

REFERENTES IDENTIFICATÓRIOS E JOGOS IDENTITÁRIOS NO CANDOMBLÉ

Mônica de Oliveira Nunes
Universidade Federal da Bahia – Brasil

Resumo. Nesse artigo, evidenciamos um conjunto de “referentes identificatórios” presentes no idioma do Candomblé e apresentamos uma discussão sobre as formas pelas quais as pessoas utilizam esses elementos para construir suas identidades de forma progressiva e flexível. Para tanto, retomamos alguns pontos de análise acerca da construção da pessoa no Candomblé a partir de autores clássicos, destacando o que dados etnográficos produzidos na cidade de Cachoeira, Bahia, apontam de inovador em relação aos mesmos. Apresentamos uma primeira polêmica entre unicidade e multiplicidade do eu no Candomblé, inserindo-a em uma discussão filosófica acerca de como várias culturas produzem diferentes metáforas para darem conta de uma provavelmente universal “ilusão de totalidade”. Em seguida, identificamos mecanismos de individuação no interior de uma sociedade predominantemente sócio-cêntrica. Finalmente, apresentamos novos significantes religiosos que não são habitualmente explorados em análises acerca de jogos identitários no Candomblé, enfatizando importância da subjetividade dos adeptos na construção desses jogos.

Palavras-chave: jogos identitários, Candomblé, construção de pessoa, subjetividade.

Abstract. In this article, we stress the importance of a set of what we call the “identification referents” present in the Candomblé idiom and present a discussion of the manner people use these elements to build their identities in a progressive and flexible way. With this objective in mind, we decided to reconsider some issues related to how the construction of the person is analyzed in Candomblé, starting with what classical authors had to say on the subject and emphasizing what ethnographic data produced in the city of Cachoeira, Bahia, indicates as innovations in relation to them. First, we present the controversy between unicity and multiplicity of the self in Candomblé, inserting it in the broader philosophical debate about how cultures produce different metaphors to cover a probably universal “illusion of totality”. Then, we point out to the existence of individuality mechanisms within a society we could otherwise consider as being mainly

social-centric. Finally, we present new religious referents that are not generally explored in analysis regarding identity games in Candomblé, as we emphasize the importance of the adepts' subjectivity in the construction of these games.

Keywords: identity games, Candomblé, construction of the person, subjectivity.

A construção da pessoa no Candomblé

Um dos desafios aos quais se acham confrontados os trabalhos antropológicos que tratam da noção da pessoa consiste em não projetar sobre as outras culturas o modelo individualista ocidental de pessoa. É nesse contexto que se deve compreender os objetivos de Goldman (1987) quando ele propõe que a construção da pessoa no Candomblé deve ser encarada a partir da idéia de que o *eu possui um caráter múltiplo* que se opõe à concepção de *unicidade do eu* que caracterizaria o pensamento ocidental. Essa questão remete às discussões mais gerais acerca da concepção de pessoa que prevalece nas classes populares brasileiras. Apoiando-se no trabalho de Louis Dumont, Duarte (1986, 1994) propõe que a noção de pessoa corresponde aqui a um modelo holístico segundo o qual as pessoas se definiriam a partir de relações hierárquicas e complementares nas quais elas se situariam.

De forma contrastante, uma outra série de trabalhos acerca do Candomblé enfatizam aquilo que, na linguagem dessa religião, converge com um modelo individualista da pessoa. Certos autores que trabalham nessa linha (Prandi, 1991; Lépine, 1981) buscam compreender aquilo que sustenta o movimento de expansão do Candomblé a várias regiões brasileiras e às classes sociais favorecidas. Eles observam que a possessão encontra-se cada vez mais difundida entre as pessoas que habitam nos grandes centros urbanos e que sofreram a influência do modelo individualista da pessoa que prevalece nas elites brasileiras modernas. Isso não as impede de recorrer ao idioma da possessão e de se inscrever na ordem hierárquica definida pelo culto.

Segundo Prandi (1991), o Candomblé é utilizado pelas pessoas que não encontram, na racionalidade moderna, as chaves que as permitam de compreender o sentido de seus problemas. Paradoxalmente, segundo esse autor, o que torna esse processo possível é o fato de que, justamente nos

grandes centros urbanos de São Paulo, o Candomblé se apresenta como uma religião “dessacralizada” que se oferece mais como um serviço mágico suscetível de responder às demandas individuais do que como um ritual coletivo. O autor sugere também que a linguagem do Candomblé apresenta características adaptadas às aspirações individualistas que atraem certas pessoas para serem seus adeptos. Em apoio a seu argumento, o autor destaca que, no Candomblé, “a guerra é constitutiva, a disputa é constante, a afirmação pessoal é imperativa”. O culto poderia assim servir de apoio a uma busca de satisfação pessoal comportando, entre outras, a idéia de uma ascensão social. O fato de recorrer à religião permitiria acumular e viria manifestar um poder sagrado que abre às pessoas o acesso a uma “manipulação mágica do mundo”.

De seu lado, Lépine (1981) busca compreender a popularidade crescente do Candomblé entre os brancos pertencentes às classes mais favorecidas, a partir de um estudo dos modelos míticos presentes no Candomblé. Ela parte da observação de que os adeptos do culto dizem que os humanos herdaram o caráter dos orixás, donos das suas cabeças, e os reproduzem. A autora descreve assim os “estereótipos de personalidade” correspondentes aos dezesseis orixás presentes no panteão do Candomblé a partir da combinação de quatro aspectos principais: os traços referentes ao corpo, as características associadas à sexualidade, os traços que definem o perfil psicológico, e um certo tipo de comportamento social definido pelo seu grau de agressividade. Ela conclui que:

[...] as divindades vêm, de mais em mais, a personificar tipos psicológicos, a significar uma individuação. Não é raro que o novo adepto branco pareça mais ligado a seu santo do que à comunidade africana. [...] O tipo de psicologismo estudado aqui seria, em última instância, o resultado do impacto da atomização das relações sociais na sociedade global sobre a visão de mundo do Candomblé. (Lépine, 1981, p. 32)

Com base nas suas observações, Prandi e Lépine sugerem assim que o Candomblé é uma religião que se adapta bem aos valores do individualismo, o que vai no sentido contrário à posição de Goldman que sustenta que o Candomblé se distancia de um modelo individualista da pessoa. De um lado, pode-se pensar que estas divergências de interpretação se explicam pelo fato de que os autores trabalharam em contextos etnográficos diferentes: Prandi, na capital de São Paulo; Lépine, na Bahia e Goldman, em duas pequenas cidades do interior. Entretanto, referindo-se à sua abordagem estruturalista, Goldman sustenta que a estrutura do Candomblé está centrada em um modelo não-individualista de pessoa, independentemente do contexto cultural no qual ele se inscreva.

Parece-me útil ressituar essa discussão sobre a construção da pessoa no Candomblé no contexto de idéias desenvolvidas por Battaglia (1995). Essa autora considera que se deve questionar as razões que conduzem certos grupos sociais a optar por uma retórica individualizante ou uma retórica centrada sobre a idéia de uma pessoa relacional e se perguntar quais são os efeitos que decorrem desta escolha. Battaglia ataca a “falsa tensão” criada pelos estudos antropológicos ao estabelecerem uma dicotomia que associa as sociedades ocidentais ao individualismo e as sociedades não-ocidentais a um modelo de pessoa relacional. Segundo esta autora, os estudos que buscam reinscrever essas dicotomias em contextos específicos de utilização observam que as pessoas recorrem a um ou outro dos dois modelos no quadro de jogos retóricos que participam das suas construções identitárias e que ganham sentido no interior de contextos pragmáticos particulares.

