Introdução

Luciana Duccini

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

DUCCINI, L. Introdução. In: *Diplomas e decá: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 15-24. ISBN 978-85-232-2011-2.
<https://doi.org/10.7476/9788523220112.0002>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Em 1999, ao me mudar de São Paulo para a Bahia, tive meus primeiros contatos com terreiros de candomblé. Por coincidência, no mesmo momento comecei a participar de pesquisas de professores a cerca desta religião, tornando-me, em agosto, membro da equipe do projeto “Religião, Tratamento e a Transformação da Experiência: Um Estudo das Práticas Terapêuticas no Candomblé, Espiritismo e Pentecostalismo”, coordenado pela prof^a. dr^a. Miriam C. M. Rabelo, do departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia. Dessas primeiras experiências de pesquisa efetiva, incluindo estudos bibliográficos e trabalho de campo, surgiu a questão inicial que orientou a confecção do projeto de pesquisa cujo resultado é este livro. Em suas formulações iniciais, o projeto dizia respeito aos modos específicos pelos quais pessoas de classe média se apropriariam das proposições do candomblé, reinterpretando-as de acordo com seus “interesses ideais”, podendo influenciar a construção de suas identidades.

Desse modo, a proposta de pesquisa se enquadrava numa perspectiva weberiana de interrogação sobre as relações mútuas entre tipos de religiosidade e camadas sociais em processos históricos singulares. Era, no entanto, preciso delimitar a classe em questão. Em se tratando de classe média no Brasil, os estudos disponíveis eram pou-

cos e, em geral, não colocavam a construção da classe enquanto objeto de estudo como parte do problema, considerando levantamentos estatísticos sobre renda e acesso a bens de consumo como ponto de partida suficiente. Contudo, ao considerar como membros “da classe média” todas as pessoas assim contabilizadas, procede-se a um apagamento de todas as particularidades de sua experiência social que, eu suspeitava, precisavam ser levadas em conta numa exploração de identidades, sejam pessoais ou coletivas. Em meu ponto de vista, era preciso levar em conta tanto a posição dessas pessoas numa situação de mercado (de trabalho e de bens) quanto os diferenciais de prestígio envolvidos em tais posições (WEBER, 1974a) e o acesso diferencial a experiências, atividades, grupos de pessoas, lugares etc. O tratamento dado por Pierre Bourdieu (1999a, 1999b, 2001a, 2003) às distinções de classe incorporadas no *habitus* e expressas em estilos de vida pareceu-me, então, muito mais adequado para a aproximação ao objeto que me interessava, mantendo a referência à situação econômica e ao *status* envolvido. Mesmo assim, tratar de questões de prestígio exige a definição de critérios facilmente observáveis que permitam uma aproximação ao posicionamento social dos sujeitos da ação. Dessa forma, a classe média aqui considerada se constituiu a partir de portadores de diplomas universitários que exercem as profissões para as quais se formaram. Os títulos universitários encontram-se relacionados tanto a monopólios de posições no mercado de trabalho (e, portanto, obtenção de renda) quanto a um certo prestígio e a certas disposições incorporadas em longos anos de escolarização que oferecem não apenas conteúdos objetivos do conhecimento, mas, também, esquemas de avaliação e percepção transferíveis a outros campos da prática. (AGIER; CASTRO, 1995; BOURDIEU, 1999b, 2003; GUIMARÃES, 1995)

As reinterpretações religiosas, quando recolocadas no âmbito da ação social, apontam também para as experiências individuais envolvidas. O posicionamento social dos agentes exige que se considere as avaliações e concepções difundidas que, apropriadas pelos sujeitos,

orientam suas práticas. Assim, foi efetuada uma comparação entre análises que destacam características peculiares das concepções acerca da pessoa correntes na contemporaneidade, em especial entre as camadas “educadas”, e os acentos relevantes para as pessoas pesquisadas. Dentre estas, a literatura sociológica tem apontado a importância dos aspectos reflexivos nos processos identitários pessoais e dos percursos individuais para identidades religiosas. Isto indicou mais um critério de seleção das pessoas analisadas: que suas famílias não fossem de candomblé, o que tornaria mais fácil a consideração da autoidentificação como um processo relativo à apropriação de disposições para agir. Evidentemente, após encontrar um primeiro grupo de referência (isto é, delimitado pelas características acima), outras pessoas podiam ser consideradas caso houvesse uma recorrência de indicações pelos primeiros com um ou outro dos referidos critérios. Além disso, nem todas as pessoas aqui consideradas foram formalmente entrevistadas para a pesquisa. Muito das presentes análises se baseia em observações de campo realizadas entre 2000 e 2004, durante três anos no mesmo terreiro, o Ilê Axé Torrundê Ajagun, nas quais, evidentemente, eu não “isolei meus sujeitos de pesquisa” dos demais membros. Na verdade, trabalhando com um conceito de classe social, eu não poderia me furtar a considerar também aqueles de quem minha amostra se distingue e através de quê.

