

Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia

Clara Flaksman

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ

Pós-doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal da Bahia

clarafleksman@terra.com.br

Resumo

Nos estudos do universo das religiões de matriz africana no Brasil, o termo sincretismo é normalmente entendido como a expressão de uma tática de conservação usada pelos escravos africanos para cá trazidos à força com a finalidade de preservar sua religião. Porém, as recorrentes explicações da resistência das religiões de matriz africana por meio do ocultamento dos orixás pelos santos católicos não são as únicas existentes. A elas, somam-se visões que abordam o quanto o sincretismo revela uma relação mais complexa entre as entidades sincretizadas, uma relação expressa por muitos filhos de santo como um “enredo” entre o santo católico e o orixá correspondente. “Enredo” é um termo extensamente utilizado no candomblé de Salvador com uma ampla gama de significados. Lançando mão desse conceito, o objetivo deste texto é abordar o chamado sincretismo evitando tomar um dos seus elementos como se fosse superior ao outro e frisando o quanto estão em relação — o que permitirá realçar o fato de que o candomblé é capaz de se apropriar, e mesmo de assimilar em sua cosmologia, elementos que lhe são em princípio estranhos.

Palavras-chave: sincretismo; candomblé; enredo; religiões afro-americanas; Bahia.

Abstract

When studying the universe of African-matrix religions, “syncretism” is a term usually understood as an expression of the conservation tactics used by African slaves, forcefully brought to Brazil, in order to preserve their religion. However, recurring explanations of the preservation of African-matrix religions due to concealing the orixás behind Catholic saints aren’t the only existing hypotheses. There are views that broach how syncretism reveals a much deeper relationship between the syncretized entities, a relationship expressed by many candomblé members as an “entanglement” (enredo in Portuguese) between

the Catholic saint and the corresponding orixá. “Enredo” is a term extensively used in the candomblé of Salvador with a multiplicity of meanings, including those of a yarn and of a narrative plot. Using this concept in particular, this paper aims to talk about this syncretism while not taking any of its elements as more important than others, and focusing on how they are entangled — which will allow for highlighting the fact that candomblé is capable of appropriating, and even dissolving into its cosmology, elements that might at first seem at odds with it.

Keywords: syncretism; candomblé; *enredo*; afro-brazilian religions; Bahia.

O objetivo central deste artigo é refletir sobre uma série de observações acerca do chamado sincretismo que me foram feitas durante minha pesquisa de campo, realizada no terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamasé* (mais conhecido como Gantois), em Salvador, na Bahia.¹ Além do Gantois, frequentei diversos outros terreiros de Salvador ao longo da pesquisa; as observações que faço, assim, tratam do Gantois, mas também do universo do candomblé de Salvador, com suas características particulares.

O sincretismo ao qual me refiro no texto é aquele entre o candomblé e a religião católica — aquele que Abdias do Nascimento declarou não ser “verdadeiro”, pois parte de uma assimetria entre as religiões sincretizadas. Segundo ele, o que alguns chamavam sincretismo era, na verdade, uma “cobertura sobre a qual os escravos clandestinamente se habilitavam a praticar seu próprio culto religioso, reprimido de tantas formas” (1980: 75).

Como veremos, a ideia de que o sincretismo foi um disfarce necessário está na base de muitas das teorias que visam entendê-lo². Porém, não se deve perder de vista que o sincretismo não ocorreu apenas entre essas religiões, mas também entre os próprios candomblés — embora o fenômeno mais evidente seja o da mescla entre o culto de origem africana e os ritos da Igreja predominante na história do país. Édison Carneiro (1948), por exemplo, sustentava que o candomblé foi constituído num processo por natureza sincrético, já que envolveu, desde antes da diáspora africana, a equivalência, a transposição e a junção de diferentes divindades³. Segundo ele,

1 Esta pesquisa serviu de base para a minha tese de doutorado (Flaksman 2014), defendida no PPGAS/MN/UFRJ, desenvolvida sob a orientação do professor Marcio Goldman, também um dos coordenadores do GT “Teorias etnográficas da (contra) mestiçagem”, na XI RAM, para o qual este artigo foi inicialmente elaborado. Aproveito para agradecer a ele e às outras organizadoras do GT, Julia Sauma e Belen Hirose, pelos comentários e pelas sugestões feitas à primeira versão deste texto.

2 Para uma revisão da literatura sobre sincretismo religioso afro-brasileiro, ver Ferretti (2013).

3 Costa Lima (1974) refuta essa afirmação: segundo ele, a “mistura”, definida por Seu Esmeraldo (1981) no Encontro de Nações de Candomblé, usada depois por Serra (1995) na sua “teoria da milonga”, teria ocorrido somente no Brasil. As combinações que existem hoje em dia, em território africano, seriam todas devidas a africanos “retornados” do Brasil. Nas palavras de Seu Esmeraldo: “Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra *milonga*. Mas *milonga* é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque eles, na senzala, tinham, ali, de todas as ‘nações’ e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha de retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, ‘eu sei tal cantiga’, outro, ‘eu sei tal’, e todos cantavam, e então o ‘santo’ aceitava, e não ficou somente uma ‘nação’ para fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a *milonga*.” (1981: 36).

A simbiose com o catolicismo não oferecerá, talvez, dificuldades para o observador, porque é recente e se exterioriza com as próprias palavras empregadas pelos sacerdotes católicos. Já não sucede o mesmo quanto à fusão entre as seitas africanas. E, assim, a não ser depois de algum tempo de atenta observação, torna-se muito difícil determinar exatamente a nação a que pertence qualquer candomblé (Carneiro 1948: 54).

