
R

ELAÇÕES E NARRATIVAS: O ENREDO NO CANDOMBLÉ DA BAHIA

Clara Flaksman

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Brasil

Introdução

Durante todo o tempo que durou a minha pesquisa de campo – feita no terreiro do Gantois¹, em Salvador, Bahia – escutei inúmeras vezes a pergunta “Por que você está aqui?”, repetida ainda em quase todo terreiro aonde eu ia. O mais notável, entretanto, não era a repetição da pergunta, e sim a reiteração sistemática do comentário à minha resposta. “Não sei”, dizia eu, com uma sinceridade que achava desconcertante. “Mas eu sei”, replicava sempre meu ou minha interlocutor(a). “Você *tem enredo*”.

Claro que o motivo da escolha de um tema de pesquisa é uma questão difícil de ser respondida de maneira sintética. Mas, nesse caso, é evidente que a pergunta tinha um sentido subliminar específico. Aos poucos, pude entender como o termo *enredo* representa uma questão fundamental para aqueles que me faziam a pergunta: o fato de eu *ter enredo* significava que eu tinha um motivo válido para estar ali, independente da minha vontade ou do simples acaso.

O acaso não existe no candomblé. A agência humana é muito limitada nos terreiros. Dentro de um deles, ou de uma Casa de Candomblé, como se diz na Bahia, a vontade determinante não é a dos humanos, e sim a dos orixás (e do Deus Supremo, Olodumare). Entretanto, enquanto Olodumare permanece inatingível, os orixás se *enredam* com os seres humanos.

Enredar, nesse caso, significa não somente se envolver numa trama, numa história, num entrecho. *Ter enredo* é *ter uma relação*; ou melhor, um *complexo de relações*,

que podem se dar de inúmeras maneiras e em planos diferentes – pois um *enredo* pode consistir de relações tanto entre orixás quanto entre humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações ocorrem em planos de existência diversos – o que, no caso dos orixás, envolve tanto os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à *feitura* de algum filho ou filha de santo.

No plano geral, as relações entre os orixás perpassam toda a sua mitologia. No plano individual, cada orixá *feito* (o *santo* da pessoa) pode ter vários tipos de relação com outros orixás, com outras pessoas e mesmo com outras entidades não humanas. Um *enredo* entre dois orixás individuais, por exemplo, pode fazer com que seus “filhos” sejam feitos no mesmo *barco*. Nesse caso, a iniciação concretiza uma relação (ou *enredo*) que, na verdade, já existiria previamente.

As relações entre humanos e orixás também se dão tanto no plano geral (entre uma pessoa e um orixá) quanto no plano individual (entre uma pessoa e um orixá individual, seja seu, seja de outrem). Uma pessoa pode, por exemplo, *ter enredo* com Oxalá e por isso não suportar azeite de dendê. Mas pode também ter algum *enredo* com um Oxalá determinado, de alguém da sua família, por exemplo, o que geralmente demandaria algum tipo de ação específica. Veremos agora como esse tipo de relação está diretamente ligado a uma noção de pessoa específica do candomblé.

Sobre a noção de pessoa no candomblé

Na literatura existente sobre a noção de pessoa² no candomblé, é recorrente o uso do modelo arquetipal, para o qual os orixás corresponderiam na verdade a arquétipos de personalidade humana, moldes aos quais a pessoa se limita e deve sua forma. A identificação de cada indivíduo com um orixá aplacaria os conflitos internos de sua própria personalidade, que assim se encaixaria num modelo preexistente representado ao limite nos rituais de possessão. Marcio Goldman (1984) inovou a discussão argumentando que os orixás, em vez de modelos de personalidade, são, eles mesmos, parte da pessoa³. Partindo de uma análise sobre a possessão na religiosidade afro-brasileira, Goldman desenvolve seu raciocínio baseando-se numa contraposição marcada aos estudos vigentes sobre as religiões de matriz africana, classificados, segundo ele, em duas grandes categorias: os que consideram a possessão um fenômeno da medicina (cujos expoentes seriam Nina Rodrigues 2006 [1900] e seu sucessor, Artur Ramos 1946) e aqueles que a tratam como decorrência de fatores predominantemente sociais (num primeiro momento, Roger Bastide e Melville Herskovits, que viam o transe como inversão de uma posição social desfavorável; num segundo, Yvonne Maggie (2001) e Peter Fry (1982), cuja análise do transe remete aos conflitos sociais vividos pelos adeptos do candomblé). Mas a possessão, segundo Goldman, deveria ser estudada como um fato social total, cujas explicações, se é que existem, devem estar contidas no próprio fenômeno, e não fora dele.

É na discussão com a tese de Claude Lépine (1978) sobre o sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé (tendo os orixás como arquétipos da personalidade) que a posição de Goldman fica mais explícita. Segundo ele, Lépine incorre em erro ao ver no candomblé um sistema totêmico que estabelece relações entre as diferenças existentes entre os seres humanos e as existentes entre os orixás, cujo caráter serviria como um guia para as particularidades humanas em todas as instâncias. Goldman admite que o caráter totêmico existe, mas só no que se refere aos orixás “gerais”. Quando passamos à segunda e à terceira instâncias do plano de existência dessas entidades, essas regras deixariam de ser aplicáveis.

Os três planos de existência dos orixás são o do *orixá geral* (geralmente um dos dezesseis mais conhecidos, constitutivos do chamado panteão afro-brasileiro), o das *qualidades* desses orixás, referidas a suas características, aspectos ou relações, e o dos *orixás individuais*, exclusivos da *cabeça* de uma determinada pessoa. É com o foco nesses orixás individuais que Goldman desenvolve sua teoria sobre a noção de pessoa no candomblé.

Segundo ele, a pessoa no candomblé é formada ao longo de sua *feitura*, de acordo com as entidades que vão sendo incorporadas à sua *cabeça*. No caso estudado por Goldman, trata-se dos sete orixás que formariam o “carrego de santo” (o conjunto de orixás que alguém leva na cabeça), mais um *erê*, um *egum* e um exu. No Gantois, essa composição não é tão rígida, mas o processo de formação da pessoa é exatamente o mesmo⁴. A cada obrigação (de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos), acrescenta-se mais algum componente à pessoa – embora a manipulação da *cabeça* possa ser levada a cabo a qualquer momento, e há casos em que não se acrescentam novas entidades, mas apenas algo relativo àquelas já assentadas na *feitura*. Mas o princípio básico do sistema é que o controle sobre essas forças é uma decorrência do tempo de *feitura*. Uma pessoa com muitos anos de *feita*, por exemplo, tende a ser capaz de controlar o seu transe de maneira muito mais eficaz que outra recém-saída da camarinha⁵.

A questão fundamental trazida por Goldman é que a *feitura* traria estabilidade para a pessoa que é, por princípio, instável e sujeita a forças fora de seu controle; e a possessão (como o sacrifício) seria o eixo que confere equilíbrio ao sistema, por ser o único momento em que se dá a completude da pessoa, pois só na hora do transe ela é efetivamente possuída pela força, agora controlada, de seu orixá. E a infusão dessa força permite-lhe o equilíbrio na vida cotidiana, pois impõe um filtro às energias que a cercam, separando as que devem atravessar a *pessoa feita* e as que nela podem permanecer.