A pesquisa iniciada sob esta perspectiva exigiu que fossem considerados aspectos cada vez mais amplos das relações de tais pessoas com a religião. A questão inicial, então, foi retraduzida nos seguintes termos: “como uma pessoa de classe média passa a ser de candomblé”? Isto dirigiu a investigação para as interações sociais nas quais se desenrolam tanto os processos de identificação quanto a apropriação de disposições. Várias questões surgiram, então, acerca das concepções religiosas sobre a pessoa, a articulação ritual — e, portanto, regulamentada pela tradição de cada terreiro — da identidade, o caráter processual e revisável desta e seu processo fundamentalmente interacional, o que coloca em evidência a presença encarnada

dos sujeitos nos contextos de ação, onde muitas vezes as distinções de classe ganham espaço concreto para ocorrer. Além disso, pude valer-me do generoso diálogo com os dados de minha orientadora, prof^a. dr^a. Miriam Rabelo, que vinha trabalhando com experiências de pessoas de classe popular.

A mútua imbricação dos vários aspectos necessários para que esta análise, ainda que preliminar, não permanecesse unilateral, impediu uma construção textual orientada por “categorias” de elementos ou eventos analisados. Assim, a opção narrativa foi seguir, grosso modo, a progressão cumulativa de perspectivas teórico-metodológicas. Dessa forma, o capítulo 1 apresenta um breve panorama da cidade de Salvador, em comparação com alguns indicadores de capitais do Sudeste, destacando uma de suas particularidades históricas: a emergência de uma valorização da “cultura negra” ou afro-brasileira. Para esta edição, os dados utilizados, colhidos e disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), foram atualizados para os mais recentes, baseados no Censo 2010 e em pesquisas mensais de 2011. Sobre este panorama genérico, foi feita uma apresentação sucinta do terreiro onde realizei a maior parte do trabalho de campo e alguns aspectos do bairro onde está localizado, no Subúrbio Ferroviário de Salvador. Evidentemente, observações feitas em diversos outros terreiros que frequentei ao longo desses anos, com variados graus de intimidade, também entraram na análise. No entanto, foi no Ilê Axé Torrundê Ajagun, carinhosamente chamado de Torrundê, que pude estabelecer os contatos mais duradouros, que permitiram uma constante retomada de questões, interpretações e dúvidas. A opção de permanecer neste terreiro se deu pelo fato de que seu líder, baba Giberewá, pertence ao grupo aqui pesquisado, assim como cerca de um terço dos demais membros, além, é claro, de questões afetivas que tornaram minha presença lá muito mais agradável.

Após este “instantâneo” inicial do contexto da pesquisa, o capítulo 2 apresenta um levantamento de pontos recorrentes nas tra-

jetórias religiosas, escolares e profissionais dos entrevistados, com especial destaque para elementos enfatizados por eles. A partir daí, apresento uma discussão do conceito de classe nesta pesquisa em particular, argumentando em favor de uma abordagem que agregue pontos de vista teóricos distintos, mas que favoreçam sua pertinência para a investigação de processos identitários. Em outras palavras, não considero frutífera a utilização de uma construção conceitual que não leve em consideração sua pertinência para as questões colocadas em cada investigação específica. É preciso dizer ainda que, embora os limites desta pesquisa não permitissem identificar um estilo de vida próprio a esta classe média a que me refiro, alguns elementos são comentados, e exponho, ao final do capítulo, de que maneira as pessoas entrevistadas percebem e avaliam as “distinções de classe” em suas interações cotidianas. A procura dos elementos que permitem aos próprios agentes enxergar distinções sociais se mostrou uma das tarefas mais interessantes e frutíferas da investigação.