Carneiro defende que a fusão entre estilos, rituais e religiões está presente na própria formação do candomblé, tanto entre suas diversas “nações”, quanto na relação com o catolicismo — e que, portanto, não seria exagerado afirmar que a plasticidade e a capacidade de incorporar as alteridades seja uma característica constitutiva do candomblé. Porém, tal suposição foi contestada por diversos autores, dentre eles Juana Elbein dos Santos e Ordep Serra. Enquanto Elbein negou a possibilidade do encontro com a religião católica ter modificado a estrutura do candomblé (ressaltando a incompatibilidade entre as duas religiões), defendendo que a estratégia de seus praticantes de encobrir a sua prática religiosa sob o manto da Igreja Católica era uma possibilidade presente na própria essência da religião africana, Serra, por outro lado, apesar de não negar a estratégia do disfarce, defende que o sincretismo não está presente na essência ou na estrutura da formação do candomblé (Serra 1995:205). Estaria, ao invés disso, pautado em um determinado tipo de pensamento, típico das religiões de matriz africana (o que, como veremos, Bastide [1958] chamou de “pensamento africano”). Segundo ele, os orixás foram identificados com os santos católicos da mesma maneira que poderiam ser relacionados com qualquer outro elemento. Na base do sincretismo afro-católico estaria, portanto, além da necessidade do disfarce, uma determinada lógica que ele, em alguns momentos, associa a uma necessidade de tradução⁴. Ao mesmo tempo em que Serra reconhece no sincretismo o resultado de mais uma combinação do sistema de classificação iorubá, ele não deixa de reconhecer a violência de tal processo quando afirma, por exemplo, que “o sincretismo se viu contaminado por uma violência profunda (...) e associou-se com os artifícios deformantes do branqueamento” (1995: 286).

O branqueamento a que Serra se refere pode ser aproximado ao que Marcio Goldman denomina “ofuscamento teórico-ideológico produzido pela presença da variável maior ‘brancos’” (2016:6). Dessa forma, ainda que o sincretismo se inscreva numa lógica particular do pensamento africano, isto não o desassocia da opressão sofrida pelas religiões de matriz africana (e, obviamente, pelos escravos para cá trazidos à força durante tantos séculos). O sincretismo, por esse ponto de vista, teria servido tanto como um disfarce quanto como uma imposição. Tal formulação estaria, segundo Serra, presente tanto nos argumentos que defendem que o sincretismo dos orixás com os santos católicos seja mantido, quanto nos daqueles que desejam abandoná-lo (1995: 215-216). Assim, tanto uma corrente quanto outra defendem que o sincretismo serviu como um esconderijo que garantiu a sobrevivência do candomblé. Entretanto, enquanto que para uns, na medida em que isso não seja mais necessário, o sincretismo deve ser abandonado, para outros, justamente por ter sido útil é que se deve mantê-lo.

4 “No caso, ele [Bastide] chamou de sincretismo um processo que, em vez de fusão, cifra uma correlação analógica entre objetos e sistemas simbólicos *ipso facto* mantidos distintos.” (1995: 196)

Já há algumas décadas vem ganhando força, em alguns terreiros de Salvador, um movimento contra o sincretismo, que alguns autores identificam com uma suposta “reafricanização” do candomblé (cf. Ferretti 2013). Em 12 de agosto de 1983, Mãe Stella de Oxóssi, mãe de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, junto com outras importantes mães de santo (entre elas, Menininha do Gantois e Olga do Alaketu), tornou público um documento redigido por ela cujo objetivo principal era propor o abandono do sincretismo por parte do povo de santo. Como veremos, a posição das signatárias alinha-se com a corrente que defende que o sincretismo não é mais necessário; porém, uma análise mais minuciosa revela que o motivo apresentado por elas não é somente a perda da necessidade de disfarce (ou um movimento de volta às raízes africanas do candomblé), mas a ameaça da folclorização⁵. Na seção que segue, transcrevo alguns trechos deste documento.

O manifesto contra o sincretismo

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados.

(...)

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. (...) Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente do santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismos. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

(...)

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos de-

5 Segundo afirma Serra: “Por outro lado, mesmo a ‘promoção’ dada ao culto dos orixás por jornalistas, publicitários etc., em grande medida resultou em circunscrevê-lo ao ambíguo espaço do folclore; e os estereótipos da celebração dessas ‘tradições religiosas da Bahia’ acabaram por estigmatizá-las de outra forma, segundo a estratégia da pseudo-exaltação minimizadora, empregada frequentemente contra segmentos dominados.” (1995:223).

correntes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião.

(*Apud* Consorte 2006: 88)

Nos planos de Mãe Stella, figurava o gradual abandono de todos os símbolos e ritos católicos ainda utilizados no candomblé: imagens, missas, batismo etc. Segundo ela, o sincretismo foi uma estratégia defensiva a que os negros recorreram durante a escravidão: como não podiam exercer livremente sua religiosidade, “escondiam” suas deidades atrás de santos católicos e professavam por estes uma adoração que, na verdade, era votada àquelas. Mãe Stella defende que, hoje em dia, isso não é mais necessário, o que significa que, segundo ela, o sincretismo foi simplesmente uma tática de conservação da religião dos escravos africanos para cá trazidos à força.

No entanto, como já mencionado, a essa visão somam-se outras que defendem a plasticidade e a capacidade de incorporar as alteridades como características constitutivas do próprio candomblé.

Tendo em vista esses dois grupos em que, *grosso modo*, dividem-se as teorias sobre o sincretismo — os que o veem como estratégia de resistência e os que o encaram como uma tendência natural que pode assumir distintas modalidades —, passemos então ao caso que tive a oportunidade de acompanhar.

“Adorar São Jorge é a mesma coisa que adorar Oxóssi”

Apesar de Mãe Menininha ter assinado o manifesto, no Terreiro do Gantois as iniciandas, *iaôs*⁶, são levadas à Igreja durante sua iniciação. Uma pessoa não pode *fazer o santo*⁷ se não for batizada no catolicismo, e as imagens de santos católicos continuam dividindo o espaço com quadros e estátuas de orixás. Mais de uma vez, vi Mãe Carmem, a mãe de santo do Gantois, se declarar ecumênica.

Certa vez conversava com uma *egbome*⁸ antiga da casa quando o assunto passou para o sincretismo. “O sincretismo foi uma ideia soprada por um orixá no ouvido de seu filho”, ela me disse. “Mas então o que você acha do movimento de Mãe Stella?”, perguntei. “Uma maluquice”, ela me respondeu: “como eu posso abrir mão de uma coisa que o orixá deu? Além do mais, foi assim que a minha mãe me ensinou”.