Minha observação do Candomblé na cidade de Cachoeira vai no sentido da posição de Prandi quando este identifica as características do Candomblé que se prestam a uma utilização individualizante sem que isso resulte em uma contradição maior com os valores e a cosmologia desta religião. No entanto, isto me parece ser menos indicador do fato de que o Candomblé responderia a uma lógica individualizante do que do fato de que sua linguagem dispõe de *potencialidades individualizantes*. Estas últimas encontrar-se-fam supervalorizadas no quadro de novas demandas que surgem em um contexto cultural urbano e cosmopolita que gera novos modos de utilização do idioma do Candomblé. Em Cachoeira, as pessoas continuam a manipular os significantes religiosos dessa religião no quadro de uma lógica, sobretudo, holista e hierárquica. Assim, não somente privilegiam-se certos símbolos e mecanismos que parecem relegados a um segundo plano nas cidades grandes, mas interpretam-se também de forma diferente os significantes que, em outros lugares, parecem assumir uma conotação individualizante.

De outro lado, se Goldman (1987) tem razão de defender a idéia de que o Candomblé privilegia um modelo de construção não-individualizante de pessoa e implicando uma multiplicidade do eu, ele se engana quando reifica este modelo. Nos anos oitenta, Corin já criticava uma visão excessivamente socializante e homogeneizadora da pessoa na África, que dava demasiado importância ao grupo em detrimento da posição ocupada pelo indivíduo. A autora sublinha o fato de que, na sociedade Yansi,

[...] uma estrutura social “manifesta”, onde predominam as relações clínicas que atribuem a cada um uma posição oficial na sociedade, se conjuga a uma outra estrutura de relações, subjacente à primeira e que indica ao indivíduo a

possibilidade de uma certa particularização com relação a seu grupo. (Corin, 1980, p. 140, minha tradução)

Encontra-se uma oposição similar no plano dos referentes simbólicos presentes no Candomblé de Cachoeira. Se eles testemunham uma estrutura religiosa fundada sobre uma concepção relacional e hierárquica da pessoa, eles comportam, ao mesmo tempo, mecanismos que favorecem uma individuação a partir da linguagem do Candomblé.

Nunca se explorou verdadeiramente a tensão que existe entre esses dois pólos nos estudos acerca do Candomblé. Os autores que defendem uma concepção sociocêntrica da pessoa nunca precisaram como esse sociocentrismo vem a se atualizar na experiência de vida das pessoas, a partir da utilização que elas fazem do idioma religioso. Por seu lado, os autores que se centraram sobre a forma como a linguagem do Candomblé dispõe de dispositivos de individuação, se limitaram à relação que se estabelece entre a pessoa iniciada e o orixá, dono da sua cabeça. Essas duas correntes se desen-volveram segundo vias essencialmente distintas e os autores se interessaram pouco com a sua interseção: enquanto o primeiro grupo de autores elaborava sistemas simbólicos complexos aos quais os sujeitos pareciam se submeter inteiramente, o segundo grupo apenas retinha desses sistemas complexos aquilo que se atualiza na experiência de vida das pessoas. O primeiro grupo minimiza o jogo dos mecanismos de individuação vendo apenas no Candomblé um conjunto cultural que se nutre de si mesmo, acreditando que as pessoas apenas reproduzem o sistema. Por sua vez, ao querer colocar em evidência a “psicologia” dos adeptos do Candomblé, o segundo grupo de autores deixa de lado os significantes religiosos que remetem a um modelo cultural relacional e hierárquico da pessoa. O desafio continua ainda em desvendar os mecanismos de individuação presentes no interior do próprio modelo sociocêntrico.

A relação entre a pessoa e os modelos míticos no Candomblé

No seu estudo dos modelos míticos que o Candomblé comporta, Lépine (1981) é provavelmente a primeira autora a tentar apreender o que se refere aos significantes que sustentam um processo de identificação do indivíduo. Esta autora propõe de considerar os dezesseis orixás do panteão do Candomblé como “tipos psicológicos” que resultam de uma elaboração relevante da psicologia popular. Ela escreve que esses tipos psicológicos

“tornaram-se um dos aspectos mais dinâmicos do Candomblé e onde mais se revela a imaginação popular” (p. 15). Os arquétipos corresponderiam aos “orixás gerais” a partir dos quais se define cada “orixá individual” ou “santo de cabeça” de cada pessoa. Cada um deles constituiria uma “manifestação singular das divindades do panteon” e seria caracterizado por símbolos particulares, funções específicas e traços psicológicos individuais. Segundo Lépine (p. 18), o orixá individual é “um ancestral sobrenatural. Ele é o eleda,¹ o criador da pessoa que herda, de maneira geral, o seu temperamento”. Lépine considera que a construção da pessoa no Candomblé se faz segundo um processo complexo submetido à influência de uma série de traços simbólicos; entre esses, o orixá de cabeça desempenharia, segundo a autora, um papel determinante com relação à constituição da personalidade dos indivíduos.

No primeiro trabalho sobre o Candomblé que recorreu a uma abordagem fenomenológica, Augras (1992) procurou depreender a significação da relação entre as pessoas e os modelos míticos do Candomblé, partindo da experiência vivida pelas pessoas. Da mesma forma que Lépine, Augras considera os modelos míticos como tipos psicológicos que oferecem às pessoas um modelo de pensamento e de comportamento. Ela busca compreender “em que medida esta identidade mítica é sentida como um modelo externo ao qual uma pessoa se deve conformar, ou se a dança dos deuses permite operar a síntese entre o duplo e a metamorfose” (p. 20, minha tradução). A conclusão à qual ela chega é que não existe ponto de ruptura entre essas duas entidades: a pessoa se constrói em um processo de identificação com seu orixá, dono da cabeça, a partir “de um jogo dialético entre o mesmo e o outro” que opera uma síntese entre o que o mito diz e o que ele desperta nas pessoas” (minha tradução).

O trabalho de Augras mantém-se muito importante como primeira tentativa para compreender de que maneira as pessoas utilizam os elementos do sistema simbólico na sua experiência vivida. A autora busca interpretar vários aspectos da vida de uma pessoa referentes tanto aos modelos míticos quanto aos tipos psicológicos que lhes correspondem. Da mesma forma que Lépine, Augras se centra sobre a influência principal que um único Orixá, o dono da cabeça, exerce sobre a personalidade de cada indivíduo. Ela atribui, entretanto, um valor absoluto à idéia de Bastide segundo o qual a personalidade do indivíduo se transforma naquela da divindade.² Na sua interpretação da relação entre a pessoa e seu orixá, ela busca sistematicamente identificar a forma pela qual a pessoa resolve os conflitos de identidade que ela vive, através da descoberta de seu “eu autêntico” ou de seu “eu oculto” que o

Orixá viria encarnar. Nesse sentido, pode-se dizer que Augras cai em um reducionismo psicologizante. Se a pessoa vem a descobrir seu “eu autêntico”, ela se encontraria realmente metamorfoseada pela sua relação com a divindade; caso contrário, se seu conflito identitário permanece não resolvido, seu Orixá permaneceria situado em uma posição de “duplo”.

Pode-se aqui evocar a interessante crítica que Crapanzano (1977, p. 11-12) formula a esse respeito quando ele sublinha a necessidade

[...] de resistir à redução e conseqüente distorção do idioma de espíritos em um segundo idioma, o idioma “psicológico”, no qual nós do Ocidente moderno nos sentimos mais confortáveis. O idioma de espíritos (eu devo realmente dizer os idiomas de espíritos, pois há indiscutíveis variações significativas neste idioma em todo o mundo) provê um meio de “auto-articulação” que deve ser radicalmente diferente da auto-articulação dos ocidentais (Lienhardt, 1961).

Muito do que é articulado no Ocidente no interior do indivíduo deve ser articulado no exterior do indivíduo naquelas sociedades nas quais o idioma dos espíritos é comum. (Pouillon, 1972; Garrison, capítulo 10, minha tradução).

Esta crítica se aplica bem aos autores que reduziram a riqueza das formas de utilizar os modelos míticos do Candomblé e, mais vastamente, o próprio idioma da possessão, à única descoberta de um “eu escondido”. Eu faria a hipótese de que a disponibilidade de modelos míticos no seio de uma cultura favorece um jogo com as diferentes dimensões do eu, segundo um processo mais dinâmico que aquele que sugere a substituição de um “eu inautêntico” por um “eu reprimido”.