Sabemos que o orixá, quando não é um *retornado*⁶, *nasce* junto com o filho de santo⁷. Mas esse nascimento não segue o padrão dual: não é como se algo inexistente de repente passasse a existir. Opipari (2009 [2004]), inspirando-se no conceito deleuziano de real e virtual, sugere que o processo de *feitura* seja concebido como a atualização de algo que já existe, embora só no plano virtual. No entanto, essa “atualização” não implica uma individualização. Em vez disso, sugere a autora, ela é uma “singularização” e uma “personalização”, a conjugação de elementos constituintes dessa

unidade que ela define como “bloco indissociável adepto-santo”: “No lugar de uma identificação do ator-adepto com a personagem-orixá, dá-se a substituição por um bloco indissociável, adepto-santo [...]. O orixá personalizado, o santo, não é o ‘reflexo de um eu profundo’, mas um elemento da pessoa que, em suas componentes espirituais, físicas e sociais, apresenta-se como heterogênea e múltipla” (Opipari 2009:196).

Opipari reconhece a qualidade múltipla da pessoa no candomblé, ressaltando as diferentes entidades que a formam, e utiliza para isso o termo encontrado nos terreiros de São Paulo em que pesquisou: a expressão “enredo de santo”. Lá, ela equivaleria ao que Goldman define como “carrego de santo”: as entidades assentadas no terreiro que habitam a cabeça do adepto, podendo manifestar-se durante o transe⁸. Mas Opipari, assim como Goldman, rejeita a versão psicologizante do transe, apontando o quanto deve ao modelo cristão da unidade da pessoa, em que não há espaço para a multiplicidade e a heterogeneidade, preferindo “conservar” a metáfora do teatro; porém, o teatro ao qual ela se refere não é o da representação – ao contrário, é um teatro em que o ator é, mais que a encarnação de um personagem, um possível veículo para um aglomerado de fragmentos de personagens que, juntos, revelam a incoerência e a inquietude da existência humana: o que se vê é uma dupla ator-personagem, semelhante à dupla formada pelo filho de santo e o seu orixá, o que resolveria o problema do modelo do transe como representação tal como proposto por Bastide (2000 [1958]). Ou seja, tratar-se-ia de um “sistema de personagens”, e não de um “sistema de personalidades” como na análise de Lépine (1978)⁹.

É curioso que Bastide, o primeiro a pressentir a interdependência entre possessão e noção de pessoa de acordo com Goldman (1985:30), também tenha interpretado a possessão pela chave da representação, em que o filho de santo seria um personagem (o modelo que Opipari procura evitar), afirmando que “o êxtase repetiria, então, no ritual, um plano mítico onde os indivíduos encarnam os deuses e suas relações” (Bastide apud Goldman 1985:30). Como já foi dito, Bastide (2000) via na possessão a possibilidade de compensação dos dissabores da vida social e econômica: “Na dança extática o negro abandona seu eu de proletário, seu eu social, para se transformar, sob o apelo angustioso dos tambores, no deus dos relâmpagos ou na rainha dos oceanos” (Bastide apud Goldman 1985:30). Ao mesmo tempo, entretanto, identificava o caráter múltiplo da “pessoa africana”. Em 1973, no colóquio sobre “A Noção de Pessoa na África Negra”, Bastide aponta a tensão entre as forças que compõem a pessoa africana, notando haver em sua composição um equilíbrio que precisa ser conquistado:

A solução natural da antinomia plural-singular é do mesmo tipo que aquela que nos parece valiosa para a noção de pessoa. A unidade do indivíduo pode ser traduzida por uma fórmula, que enumere as diversas espécies que o subsumem [...] Assim se coloca, ao lado de uma lógica da relação, uma lógica da atribuição, e assim passamos da noção de pessoa para a de individualidade singularizada. [...] para aquilo que é da pessoa,

se trata de uma estrutura de relações entre dois princípios vitais, exteriores e interiores [...] (Bastide 1973:43).

Ainda que Bastide quisesse passar “da noção de pessoa para a de individualidade singularizada”, ou seja, que ele parecesse buscar, ao fim e ao cabo, encontrar o processo de individuação (pela matéria ou pela forma, ou seja, pela feitura e/ou pela representação) resultando da composição de forças presente na formação da pessoa africana, a base lógica do sistema de personagens de sua análise sobre a possessão (assim como todo o processo de formação da pessoa descrito por ele) é notavelmente coerente com a ideia de pessoa composta apresentada por Goldman e por Opipari. Entretanto, a pessoa africana, para Bastide, não é composta somente por suas entidades (“as diversas espécies que o subsumem”) e pelas relações que estabelece com elas, mas é constituída, principalmente, por suas histórias. Em 1958, ele havia afirmado que “Diríamos, pois, que o que constitui o princípio de individuação nessa filosofia afro-baiana é a *história* do indivíduo. E são essas histórias em justaposição, que se entrelaçam, que se correspondem, mas que permanecem sempre autônomas, que compõem a sociedade. Trama na qual correm mil fios, cada fio tendo sua cor diferente” (Bastide 2000:147, grifo nosso). Porém, como ordenar todas essas histórias de maneira que a vida faça sentido? Para Bastide, essa é a função do babalaô, que através da divinação define essa história, tornando-a assim inteligível. Segundo o autor, se o indivíduo é antes de tudo uma história, é essa história que pode ser definida. Todos os acontecimentos possíveis reduzem-se a um certo número de casos típicos ou conceitos (o acidente, a doença, o dinheiro, etc.), e o que individualiza a pessoa humana é a variedade de todas as combinações possíveis desses conceitos. As combinações mudam porque cada homem tem a sua história, ou melhor, porque ele é a sua história; essas combinações, porém, não vão além de certas classes de acontecimentos, caracterizadas pelo número de búzios caídos sobre o lado aberto ou sobre o lado fechado. Segundo Bastide, cada jogada de búzios corresponde à palavra de um orixá, e são os princípios associados a esse orixá (o vento a Iansã, o ferro a Ogum, por exemplo) que vão permitir a classificação dos acontecimentos na vida do consulente. Cada acontecimento, portanto, é um “acontecimento-tipo” (regido por um determinado orixá) (Bastide 2000:148).

Um pouco adiante, Bastide (2000) nos diz que a personalidade dos orixás seria composta da mesma maneira: por um conjunto de histórias (que seriam, nesse caso, os *itans* e *orikís*) que, juntas, formariam um conjunto sintético que permite sua transmissão através das gerações. Além disso, afirma que as histórias das pessoas teriam paralelos com as dos orixás, tanto na forma quanto no conteúdo. Ou seja, não só podemos ter uma visão geral (como um entendimento a posteriori) dos orixás através do conjunto de suas histórias como as histórias dos orixás e das pessoas ainda podem apresentar semelhanças entre si.

As histórias dos orixás nos chegam de diversas maneiras: através de seus mitos, das músicas entoadas nas festas e, principalmente, pelo que pude observar, de

comentários muitas vezes prosaicos sobre aspectos de sua personalidade, especialmente em suas relações com outros orixás. Muitas vezes escutei comentários como “Eu gosto tanto de você, você só pode ser de tal santo”, ditos pelos filhos de um determinado santo que tem boas relações com o suposto santo da outra pessoa. Uma pessoa de Iemanjá, por exemplo, pode se referir a uma pessoa de Oxalá, em tom de brincadeira, como “meu marido”¹⁰. Goldman emprega a distinção levi-straussiana entre mitologia explícita e mitologia implícita a fim de estabelecer uma chave para entendermos essa questão: “Os mitos do candomblé dificilmente poderiam ser considerados um sistema autônomo e independente, do tipo existente entre as populações indígenas sul- e norte-americanas. Eles parecem antes formar uma espécie de recurso mnemotécnico (cf. Lévi-Strauss) que serve como guia para o correto cumprimento de todos os complicados detalhes dos rituais [...]” (Goldman 1985:42). Ou seja, ainda que os “grandes mitos” existam, são os “pequenos mitos” que aparecem no cotidiano do candomblé¹¹.