Um outro dia, eu saía do Gantois à noite, junto com um filho de santo da casa, e vimos a lua bem cheia se levantando por trás das casas que ficam ao redor do terreiro. O filho de santo que andava ao meu lado olhou para ela e gritou, com as mãos para o alto: “Okê Arô!” Perguntei a ele o porquê de ter usado a saudação de Oxóssi para a lua, e ele me explicou: “São Jorge não mora na lua? Então.” Pedi então a ele que me explicasse porque Oxóssi era representado por São Jorge.

- “São Jorge era de Oxóssi, ué. Tinha *enredo* com Oxóssi”.

6 *Iaô* é a grafia brasileira de *iyawo*, que é como se chama a filha ou o filho de santo com menos de sete anos de feitura. Etimologicamente, *iyawo* significa “esposa mais nova” em iorubá.

7 O mesmo que *feitura*. Processo ritual que tem por resultado habilitar o noviço a receber seu orixá.

8 Filha de santo que já cumpriu suas obrigações de sete anos de feitura.

- “Mas quando você adora são Jorge está adorando São Jorge mesmo, ou considera que é Oxóssi que está ali representado por São Jorge?”
- “Você não entendeu: é a mesma coisa. No candomblé, quando a gente adora uma imagem de orixá, na verdade está adorando uma imagem da pessoa possuída pelo orixá, né? Não é Oxum que está ali naquela estátua, é uma moça *dando* Oxum. Com São Jorge é igual. São Jorge era de Oxóssi, então adorar São Jorge é a mesma coisa que adorar Oxóssi”.⁹

A primeira coisa que chama a atenção em sua explicação é o problema da representação no candomblé. Quando ele diz que São Jorge é Oxóssi, por ser claramente seu filho, isso revela um fundamento básico da cosmologia das religiões de matriz africana, uma fórmula de relação em que o ser e o estar não estão separados. Tomemos como exemplo o *otá*: os assentamentos de orixás, no candomblé, devem necessariamente ter uma pedra (o *otá*), ao redor da qual somam-se outros elementos que variam de acordo com o orixá a ser assentado¹⁰. Mas a pedra sempre está presente: ela serve de morada ao orixá ao mesmo tempo em que é o orixá. A um só tempo, o orixá tanto está na pedra quanto é a própria pedra, assim como é a *conta*¹¹ e está na *conta*, é uma parte da cabeça de seu filho e mora na cabeça de seu filho¹². Não se trata de metonímia: a parte não representa o todo, ela é o todo — são indiscerníveis. Iroko, por exemplo, é orixá e árvore: a árvore sagrada que existe em todo terreiro (gameleira) é o Iroko da Casa; perguntei a vários filhos de santo sobre a relação entre a árvore e o orixá: “A árvore é a morada do orixá”; “A árvore é o orixá”; “A árvore representa o orixá”. Mas não é qualquer pé de gameleira que é um Iroko; para isso, é necessário preparar a árvore, alimentá-la, vesti-la.

Certa vez fui a um seminário sobre dança afro. Lá, um veterano dançarino americano residente há muitos anos em Salvador assim respondeu à pergunta sobre se a dança afro representava os orixás: “No candomblé não existe representação! O motorista de táxi, por exemplo: ele é Ogum. Quando uma criança vê um homem trocando um pneu, é Ogum que está ali! Vejam as docas, os marinheiros: Ogum está ali!”. Para ele, não era certo dizer que a dança afro repre-

9 Ordep Serra relata uma conversa semelhante que teve com um membro do candomblé. Segundo ele, “a equiparação de Ogum a santo Antônio é feita em bases que não concernem ao simples reconhecimento de uma identidade pessoal, nos termos da experiência cotidiana. O adepto do sincretismo, neste caso, postula que o mesmo ente ‘se manifesta na igreja como Santo Antônio e nos terreiros como Ogum’. A objeção ‘histórica’ não o incomoda, assim que ela é posta, acha uma explicação: por exemplo, dando Santo Antônio como uma encarnação de Ogum, ou dizendo que ‘com certeza Santo Antônio ‘carregava’ Ogum, era de Ogum’ — segundo já me afirmou um Tata.” (1995: 225)

10 O *assentamento* é a produção do orixá individual como um duplo concreto que pode ser manipulado, cuidado e alimentado.

11 Colar de contas consagradas que os fiéis do candomblé usam no pescoço.

12 Halloy (2005) afirma que a *conta* é um “prolongamento corporal” do iniciado, ou seja, um “traço material da relação de intimidade ritualmente instaurada entre o filho de santo e sua divindade” (2005: 532), da mesma forma que a pedra usada em seu *assentamento*; e afirma que, no Xangô do Recife, onde fez sua pesquisa, os participantes do culto afirmam que “o *otá* é o orixá” (2005: 514) — mas uma afirmativa desse tipo depende de uma distinção prévia fundamental, entre pedras comuns e *otás* (as pedras que são orixás) (2005: 515). Já Sansi (2009), numa análise sobre os *assentos* (o que no Gantois se chama *assentamento*) dos orixás, diz que “os *assentos* contêm os fundamentos dos orixás, os elementos onde eles *moram*: pedras, ferramentas de metal ou madeira, ou conchas, dependendo do ‘santo’” (2009: 143).

senta os orixás, da mesma maneira que não se pode dizer que o motorista de táxi representa Ogum. Ele é Ogum, ao mesmo tempo em que é de Ogum. Nessa relação, o ser e o ter são quase indiferenciáveis, tornando assim inadequada a noção de “representação” para se referir a esse tipo de relação. O orixá, no fim das contas, mantém uma relação com estes objetos e pessoas. Da mesma forma, escutei pessoas dizendo tanto que o filho de santo é parte do orixá, quanto que carrega um pedaço do orixá, que é a morada do orixá, que representa o orixá e que, até, é o próprio orixá. Ou seja, mantém com ele uma relação que carrega uma multiplicidade de sentidos, simultaneamente sendo, estando e tendo parte dele (ou com ele).