O filósofo Charles Taylor (conferência, 1998) postula que a aspiração do homem a uma certa unicidade do eu é sem dúvida universal. Pode-se, no entanto, pensar que uma tal aspiração constitui um horizonte geral sobre o pano de fundo do qual se desenvolve um processo de definições e redefinições identitárias constantes que cada ser humano experimenta através de “um diálogo, às vezes por oposição, com as identidades que ‘os outros que contam’ querem reconhecer em nós” (Taylor, 1992, p. 49, minha tradução). Nessa mesma linha, Ewing (1990) escreveu um excelente artigo onde ela afirma que a experiência das pessoas de ter um eu unitário se encontra em várias sociedades, inclusive naquelas onde as pessoas foram descritas como mantendo “fronteiras interpessoais altamente porosas”, como a sociedade indiana. No entanto, segundo a autora, esta experiência é de fato uma ilusão de totalidade (*the illusion of wholeness*), porque o que se observa quando das interações são “eus

que são altamente dependentes do contexto e mutualmente inconsistentes” (p. 259, minha tradução). A autora propõe um modelo apelando para a idéia de “eus mutantes” (*shifting selves*), segundo a qual as representações de si próprio estão constantemente se modificando em função de contextos, em resposta às influências que têm sua origem tanto no exterior quanto no interior da pessoa. Ewing (1990) corrobora com Crapanzano (1992) quando este propõe de recorrer a um paradigma dialogal para compreender as variações na constituição do eu.

Ewing (1990) sustenta, entretanto, que uma tal perspectiva dialogal não é suficiente para compreender o que produz, em todo ser humano, a experiência de uma totalidade: “Uma experiência de totalidade e coerência é encapsulada em uma auto-representação, em um processo semiótico que ilumina e organiza certos fragmentos da experiência” (p. 263, minha tradução). A autora propõe identificar certos dos referentes semióticos aos quais as pessoas recorrem para elaborar esta “ilusão de totalidade”, a partir daquilo que elas fazem para afrontar as inconsistências do que se pode chamar de eus múltiplos. Pode-se pensar que o idioma da possessão se mostra um recurso poderoso permitindo resolver o paradoxo da multiplicidade e da unicidade do eu.

Eu proponho aqui de considerar esta questão a partir das possibilidades que o idioma da possessão oferece em termos de relações com um ou múltiplos espíritos e do modo como essas relações se estabelecem no quadro de um processo de construção identitária. Assim, o potencial transformador veiculado pelas relações dialógicas que se estabelecem entre as pessoas e suas divindades podem levar estas pessoas a questionar as certezas que elas tinham acerca da sua identidade, particularmente em situação de conflito. Ao mesmo tempo, recorrendo ao idioma da possessão, as pessoas colocam em ação os mecanismos que Ewing identifica quando ela evoca “o que é essencialmente metáfora para organizar a experiência”, a forma como a pessoa constrói uma coerência ao seio da multiplicidade de seus “eus”. O idioma da possessão permite também dar forma a certos dos diálogos que a pessoa estabelece com o meio e com ela própria e de recuperar o movimento dos processos identitários.³

Esta idéia de fluidez dos processos identitários e de porosidade das fronteiras pessoais vai ao encontro das reflexões de Milan Kundera (1986) acerca do romance dito psicológico. Ele descreve uma situação onde um dos personagens confronta-se com a sua imagem no espelho:

Ela se pergunta o que aconteceria se seu nariz se alongasse de um milímetro por dia. Ao fim de quantos dias seu rosto estaria irreconhecível? E se seu rosto não lembrasse mais Tereza, será que Tereza seria ainda Tereza? Onde começa e onde termina o eu? Vocês vêem: nenhum espanto diante do infinito insondável da alma. Sobretudo um espanto diante da incerteza do eu e de sua identidade” (Kundera, 1986, p. 41, minha tradução).

Esta relação com a imagem e com o espelho no curso de um questionamento identitário evoca uma situação cada vez mais corrente em Cachoeira e que resulta da introdução de uma tecnologia moderna em certas casas de santo. Eu me refiro particularmente ao hábito recente dos adeptos do Candomblé de filmarem seus rituais. Assistindo a gravação do vídeo da festa de Oxum, sua divindade, Mãe Juninha contempla Oxum incorporada no seu próprio corpo e comenta: “Olhe como ela é vaidosa! Imagine você se eu fosse como ela [...]”. Durante essa festa, Oxum estava toda vestida de dourado, cercada de pessoas importantes, recebendo suas homenagens. Alongada na sua cama, o vestido um pouco rasgado pelo uso, Mãe Juninha⁴ está cercada por algumas de suas filhas-de-santo e por mim. Ela evoca sua divindade com orgulho e a considera como um outro ao mesmo tempo em que seu olhar maroto traduz uma dúvida quanto a esta aparente distinção identitária. Onde começa e onde termina o eu?

Para Augras, uma síntese entre o mesmo e o outro se opera no momento da possessão, quando desaparece a distinção entre a pessoa possuída e a divindade que a possui. Se podemos admitir que uma síntese dessa ordem se produz no momento da possessão, não podemos silenciar o caráter problemático que comporta a idéia de uma tal síntese. Como notou Lienhardt (1995, p. 154, minha tradução):

Em estados de possessão, que qualquer Dinka experimenta e deve certamente ter visto outros experimentarem, as divindades “tomam” ou “capturam” a pessoa humana, corpo e tudo. O eu é então temporariamente substituído por um deus, tanto subjetivamente quanto objetivamente, pois parece que a pessoa possuída não tem nenhuma experiência subjetiva da possessão. Ele (ou ela, porque quase sempre se passa com mulheres) é substituído por um ser espiritual, um ser de outra ordem. As pessoas parecem temporariamente perder o “auto-controle”.

Nossas observações em Cachoeira vão no sentido da idéia segundo a qual, no momento da possessão, a pessoa é substituída pela divindade; é isto o que confirmam todas as pessoas que interrogamos e que dizem que seus corpos e seus espíritos estão sob o controle de um ser espiritual:

A vibração do Velho me toma as pernas, a gente sente as dores em cima do joelho. Seus músculos ficam duros até que vem a câmbra. Você pode não mexer os dedos. Eu não sei se você já prestou atenção, mas começa assim, vem dos pés, começa a torcer os pés; eles se tornam duros, rígidos. [...] Depois de todas essas vibrações que eu sinto, é como uma cortina, eu apago e não vejo mais nada. (Dária, filha-de-santo)

Ao mesmo tempo, as narrativas que recolhemos indicam que as pessoas vivem também a experiência subjetiva diretamente ligada à possessão, uma experiência que indica que a possessão influencia diretamente o modo pelo qual a pessoa apreende o mundo e a si própria. Lívio conta assim:

[O que é que você sente quando recebe Oxum?] A gente se sente embalado, a gente sente o santo encostar em nós. [O que é que você sente no corpo?] São coisas que a gente não tem o direito de dizer. São coisas que, se a gente pergunta aos mais velhos, eles não respondem. Mas a primeira coisa que a gente sente vindo do Santo é o chão e o coração. O coração acelera e o chão fica instável. Falta sempre alguma coisa debaixo de nossos pés que a gente quer se aprumar e não consegue. A gente sente um frio, um frio gelado. Tem vezes que eu estou em um lugar e eu sinto gotas de água caírem por cima de mim. Mas não está chovendo. Então eu digo: “Oh, minha mãe, obrigado!”. É água fria que dói os ossos. Gelo mesmo de doer. Gotas de gelo que caem sobre você. Você sente uma espécie de excesso, um tipo de balanço, alguma coisa no coração, o chão... Porque Oxum, quando ela te toma, ela pega em forma de emoção. [Como é isso, Lívio?] Eu sinto uma vontade de chorar, uma tristeza. Às vezes eu nem chego... porque ela me pega logo. Às vezes eu choro antes disso. As lágrimas caem. (Lívio, filho-de-santo)