Visando situar a questão fundamental deste trabalho frente à tradição acadêmica e o candomblé no contexto social analisado, o capítulo 3 tem início com uma retomada das formulações de Max Weber acerca das características típicas ao desenvolvimento das sociedades chamadas “ocidentais modernas”. A seguir, apresento uma revisão bibliográfica sobre a presença de indivíduos de camadas mais favorecidas no candomblé, discutindo as maneiras como esta foi, em geral, interpretada — e, normalmente, apenas mencionada de passagem. Retorno, então, às proposições weberianas, comparando seus tipos ideais de religiosidade com as especificidades do candomblé e das experiências religiosas dos adeptos de classe média. Nesse sentido, destaco as diferentes possibilidades de inserção e participação no grupo de culto e as possíveis tensões entre expectativas dos filhos de classe média e as características particulares da religião. Aqui discuto especialmente a fundamentação carismática da autoridade e os conflitos com certas necessidades de racionalização religiosa, apresentando algumas possibilidades de interpretação e negociação. Na verdade, todo

este procedimento só tem interesse por permitir, ao final, destacar características marcantes das apropriações que as pessoas investigadas fizeram do candomblé, indicando algumas peculiaridades da religião especialmente aptas a atraí-las.

Uma vez apresentado este quadro geral da posição social dos pesquisados, relativa ao contexto em que vivem, e das formas de inserção e interpretação religiosa, volto a atenção para os processos de autoidentificação propriamente ditos. Todo o capítulo 4 concentra-se sobre este tema, discutindo vários aspectos relevantes a serem levados em conta. As identidades pessoais são, então, tratadas com relação a seu caráter processual, aberto e interacional. Discuto a ênfase usual em seus aspectos reflexivos, apontando tanto sua pertinência em certos níveis como sua insuficiência para dar conta dos processos de autoidentificação religiosa. Neste ponto, foi interessante apontar para as relações entre narrativas, experiências e identidades. Retomo a discussão acerca da construção ritual da identidade religiosa, enfatizando a necessidade de tratar das interações concretas em que se desenrolam e, portanto, da presença encarnada dos sujeitos na comunidade de culto. Algumas análises propostas por diferentes autores que tocam na questão da identidade no candomblé são comentadas principalmente pelo fato de convergirem em apontar a importância da manutenção de dualidades na perspectiva teórica, evitando que estas sejam transformadas em dicotomias.

O capítulo 4 segue uma estrutura um pouco distinta dos demais, pois sua primeira parte é baseada num trecho de entrevista especialmente elucidativo para a análise da identidade pessoal e, subjacente a toda a discussão, há uma preocupação em destacar o modo como os adeptos compreendem suas relações com os orixás. Aqui encontramos um paralelismo entre suas formulações e a perspectiva teórico-metodológica: também eles indicam a importância das interações em que se envolvem para suas identidades e uma consideração cuidadosa de quem são os agentes nessas relações. Os próprios orixás foram, dessa maneira, tomados sob pontos de vista complementares:

como conhecimentos incorporados no âmbito reflexivo dos processos identitários; como agentes com os quais se interage e negocia; e enfim, como formas de conhecimentos emergentes a partir das experiências dos indivíduos nestas interações. Considerei rapidamente algumas proposições acerca da relação entre narrativas, experiência e identidade, apenas com o intuito de clarificar as relações entre o nível reflexivo e o experiencial, indicando a relevância dos aspectos pré-reflexivos para a compreensão dos processos identitários. Por fim, o capítulo introduz reflexões iniciais sobre a corporalidade e seu caráter produtivo na autoidentificação.

O capítulo 5 consiste em aprofundar este ponto tanto no debate teórico quanto na relação com a pesquisa etnográfica. De início os conceitos de *habitus* e *embodiment* são retomados e postos em diálogo. A proposta é que ambos podem ser operacionalizados como um par complementar que permite focalizar tanto a constituição ativa do mundo humano pelos sujeitos em sua ação quanto as especificidades de seu posicionamento social enquanto sujeitos históricos. Dessa forma, momentos em campo foram retomados e analisados à luz das disposições incorporadas pelos envolvidos, evidenciando como a relação com o mundo e os outros solicita o engajamento dos sujeitos, reelaborando suas próprias “fronteiras”. Alguns pontos que já haviam sido expostos nos capítulos anteriores ressurgem, então, sob outros ângulos. Neste último capítulo a questão inicial que orientou todo o trabalho é retomada em um sentido radical: passar a ser uma pessoa de *candomblé* é uma forma de estar no mundo — o que envolve tanto o existir individual quanto o que conta como mundo. Neste sentido proponho que o processo de autoidentificação de pessoas de classe média nesta religião se dá no jogo entre as disposições já adquiridas e aquelas exigidas no contexto particular, o que evidencia a mobilidade dos limites do sujeito e a dinâmica complexa entre sua determinação social e sua flexibilidade existencial.