Um outro filho de santo do Gantois, que também é pai de santo de outro terreiro, me disse que os termos da língua portuguesa são insuficientes para descrever as relações no candomblé. Ele se referia às relações familiares entre os orixás, e usou como exemplo o fato de que um orixá pode ser ao mesmo tempo mãe e mulher de outro, e que isso não é uma incongruência. “A gente é que não tem uma palavra que defina isso em português”, ele me explicou. “O único jeito seria mesmo criar uma linguagem toda nova. Como a gente não tem, fica aí quebrando a cabeça para explicar umas coisas que na verdade são tão simples... Se bem que são complexas ao mesmo tempo, se é que você me entende. Porque a gente tem mania de separar as coisas, mas no candomblé o que há é indistinção: o orixá, por exemplo, está dentro e fora da gente, e isso é a mesma coisa. Você entende? O candomblé é um mundo que para se mergulhar nele, o que vai acontecer é que você vai, vai, vai e não vai chegar a lugar nenhum. Então são coisas que às vezes a gente tem que tentar entender mesmo na superficialidade. Porque se for mergulhar demais, acaba se afogando”.

A observação deste meu amigo é condizente com o objetivo deste texto: ao invés de tentar buscar termos já existentes que possam definir situações que encontramos no campo, podemos lançar dos próprios conceitos das pessoas com quem estudamos a fim de apresentar as ideias que elas mesmas nos ensinaram. Foi pensando nessa insuficiência da nossa própria língua (e na falta de vontade de me afogar) que percebi que um termo muito utilizado no candomblé de Salvador — “enredo” — poderia dar conta dessa relação em que estar próximo de algo significa tornar-se um pouco essa coisa, ou seja, um conceito “nativo” de relação.

Enredo

Logo no começo da minha pesquisa de campo em Salvador, chamou-me a atenção a utilização frequente, por parte das pessoas com quem convivía, do termo “enredo”. “Você tem enredo”, me diziam, justificando assim a minha presença ali. “Eles têm enredo”, para justificar a inclusão de dois amigos no mesmo barco¹³. “Ogum tem enredo com Oxóssi”, para falar de seus laços de parentesco; pode-se dizer também: “Isso é parte do enredo dele”, referindo-se à história de vida de alguém; ou mesmo usar o termo para explicar o pertencimento de uma pessoa a um determinado terreiro.

Ter enredo é ter uma relação; ou melhor, um complexo de relações. Essa relação pode se dar de inúmeras maneiras e em diferentes planos — pois um enredo pode dizer respeito

13 Reunião de noviços cujos santos são *feitos* na mesma ocasião.

tanto a relações entre orixás quanto a relações entre seres humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações acontecem em planos de existência diversos — o que, no caso dos orixás, tanto tem a ver com os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto com 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 diversos 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 os seus “filhos” sejam feitos no mesmo barco. Nesse caso, a iniciação concretiza uma relação que, na verdade, já existiria desde antes.

No candomblé a pessoa é formada de maneira contínua, ao longo do tempo — está, portanto, sempre se fazendo, sendo construída. Cada novo elemento que surge — ou seja, cada novo *enredo* — acopla-se aos demais, formando uma totalidade momentânea. Cada *enredo* é a um tempo todo (por ser completo em si) e parte (pois cada um é sempre parte de um *enredo* maior, que por sua vez nunca se completa). *Ter enredo*, portanto, equivale até certo ponto a **ser um pouco** a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona. Uma pessoa que *tem enredo* com Oxum é em parte Oxum, ou uma parte de Oxum; uma Oxum que *tenha enredo* com Oxóssi é em parte Oxóssi, e assim por diante. *Ter enredo* é, portanto, carregar consigo um pouco do outro.

Poderíamos imaginar que o panteão dos orixás se organiza à maneira das cores no espectro do arco-íris. Sabemos que o arco-íris é um fenômeno ótico que surge pelo desdobramento da luz do sol, originalmente branca (composta pelo conjunto de todas as cores), em um espectro sucessivo de cores. As sete cores que conseguimos diferenciar são o que se pode distinguir a olho nu, mas o espectro da luz do sol é contínuo, ou seja, e como bem se sabe, o arco-íris exibe um infinito de cores. Entre uma cor e outra, portanto, é sempre possível se encontrar outras. Nessa visão mais rica e complexa da escala cromática, a separação não é perfeitamente delimitada e não existe divisão nítida: cada faixa invade a área da seguinte, mesclando-se a ela, como dois conjuntos em interseção.

Fenômeno semelhante se passa entre os orixás: entre Oxum e Iansã, portanto, há Oxum Apará, uma Oxum que *tem enredo* com Iansã; entre Iemanjá e Ogum, temos Iemanjá Ogunté, uma Iemanjá que *tem enredo* com Ogum. No entanto, como vimos, em última instância todos os orixás mantêm relação, ou *enredo*, uns com os outros — relação que pode inclusive manifestar-se como oposição. Certo dia, uma filha de santo do Gantois com quem eu conversava fez o seguinte comentário: “Gente de Oxalá é maluca, porque Oxalá está muito perto de Exu”. Perguntei a ela como se dá essa proximidade, e ela me explicou: “No *xirê*¹⁴, por exemplo: Exu é o primeiro, Oxalá é o último. E é uma roda, 360 graus, então o primeiro e o último se encontram. Eles são opostos, já que gente de Oxalá veste branco e não pode nunca nem usar as cores de Exu, mas ainda assim estão próximos. É que nem Xangô e Omolu. Eles são opostos também, mas estão do lado um do outro. E está cheio de gente de Xangô que *tem enredo* com Omolu. Eles são como dois lados de uma moeda. E o que está mais próximo de um lado da moeda que o outro lado dela?”

14 Série de cantigas que abre todas as festas de candomblé, louvando os orixás em uma determinada ordem, enquanto as filhas de santo da Casa formam uma roda para dançar.