Mesmo se a experiência relatada por Lívio se refere ao momento que precede imediatamente a possessão, vê-se que esse vivido corresponde a uma experiência corporal e afetiva da presença do outro em si. Pode-se pensar que esse vivido recai em uma espécie de experiência fusional onde o limite entre dois seres se torna fluida e imprecisa. No relato de Lívio, é o elemento “água” que funciona como uma metáfora associando o que trata do físico e do sensorial ao que é da ordem dos sentidos e dos sentimentos. Atravessando os significantes rio, chuva, gelo e lágrimas, o elemento “água” entrelaça as histórias de Oxum, a rainha das águas doces, à de Lívio, uma pessoa sensível que valoriza as experiências afetivas e que me conta a sua história, uma história cheia de desgostos e de tristezas. Pode-se pensar que a possessão constitui para a pessoa possuída uma experiência incorporada (bem descrita pela noção

de *embodiment* desenvolvida por Csordas, 1994) que se apresenta sob a forma de “impressões” sensorio-afetivas e corporais, sentidas e traduzidas pelo meio de metáforas (Low, 1994). Certos fragmentos de narrativas permitem de melhor apreender a idéia segundo a qual a possessão é uma experiência de incorporação (*embodiment*):

Então a vibração do Velho é incrível. Eu tenho a impressão que arranca tudo de dentro de mim. Você sente como se tivessem te dado uma injeção e se tivessem te jogado um balde de água fervendo. Você sente, eu fico angustiada. Preste atenção, eu começo a sentir as costas, as costas, eu começo a sentir uma coisa assim, uma dor...

Quando passa tempo sem que eu seja possuída, você sabe que faz falta? No mês de novembro, quando os trabalhos são interrompidos, Mônica, você sabe que isso te faz falta? Você sente calor, uma espécie de vontade... Quando chega o mês de dezembro, você já está louca! É a mesma coisa que suas necessidades vitais, você sente a mesma coisa. Essa incorporação para mim se torna uma necessidade vital! (Dária, filha-de-santo)

À luz dessas falas, pode-se voltar à idéia de síntese evocada por Augras para descrever o que se passa durante a possessão. Pode-se acrescentar que essa experiência comporta em si a ambigüidade própria a uma experiência onde as semelhanças entre a divindade e a pessoa possuída se desenrolam sobre um registro especular pelo meio de experiências corporais e afetivas profundas, sem que se possa falar de uma verdadeira “fusão de identidades”. No entanto, as pessoas jogam com a mesma no plano retórico e este jogo retórico indica que as fronteiras entre o eu e o outro são porosas e vividas como tal pela própria pessoa possuída ou pelas pessoas de seu meio:

A casa de meu Santo no ronco⁵ era diferente [daquela de outro(a)s iniciado(a)s]. Me fizeram uma casa de palha e eu ficava muito tempo aí como uma cobra. Tinha gente que tinha medo de olhar nos meus olhos. [...] Ninguém governa uma cobra: eu faço o que eu quero (Júlia, filha-de-santo)

As pessoas que me conhecem dizem: “você não é filha de Oxum. Você é filha de Oxum Apará, de Oxum com Iansã. As pessoas pensam que, com toda essa energia que eu tenho, com tudo isso, eu não poderia ser filha de Oxum. Mas eles não conhecem o meu outro lado, não é?”

Mãe Juninha não é filha de Oxum; ela é a própria Oxum. (Tom, filho-de-santo, a propósito de sua mãe-de-santo)

Esses exemplos revelam a dinâmica do processo identitário implicado na relação entre a pessoa e a divindade; eles indicam o caráter dinâmico do “jogo entre o mesmo e o outro” que Augras anuncia no seu texto sem, contudo, explorá-lo no discurso das pessoas. Essa relação dinâmica se revela através das possibilidades de negociação que existem entre os múltiplos jogos de espelho, que vão de um reconhecimento de si no outro à recusa dessa semelhança ou ao sentimento de uma certa estranheza. Pode-se dizer que a força do idioma no qual se inscrevem os modelos míticos reside nessa capacidade de jogar com a capacidade de ser e de não ser, e de apenas operar sínteses frágeis e transitórias. Quando tais sínteses se repetem, elas se incorporam cada vez mais ao ser da pessoa com a força que lhes confere a pragmática. Pode-se observar isso quando se consideram as histórias de vida em uma perspectiva diacrônica, ao modo de uma biografia. Eu quero assim propor que estas sínteses não se limitam apenas aos momentos da possessão. Elas operam através do “jogo com a ambivalência” que as pessoas estabelecem ao longo da sua vida para dar sentido a algumas de suas experiências recorrendo aos modelos míticos.

Este movimento entre caráter transitório e repetição define o caráter processual da relação entre a pessoa e a divindade, fundando-se na atualização e renovação de uma aliança por meio de sacrifícios, da possessão e da troca de axé. Bastide (1958) nota que esses processos aumentam o grau⁶ do Orixá na pessoa:

É o Orixá que dá ou que acresce o ser, mas o Orixá, por sua vez, tem necessidade desse ser. (Bastide, 1958: 216, minha tradução) [...] o estatuto mais ou menos elevado [da pessoa iniciada] se manifesta sem dúvida, exteriormente, pelo poder, pelo comando e pela autoridade sobre os indivíduos que têm um estatuto mais baixo. Mas essa autoridade não é mais que a irradiação do ser, ou melhor ainda: do grau de ser que o Orixá tem na pessoa. (*ibidem*, p. 213)

Referentes identitários múltiplos

A idéia que a pessoa se constrói no Candomblé de maneira complexa e múltipla se encontra nos trabalhos de vários pesquisadores, mas nunca se tentou compreender como esse processo se traduz ao nível da articulação da experiência e qual o sentido que ganha para uma pessoa particular a

necessidade de compor com a pluralidade de seus espíritos. Augras e Lépine, por exemplo, limitam aos Orixás suas análises das relações identitárias que as pessoas estabelecem com os modelos míticos. Elas apenas analisam a relação que a pessoa estabelece com o dono da sua cabeça. Contudo, o papel articulatório do idioma do Candomblé em relação a uma redefinição da identidade da pessoa possuída encontra-se complexificada pelo fato de que vários Orixás podem possuir a pessoa, além de vários outros espíritos diferentes dos Orixás. Esta multiplicidade vem acentuar a riqueza e a fluidez das referências identitárias propostas à pessoa e que marcam sua relação com os outros. Várias divindades se encontram assim associadas em uma mesma pessoa. No Candomblé, mesmo se o Orixá da cabeça mantém-se a principal fonte de influência, as pessoas têm sempre relações com várias divindades que ocupam lugares mais ou menos importantes segundo as situações.⁷

Assim, Goldman (1987) sustenta que a pessoa só adquire pleno *status* no Candomblé a partir da inscrição ritual de várias divindades em seu ser. Segundo o autor, todo adepto do Candomblé alcança a construção da pessoa ao fim de vinte e um anos de iniciação, após ter fixado na sua cabeça um conjunto de sete Orixás (chamado “carrego de santo”), um erê (qualidade infantil do Orixá), um Egum (espírito de morto) e um Exu (mensageiro entre os homens e os Orixás). O que sobressai é a idéia de uma construção progressiva e interativa da pessoa em relação a uma série de divindades e de elementos simbólicos disponíveis no Candomblé e entre os quais podemos sem dúvida falar menos de adição do que de combinação, no sentido químico do termo. A pessoa é concebida como “uma síntese complexa resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais” (Goldman, 1987, p. 104).

Quando se considera o conjunto de espíritos em jogo no Candomblé, deve-se ter em conta o fato de que certas categorias de espíritos remetem às noções de marginalidade e de ambivalência. Pode-se pensar que a significação que a possessão por esses tipos de espíritos reveste para as pessoas deve-se tanto aos traços de personalidade que lhes são associados quanto ao seu estatuto de espíritos marginais o que permite às pessoas de circularem entre o centro e as margens tal como lhes define a ordem simbólica, bem como de explorar o potencial de criatividade associado à margem. Exu é o exemplo mais claro desta categoria de espíritos: trata-se de um espírito que é ritualmente fixado em cada adepto do Candomblé, quando lhe é oferecido um sacrifício após um ano de iniciação. Pode-se também mencionar aqui a sua contrapartida feminina, Pomba Gira, cujo protótipo é o de uma prostituta. Na prática, entretanto, uma tal possessão

remete quase sempre, no caso de pessoas iniciadas, a uma conotação de marginalidade. No caso de pessoas não iniciadas, a possessão por Exu é sempre o signo da existência de um conflito que deve ser resolvido. Neste caso, a presença de Exu e da Pomba Gira significa ou que o Orixá da pessoa a chama e quer que ela seja iniciada, ou que alguém fez uma feitiçaria contra ela enviando-lhe esses espíritos.