Certa vez Mãe Carmem, a mãe de santo do Gantois, me disse que jogar os búzios – que ela chama de *olhar* – nada mais é do que “espiar atrás da cortina da vida”. Ela me explicou da seguinte maneira:

Sabe quando a gente vai no teatro, aí tem aquela cortina vermelha, pesada, cobrindo o palco? Imagina que atrás daquela cortina está acontecendo tudo, a peça toda, mas você está sentada na plateia e não pode ver. Aí você levanta, anda até lá perto da cortina, levanta ela um pouquinho e dá uma espiada naquilo que está acontecendo ali no palco. *Olhar* é isso: levantar a cortina e espiar aquilo que está acontecendo ali atrás.

De acordo com a sua explicação, cada pessoa nasce com um destino – um *odu* –, e o jogo de búzios permite *olhar* um pedaço desse destino, para assim compreendê-lo melhor e saber como agir perante ele. Esse *odu*, ou destino, é incompreensível em sua totalidade. “Só pode ser entendido na hora da morte”, disse Mãe Carmem. Ou seja, é só no fim que se pode entender a totalidade dos fatos, montar a história definitiva da pessoa. Toda a compreensão, no candomblé, ocorre a posteriori – a pessoa passa adiante aquilo que recebe; a compreensão só vem depois. As histórias sucedem-se e adquirem sentido à medida que o quebra-cabeças vai sendo montado. Uma vez que o corpo humano é composto por diferentes forças e que se prepara progressivamente para selecionar as forças que vão atravessá-lo e lidar com elas, o sentido só poderá ser percebido quando novas peças se juntarem ao quadro. Ao longo da vida, o que se pode fazer é *olhar*, levantar um pouco a cortina que esconde o palco, para vislumbrar alguma história, ou algum fragmento ou fio de história. O todo, na verdade, só se apresenta no final.

Penso que o argumento de Bastide (2000), segundo o qual a pessoa é composta de suas histórias, aproxima-se do de Goldman (1984), de que a pessoa é o conjunto

de suas entidades – e é nas múltiplas instâncias dessa junção que o conceito de *enredo* adquire tamanha importância e frequência no candomblé. A formação da pessoa se dá na soma das histórias envolvendo seres humanos e não humanos – os *enredos* – que compõem a sua vida. A próxima seção trata justamente do conceito de *enredo* e das maneiras como vem sendo tratado tanto na literatura antropológica quanto na literatura produzida pelos próprios membros do candomblé.

O enredo como conceito

Para Carmem Opipari (2009), “enredo” é o conjunto de entidades que habita a cabeça da pessoa. E Vagner Gonçalves da Silva (2007) descreve “enredo” em termos semelhantes:

Nas religiões afro-brasileiras a noção de pessoa admite um Eu ao qual se agregam as demais divindades (orixás, erês, caboclos etc) em forma de um “enredo de santo”. [...] Esse “enredo de santo” segue uma lógica definida pelo orixá de frente. [...] Os rituais de iniciação e as obrigações de um, três, cinco e sete anos visam, por meio dos sacrifícios de animais e outras cerimônias, fixar no ori da pessoa esse “enredo” (Silva 2007:224-225).

No sentido dado ao termo tanto por Opipari quanto por Silva, “enredo” define algo que se agrega à pessoa. Essa visão presumiria a ideia de uma pessoa já formada, à qual se acrescentam elementos diversos. Já Monique Augras (1983:199) compara o *enredo* da pessoa à trama de uma peça, o que é coerente com o modelo da representação proposto por Opipari e outros autores (Wafer 1991), que também recorrem à metáfora do teatro para definir esta composição, ligada à visão dos ritos como representação mítica. Mas Augras também se refere ao *enredo* como o conjunto de entidades que habita, pode habitar ou formar a *cabeça* da pessoa, como afirmam Silva e Opipari. Segundo Augras (1983:199):

Todos esses deuses, de origem, de herança, de destino, congregam-se no indivíduo, desenhando determinada configuração, tão complexa e tão dinâmica que é chamada enredo. O enredo de uma peça é a intriga que anima as personagens, os rumos da ação. O indivíduo está situado no centro de um drama divino, em que o dono da cabeça se exprime em primeiro lugar, por ter sido “fixado” pelos ritos de iniciação. Mas o processo iniciatório tem a função de “assentar” igualmente os demais deuses do enredo [...]. E para identificar quem são os deuses que o acompanham, decifrar seu destino, entender seu papel neste mundo, é preciso consultar o oráculo. [...] É o único meio que permite decifrar a leitura do enredo.

Já Paula Siqueira (2012:208) define “enredo” da seguinte maneira: “É comum a expressão ‘enredo’ no candomblé. Significa a sua história, suas características, seus meandros, o seu jeito”. Ao falar de bruxaria, por exemplo, a autora usa o termo “enredo bruxo” (Siqueira 2012:201); “enredo” também pode significar uma farsa, uma sucessão de eventos infelizes, como na frase “Amado e seu ‘povo’ desvendaram todo o enredo: ela fora vítima de uma traição e de uma deslealdade” (Siqueira 2012:142). Siqueira (2012:7) oferece-nos ainda outra definição: “[...] o sotaque e a feitiçaria fazem parte do que se chama, na região, de a ‘linguagem do candomblé’, o seu ‘enredo’”. O termo “enredo”, portanto, no trabalho de Siqueira, aparece em duas chaves: uma ligada à narrativa, como sendo a história pessoal do sujeito; e outra ligada à própria linguagem do candomblé, como uma história mais ampla da relação entre os seres humanos e não humanos.

Com base na experiência da minha pesquisa, penso que, no candomblé, a pessoa não tem existência prévia a esse *enredo* – formado, no caso, por um conjunto de *enredos*, ou de relações. Mas é esse *enredo* principal, justamente, que define a maneira como essa pessoa irá se formando ao longo do tempo: toda pessoa é incompleta por natureza, e está sempre sendo *assentada*. “Ela agora já está mais assentada”, me disse um amigo referindo-se a uma filha de santo recém-feita, aludindo ao seu equilíbrio emocional até então inconstante. Os santos são *assentados* justamente para conferir estabilidade à pessoa, mas essa estabilidade nunca é absoluta. É sempre uma estabilidade efêmera. Ou seja, utilizando aqui os termos de Silva (2007), a pessoa, no candomblé, não seria exatamente um Eu ao qual outras coisas se agregariam (como se a cabeça, o *ori*, fosse uma unidade fixa inicial à qual outros fatores iriam se acoplando); o Eu, neste caso, já seria ele próprio um agregado. Nada é fixo, o processo de construção é contínuo. A *cabeça* que existe – e “cabeça” é usado aqui como forma de se referir à pessoa – já é ela mesma uma construção, um conjunto de histórias/relações, ou *enredos*, aos quais outros vão se somando. O enredo é sempre completo em sua incompletude.

Ou seja, Silva (2007) e Opiari (2009) utilizam a expressão *enredo de santo* para se referir ao que Goldman (1984) denomina *carrego de santo* – o conjunto das entidades que compõem a *cabeça* da pessoa¹². Entretanto, no Gantois, *carrego* é aquilo de que é preciso se livrar. Assim, quando é feito um *ebó* de limpeza, por exemplo, o que sobra (depois de passar pelo corpo) é o *carrego*, que precisa ser *despachado* – de preferência, em algum lugar longínquo pelo qual a pessoa não vá passar por três dias. No final do *axexê*, também se despacha o *carrego* – o conjunto de elementos que representavam uma determinada parte da pessoa. Nesse caso, o *carrego* deve ser jogado no mar, na mata ou no rio, dependendo do orixá da pessoa. Nunca ouvi referência a *carrego* como o conjunto de entidades que habita a *cabeça* da pessoa: lá, isso equivaleria a entender essas entidades como um fardo de que a pessoa precisaria se livrar.