A proximidade entre Oxalá e Exu, nesse caso, significa que, como se diz, Oxalá é um pouco Exu; o mesmo se dá entre Xangô e Omolu e entre outras divindades. A relação entre os orixás, no caso, não se limita à proximidade mas, como ocorre com as cores do arco-íris, produz um espaço comum, uma área de interseção. Ou seja, não existe, nesse modelo de relação, uma delimitação clara das fronteiras. Algo sempre pode passar para o outro, infiltrando-se por esses limites de definição incompleta. Tudo funciona num esquema de passagem ou transferência: pelo sangue, pelo gesto do *egum*¹⁵ que sacode a roupa, pelo abraço, pela fala, pelo suor, o *axé*¹⁶ se transfere. Quem encosta na roupa do *egum* estabelece com ele uma relação que não se desfaz com facilidade. É essa lógica das conexões que rege a construção desse mundo, em que elementos externos vão se acoplando uns aos outros por meio de relações e transferências.

O termo “enredo”, entretanto, também pode ser usado no sentido de um emaranhamento, de como o candomblé funciona por vezes como uma teia em que a pessoa se enreda e não consegue mais se soltar. Aproximar-se dessa religião é, muitas vezes, *enredar-se*. Nesse sentido, poderíamos pensar o candomblé como uma espécie de “máquina de captura”, com os terreiros exercendo uma força centrípeta destinada à captura do *axé*.¹⁷

Penso que, utilizando o conceito de enredo, podemos pensar o sincretismo de maneira a não colocar um de seus elementos acima do outro, e sim em relação — fazendo assim justiça à força de apropriação do candomblé, sua capacidade de assimilar em sua cosmologia elementos a ela em princípio estranhos. Trata-se, assim, nos termos de Goldman (2016), de apresentar um contradiscurso sobre o sincretismo, elaborado pelos próprios membros do candomblé com quem tive a oportunidade de conviver; um que não suponha, como vimos, “a homogeneização como horizonte da interação entre as diferenças” (2016: 5), mas com o qual se possa alinhar uma teoria que enfatize antes um encontro

15 Espírito dos mortos, no candomblé.

16 *Axé* é uma palavra de múltiplos sentidos, que designa a força sagrada das pessoas e das coisas e também é usada como interjeição de reforço (“assim seja”). Pode referir-se ainda ao “fundamento” da Casa de Candomblé, enterrado no solo do terreiro para consagrá-lo aos orixás, ou à parte dos animais sacrificados (geralmente as vísceras) destinada aos orixás.

17 Ingold (2012) propôs uma redefinição da rede (*network*) como emaranhado (*meshwork*). Em primeiro lugar, sugere a substituição do modelo hilemórfico da criação por “Uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria” (2012: 26). Para ele, a primeira medida a ser tomada é substituir os termos “objeto” por “coisa” e “agência” por “vida”. Com isso, pretende mostrar “que os caminhos ou trajetórias através dos quais a prática improvisativa se desenrola não são conexões, nem descrevem relações *entre* uma coisa e outra. Eles são linhas *ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas. Portanto, quando falo de um emaranhado de coisas, é num sentido preciso e literal: não uma rede de conexões, mas uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento.” (2012: 27) Ingold critica o uso que vem se dando (devido principalmente à tradução para o inglês do termo) à teoria do ator-rede de Latour que, segundo ele, terminou por limitar os significados do termo “rede”. *Réseau*, em francês, refere-se tanto a uma rede (*network*) quanto a uma trama (no sentido de teia, algo que se tece). Ingold propõe, portanto, que o termo “rede” seria melhor traduzido por “emaranhado”, já que “os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. (...) Se essas linhas são relações, então elas são relações não *entre*, mas *ao longo de*. (...) as vidas das coisas geralmente se estendem ao longo não de uma mas de múltiplas linhas, enredadas no centro mas deixando para trás inúmeras ‘pontas soltas’ nas periferias.” (2012: 40-41). Os sentidos de “enredo” são, de certa maneira, os sentidos de “rede” — como conjunto ou emaranhado de relações — e mais as suas narrativas.

que uma síntese. Ou, nas palavras do autor, “elaborar teorias etnográficas (...) do que poderíamos chamar provisoriamente contramestiçagem e contrassincretismo. Teorias etnográficas que só podem ser elaboradas se estiverem firmemente apoiadas nas teorias nativas.” (2016:5-6) Avançar nessa direção implica rejeitar a posição inferior (ou oculta) a que muitas vezes são relegadas certas culturas, reconhecendo nelas o papel de protagonistas de suas próprias teorias e reflexões.

“Santo também tem santo”

O que proponho, portanto, é pensar o sincretismo por outro ângulo que não o do esconderijo necessário ou o da mistura originária, sem que isso signifique necessariamente descartar esses pontos de vista. Pois é claro que o sincretismo foi uma arma de resistência, assim como o candomblé tem em seus fundamentos essa capacidade de adaptação e de englobamento. Mas o que está por trás desse tipo de estratégia? O que uma afirmação como a do filho de santo com quem conversava, de que o sincretismo revela uma relação que existe entre as entidades, pode nos levar a pensar?

Perguntei a outra filha de santo sobre o critério que determina as correspondências sincréticas. “É a semelhança”, ela me respondeu. Mas o que seria exatamente essa semelhança? Segundo ela me explicou, a semelhança não é física (o que também pode ser ativado em algumas circunstâncias), mas de “essência”. “A essência é parte da pessoa”, ela concluiu. Se pensarmos na noção de pessoa do candomblé, sempre em formação, incorporando elementos, formada por elementos externos a ela, vemos que o fato do santo e o orixá terem a mesma “essência” diz algo sobre a relação entre ambos. Como vimos, São Jorge representa Oxóssi; é Oxóssi; tem Oxóssi como orixá de sua cabeça. Assim como qualquer outra pessoa, os santos católicos também têm o seu próprio *enredo* — ou, como me disse um outro pai de santo que conheci, “santo também tem santo”¹⁸.