Apesar das conotações negativas associadas a Exu e que remetem a um estado marginal ou ambivalente (porque ao mesmo tempo perigoso e poderoso), a figura do Exu se encontra integrada no idioma do Candomblé e intervém na construção da pessoa através da noção de *Bara*. Segundo Elbein dos Santos (1975), *Bara* é a manifestação de um princípio de expansão da matéria, personificada por Exu. Pode-se assim pensar que certos significantes marginais são incorporados ao próprio idioma do Candomblé e aí permanecem em um estado de virtualidade ou potencialidade. Esta presença é muito importante no contexto do “jogo das ambivalências” mencionado mais acima. As pessoas podem se servir dela para articular suas experiências pessoais, particularmente no caso de pessoas que se situam à margem da sociedade.

Também é importante levar em consideração a existência de um outro grupo de divindades que os pesquisadores freqüentemente deixaram de lado nas suas análises acerca do Candomblé.⁸ Trata-se dos Caboclos (espíritos dos índios), dos Boiadeiros e dos Marujos. Em Cachoeira, nós notamos que as pessoas são geralmente possuídas não apenas pelos Orixás, mas também por outras divindades. Diferentemente dos Orixás, estas últimas não são “feitas” a partir de um processo iniciatório. Elas simplesmente chegam e possuem a Yaô, em geral um ano após a iniciação. Como o demonstra Iriart (1998), esses espíritos ocupam uma posição secundária no interior do culto, mas não menos importante em relação àquela dos Orixás. Certamente eles não se situam no mesmo nível de marginalidade que Exu e Pomba Gira; eles ocupam, no entanto, uma posição que, segundo Iriart, permite inscrever no idioma religioso uma flexibilidade ligada ao fato de que os rituais que envolvem essas divindades se prestam mais à incorporação dos símbolos da vida cotidiana e dão assim às pessoas uma margem adicional de criatividade.

Contrariamente aos Orixás, estes espíritos falam português, dialogam com as pessoas que os cercam e as possuem no seu espaço da vida cotidiana (em suas casas, por exemplo). Tem-se, no entanto, a impressão de que eles desempenham menos o papel de um modelo identitário, sobretudo no que diz respeito às mulheres. A relação que se estabelece entre a pessoa e o Caboclo é principalmente centrado sobre sua alteridade. O Caboclo aparece como o outro

que vem intermediar, e, sobretudo, colocar em questão, as relações sociais fontes de conflito. A possessão por um Caboclo acentua a diferença entre o feminino e o masculino e exprime o masculino tal que percebido pelas mulheres, no seu aspecto ideal (como também é o caso das possessões pelos Orixás masculinos), mas também no seu aspecto burlesco. Esta particularidade do ritual e da possessão por esses espíritos confere a estes últimos um lugar importante na vida das mulheres. Ela coloca em questão o universo e os comportamentos masculinos, ao mesmo tempo em que lhes oferece um espaço de compreensão e de cumplicidade.

As vias de identificação no Candomblé: uma relação paradoxal entre pertencimento e individuação

As noções de ancestralidade e de herança são fundamentais no quadro do Candomblé. Elas permitem explorar a tensão dinâmica que se observa entre uma concepção relacional e hierárquica da pessoa e a disponibilidade de mecanismos de individuação presentes no idioma do Candomblé. Em um artigo sobre a noção de pessoa na África Negra, Bastide (1973) estabelece uma diferença entre ancestrais distantes e ancestrais próximos. Ele sugere que esses últimos “atualizariam uma certa concretude perdida na abstração dos ancestrais distantes”. No estudo do Candomblé, a noção de ancestralidade foi geralmente apreendida nas suas conotações mais abstratas, mesmo se vários autores mencionam também um laço entre as divindades e os ancestrais próximos.

Bastide (1958: 217, minha tradução) observa que, no Candomblé, “a divindade bem pode ser também herdada; esta herança não é, entretanto, uma regra fundamental como na África [...]”. Lépine (1986, p. 18), por sua vez, escreve: “Nos descendentes dos africanos na Bahia, o Orixá passa de pai a filho e pode assim vir de outras pessoas da família, como uma avó ou uma madrinha”.

Braga (1992) afirma que:

[...] a genealogia religiosa se entrelaça com o parentesco por consangüinidade e por afinidade, para não falar das vezes onde sua construção transcende os limites das informações sobre o fundador da comunidade para encontrar, através do tempo e do espaço, os ascendentes africanos que se mantiveram na memória coletiva [...].

Se eles reconhecem a presença de uma espécie de herança das divindades no Candomblé, os autores assinalam que uma tal herança não é constituída em um sistema bem definido como na África onde a transmissão segue uma ordem por linhagens. A herança assumiria aqui uma forma bem mais desordenada. Entretanto, mesmo se pode-se estar de acordo com a idéia de que o sistema de linhagens africano foi destruído no Brasil, não se pode minimizar a importância que tem, para as pessoas, uma herança de divindades a partir de ancestrais próximos, mesmo se essa herança não segue normas culturais explícitas. No curso do meu trabalho de campo, eu observei a insistência com a qual as pessoas se referiam espontaneamente ao fato delas terem herdado suas divindades de ancestrais próximos. Este fato várias vezes se mostrou tão importante, nas suas histórias, quanto a descoberta da divindade, dona da sua cabeça. Isto me conduziu a pensar que se tratava de alguma coisa muito mais significativa do que nos faziam crer os especialistas do Candomblé até os dias de hoje. Além disso, o que as pessoas nos relatavam a esse respeito ocupava um lugar importante nas circunstâncias particulares de suas vidas, como também notou Bastide (1958, p. 217, minha tradução): “quando se interroga o babalô para conhecer a razão desta querela dos deuses, ele responde: um era o Orixá do pai e o outro da mãe, cada um queria guardar a criança nascida do casal para si”.⁹

O fato de que as pessoas de Cachoeira tendem, ao falar de suas divindades, a evocar as pessoas significativas indica para elas a importância de sempre se perceber em relação aos outros bem como da importância da qualidade afetiva das relações mencionadas. Enquanto o primeiro desses aspectos vai no sentido da noção de pessoa relacional, o segundo remete aos mecanismos de individuação que prevalecem no interior de grupos sociais socio-cêntricos.¹⁰ A presença de um discurso que atribui um tal valor à herança das divindades e à obrigação de continuar a cuidar do que vem dos ancestrais seria então própria de um modelo holista que predomina na cidade de Cachoeira. De modo inverso, a ausência de um tal discurso nas grandes cidades seria o sinal do que Lépine identificou como sendo a causa do privilégio excessivo acordado a uma relação dual pessoa/divindade, e remeteria assim à “atomização das relações sociais”. Assim, segundo Caligaris (1993), em uma sociedade individualista,

[...] há uma diminuição progressiva do peso da herança, o que faz com que os canais tradicionais de transmissão de herança, quer dizer, fundamentalmente, a família, tenham cada vez menos importância. O ideal individualista não está longe de uma espécie de bebê de profeta auto-engendrado, que não deveria

sua existência a nenhuma tradição à exceção de um discurso – aquele da ciência – que se autorizaria em princípio não da tradição, mas do real. (p. 98, minha tradução).