Já na literatura produzida por membros do candomblé, “enredo” aparece, na maioria das vezes, como uma relação entre não humanos – especialmente, neste caso,

entre os orixás¹³. Eurico Ramos (2011), por exemplo, define “enredo” como a ligação que cria as qualidades dos orixás:

Vamos tomar como exemplo a orixá Oxum. Oxum, na África, é a dona dos rios. E existe um rio – o rio Oxum –, no continente africano, que banha várias cidades, várias tribos, várias aldeias [...]. Na região onde ocasionalmente o rio some dentro da mata, Oxum passa a ter “enredo” (ligação) com Oxóssi – esta é uma qualidade de Oxum ligada ao rio que alaga a mata, e cujas águas somem debaixo da vegetação (Ramos 2011:27).

Da mesma forma, José Beniste (2010 [1997]:94) afirma que “O enredo de um orixá com outro cria interferência e afeta a amplitude de seus poderes, advindo daí um novo nome: Oxum e Oxóssi = Ieieoke; Iemanjá e Ogun = Ogunté”. Já Luís Filipe de Lima (2007) afirma que enredos são relações míticas entre os orixás, a partir das quais podem ou não ser geradas novas qualidades:

Oxum tem enredo com todos os orixás do Panteão. [...] Oxum é mulher de Xangô, ao lado de Iansã e Obá, mas, em mitos diversos, aparece como esposa de outros orixás; há a Oxum que vive com Obaluaiê; há outra que acompanha certa qualidade de Ogum, guerreando junto a ele; há outra especialmente ligada a Oxalá, que só se veste de branco; outra, ainda, vive com Oxóssi, o caçador. É sabido que Oxum tem enredo com Orumilá, orixá da sabedoria e da adivinhação, sendo a ela facultado o jogo de búzios (Lima 2007:70-71).

As relações referidas como “enredo” estariam, portanto, limitadas ao plano espiritual. Ouvi referências numerosas e frequentes a “enredos” entre orixás. Nas festas do candomblé, sempre em louvor a um orixá determinado, todos os orixás podem vir dançar, mas nem todos podem envergar suas roupas rituais: só os que *tiverem enredo* com o orixá homenageado. Na festa de Oxóssi, por exemplo, vestem-se Ogum (seu irmão), Oxum (sua mulher), e Logun Edé (seu filho), só para falar da família mais próxima. Quando perguntei a um filho de santo do Gantois, logo na primeira festa a que assisti, sobre o motivo de Ogum aparecer vestido, ele me respondeu: “É porque Ogum *tem enredo* com Oxóssi”¹⁴.

Creio, entretanto, que as relações referidas como “enredo” podem se dar de inúmeras maneiras e em diferentes instâncias. Pode-se denominar *enredo* tanto as relações entre orixás quanto entre humanos, ou, muito frequentemente, entre humanos e orixás. No caso dos humanos, pode referir-se tanto a relações espalhadas no tempo (envolvendo ancestrais longínquos, por exemplo), quanto às relações cotidianas. Da mesma forma, as relações entre humanos e orixás se dão tanto no plano geral (entre uma pessoa e um determinado orixá), quanto no plano individual (entre uma

pessoa e um orixá individual, seu próprio ou de outrem). Por exemplo, o Oxaguiã de um filho de santo do Gantois *tem enredo* com a Iemanjá de outra filha de santo, o que fez com que eles acabassem no mesmo *barco*. Ao mesmo tempo, os dois filhos de santo *têm enredo* entre si; e cada um deles *tem enredo* com o orixá do outro.

O conceito de enredo, ao mesmo tempo em que abarca todos os exemplos mencionados e a trama complexa que estes sugerem, também se expande para além das fronteiras, digamos assim, das instâncias da existência. Desse modo, *enredo* é uma trama, como para Augras (1983); uma história, como para Siqueira (2012); ao mesmo tempo, é uma relação mítica, como para Lima (2007); e é ainda uma forma de relação (que gera um conjunto de histórias) com as entidades que compõem a *cabeça* do filho de santo, relação que, assim, lhe dá forma e o define como pessoa.

Enredos vividos

Quando cheguei ao Gantois, o jovem Igor era um dos filhos de santo mais recentes do terreiro. Seu Oxalá, muito velho, sempre andava apoiado em alguma Iemanjá, o que me chamava a atenção. Um dia alguém me falou do *enredo* que Igor teria com Iemanjá. Perguntei a ele, que me contou a seguinte história: uns três anos antes ele viera do Recife, onde vive, passar férias em Salvador com a sua família. No segundo dia de viagem, foram à praia no Porto da Barra, em Salvador. O mar desse local é parte da Baía de Todos os Santos, e suas águas limpas geralmente são calmas.

Igor chegou à praia e logo entrou no mar. Sua família estava na areia, distraída, quando uma gritaria lhe chamou a atenção. Igor, ao que tudo indicava, afogara-se naquele mar de águas tão calmas, num ponto onde seus pés ainda podiam tocar o fundo. O rapaz tinha virado de barriga para baixo e não se levantava; quando perceberam que ele estava boiando, de bruços há tempo demais, ele já havia se afogado.

Arrastaram-no de volta para a areia, fizeram respiração boca a boca e ele voltou a respirar, mas continuou inconsciente. Em busca de ajuda, uma tia de Igor ligou para uma conhecida, por acaso filha de santo do Gantois, que providenciou a internação do jovem. Sua mãe tinha certeza de que ele sofrera algum mal súbito, como um AVC ou uma parada cardíaca. Porém, ao chegar no hospital, os médicos não detectaram qualquer problema de saúde no rapaz.

Logo que a filha de santo chegou para visitá-lo, segundo ela própria me contaria depois, constatou que o problema era de outra natureza.

Na hora eu percebi que era alguma coisa com Iemanjá, porque tinha sido na praia, né? Logo ele acordou e não se lembrava de nada. Pedi então que a mãe dele o levasse para ver Mãe Carmem. Aí não deu outra: assim que Mãe Carmem olhou nos búzios, viu que o santo do menino queria ser feito, e com urgência. Mas, quando ela foi ver, era Oxalá, e

não Iemanjá! E era do Gantois, claro, por isso que ele veio se afogar justamente aqui, no Porto da Barra.

Ou seja, Iemanjá somente *pegara* Igor para que Oxalá pudesse *ser feito* em sua cabeça, demonstrando assim um *enredo* tanto entre Iemanjá e Oxalá, no plano geral, quanto entre o Oxalá de Igor (que é do Gantois) e a Iemanjá específica que o tinha capturado¹⁵. Mas existem muitas possibilidades para que *enredos* se revelem: doenças e manifestações de carinho, por exemplo, são constantes.

Uma mãe de santo que conheci, de Omolu, me contou que antes de seu nascimento um caboclo avisara ao seu pai: “A menina que vem aí *tem enredo*, e é forte”. Mas seu pai, católico fervoroso, não aceitava que a filha fizesse parte do candomblé, e assim ela passou a infância toda tomando anticonvulsivantes para combater as constantes crises de epilepsia que a acometiam, na rua, na sala de aula, no ônibus – e ela acabou abandonando a escola aos 14 anos. Quando estava com 17, sua mãe, sem saber mais o que fazer, levou-a a um posto médico novo que acabara de abrir, na Federação. Lá, um médico jovem, após examiná-la, disse: “Eu não posso lhe ajudar, mas sei quem pode. Logo ali em cima tem um lugar que se chama Gantois. Vá lá e procure por Menininha, que ela vai saber lhe curar”. Segundo ela, assim que Mãe Menininha a viu, reconheceu seu *enredo* com Omolu¹⁶. Mas ela, além de *enredo*, tinha *caminho*, e “precisava cuidar do santo com urgência” (*caminho* é outra palavra muito usada no candomblé, significando a necessidade efetiva de entrar para a religião e desenvolver-se nela). Por isso, foi iniciada assim que se tornou maior de idade, para prescindir da autorização de seu pai (o que Mãe Menininha julgava indispensável). Ou seja, a própria composição da pessoa se faz de acordo com o seu *enredo*. É a relação com os orixás que faz com que eles apareçam e muitas vezes precisem de um *assentamento* para poderem ser cuidados da maneira adequada.

