gamela coberta por azeite de dendê. Sobre o pirão foram a rabada desfiada e os demais ingredientes.

Os alimentos ofertados para a festa do rei de Oyó fazem parte do contrato de obrigações entre humanos e divindades: a obrigação de dar, receber e retribuir dádivas (Mauss 2003). A circulação das dádivas, as transações entre humanos e os orixás, é importante para alimentar o asé, dos objetos, das pessoas e dos orixás.

O alimento e a forma de preparo são uma parte importante do ritual por serem um dos vetores da circulação do asé. O calendário das festas é acompanhado por um calendário culinário (Barbosa Neto 2012), posto que a alimentação do orixá é parte central na religião (Hubert 2011). Mas os recipientes nos quais os alimentos são preparados, ofertados e consumidos têm importância simbólica também. A diversidade material que permeia a religião é fundamentada pela mitologia. Segundo *Babalorixá Kejàyé*: "Xangô come na gamela porque é semi-deus". Além disso, Xangô é um orixá exigente, nenhum objeto usado e nenhum alimento ofertado a Xangô circula entre outros orixás. *Xangô* divide seus alimentos somente com seus súditos, e os presentes na Fogueira dividiram os bolinhos de Acará.

O *Babalorixá Kejàyé*, por ser filho de Obatalá (que pertence ao povo do mel (Barbosa Neto 2012)), não pode lidar com fogo e nem com azeite de dendê, estas interdições devem ser observadas para que a relação de reciprocidade do *Babalorixá* e do seu orixá não seja abalada. Então os demais integrantes da casa se encarregaram de acender a fogueira e de lidar com o alimento.

As quartinhas de água que participaram do ritual eram de Exú, de Oyá e de Xangô, simbolizando a presença destes orixás. Os demais potes de barro pequenos serviram como apoio para o fogo, que marcava o local do assentamento de Xangô, e para o Ipadé.

Assim como os potes de barro utilizados e as quartinhas, todas retornam ao *Ilé* após o ritual, alimentadas pelo asé. O fato de serem de barro, parte da terra, vindas de Onilé fazem delas objetos vivos. Os potes de barro servem todos os orixás, menos a Obatalá e sua prole. Já a gamela, é só Xangô e os orixás ligados a sua família (como Obá) ou que tenham ligação mítica. Creio que a colocação de Thomas é relevante: "(...) pode ser um erro imaginar que, simplesmente porque

podemos “ver” e “tocar” uma coisa, podemos compreendê-la em sua totalidade.” (Thomas, 1999; 18).

O fogo, símbolo de Xangô, seguiu após o ritual para aquecer os participantes e observadores, que se deliciavam com os bolinhos de Acará oferecidos a Xangô. A fogueira como cultura material símbolo do orixá é mais um dos elementos da natureza que se encontravam em comunhão no ritual. Terra, água, fogo, minerais e ar foram utilizados, ofertados e recebidos por humanos e não-humanos que compartilharam do mesmo local, que se tornou sagrado pela interação de todos.

4 CONCLUSÃO

Os objetos rituais não são simples potes de barro, quartinhas, gamelas, são portadores de asé e circulam dentro do *Ilé* como objetos sagrados. Assim como o assentamento de Xangô é Xangô, é o rei de Oyó, orixá da justiça. Através dos discursos e da circulação da cultura material tentei compreender a circulação dos objetos, sempre respeitando o ponto de vista dos integrantes do *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo*. Portanto, o foco no comportamento humano e sua relação com a cultura material traz uma nova perspectiva sobre o rito Nagô.

“Meu pai São João Batista é Xangô / Ele é dono do meu destino até o fim / O dia que me faltar a fé no meu senhor / Derruba essa pedreira sobre mim”

(Ponto de Xangô)

5 REFERÊNCIAS

- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. 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, p. 73-113, Jul/Dez 2007.
- DAVID, N.; KRAMER, C. Teorizando a Etnoarqueologia e a Analogia. **Rev. Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 13-60, dezembro de 2002.
- HODDER, Ian. Introduction: the nature of material cultures. In: **Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture**. New York: Ed. Cambridge University Press, 1982. I, p. 1-12.
- HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afrobrasileiras. **Primeiros Estudos**, São Paulo, n. 1, p. 81-104, 2011.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as Dádivas. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.
- ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER (UFRGS)**, v. 13, p. 9-24, Jan./Jun. 2008.
- ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.
- ORSER JR, Charles E. The Anthropology in American Historical Archaeology. **Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association**, v. 103, n. 3, p. 621-632, Sep. 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.

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