Nesta perspectiva, a valorização da herança que se observa em Cachoeira testemunharia uma relação à religião que, como já dissemos, tende a privilegiar os significantes que fazem apelo à ordem coletiva. Quando Calligaris afirma que “em uma sociedade individualista, caberia a cada um decidir acerca da sua aliança, de uma certa forma, de sua integração ou não na ordem simbólica da comunidade” (p. 92, minha tradução), pode-se contrastá-la com a perspectiva observada em Cachoeira onde as pessoas se sentem fazendo parte de uma ordem simbólica da qual, de um modo geral, os modelos míticos são portadores. O fato de adotar modelos míticos mobilizados pelo Candomblé é percebido como o efeito de um desejo situado no exterior da pessoa – um desejo da própria divindade. A maior parte das pessoas iniciadas no Candomblé considera assim a iniciação como uma obrigação à qual elas devem se submeter. A divindade vem assim lembrar, não somente à pessoa escolhida, mas a toda sua família, do seu compromisso face a uma ordem cosmológica mais ampla. Isto fica particularmente claro quando a divindade que se apresenta é uma divindade que acompanha a família através de gerações.

Assim, os propósitos relativos à herança dos santos é um apelo, em Cachoeira, a se inscrever em uma linhagem simbólica, no sentido onde o Candomblé é um “negócio de família”.¹¹ É o sentimento de pertencer a uma coletividade que é assim reivindicado. As biografias de adeptos do Candomblé recolhidas em Cachoeira permitem de identificar trajetórias expressas em termos de modelos míticos. Tais trajetórias procedem a rearranjos das divindades de modo a construir relações identificatórias particulares e a ressaltar relações de aliança ou de conflito que impliquem as famílias do lado materno e do lado paterno. Esta ligação a lógicas identificatórias pode se fazer por várias vias, em função do fato que a herança coloca em jogo tal ou tal pessoa e permite de produzir vias singulares no que tange à relação à origem.

Isto se aproxima do que foi magnificamente descrito por Zempléni na sua análise do caso de Khady Fall, sacerdotiza do culto dos rab nos Wolof do Senegal. Segundo o autor, o fato de certas divindades se manifestarem ou não em um momento particular da história de uma pessoa e que esta última as aceite ou as recuse, indica a presença de laços de pertencimento e de conflitos identificatórios em relação a um ser significativo de cuja linhagem a divindade

estabeleceu no passado relações significativas. O autor mostra assim a dimensão singularizante do processo de incorporação dos significantes culturais através da forma pela qual os símbolos são manipulados em função das particularidades de uma história pessoal. A análise de Zempléni se situa assim em uma posição crucial, no sentido onde o reconhecimento da intervenção de mecanismos de individuação na forma de se apropriar do idioma da possessão não está em contradição com a idéia de que a narrativa segue, em última instância, um modelo mítico exterior à pessoa. Esta última interpretada como um destino (“like a destiny tenaciously held to myth, and not like a psychological or family novel”) que guia o fluxo de sua história pessoal.

O movimento de individuação evidenciado por esse autor nos Wolof não se confunde com o modelo de individualização ocidental para o qual a busca de autenticidade passa pela recusa da tradição e pela negação da herança e da hierarquia,¹² como nota Taylor (1992, p.13):

Nós conquistamos nossa liberdade moderna nos subtraindo antigos horizontes morais. Nossos ancestrais acreditavam fazer parte de uma ordem que os ultrapassava. Em certos casos, tratava-se de uma ordem cósmica, de uma grande cadeia dos seres, na qual os seres humanos situavam-se nos seus lugares entre os anjos, os corpos celestes e as outras criaturas terrestres. Esta ordem do universo se refletia nas hierarquias da sociedade humana. As pessoas eram freqüentemente confinadas em um dado lugar, em uma função e escala que lhes eram devidas e das quais lhes era praticamente impensável de escapar. A liberdade moderna terminou por desacreditar tais hierarquias.

Em Cachoeira, o sistema de parentesco dominante é do tipo indiferenciado e patriarcal e as relações no interior da família são ainda muito hierarquizadas. Na prática, encontra-se uma grande quantidade de famílias matrifocais. Ainda que o sistema de herança e de linhagens existentes na África tenha desaparecido, mesmo entre os descendentes dos Negros, a simbologia do Candomblé comporta uma série de prescrições e de regras que continuam a se referir a uma herança de tipo africano e recriam esse sistema em função de uma nova realidade social. Assim, as hierarquias familiares se situam em relações “de linhagem” com uma extensão bem mais restrita que na África, apelando às relações que concernem os ancestrais próximos e significativos do ponto de vista afetivo. Em geral, em Cachoeira, essas relações de linhagem se situam no interior de um modelo familiar que inclui, em geral, até três gerações.

No Candomblé, os mecanismos de individuação passam pela atuação de significantes religiosos que remetem às famílias matrilinear e patrilinear e

permitted à pessoa de posicionar-se no interior da sua própria história em relação a seu grupo social de origem. Assim, o fato de se ligar mais à linhagem paterna ou materna pode resultar em um caminho pessoal que reflete as contingências da vida de cada um. Desde que uma pessoa recebe uma divindade como dono da sua cabeça, esta divindade é portadora de parâmetros que colocam em marcha e orientam processos de identificação pessoal e coletiva através do estabelecimento de alianças com as linhagens e as pessoas significativas. Assim, além do que pode aparecer como uma determinação religiosa do destino de uma pessoa, observa-se a ação de processos que vão no sentido da flexibilidade. O idioma do Candomblé permite de reorientar ou relativizar a inscrição da pessoa em uma ordem excessivamente rígida.

A um primeiro nível, a pessoa pode reorientar o modelo identitário implicado pela divindade estabelecida como dona de sua cabeça modificando a posição relativa desta última em relação àquela das outras divindades. Pode-se nesse caso dizer que um santo foi “mal feito”, ou invocar a existência de uma “guerra de santos” disputando a cabeça da mesma pessoa. Estas idéias, que ganham forma em um contexto de trocas interpessoais, abrem a porta a novas divinações ou mesmo a uma nova iniciação (em uma outra casa de santo). Tais procedimentos rituais permitem à pessoa implicada de suspender a influência de uma divindade ou de reposicioná-la dentro de uma hierarquia de modelos míticos e de situá-la em uma posição de influência secundária em relação àquela que ela ocupava precedentemente.

Em um segundo nível, a individuação das referências no Candomblé pode se fazer segundo uma outra via que corresponde a uma apropriação do próprio Orixá. Isso corrobora os comentários de Obeyesekere (1981, p. 85, minha tradução) a propósito dos modelos míticos:

O ancestral atual ou específico deve ser criado novo por cada indivíduo (ou família) [...]. Agora o indivíduo pode fazer coisas – manipular o ancestral específico para seguir seu drama interior, suas motivações profundas. Nada acontece à categoria cultural: ela permanece uma constante, ou, ainda melhor, a categoria cultural recebe reforço e sua realidade e verdade tornam-se aparentes para uma maior audiência. Não se trata de símbolo privado versus público: o símbolo age em ambos os níveis ao mesmo tempo [...].

Nesse sentido, as pessoas não são absorvidas no interior de uma ordem abstrata, aquela dos ancestrais míticos: elas reatualizam esses últimos e os modificam para se tornarem subjetivamente significativos.

O Candomblé distingue a noção geral de Orixá, que corresponde àquela de modelo mítico, e aquela de Orixá pessoal que implica que cada divindade

à qual uma pessoa pertence é única. Daí existirem, por exemplo, tantos Xangô diferentes quanto o número de filhos de Xangô. O Xangô de uma pessoa particular só estabelece aliança com outra pessoa no caso em que o seu filho tenha morrido ou o tenha abandonado. Na prática, as pessoas que cercam um novo iniciado acolhem, com muita reverência e alegria, a chegada de seu Orixá cuja vida supõe-se começar através do seu “cavalo”. As pessoas desenvolvem uma enorme curiosidade sobre a maneira pela qual se fará e sobre a forma como vai se desenvolver o encontro entre o Orixá e seu “cavalo”. Pode-se, por exemplo, comentar que se trata de um belo Orixá a partir da dança e da postura da pessoa possuída e, de um modo mais geral, a partir da metamorfose corporal que ela sofre. Esse processo marca o começo de uma relação de admiração entre o público e o Orixá em questão. Do seu lado, este último deve seduzir a audiência e, progressivamente, desenvolver um carisma e um temperamento que o particularize entre as outras divindades e, em certos casos, o façam uma divindade popular entre as pessoas da comunidade.