Considerando que a relação com o *candomblé* como algo “próprio” — tanto no sentido de apropriado quanto de propriedade —

é uma afirmação sobre a existência, este trabalho se encerra com a retomada de alguns elementos distintivos que esta afirmação assume para as pessoas diretamente pesquisadas. De acordo com as análises que precederam esta última seção, os orixás apresentam certas características peculiares: são simultaneamente o mais genérico e o mais individual. O argumento final é que as próprias divindades, ao encarnarem neste mundo, através dos corpos de seus adeptos, são constituídas no mesmo movimento exploratório que nos dá este mundo. Assim, compartilham do caráter dos sujeitos constituídos em sua exploração ativa o que sugere que orixás, erês, caboclos, exus e eguns podem ser considerados como agentes também constituintes e constituídos no mundo com outros. Tal afirmativa, porém, aproxima-se perigosamente do âmbito do discurso propriamente religioso, sobre o qual não tenho nem o direito nem a intenção de me manifestar, de forma que tudo o que posso fazer é apresentar mais uma questão: qual a relação do conhecimento objetivado, “científico”, com aquele conhecimento primordial que eu afirmo ser emergente da experiência? Evidentemente, não tenho condições de responder a esta indagação e gostaria apenas de deixá-la explícita para, mais uma vez, indicar que nunca foi minha pretensão esgotar o objeto tratado através do diálogo entre perspectivas teóricas distintas — uma vez que não creio nesta possibilidade.

Propor que as perspectivas analíticas sejam aprofundadas numa referência mútua, complementando-se umas às outras de modo a iluminar cada vez mais aspectos do mesmo objeto comporta um grande risco: por nunca esgotá-lo, faz surgir sempre novas questões. Dessa forma, o momento final da discussão que apresento aqui remete para mais um âmbito de construção do objeto, aquele que diz respeito à relação entre a autoidentificação com o candomblé por parte de pessoas de classe média e a ancestralidade. A partir daqui, é possível desdobrar toda uma série de novas questões que merecem um projeto de pesquisa por direito próprio, mas que não poderia ser pressuposta ou dada de antemão sob a forma de concepções reificadas sobre pessoas e

ancestrais. Para que estas questões pudessem emergir, era necessária toda a construção do objeto do qual apresento a seguir algumas possíveis “visadas”.

Ao reler o trabalho com vistas à publicação, optei por fazer algumas atualizações que, contudo, não alteraram os argumentos centrais da tese, nem sua estrutura, embora eu tenha subdividido o primeiro capítulo original em dois. Esta decisão teve motivos estéticos, para facilitar a leitura, e não teóricos, de modo que não a considero como uma alteração de conteúdo significativa. De forma semelhante, foram eliminados alguns comentários e explicações repetitivas e acrescentados mais momentos extraídos do trabalho de campo. Infelizmente, nestes anos que se passaram entre a defesa da tese e a publicação deste livro, embora alguns membros do terreiro tenham tido acesso ao texto integral da mesma, obtive poucos comentários a cerca de minhas interpretações e, em geral, provenientes de adeptos que cursavam alguma pós-graduação. Muitas pessoas me fizeram relatar, em alguns momentos, partes de minhas conclusões, com as quais pareciam satisfeitas, mas não pude obter um retorno sistemático sobre minha maneira de apresentar uma parte importante de suas vidas. Desse modo, ficou a lacuna da resposta dos entrevistados sobre minhas interpretações acerca de suas experiências.

Por fim, gostaria de reiterar que todas as perspectivas nos dão apenas aspectos e não a totalidade da vida. Assim, desde já manifesto que tenho consciência do possível desagrado que este trabalho pode provocar naqueles que gentil e graciosamente me cederam seu tempo e suas histórias. Peço a eles que me desculpem pela desconstrução de seus relatos e ideias, mas que tenham em mente que não me proponho a apresentá-los como realmente são e sim realçar os pontos que se relacionam com o objeto aqui construído. Não se trata de um mundo textual irrereal ou fictício, mas de um retrato necessariamente parcial que desloca e não dá conta do fluxo ambíguo e inconstante da vida de cada um de nós. Afinal, o mundo em que vivemos de fato,

que não se reduz às objetificações abstratas que dele podemos fazer, é o mundo que exploramos em nossa condição de sujeitos da cultura:

O mundo fenomenológico não é puro ser, mas o sentido que é revelado onde as trilhas de minhas várias experiências se encontram e também onde ocorre a intersecção das minhas próprias e das dos outros, onde elas se engajam umas nas outras como direcionadores. (MERLEAU-PONTY, 1962)