Na maioria das vezes, no candomblé, o entendimento dos fatos se dá *a posteriori*. Se algo incompreensível acontece, sempre se considera que o verdadeiro significado só irá revelar-se com o passar do tempo. E de maneira igual opera o *enredo*: a pessoa toma consciência da relação antes de entender de que maneira essa se encaixa no plano maior da sua vida. Como se dá com o “projeto construtivo” de uma teia ou rede de relações de quem se vê capturado por um entrecho, uma trama. O *enredo* é, portanto, 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. Pensando nessa chave, a captura dos símbolos católicos aparece como um movimento coerente já que, além do mais, só se enreda quem já tem *enredo*, ou seja, só se captura aquilo que já é de alguma maneira parte daquilo que enreda, ainda que de forma virtual. O *enredo*, assim, é ao mesmo tempo uma relação e engendra uma relação; de maneira não excludente, ele torna parte aquilo que na verdade já é parte,

18 Curiosa a comparação das falas citadas aqui com a fala de Dona Olga do Alaketu no Encontro de Nações de Candomblé de 1981. Quando lhe perguntaram se não achava que a pessoa se declarar católica e do candomblé representava um reforço para o catolicismo, ela respondeu: “É realmente um apoio para os santos de Roma, nós, que somos do candomblé. Mas acontece uma coisa: se a gente der força aos santos de Roma, estamos dando força também aos santos africanos. Estamos tendo a mesma garantia dos santos da África para os santos brasileiros, de que os santos não são brasileiros, são romanos. Então, a união faz a força.” (1981: 30)

concretiza na narrativa e na captura uma relação já existente. Relação essa que obedece a desígnios/agências muitas vezes não humanas, já que depende, na maioria das vezes — como fica evidente no processo de feitura —, da vontade do orixá.¹⁹

O sincretismo não está à parte dessa lógica. Outro caso que me foi citado muitas vezes é o de Jesus Cristo. Um filho de santo do Gantois me contou que Jesus Cristo era da família de Oxalá; outro, que Jesus Cristo era de Oxalá; outro, que Jesus e Oxalá eram a mesma pessoa. Um pai de santo me assegurou que Jesus participou de marchas do povo de Oxalá no continente africano. Outro amigo me relatou que foi assistir a uma peça em Salvador (intitulada *Deus e o Diabo na Bahia*) em que, a certa altura, uma mãe de santo jogava búzios para Jesus Cristo e afirmava que ele era de Oxalá. Todas essas afirmativas significam em última instância a mesma coisa: Jesus Cristo e Oxalá têm um *enredo*. Têm uma relação, ou melhor, um complexo de relações: são da mesma família, têm uma história juntos, estão unidos; são parte um do outro, podem ser tomados um pelo outro, são a mesma pessoa.

Ser, estar, haver

No candomblé, chama-se o orixá *feito*, ou seja, *assentado* tanto em uma representação concreta quanto na cabeça do iniciado, de “santo”. Durante a feitura, concretiza-se o que Serra denominou “união mística entre o orixá e uma pessoa que se chama iaô” (1995: 268). O santo, portanto, é o orixá individual, que “nasce” junto com o filho de santo. Diz-se, por exemplo, de uma filha de santo, Maria de Iemanjá; mas, ao referir-se a este orixá individual, ou seja, ao santo feito, pode-se dizer “a Iemanjá de Maria”. Assim, quando nos referimos a Iemanjá, estamos falando do orixá geral; mas, quando dizemos “a Iemanjá de Maria”, estamos nos referindo ao “santo” desta pessoa específica, nascido em sua feitura.²⁰

Carmem Opipari (2004), referindo-se a essa questão, afirmou que trata-se de uma “dupla possessão”. Todo santo é o santo de alguém — que se torna, por sua vez, o alguém deste santo. Voltando ao exemplo de Maria de Iemanjá, poderíamos dizer que Iemanjá é parte de Maria; ou seja, que Iemanjá tem uma parte de Maria, e vice-versa. Como vimos, a gramática que empregamos é limitada para exprimir o tipo de relação que se estabelece. O mesmo se passa com relação aos santos católicos: o orixá é o santo, está no santo, tem o santo — e vice-versa. *Ter enredo* significa tanto ser um pouco o outro quanto estar um pouco no outro — e **ter** um pouco do outro.

A sugestão de Gabriel Tarde de que a filosofia ocidental deveria passar a ser uma “filosofia do haver” (2007: 144) pode nos ajudar a compreender o tipo de relação ao qual nos referimos aqui. Segundo o autor, “existir é diferir” — assim, ao contrário de buscar entender o funcionamento da sociedade, Tarde defende que o que deve ser explicado é a sua

19 O candomblé é, portanto, uma religião ao mesmo tempo absolutamente inclusiva (já que todas as pessoas têm orixá) e completamente exclusiva (já que nem todo orixá quer ser feito).

20 Ou, como bem definiu Ordep Serra: “O povo dos terreiros emprega muito a palavra ‘santo’ num contexto e numa acepção especial que não faz referência a bem-aventurado católico, mas a um elemento da sua religião — a afro-brasileira. Esse termo pode ser usado coloquialmente nos terreiros como sinônimo de orixá; mas quando interrogados de forma precisa sobre o sentido dos vocábulos ‘orixá’ e ‘santo’ (no contexto da terminologia própria do candomblé), os iniciados os contrastam de forma muito significativa.” (1995: 267)

condição de possibilidade, ou seja, o fato de seres distintos se associarem continuamente, em um processo de engajamento mútuo. Nesse modelo, o que existe não são unidades compactas e fechadas sobre si mesma, mas seres compostos de relações, todas elas efetivamente ligadas a algum outro com quem se relaciona. O real, nesse caso, “não é a síntese do diverso” (Joseph 2000:24); caracteriza-se, ao invés disso, por seu caráter infinitesimal, e é constituído pelas associações entre unidades diferenciadas. Já as associações, por sua vez, dependem exclusivamente da *crença* e do *desejo* — dizem respeito, portanto, a fluxos e ondas. Ou, como escrevem Deleuze e Guattari a respeito da microsociologia de Tarde, no platô em que o homenageiam:

Tarde objeta que as representações coletivas supõem aquilo que é preciso explicar, isto é ‘a similitude de milhões de homens’. É por isso que Tarde se interessa mais pelo mundo do detalhe ou do infinitesimal: as pequenas *imitações, oposições e invenções*, que constituem toda uma matéria sub-representativa. (...) uma microimitação parece efetivamente ir de um indivíduo a um outro. Ao mesmo tempo, e mais profundamente, ela diz respeito a um fluxo ou a uma onda, e não ao indivíduo. (...) um fluxo é sempre de crença e de desejo. As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade (...) (2012: 107).