Em um terceiro nível, as pessoas podem gozar de diferentes modos de transmissão ou de herança de um Orixá seja para manifestar que elas se inscrevem nessa idéia de uma herança de linhagens, ou que elas se distanciam da mesma. No Brasil, atribuem-se traços distintivos aos orixás que indicam por qual tipo de mediação passa sua aliança com a pessoa. Bastide (1958, p. 217, minha tradução) notou bem a diversidade das maneiras pelas quais uma divindade pode ser “herdada” no Candomblé:

Mas, como se vê, mesmo quando sua divindade é herdada, não é sempre como entre os iorubanos, por linha masculina, e, de um outro lado, pode-se herdar tal ou tal deus pela descoberta de uma pedra estranha, pelo modo como o recém-nascido aparece, quando é parido, ou, no momento do enterro, quando o orixá da mulher morta se apodera de um outro cavalo.

Esta diversidade de formas de estabelecer uma aliança com as divindades adquire toda sua importância quando, no curso de sua vida, uma pessoa quer adotar uma posição que a destaque do grupo, ou quando ela quer justificar uma ação religiosa inusitada. Assim, certas pessoas salientam a existência de um relacionamento mais autônomo e exclusivo com sua divindade, pelo jogo de oposições entre “santos de herança” e “santos de nascimento”. No Candomblé, os santos que são considerados como “feitos de nascença” são os orixás donos da cabeça que se aliam às crianças quando estas ainda estão no ventre das suas mães, quando esta última se encontra reclusa durante sua iniciação. Uma segunda idéia associada à noção de “santo

de nascimento” é a de uma relação direta entre a pessoa e sua divindade, sem a mediação de uma herança vinda de um ancestral. Finalmente, certos santos de nascimento não requerem um ritual de iniciação como é o caso de certos orixás que nascem “feitos” ou que se associam à pessoa em situações muito especiais.¹³ É este também o caso dos caboclos, dos marujos e dos boiadeiros. A idéia de santo de nascimento parece ela mesma conferir um certo grau de independência à pessoa face à progressão hierárquica habitualmente seguida quando da entrada no Candomblé.

Eu sou Ketu, mas, quando eu entrei nessa nação, eu já tinha uma casa de culto aberta. Este santo é meu desde a minha nascença. Eu o peguei quando tomava um banho.

Eu espero que meus orixás me digam o que eu devo fazer porque ninguém nunca me ensinou nada. Eles vêm e me dizem. Eu falo com eles perto de uma árvore. (Marina, mãe-de-santo)

Através desses fragmentos de discurso, Marina busca legitimar o fato de que ela começou sua prática de mãe-de-santo antes mesmo de ser iniciada, invocando o fato de que ela tinha um santo de nascimento (um caboclo) que lhe ensinou diretamente as coisas do Candomblé. Esta reivindicação de uma certa autonomia em relação à comunidade do Candomblé é ainda mais surpreendente no caso de pessoas que qualificam sua divindade como “aquela que não necessita ser iniciada”, porque ela já chegou “feita”. A pessoa por ela mesma é eximida da obrigação de submeter-se a rituais de iniciação, guardando o privilégio de pertencer ao Candomblé por um “dom de nascimento”.

[Sua tia era de qual Orixá?] Ela era de Oxalá com Oxum. [Ah, os mesmos que a senhora.] É. [Os da senhora são herdados da sua tia?] Não, eles são de nascença. [O que é um Orixá de nascença?] São aqueles que a gente traz com a gente como um dom de Deus. [Então quer dizer que a gente traz e que não tem necessidade de fazer?] É, não é necessário. Ainda mais que, quando era para cumprir as obrigações para os santos das suas filhas-de-santo, porque minha tia era mãe-de-santo, ela fazia, mas minha santa nunca teve necessidade disso. (Dona Estela)

A diversidade de categorias de divindades presentes no idioma do Candomblé – as divindades marginais, as “divindades de herança”, as “divindades de nascença”, às quais podemos acrescentar as “divindades imaginadas”¹⁴ (mais particulares às pessoas psicóticas) – oferece às pessoas todo um espectro

de possibilidades de referências identificatórias e imprime um movimento ao sistema de posições sociais definidas pelo pertencimento religioso. Deve-se, entretanto, dar-se conta que as categorias que conferem traços distintivos às divindades não têm necessariamente um caráter fixo e formal. Assim, contrariamente ao que se passa com os Orixás donos da cabeça que são identificados durante as divinações, a determinação de um traço distintivo quanto à origem de uma divindade é algo que se faz, sobretudo, no interior de uma narrativa de família, ou ainda através da construção de uma história pessoal. Trata-se assim de categorias de referência disponíveis no idioma religioso, mas que as pessoas associam a suas divindades de acordo com a pragmática das situações concretas.

O fato de que o idioma da possessão seja susceptível de ser manipulado por pessoas significativas não significa, contudo, que os modelos míticos possam se reduzir a um modo de expressão idiossincrático, sob pena de que um tal modelo não seja reconhecido ou se encontre rejeitado pela comunidade como “falso” ou como “louco” (Body, 1989; Lambeck, 1981). É o caso do que deno-minei de divindades “imaginadas” encontradas nos discursos de algumas pessoas psicóticas que eu entrevistei nessa cidade. A manipulação do modelo deve permanecer compreensível para os membros da cultura e se inscrever assim em processos de comunicação que torna possível a existência de tais modelos míticos.

Conclusão

No Candomblé, o idioma da possessão permite um tipo de comunicação que favorece o desenvolvimento de relações interpessoais que respondem por um lado a um ideal de complementaridade e de respeito da hierarquia, mas também a um desejo de marcar uma posição pessoal face ao grupo. Ele fornece às pessoas instrumentos simbólicos permitindo-lhes exprimir, trabalhar e reforçar uma relação pessoal e individual com os modelos míticos que elas investem de significações pessoais que vêm se enxertar por entre as associações coletivas associadas a esses modelos. As pessoas utilizam os modelos míticos como arquétipos com os quais elas podem estabelecer uma relação identitária pessoal. Elas também qualificam esses modelos míticos por traços distintivos que lhes permitem afirmar, ou, sobretudo negociar, sua identidade face ao grupo.

Pode-se dizer que o idioma do candomblé inclui, na sua própria estrutura, uma diversidade de utilizações dos significantes que ele propõe permitindo às pessoas de infundir elementos pessoais na negociação de sua identidade pessoal. Em geral, as pessoas recorrem aos referentes simbólicos do Candomblé para dar forma a um percurso de individuação que não desafia em profundidade os valores centrais da cultura, incluindo sua orientação sociocêntrica. Um certo número de pessoas se caracteriza, no entanto, por uma recusa mais extrema da performance de todo tipo de ritual em relação a suas divindades, o que se traduz no desenvolvimento de relações de tipo privado com essas últimas. Este é o caso, sobretudo, de pessoas situadas à margem da sociedade e, no seu extremo, no caso de pessoas que apresentam comportamentos do tipo psicótico, o que foi objeto de estudo da minha tese, mas que não foi desenvolvido no presente artigo. Essas formas, no entanto, só evidenciam de modo ainda mais explícito, de um lado, os recursos culturais de individuação e de flexibilização de regras e códigos de uma sociedade hierárquica e, de outro lado, as “artimanhas” pessoais na manipulação desses recursos de modo a, dentro do possível, administrar o que há de paradoxo entre desejos individuais e necessidades coletivas.

Notas

¹ A maioria dos adeptos do Candomblé associa o *eleda* com o orixá pessoal.