Como já foi dito, o entendimento dos fatos, no candomblé, sempre se dá a posteriori. E de maneira igual opera o *enredo*: a pessoa toma consciência da relação antes de entender de que modo esta se encaixa no plano maior da sua vida. Como se dá com o “projeto construtivo” de uma teia ou rede de relações, seja uma narrativa, uma relação amorosa, seja um logro, e/ou com o “enredamento” de quem se vê colhido nas malhas de alguma teia, capturado por uma intriga, uma trama. O *enredo* é, ao mesmo tempo, a história e a teia em que a pessoa se enreda – e que, com o tempo, vai revelando o significado dos eventos que o compõem. A pessoa, aí, não é uma totalidade, mas uma totalização – nunca se completa, embora esteja completa a cada instante.

No universo do candomblé, é comum prescindir-se de um entendimento total e instantâneo de todos os fatos. A pessoa pode *ter enredo* e, ao mesmo tempo, *ter caminho* – situações complementares e de maneira alguma excludentes. O *enredo* pode ou não desembocar num *caminho*. Mesmo que desemboque, porém, ao longo do *caminho* irão surgir novos *enredos* – e, conforme a vida vai seguindo, esses novos *enredos* po-

dem apresentar novos *caminhos*, numa lógica de retroalimentação constante. O *enredo*, nesse caso, é um definidor, um índice do não acaso que rege o candomblé. Ao mesmo tempo em que não é dado, o *enredo* é moldável – como a cabeça do filho de santo, cujo *assentamento*, e posterior alimentação, visa modular sua relação com as entidades. Da mesma forma, existem diferentes *intensidades* de *enredo*: há os que demandam *assentamento*, enquanto outros não passam de partes menores da vida e da pessoa.

Acompanhei o caso de um rapaz que estava prestes a *fazer o santo* em um pequeno terreiro de Salvador. Ele estava pronto para *fazer* Ogum e *assentar* Oxalá, os dois orixás que a mãe de santo havia visto em sua cabeça. Entretanto, logo antes de ele iniciar seu recolhimento, a mãe de santo lhe perguntou se alguma coisa diferente vinha acontecendo em sua vida. Ele então contou que, havia algum tempo, um passarinho todo dia piava em sua janela pontualmente às cinco da manhã, assim que o sol despontava. Ele tentara apanhar ou espantar o passarinho, mas nada funcionou. A mãe de santo ouviu em silêncio e ao fim da história deu o diagnóstico: ele *tinha enredo* com Oxóssi. Jogou os búzios, que confirmaram sua conclusão. Assim, durante a iniciação do noviço, Ogum foi *feito* e tanto Oxalá quanto Oxóssi foram *assentados*. Quando ele voltou para casa, o passarinho nunca mais piou em sua janela. O *enredo* definiu o *assentamento*, o duplo de sua cabeça, para que Oxóssi pudesse ser cuidado como queria e não precisasse mais lhe mandar nenhum emissário.

Individação

Para entendermos a construção da pessoa no candomblé, é necessário ater-nos ao conceito de “feitura”. A *feitura* é um processo que não tem fim – o equilíbrio entre as muitas forças que compõem uma pessoa é sempre instável; muitas vezes, pode-se até dizer que o arranjo é claramente desequilibrado. Como pensar, então, na noção de individuação, de construção de uma pessoa autônoma, independente? Ou seriam os próprios termos “autônomo” e “independente” inadequados, por sua ligação a um certo conceito de pessoa, uma categoria dessa noção de pessoa e do processo de individuação, conhecido como “indivíduo”?

A individuação, no candomblé, não pressupõe uma relação entre a parte e o todo. O todo transcende a parte, explica a parte: as partes submetem-se ao todo e por ele são definidas. No candomblé, assim, a “individuação” não significa necessariamente uma “individualização” – a produção de seres unos, autônomos, indivisíveis e autossuficientes. Consiste, antes, na formação de singularidades múltiplas, instáveis, interdependentes e em contínua transformação.

Tanto Bastide (2000) quanto Juana Elbein (2012 [1975]) defendem que a condição necessária para a existência da pessoa, no candomblé, é o reconhecimento de seu Exu pessoal. Para Bastide, Exu¹⁷ é a condição de existência da pessoa. Sem Exu não há pessoa e nem orixá, já que ambos têm um Exu em sua constituição primordial. Ao longo do texto, porém, Bastide (2000) alterna duas formas de se referir à

construção desta singularidade. Embora se refira ao processo de formação da pessoa como individuação, trata a pessoa como indivíduo, notando sua singularidade como um traço de sua unicidade existencial. Segundo o autor:

Certo tipo de sociologia costuma submergir a personalidade dos chamados “primitivos” dentro do todo social; insiste na homogeneidade das crenças e dos sentimentos [...] como se as representações coletivas não se diferenciasssem [...]. Se quisermos descobrir a concepção afro-brasileira da pessoa humana, é ao babalaô que devemos nos dirigir, pois é ele o sacerdote dos indivíduos, o sacerdote da pessoa humana como pessoa (Bastide 2000:145).

Bastide refere-se aos babalaôs porque, para ele, a fim de entender o mundo do candomblé, dividido em quatro compartimentos (os deuses, os homens, a natureza e os mortos), é preciso entender os responsáveis por cada um deles (*babalorixás/ialorixás*, babalaôs, *babalossães* e *babaojés*)¹⁸. Ainda segundo o autor, quando uma criança nasce, na África, *tira-se* o seu *odu* (destino) individual. Na idade adulta, a pessoa tem o seu *ifá* individual (que é, por sua vez, um *odu*). No candomblé brasileiro, embora não se jogue (e, conseqüentemente, não se tenha) mais o *ifá*, Bastide afirma que a relação com os babalaôs, os sacerdotes do destino, se mantém através do jogo de búzios (associado a Exu). O *odu* que o jogo revela é, portanto, uma palavra de Exu. Nas palavras de Bastide (2000:147): “no mundo dos babalaôs da Bahia, [houve a] substituição [...] das ‘palavras’ de Ifá¹⁹ pelas ‘palavras’ do Exu. Por isso mesmo, o princípio de individuação vai tomar uma forma ligeiramente diferente”. O universo da individuação, portanto, está ligado ao das pessoas, que por sua vez está conectado e depende do babalaô para defini-lo. Já o universo dos orixás se mantém separado, subordinado ao *babalorixá* (ou à *ialorixá*), conectando-se aos homens pelo princípio de classificação, uma espécie de análise combinatória dos eventos da vida humana que, dependendo do resultado, a conectam com este ou aquele orixá. Exu, por sua vez, é o “elemento dialético do cosmo” (Bastide 2000:172), conectando as diferentes instâncias da existência e tornando assim possível que homens e orixás participem dos universos uns dos outros. Sem Exu, o indivíduo não pode existir, pois lhe é negado o direito a participar e a partilhar da matéria dos deuses, fundamental para a sua existência.

Segundo Elbein, para o candomblé o universo seria povoado de “matérias-masas”, entidades arcaicas, indiferenciadas, a substância de tudo que existe. Seria Exu o responsável pela transformação desses princípios vitais indiferenciados em indivíduos, e assim cada indivíduo teria um Exu a acompanhá-lo por toda a vida, garantindo sua existência. Exu seria não somente o propiciador da vida humana, mas aquele que acompanha o indivíduo, mostrando-lhe o caminho. Nas palavras da autora, “*Esu* é tão inseparável do indivíduo que, por assim dizer, confunde-se com o que caracteriza mais a unidade-ser. [...] É o princípio de vida individual. Todo indivíduo, por trazer

em si seu próprio *Esu*, traz o elemento que lhe permitirá nascer, cumprir seu destino pessoal, reproduzir-se e cumprir seu ciclo vital” (Elbein 2012:241).