Tarde não considera os fatos sociais como coisas, mas toda coisa como uma sociedade (Joseph 2000) — a lógica de um fato social, portanto, é o modo segundo o qual ele produz ligações. Através de analogias entre os elementos sociais e os da biologia, especialmente no que tange à maneira de se relacionar com elementos outros, o autor busca analisar os motivos pelos quais os seres humanos (assim como os átomos, as moléculas e os esporos, por exemplo) se agregam e se ordenam ao invés de se dispersar. A conclusão de Tarde parece ser de que a adaptação é a princípio uma conjunção (Joseph 2000:35), e que o termo que melhor exprime esse tipo de encontro é a *possessão*. Assim, a fórmula primeira de relação não é o ser alguma coisa, mas ter algo de alguém (Vargas 1994). De acordo com Tarde, o uso do verbo haver permitiria que ampliássemos os sentidos dos verbos ser/estar (no francês, sua língua nativa, um só verbo, *être*), incluindo necessariamente a existência de outrem — já que pode-se ser somente, mas tem-se que haver *algo*²¹. Os seres sociais deveriam — voltando à analogia com os elementos da biologia —, ser entendidos como mônadas (a unidade orgânica mais básica, conceito desenvolvido por Leibniz como o princípio substancial da vida, unidade ao mesmo tempo completa em si e parte que compõe estruturas mais complexas), tendo portanto suas características e atribuições. Segundo Tarde,

Cada uma delas absorve o mundo a si, o que é apreender-se melhor a si mesma. Elas bem fazem parte umas das outras, mas podem pertencer-se mais ou menos, e cada uma aspira ao mais alto grau de *possessão*; daí sua concentração gradual; além disso, elas podem pertencer-se

21 Viveiros de Castro (*apud* Vargas 2007) afirmou que, houvesse a filosofia ocidental se baseado no verbo *haver* (que leva em conta necessariamente a existência do outro) e não no *ser* (que se refere especificamente à existência individual), muitos problemas teriam sido evitados. Já que, para se haver, é necessário que haja o havido; enquanto que, para o ser, só uma unidade é bastante: eu sou. O haver traz a alteridade, enquanto o ser tem como modelo a relação consigo mesmo.

de mil maneiras diferentes, e cada uma aspira a conhecer novas maneiras de apropriar-se de seus semelhantes. Daí suas transformações. (2007: 120)

Seguindo a sugestão de Tarde, portanto, poderíamos pensar também nessa relação multivalente (que aqui denominamos *enredo*) em termos de uma *possessão*²². A coincidência do vocabulário torna ainda mais proveitosa a extensão semântica dos verbos com que podemos aludir ao tipo de relação ao qual nos referimos aqui. Assim, aquele que é e está, possui, pois, como afirma Tarde, “Se o haver parece implicar o ser, o ser seguramente implica o haver. (...) No fundo, todo o conteúdo da noção de ser é a noção de haver. Mas a recíproca não é verdadeira: o ser não é todo o conteúdo da ideia de propriedade.” (2007: 113). Não se trata de polissemia, e sim de um termo que exprima o contínuo entre ser e estar, desembocando no haver — não tanto um conceito, mas algo que exprime uma multiplicidade simultânea de sentidos.

Roger Bastide também se debruçou sobre o sincretismo numa parte de seu livro “O Candomblé da Bahia” intitulada “Ensaio de uma Epistemologia Africana (Iorubá)”. Segundo ele, “essa identificação choca nossa compreensão: como é possível que um deus africano seja ao mesmo tempo divindade negra e santo de outra religião?” Bastide obteve, com membros do candomblé, três tipos de resposta para sua questão: que “o orixá é o santo, porque são a mesma coisa”; que são coisas diferentes, já que um santo é necessariamente um morto, enquanto o orixá é um antepassado divinizado — e o sincretismo, portanto, é apenas um disfarce; e, ainda, que os orixás, depois de diversas reencarnações, voltaram como europeus; as pessoas à volta, percebendo isso, canonizaram-nos.

Buscando explicar a lógica das supostas contradições do pensamento africano (basicamente, como algo pode ser uma coisa e outra ao mesmo tempo, ou estar simultaneamente neste e naquele lugar), Bastide tenta unir o conceito de participação de Lévy-Bruhl com as classificações primitivas de Durkheim e Mauss — afirmando, em suma, que a participação só se dá entre seres, plantas, divindades, objetos etc. previamente classificados nos mesmos “compartimentos do real” (1958: 255), porém cuja classificação não é “uma classificação de seres, como entre os ocidentais, e sim de forças e participações.” (1958: 258). Bastide buscava compreender a lógica que liga os elementos — a princípio, díspares — no candomblé. O princípio da participação não era suficiente, pois não indicava a lógica subjacente que há nas ligações feitas. Mas, nesse pequeno ensaio, o autor parece identificar um princípio de continuidade entre os planos conectados, o “desejo de inventar uma dialética do cosmo” (1958: 260), onde os elementos estão separados e, simultaneamente, juntos. Ou, como propôs Goldman,

Não se trata aqui apenas (...) de representações (...) ou controle, mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema. (Goldman 2005: 109)

22 “Há milhares de anos vêm sendo catalogadas as diversas maneiras de ser, os diversos graus do ser, mas nunca se teve a ideia de classificar as diversas espécies, os diversos graus de posseção. No entanto, a posseção é o fato universal, e não há termo melhor que o de aquisição para exprimir a formação e o crescimento de um ser qualquer.” (Tarde 2007:116)