² Goldman (1987) acusa Bastide de fundar sua teoria da possessão no Candomblé sobre um modelo ocidental de construção da pessoa. Segundo Goldman, Bastide “concebe a existência anterior de dois seres individualizados, dotados de características próprias (o “eu psicológico” do filho e o “modelo de personalidade” do Orixá) que só podem se encontrar posteriormente”(p. 96). Para Goldman, não existe, no Candomblé, dois seres individualizados a priori. O filho/filha de santo é originalmente concebido como múltiplo e o Orixá vem apenas ajudar a construir essa multiplicidade. Trata-se de uma crítica importante de Goldman em relação ao trabalho de Bastide, principalmente porque, com essa crítica, ele consegue identificar o ponto cego dos trabalhos de tendência psicologizante que sucederam aquele de Bastide e que levaram ao extremo uma interpretação baseada em uma psicologia ocidental. O problema reside então no não reconhecimento das múltiplas dimensões da pessoa que as divindades viriam evidenciar.

³ Além disso, se se considera o papel mediador que a divindade desempenha entre a pessoa e um outro (ou entre a pessoa e ela mesma), e se a divindade, como modelo, parece veicular um discurso social antes de ser pessoal, os laços estabelecidos com ela complexificam as possibilidades de trocas dialógicas e da construção identitária.

⁴ Todos os nomes de pessoas entrevistadas presentes nesse artigo são fictícios.

⁵ Quarto onde a iniciada fica recolhida.

⁶ Essa palavra refere-se à idéia de um aumento da força, do poder, do nível de influência e, em última instância, da “substância imaterial” que a divindade inscreve no corpo da(o) iniciada(o).

⁷ Na Umbanda, a cosmologia e a pragmática são muito mais abertas à aceitação de uma pluralidade de divindades às quais uma pessoa pertence. Durante os rituais, essas diversas divindades possuem a pessoa. Na vida cotidiana, dispõe-se de mais modelos que podem intervir na interpretação de situações concretas. Em última instância, a Umbanda aceita uma tal diversidade de divindades de pertencimento que certas pessoas são consideradas como tendo uma cabeça povoada de uma “aldeia de santos”.

⁸ Este fato prolonga a dicotomia instaurada pelos primeiros pesquisadores que se debruçaram sobre o culto e os terreiros, entre nações consideradas “puras”, ou seja mais próximas da tradição africana, e nações “misturadas”, ou seja aquelas que incorporaram divindades inexistentes na África.

⁹ Bastide se refere ao momento da divinação quando o pai(mãe)-de-santo joga os búzios para definir o dono da cabeça da pessoa em questão.

¹⁰ Deve-se notar que a conotação de sociocentrismo que encontramos no contexto de Cachoeira não tem o mesmo rigor que aquela descrita em contextos africanos. No Brasil, para o que se refere aos escravos e seus descendentes, o sistema de linhagens africanas foi destruído bem como os papéis e posições sociais que as pessoas ocupavam na África. No entanto, isso não impediu que, em todas as regiões brasileiras, tenham sido recreadas organizações sociais hierárquicas onde a tradição africana foi misturada com a tradição patriarcal portuguesa, seja no plano da estrutura familiar, das relações homem/mulher, das relações entre as classes sociais, etc. Estas organizações sofrem transformações devido a um processo crescente de modernização em vigor em todo o país e já extremamente avançado nas metrópoles, processo que produz a incorporação crescente de um modelo individualista de pessoa.

¹¹ A abordagem do Candomblé a partir do conceito de um “negócio de família”, referindo-se particularmente aos laços de sangue aos quais os laços de santo remetem, é um tema amplamente explorado por Nunes (1999).

¹² A este respeito, o comentário de Lienhardt (1961), quando do seu estudo das divindades dos Dinka do Sudão, parece extremamente esclarecedor quanto à influência das mudanças históricas e de um modelo individualista da pessoa sobre o enfraquecimento do valor dos símbolos portadores de grandes representações coletivas: “[...] Os Dinka algumas vezes indicam que originalmente as divindades livres (*free-divinities*) não os afetavam tão poderosamente como agora; que eles apenas conheciam o poder das divindades clânicas (*clan-divinities*), e, mais particularmente, das divindades clânicas dos mestres de lança (*master-spear*), e da própria Divindade cujos clãs representavam para suas comunidades políticas. Nós não sabemos se isso é historicamente verdadeiro, mas é significativo que, de acordo com os Dinka, os efeitos das divindades livres sobre os indivíduos tenha sido o mais largamente e profundamente sentido como a sua própria autonomia política subjugada. “Todo mundo agora quer ser um mestre”, diz o mestre dos lançadores de peixe. E, em geral, o crescimento das divindades livres, afetando potencialmente de forma idêntica todos Dinka como indivíduos e como famílias, corresponde ao reconhecimento do crescimento do individualismo nas suas vidas e imperativos de mudanças na estrutura básica da sociedade” (p. 169, minha tradução).

¹³ Um exemplo concreto dessas situações especiais é aquela de uma filha que quase morreu no ventre da mãe e que foi salva por um orixá feminino que determinou então que a menina lhe pertencia, o que a mãe aceitou de bom grado.

¹⁴ Essa terceira categoria de divindades, construída a partir do discurso de pessoas psicóticas que observei ao longo do meu trabalho de campo, refere-se a divindades que não são reconhecidas pela comunidade, mas que povoam a realidade cotidiana das pessoas psicóticas, ganhando muitas vezes uma importância fundamental nas suas vidas.

Referências

- AUGRAS, Monique. *Le double et la métamorphose*. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien. Paris: Meridiens Klincksieck, 1992.
- BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahia*. Rite Nagô. Paris: Mouton, 1958.
- _____. Le principe d'individuation. In : La notion de personne en Afrique Noire, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche. Paris: Éditions du C.N.R.S, 1973.
- BATTAGLIA, Debora. Problematizing the Self: A Thematic Introduction. In: BATTAGLIA, D. *Rhetorics of Self Making* (ed.) Berkeley: University of California Press, 1995, p.1-15.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits*. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- BRAGA, Júlio. *Ancestralidade Afro-Brasileira*. O culto de babá egum. Salvador : Ianamá, 1992.
- CALLIGARIS, Contardo. La structure psychotique hors crise. Question préliminaire. In: *Actes de la Fondation Européenne pour la Psychanalyse*. 1958-1993. L'abord des psychoses après Lacan. Bourdeaux: Point Hors Ligne, 1993.
- CORIN, Ellen. Vers une réappropriation de la dimension individuelle en psychologie africaine. *Revue Canadienne des Études Africaines*, v.14, n.1, p. 135-156, 1980.
- CSORDAS, Thomas. *Embodiment and Experience*. The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DUARTE, Luis Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES P. C. e MINAYO, M. C. (eds.). *Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994.
- ELBEIN dos SANTOS, Juana; Santos, Descoredes. Esu Bara, Principle of Individual Life in the Nago System in C.N.R.S., La notion de personne en Afrique Noire. Paris: Éditions du C.N.R.S, 1973.
- EWING, Katherine P. The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, v.18, p. 251-278, 1990.

- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, agosto, Rio de Janeiro, 1985.
- IRIART, Jorge. *Les femmes dans le candomblé*. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Montreal, Montreal, 1998.
- KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard (folio), 1986.
- LAMBECK, Michael. *Human Spirits*. A Cultural Account of Trance in Mayotte. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé Nagô. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.) *Olórixá*. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981, p. 11-32.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and Experience*. The religion of the Dinka. Oxford: Oxford University Press, 1970[1961].
- _____. Self: public and private. Some African representations. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. (eds.). *Category of the Person*. 1995, p.141-155.
- LOW, Setha. Embodied metaphors: nerves as lived experience. In: CSORDAS, Thomas (ed.) *Embodiment and Experience*. The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p.139-162.
- NUNES, Mônica de Oliveira. *À temps et à contre-temps: les voix des tambours dans l'expérience des psychotiques*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Université de Montréal, Montreal, 1999.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's Hair*: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- TAYLOR, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*. Québec: Bellarmin, 1992.
- ZEMPLÉNI, Andras. From Symptom to sacrifice: The Story of Khadi Fall. In: CRAPANZANO, V. and GARRISON (Eds.) *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley & Sons, 1977, p. 87-139.