Elbein, assim como Bastide, sugere o caráter composto da pessoa no candomblé, mas, enquanto Bastide define Exu como um dos elementos dessa composição, responsável pelo destino, Elbein considera Exu o responsável pela conjunção mesma dos elementos, o próprio princípio de força que põe tudo em movimento. Porém, embora vejam o processo de formação da pessoa como uma composição de forças diferenciadas, tanto Bastide como Elbein parecem acreditar que, em algum momento, a pessoa se estabiliza – tornando-se, enfim, um indivíduo. Mas em que momento isso aconteceria? Pois a *feitura* no candomblé, como veremos a seguir, é um processo longo, que a rigor não tem fim.

Feitura

A *feitura de santo* é uma ciência exata: a pessoa precisa comer, beber, banhar-se, dormir e levantar-se sempre na hora certa. É só através da manipulação milimetricamente calculada e sutil de todos esses elementos que o santo se fixa tanto na cabeça de seu filho quanto no *assentamento* através do qual pode ser “cuidado”. Não basta o banho de *umieró* às quatro da manhã – as plantas usadas precisam ter sido colhidas num horário específico, por uma determinada pessoa de um certo orixá. Devem ter sido maceradas por outra pessoa, em outro horário específico, e guardadas de uma certa maneira em um lugar determinado. O tempo mínimo de duração da *feitura*, no Gantois, é de vinte e um dias. Durante esse período, é vedado aos noviços deixarem o *sabaji*. Ao saírem, passarão a contar, no terreiro, com um duplo concreto (o seu *assentamento*) que pode ser manipulado e que é ligado à pessoa pelo mesmo sangue que se derrama em ambos.

Podemos dizer que os estágios da *feitura* variam conforme o que diz o jogo de búzios sobre as necessidades da pessoa e de seu santo. Conheci uma filha de santo do Gantois, por exemplo, que *assentou* a sua Oxum ainda criança. Alguns anos depois, começou a “passar mal” (como se diz no Gantois quando há o início de possessão pelo santo ainda bruto) algumas vezes, nas festas. Logo, Mãe Carmem viu nos búzios que sua Oxum queria ser *feita*. Ela então se submeteu à *feitura*, junto com um grupo de *iaôs*. Porém, na véspera da sua obrigação de três anos, começou a sentir a presença ocasional de outro orixá, querendo tomar sua cabeça. “Sua Oxum está estranha”, disse-lhe uma de suas *irmãs de barco*. “Ela nunca foi brava assim, de repente fica andando por aí parecendo que vai bater em alguém!”. Ela então pediu à mãe de santo que jogasse os búzios, o que revelou a existência de “um *enredo* complicado” com Ewá. Assim, quando se recolheu para a obrigação de três anos, *assentou* Ewá e, a partir daí, em alguns momentos é Ewá quem *chega*. “Vamos ver quem é que vai aparecer para a minha obrigação de sete anos”, ela me disse, brincando²⁰. Essa brincadeira, porém, evoca uma importante reflexão sobre a concepção de pessoa corrente no candomblé.

Cada história, cada relação, cada *enredo* tem sempre o potencial de lhe acrescentar um novo elemento – que pode ou não demandar uma representação física. Isso não significa que a pessoa estava incompleta: como já vimos, dependendo do ponto de vista, no candomblé a pessoa, que é fluida, está sempre completa, ou sempre incompleta. Contudo, ao contrário do que pode parecer, o ritual de iniciação no candomblé não resulta em duas individualidades indiferenciadas, a do filho de santo e a de seu orixá. Muito pelo contrário, a *feitura*, concretizando as relações entre o santo e seu filho/sua filha, é o cimento que permite a criação do amálgama pessoa-orixá. Como vimos, toda *feitura* é acompanhada de um *assentamento*; ao mesmo tempo, no caso de um *adoxu*, sua cabeça é preparada para que o santo *chegue*, através de um furo aberto em seu couro cabeludo (a *catulagem*). A conexão entre a cabeça do noviço e o assentamento que representa o seu orixá é estabelecida quando ambos são banhados com o mesmo sangue.

Na criação desse duplo cabeça/assentamento, constitui-se um *enredo* que adquire uma expressão concreta, processo semelhante, aliás, ao que ocorre na criação de uma Casa de Candomblé: o assentamento primordial do terreiro é o que se chama de seu axé, e é ali que se encontra concretizada, em última instância, a energia primária, o fundamento do terreiro. Ou seja, o *enredo* tanto dá forma ao *assentamento* quanto deve sua forma a ele.

Tomemos como exemplo o caso de um filho de santo do Gantois que andava muito nervoso, achando que estava com a *cabeça quente*. Passou algumas semanas dando comida para o assentamento do Oxalá de sua cabeça, o que o ajudou a se reequilibrar. Da mesma forma que as forças que atingem a pessoa são sempre externas, é externamente que se deve tratá-las. O candomblé tem como prerrogativa uma concepção do ser humano que leva em conta, na formação da pessoa, diversas forças que se combinam de maneira singular a cada momento. O equilíbrio é dinâmico e raramente alcançado de forma duradoura. Segundo Goldman (1984), o equilíbrio só se atingiria no momento do transe, quando ocorre a conjugação entre o ser humano e seu orixá. Ao que eu acrescentaria o momento da morte.

Quando uma pessoa *feita* morre, seus irmãos de santo têm 24 horas para retirar seu *oxu*, a substância mágica usada no preparo de sua cabeça a fim de permitir a vinda de seu orixá. Entre a morte e a retirada do *oxu*, a pessoa está estabilizada: nada mais pode acontecer. Quando o *oxu* é removido, a pessoa começa então a ser *desfeita*, dando início ao *axexê* – o processo em que se desagrega a composição da pessoa. Ao longo de vinte e um anos, duração idêntica à da *feitura*, e observando os mesmos intervalos (logo depois do falecimento e em seguida a um, três, sete, quatorze e vinte e um anos), desfazem-se pouco a pouco os *assentamentos* da pessoa que faleceu, libertando-a (e ao seu santo, se este for o desejo dele) deste mundo. Ou, na definição de Elbein (2012:263-264): “[...] uma vez cumprido seu ciclo de vida, cada ser humano se desintegra para restituir-se em parte às massas progenitoras e reforçar o *ase* (axé) das mesmas”.

Considerações finais

Certa vez, perguntei a uma mãe de santo se o fato de eu *ter enredo* me obrigaria a algum envolvimento direto com a religião. “Não necessariamente”, ela me disse. “Você pode *ter enredo*, mas não *ter caminho* na religião. E mesmo se você *tiver caminho*, pode ser caminho só de *cuidado*, não de *feitura*. Às vezes a pessoa só precisa *cuidar* um pouco do orixá, não precisa de grande coisa não”.

Ou seja, o *caminho* representa uma miríade de possibilidades; constrangido, mas não determinado em última instância, pelo *enredo*. Todo mundo *tem enredo*, mas nem todo mundo *tem caminho*. Todas as pessoas têm orixá, mas nem todo orixá quer ser *feito*. Portanto, qualquer um pode ser do candomblé, de direito; mas, de fato, poucos o são. Do que depende a possibilidade de entrada para a religião? Da vontade do orixá. Ou seja, o candomblé é, ao mesmo tempo, uma religião universal, da qual, a princípio, qualquer pessoa poderia fazer parte, e uma religião restrita, na qual só podem entrar os “escolhidos”. O termo “escolhidos” aqui não tem o significado que costuma se associar às religiões; pois não se trata de ser escolhido por algum líder religioso ou fazer parte de algum grupo previamente definido, mas sim *ter, na cabeça*, algum orixá que queira vir à Terra, participar das cerimônias, interagir com os humanos – e que para isso não poupará esforços, infligindo àqueles que os portam aflições que só terminam com a sua *feitura* e a observância das obrigações posteriores.