Vejamos um exemplo. Uma filha de Ewá do Gantois me contou que certa vez um vendedor da feira de São Joaquim (uma conhecida feira de rua de Salvador onde vende-se todo tipo de artigo para o candomblé), sabendo que ela era de Ewá, resolveu presentear-lá com uma cobra. Sem saber o que fazer com o animal, ela o guardou em uma cesta, da qual ele conseguiu escapar. Quando seu marido chegou em casa, viu a cobra solta no quintal e foi tentar pegá-la com a cesta. Nesse momento, a cobra atacou-o e mordeu sua mão. Ele começou a gritar e ela correu para onde ele estava. “E o que você fez?”, perguntei a ela, que me respondeu: “Eu? Eu não fiz nada. Ewá que fez. Não deu tempo nem de eu chegar no jardim e ela *chegou*. Daí, quando eu acordei, já estava a cobra no cesto e o meu marido com a mão curada. Ela deu lá o jeito dela, tanto que ele nem precisou ir para o hospital.” Perguntei como isso era possível, e ela me respondeu “Ué, menina, Ewá não é uma cobra? Ela é a dona das cobras! Naquela hora ali ela virou cobra, minha filha!”

Nesse caso, a Ewá dessa filha de santo teve a capacidade não só de controlar a cobra como ainda de curar a mordida sofrida por seu marido. Ewá, no candomblé, é representada por uma cobra; ao mesmo tempo, tem uma relação com as cobras: as cobras **são** Ewá, mas Ewá é **um pouco** cobra: comunica-se com as cobras, pode dominá-las, pode inclusive curar uma mordida de cobra sem precisar recorrer aos remédios tradicionais da medicina. Além disso, como ela afirmou, Ewá é a dona das cobras, ou seja, tem uma relação de posse tanto com as cobras quanto com qualquer coisa que lhes diga respeito. Ewá, portanto, *tem enredo* com as cobras: relaciona-se com elas nesse contínuo semântico em que, como vimos, pode-se ser, estar e possuir, em diversas intensidades.

Uma questão de prática

Para concluir, há ainda outro aspecto relativo ao sincretismo que eu gostaria de abordar. No dia em que fui apresentada a Mãe Stella, levada por um amigo a ponto de se confirmar *ogã* no Ilê Axé Opô Afonjá, ela me disse, quando ele a informou que eu era antropóloga: “Sabe, antigamente o candomblé precisava da antropologia. Hoje não precisa mais.” A frase (dita de maneira carinhosa) ressoa com um trecho do manifesto contra o sincretismo evocado acima: “Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência (...)”.

Reunidas, as duas frases realçam um aspecto importante das religiões de matriz africana: o fato de que há, nelas, certa tendência para a análise prática, casuística, das coisas. Algo pode servir durante um tempo, depois não ter mais uso, sendo substituído com sucesso por algo mais ou menos semelhante. Se o candomblé é uma religião baseada na eficácia, pode-se testar uma fórmula para ver se funciona e, caso funcione, pode-se usá-la até que pare de funcionar. “Candomblé é ciência”, me explicou certa vez a *mãe pequena*²³ do Gantois: “você pega uma coisa aqui, outra ali, mexe a energia e as coisas acontecem. É física”. Ela se referia, neste caso, a uma mistura feita com plantas para curar uma doença específica, mas penso que o mesmo raciocínio poderia ser aplicado ao sincretismo e mesmo, como acabamos de ver, à antropologia.

23 Mãe pequena (ou *iaquequerê*) é a filha de santo que geralmente responde pelos assuntos cotidianos da Casa de Candomblé, a segunda na hierarquia do terreiro. No Gantois, a mãe pequena é Angela, a filha mais velha de Mãe Carmem.

Uma vez, enquanto conversava com uma mãe de santo de um pequeno terreiro queto em Salvador, perguntei a ela sua opinião sobre o manifesto contra o sincretismo. Comentávamos especificamente sobre o fato das *iaôs* de seu terreiro completarem o processo de feitura na Igreja Católica. “O problema”, ela me disse, “é que se eu tirar isso, o que eu vou colocar no lugar?”. Sua análise era, pois, no melhor sentido, pragmática: a ida à Igreja ocupava parte da feitura que não podia (ainda?) ser substituída com a mesma eficácia. O que só pode significar que se Mãe Stella pôde prescindir do *lado* católico²⁴ em seus rituais, é porque certamente sabia o que pôr no seu lugar.

24 Refiro-me aqui à definição de *lado* presente na tese de doutorado de Edgar Barbosa Neto (2012), levando também em conta a afirmação de Ordep Serra sobre a compatibilidade entre o catolicismo e o candomblé (1995: 240). Serra afirma ainda, sobre as correspondências entre os orixás e os santos católicos, que “não é difícil ver que a referência à mítica cristã se faz usualmente, nesse contexto, segundo uma lógica que tem muito mais a ver com esquemas classificatórios e representações de origem africana.” (1995: 286).

Referências

- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger. 1958 [2000]. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1983. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CARNEIRO, Édison. 1948 [2002]. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 2006. “Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo”. In: C. Caroso e J. Bacelar (orgs.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO. pp. 71-92.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. 1974. “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”. Comunicação apresentada ao Colóquio Négritude Amérique Latine. Dacar, Senegal.
- COSTA LIMA, Vivaldo da et al. 1981. *Anais do Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá / CEAO/UFBA.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2012. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. São Paulo: Editora 34.
- FERRETTI, Sergio. 2013. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora.
- GOLDMAN, Marcio. 2005. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- _____. 2016. *Além da Identidade: Anti-Sincretismos e Contramestiçagens no Brasil*. Conferência no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos.
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Tese de Doutorado. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- INGOLD, Tim. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes antropológicos*, 18 (37): 25-44.
- JOSEPH, Isaac. 2000. “Gabriel Tarde: Le Monde Comme Feerie”. *Antropolítica*, 8: 23-40.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1900 [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. 2004 [2009]. *O candomblé: imagens em movimento — São Paulo — Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SANSI [-Roca], Roger. 2009. “‘Fazer o santo’: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. *Análise Social*, XLIV (1o): 139-160.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. 2010. *Meu tempo é agora*. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia.

SERRA, Ordep José Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia.

TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VARGAS, Eduardo Viana. 2007. "Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal". In: G. Tarde. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 7-50.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.