Pode ser que, quando afirmavam conhecer o motivo oculto de minha presença, houvesse a expectativa de uma tréplica da minha parte, pedindo mais explicações: “por quê?”. Como eu não fazia a pergunta de volta, as possibilidades permaneciam em aberto. Talvez seja esta mais uma das encruzilhadas – a possibilidade de muitos *caminhos* – do candomblé.

Referências Bibliográficas

- AUGRAS, Monique. (1983), *O Duplo e a Metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Editora Vozes.
- BARBER, Karin. (1990), “‘Oriki’, Women and the Proliferation and Merging of ‘orisa’”. *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 60, n° 3: 313-337.
- BASTIDE, Roger. (1973), “Le principe d’individuation. Contribution à une philosophie africaine”. In: *Colloque International du CNRS: La notion de personne en Afrique noire*. Paris: LHarmattan.
- _____. (2000), *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BENISTE, José. (2010), *Orun Aiyé: O encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CARNEIRO, Édison. (2002), *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ELBEIN, Juana. (2012), *Os nãgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- FRY, Peter. (1982), “Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros”. In: _____. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GOLDMAN, Marcio. (1984), *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ.

- _____. (1985), “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. *Religião e Sociedade*, vol. 12, n° 1: 22-54.
- _____. (2005), “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e Sociedade*, vol. 25, n° 2: 102-120.
- HERSKOVITS, Melville J. (1956), “The Social Organization of the AfroBrazilian Candomble”. *Phylon*, vol. 17, n° 2: 147-166.
- LÉPINE, Claude. (1978), *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador*. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP.
- LIMA, Luís Filipe de. (2007), *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas Editora. (Coleção Orixás).
- MAGGIE, Yvonne. (2001), *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MAUSS, Marcel. (2003), “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. (2006), *O animismo fetichista dos negros baianos (coletânea de artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- OPIPARI, Carmen. (2009), *O candomblé: imagens em movimento – São Paulo – Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- RABELO, Miriam. (2008), “A possessão como prática: esboço de uma reflexão epistemológica”. *Mana*, vol. 14, n° 1: 87-117.
- RAMOS, Artur. (1946), *As Culturas Negras no Novo Mundo – O Negro Brasileiro – III*. Companhia Editora Nacional.
- RAMOS, Eurico. (2011), *Reverendo o candomblé: respostas às mais frequentes perguntas sobre a religião*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (2007), “Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré”. In: _____. (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SIQUEIRA, Paula. (2012), *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ.
- VERGER, Pierre [Fatumbi]. (2002), *Orixás*. Salvador: Corrupio.
- WAFER, Jim. (1991), *The taste of blood: spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

Notas

- ¹ O Gantois é um dos terreiros mais antigos de Salvador. Foi fundado em 1849 por Maria Julia da Conceição Nazaré, egressa do Candomblé da Barroquinha. O primeiro registro do Gantois na literatura etnográfica foi também o primeiro relato dito “científico” sobre os candomblés publicado no Brasil. Foi lá que Raimundo Nina Rodrigues, pioneiro no estudo das religiões de matriz africana no Brasil, começou suas pesquisas sobre o tema. A pesquisa que deu origem a este artigo foi feita no terreiro do Gantois, em Salvador, na Bahia, entre março de 2010 e março de 2012. Foi feita como uma pesquisa etnográfica tradicional: através de longa e intensa convivência com os membros deste terreiro, cujas casas passei a frequentar e cujas vidas tive a oportunidade de acompanhar. Todas as falas citadas neste artigo surgiram em conversas, e não em entrevistas formais – por isso não estão datadas ou destacadas como referências. Com o tempo, aproximei-me também de membros de outros terreiros e acabei visitando, ao todo, mais de trinta casas de candomblé. Em muitas delas ouvi o termo enredo sendo usado como no sentido que aqui pretendo definir, por isso defendo a abrangência do uso do conceito, especialmente no que se refere à uma determinada maneira de pensar – típica das religiões de matriz africana no Brasil.

- ² O termo “noção de pessoa” foi cunhado primeiramente por Marcel Mauss. Através de exemplos, Mauss (2003 [1950]:397) apresenta um breve histórico da construção da ideia de pessoa que acompanha cada grupo social, mostrando como esse conceito pode variar de acordo com o tipo de sociedade em que se vive.
- ³ Na minha experiência, porém, uma coisa não exclui a outra. Mas me parece que os modelos de personalidade constituem uma parte mais fraca da análise, tratada pelos próprios filhos de santo com certo desdém, quase como diversão. Diversão que, cabe assinalar, no candomblé só é diversão até tornar-se séria pois, dependendo da pessoa que está falando, pode conter uma dose de intuição que não deve ser desconsiderada. Como eles mesmos dizem: “Tem gente que joga os búzios muito bem, mas tem gente que tem a intuição afiada. Aí, assim, no meio de uma conversa, de repente a pessoa pega uma coisa assim, de você, e pronto! Acertou!”. No caso a que me refiro, a pessoa pode, por exemplo, comentar que o seu cabelo comprido parece o de alguém de Iemanjá. Isso é dito em tom de piada mas, dependendo do caso, pode vir a ser levado a sério como uma intuição procedente.
- ⁴ Bastide (2000) também se debruçou sobre o tema da composição da *cabeça* de um filho de santo. Segundo ele, “[...] vimos que o orixá, embora individualizado, se apresenta na mitologia como um ‘complexo’, isto é, a todo orixá está ligado um (ou vários) Exu, assim como um erê. [...] A estrutura psíquica: orixá-exu-erê é também, teoricamente, uma estrutura constante, um elemento permanente na definição da pessoa” (Bastide 2000:240). Posteriormente, o autor afirma que “Os orixás, os Exus e os erês existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima. [...] O sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente” (Bastide 2000:244).
- ⁵ Já Goldman (2005) afirma que “[...] não apenas a pessoa, mas também o orixá é construído no processo de iniciação”. Assim, “[...] fazer a cabeça ou fazer o santo [...] significa, na verdade, a produção ritual de duas entidades individualizadas a partir de dois substratos genéricos. Um indivíduo mais ou menos indiferenciado que se torna uma pessoa estruturada; um orixá geral que se atualiza em orixá individual, a Iansã de alguém, o Omolu de outrem. Esses orixás individuais têm nomes e características próprias, assim como as pessoas são rebatizadas e vão se modificando no processo de iniciação” (Goldman 2005:110, grifo nosso).
- ⁶ Um orixá *feito*, geralmente na cabeça de um antepassado, que é “herdado” por alguém de sua descendência.
- ⁷ O noviço, no candomblé (seja do sexo feminino, seja do masculino), é chamado de *iaô*, que significa, em iorubá, “esposa mais nova”. A relação entre o orixá e seu filho é, portanto, múltipla. Eles são, ao mesmo tempo, irmãos gêmeos (pois nascem juntos), cônjuges e pai e filho.
- ⁸ Opipari (2009:189-190): “A pessoa tem ainda o *ori* [...]. O santo da pessoa é o senhor desse *ori*. Determinar esse santo consiste em estabelecer seu *enredo*, sua relação com os outros orixás. [...] O enredo do santo pode ser igualmente chamado *carrego* de santo: o que ele carrega. [...] dois santos de uma mesma ‘qualidade’ podem apresentar enredos diferentes. [...] A ideia de qualidade como diferenciação (um sobrenome) é, na realidade, muito mais presente, e é na relação da ‘qualidade’ com o enredo que se procurará estabelecer as nuances dessas diferenciações. Além disso, o segundo e o terceiro santos do enredo terão igualmente sua ‘qualidade’ respectiva [...]. Na busca da ‘qualidade’ de seu santo, a pessoa procurará, por exemplo, encontrar os indícios na sua própria história, que podem reiterar a exatidão do enredo [...]”.
- ⁹ Como nos diz Goldman (1985:30), “a ‘identificação’ do filho de santo com seu orixá pressupõe, evidentemente, a existência prévia de dois seres individualizados, dotados de características internas próprias [...] que, apenas *a posteriori*, podem se aproximar. Na verdade, não é bem isso que parece ocorrer. O orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie; também o filho de santo, conforme veremos, é encarado como multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar, ou à qual ele se agrega depois de acabada”.

- ¹⁰ Mesmo que os filhos e filhas de santo insistam em dizer que a personalidade do orixá não determina o filho de santo (ou seja, que não é a existência de traços semelhantes de personalidade que determina a filiação ao orixá, que só pode ser efetivamente verificada pelo jogo de búzios), é constante a tentativa de adivinhar qual será o orixá de pessoas que ainda não sabem de quem são filhas. É como se houvesse dois modos de registro: “Não se pode levar a brincadeira tão a sério”, me diriam meus amigos do Gantois. Tentar adivinhar o santo de alguém, ou fazer conjecturas quanto a isso, é uma brincadeira; mas “... quando a mãe de santo perguntar, você diga que não sabe e nem tem a mínima ideia!”, eles me alertaram.
- ¹¹ O que se assemelha à análise de Barber (1990) sobre o papel dos *orikis* e *itans* no pensamento iorubá.
- ¹² As diferenças de nomenclatura são, evidentemente, etnográficas, e não devido a discordâncias entre os autores.
- ¹³ Verger (2002) também se refere às relações entre os orixás; embora não use o termo “enredo”, sua descrição em tudo se assemelha às relações que esse nome descreveria: “Há variações e sutilezas sobre essas entradas em transe que se inspiram em detalhes indicados nas lendas dos deuses. Se a festa é para Xangô, pode-se aguardar a sua volta momentânea à terra, acompanhado por suas mulheres: Oxum, Oiá-Iansã e Obá [...]. Se a cerimônia destina-se a Ogum, Oxóssi também estará presente, sendo provável o comparecimento de Oiá-Iansã, frequentemente em briga, a golpes de sabre, com Ogum. [...] Isso tende a confirmar o que Bastide escrevia [Imagens do Nordeste Místico] a respeito do transe de possessão: ‘o transe não é apenas um simples reflexo condicionado respondendo automaticamente a um estímulo’. [...] Existiria um controle da comunidade, da qual faziam parte os orixás, que os obrigaria a levar em conta o caráter das relações que existiam entre eles” (Verger 2002:73).
- ¹⁴ Como já foi dito, as relações entre os orixás apresentam variações de acordo com a versão do mito; ou, melhor dizendo: o corpo mítico, aparentemente incoerente, é na verdade coerente com esse padrão de variação/transformação das relações, com a multiplicidade de relações que pode estar contida num *enredo*. Na maioria dos mitos que escutei e li, Ogum e Oxóssi são irmãos. Em outros, Exu também aparece como irmão dos dois. E ainda, em outros, Ogum é irmão de Omolu. Mas, talvez, as perguntas pertinentes nesse caso sejam: quando se afirma que um orixá *tem enredo* com outro, quantas relações cabem nessa afirmação? Os *enredos* são mutuamente excludentes? Ou poderiam somar-se ao infinito?
- ¹⁵ Carneiro (2002 [1948]) comenta que o afogamento é uma técnica muito usada por Iemanjá para demonstrar sua vontade de *ser feita*.
- ¹⁶ Rabelo (2008:93) chama a atenção para a relação entre epilepsia e Obaluaê (Omolu), “considerada por alguns pais e mães de santo como doença de Obaluaê”. Entretanto, muitas outras manifestações brutas de orixás também são confundidas primeiramente com crises epiléticas.
- ¹⁷ Exu não é um orixá como os demais, tendo uma singularidade que se manifesta não só em sua relação com as práticas divinatórias como ainda numa espécie de mediação que exerceria entre os mundos dos homens e dos orixás.
- ¹⁸ *Babalorixá* e *ialorixá* são os termos em iorubá para pai de santo e mãe de santo. *Babalossãe* é o termo em iorubá para o responsável por tudo que se refere às plantas (especialmente às suas folhas) de um terreiro. Já *babaojés* são os *ojés*, os guardiões do culto de *egum*.
- ¹⁹ *Ifá* é um termo que define tanto um orixá quanto uma prática. Penso que o que Bastide diz é que na África a divinação estava no domínio do orixá Ifá (com o jogo de ifá), enquanto no Brasil (com o jogo de búzios) está no domínio de Exu.
- ²⁰ A composição da *cabeça* de um filho de santo é definida pelo jogo de búzios: em princípio, o jogo capacita o pai ou a mãe de santo a saber quais santos respondem por aquela pessoa. Não havendo prova em contrário, são estes os orixás presentes em sua cabeça. E muitas variações são possíveis. Ainda assim, a definição inicial é sempre provisória: antes da *feitura* ou do *assentamento* até o momento mesmo em que a pessoa é recolhida, nunca se pode saber ao certo qual orixá será efetivamente o “dono da cabeça”, e muitas vezes se revela, no decurso da própria *feitura*, que a pessoa precisa cuidar de mais

de um orixá. Não há uma regra fixa que defina o que acontece nesses casos, embora o mais comum seja ela “raspar” o orixá *de frente* e *assentar* os outros. Entretanto, nunca é demais lembrar que, como muito propriamente definiu Herskovits (1956:165), “[...] o mecanismo supremo de compensação da própria estrutura do candomblé está em sua flexibilidade. Ali não existe regra sem exceção; em todas as ocasiões, as situações alteram o caso”.

Recebido em agosto de 2015.

Aprovado em abril de 2016.

Clara Flaksman (clarafleksman@terra.com.br)

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

Resumo:

Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia

O objetivo deste artigo é apresentar o conceito de “enredo” e alguns dos sentidos em que a noção se desdobra nas religiões de matriz africana, especificamente no candomblé. A pesquisa de campo que deu origem a esta reflexão foi feita no terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamasé* (mais conhecido como Gantois), em Salvador, Bahia. O argumento central aqui contido é de que o uso frequente do termo “enredo” no cotidiano é reflexo de um modo de existência múltiplo, um modelo de relacionamento intrinsecamente ligado ao candomblé, e que a sua análise enquanto conceito pode indicar uma via de acesso para a compreensão de um aspecto fundamental das religiões de matriz africana no Brasil.

Palavras-chave: enredo, relação, candomblé, Gantois, Salvador/BA.

Abstract:

Relations and narratives: the enredo in candomblé of Bahia

Based on fieldwork conducted in a well-known African matrix religious house called Gantois, this article presents the concept of *enredo* – a Portuguese term derived from *rede* (literally, net). In doing so, the article considers some of the ways in which this term often operates in the religion of *candomblé* in Salvador, the capital of Bahia State, Northeastern Brazil. The central argument is that the frequent use of the term *enredo* reflects a mode of existence that is always multiple, a relational model that is intrinsic to *candomblé*, and that its use as a concept is suggestive of how we might understand a fundamental aspect of African matrix religions in Brazil.

Keywords: *enredo*, relation, candomblé, Gantois, Salvador/BA.