As personagens e seu cenário distinções de classe e estilo de vida

Luciana Duccini

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

DUCCINI, L. As personagens e seu cenário: distinções de classe e estilo de vida. In: *Diplomas e decá: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 51-94. ISBN 978-85-232-2011-2. <https://doi.org/10.7476/9788523220112.0004>.

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/).

As personagens e seu cenário: distinções de classe e estilo de vida

Após esta breve descrição do cenário em que se desenrola esta análise, convém apresentar as personagens deste texto, o que iniciarei por pai Dary e pelos demais membros do Torrundê. Antes, porém, é interessante tecer algumas observações mais gerais acerca do grupo de pessoas entrevistadas. Cinco delas tinham entre 24 e 30 anos, mais cinco entre 31 e 50 e os outros cinco entre 51 e 58 anos, mas esta divisão equitativa foi totalmente aleatória, não contendo qualquer intenção de constituir uma distribuição por classes de idade, assim como foi por mero acaso que entrevistei oito homens e sete mulheres. Da mesma forma, a presença de sete ogãs e equedes e oito pessoas que entram em transe também não resulta de uma escolha deliberada. Os critérios iniciais de seleção dos entrevistados foram apenas o nível superior completo, o exercício desta profissão, que a família não fosse de candomblé e a iniciação. Três pessoas, porém, não eram iniciadas, mas decidi incluir os casos de Francisco e de Rosana por representarem relativos “fracassos” de apropriação — e como tal, bons elementos de comparação — e o de Marta porque tive o privilégio de acompanhar sua iniciação ainda recente.

A apresentação sucinta dos perfis das pessoas entrevistadas antes do restante dos argumentos tem por objetivo permitir que os elementos destacados como relevantes para a análise — distinção frente à família e importância atribuída à educação, entre outros — possam ser considerados a partir das trajetórias de vida das pessoas acompanhadas. Uma vez que suas características pessoais e profissionais não serão tomadas como indicadores de posição social, mas como elementos dentro de um contexto constitutivo de experiências, é importante que não sejam apresentadas de modo isolado. Por outro lado, não seria possível apresentar biografias mais completas dos entrevistados por uma questão de economia de espaço e da manutenção de sua privacidade. Alguns detalhes, excessivamente fáceis de identificar, foram omitidos e, quando precisarem ser referidos, serão considerados fora do contexto dos perfis. É bem verdade que os entrevistados e seus amigos poderão identificá-los sem dificuldades, mas esse não seria um problema já que eles não procuram ocultar seu pertencimento à religião. Minha única preocupação é que estas pessoas não possam ser criticadas por correligionários pelas opiniões que gentilmente compartilharam comigo. Dessa forma, todas as pessoas apresentadas a seguir tiveram seus nomes substituídos por pseudônimos, exceto pai Dary, cuja identidade seria impossível dissimular, a menos que eu criasse um terreiro fictício, e que me permitiu verbalmente manter seu nome em todas publicações decorrentes deste estudo.

PERFIS GERAIS DAS PESSOAS ENTREVISTADAS

Dary Paim Mota

Baba Giberewá, como já foi dito, é um médico, clínico geral, de 56 anos que nasceu em Santo Amaro e viveu lá até que sua mãe ficou viúva e se mudou para Salvador com os filhos, quando ele tinha 8 anos. Ele se diz “mestiço” e, de fato, apresenta traços que podem

ser identificados como negros e, principalmente, índios. Sua família é católica “de batismo”, mas a mãe pratica o espiritismo. Com cerca de 17 anos, o próprio Dary começou a frequentar esta religião, mas apenas após ter passado por uma manifestação, pois, até então, ele não acreditava em “nada disso”. Com cerca de 25 anos ele foi ao candomblé pela primeira vez, para assistir à saída de iaô de sua cunhada, o que fez sem muita vontade, já que o preconceito era forte e ele pensava que o candomblé era uma espécie de “baixo espiritismo”. Ao chegar ao terreiro, ficou muito mal impressionado com o que lá se passava, reforçando assim seu preconceito. Entretanto, ele acabou bolando³¹ já neste contato inicial, o que o deixou apavorado, pois pensou que iria ficar “preso” no terreiro e ser iniciado contra sua vontade.

Passado o susto, ele começou a se interessar, a frequentar o terreiro de mãe Alaíde e quatro anos depois se recolheu para a feitura. De início ele não quis aceitar o cargo de babalorixá e foi ser o pai pequeno de um de seus irmãos de santo, mas cerca de um ano depois, eles começaram a se desentender e terminaram por romper relações. Após esse acontecimento pai Dary abriu o Ilê Axé Torrundê Ajagun, num grande terreno que havia comprado em Paripe com a intenção de fazer um local apenas para as obrigações maiores da casa de seu irmão. Alguns outros irmãos de santo o acompanharam e teve início a roça.

Pai Dary é viúvo e tem apenas uma filha “de sangue” que, porém, é fruto de um relacionamento posterior, pois sua esposa faleceu muito jovem, pouco depois do casamento. Hoje ele tem uma neta e um neto. Sua filha é o único outro membro da família que entrou para o candomblé. Sua mãe e seu irmão, hoje, são frequentadores do terreiro.

Ele divide seu tempo entre a casa no terreiro e um apartamento que possui no Caminho de Areia, bairro da Cidade Baixa, uma área

³¹ Modalidade de transe na qual a pessoa cai ao chão de bruços, ficando estirada imóvel, e que é tida como um sinal inequívoco de que o orixá deseja sua iniciação.

antiga da cidade que comporta zonas de classe baixa e média baixa e se encontra bastante desvalorizada comercialmente, apesar de ter grandes sobrados e apartamentos muitas vezes espaçosos e confortáveis. A clínica particular onde trabalha também está localizada na Cidade Baixa e, além disso, pai Dary atende num posto de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS). Ele combina as atividades de médico e de pai de santo, procurando “separar” as duas esferas de atividade. Mesmo assim, como o terreiro fica num bairro pobre, é comum que os vizinhos, e até mesmo os filhos da casa, o procurem para uma consulta médica improvisada e gratuita, peçam guias para exames, medicamentos e coisas do gênero. Apenas a título de curiosidade, trata-se de um médico de Obaluaiê, o que não deixa de ter interesse do ponto de vista da mitologia. A primeira entrevista foi gravada em 13 de janeiro de 2001 e uma segunda em 11 de maio de 2001,³² ambas no terreiro.

Equede Hortência

É uma senhora solteira e sem filhos, de 56 anos, nascida no interior de Sergipe, mas que se mudou ainda criança para Salvador, pois seu pai era funcionário público federal. Formada em História e Direito, Hortência foi professora do ensino médio estadual até se aposentar, em 1998, mas continua trabalhando como prestadora de serviços para a Universidade do Estado da Bahia. Residente do bairro de Brotas, a equede pode ser classificada como uma “mestiça clara”, já que não tem a pele escura, mas apresenta outros traços de aparência negra. Sua família também é católica “formal”, isto é, que não frequenta a igreja regularmente, e alguns membros passaram para o espiritismo.

³² Tratou-se de um questionário 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 Rabelo, minha orientadora, no âmbito do núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS), da UFBA, e do qual participei por cinco anos, inicialmente como bolsista de Iniciação Científica da fase 1 do projeto e, posteriormente, como orientanda e colaboradora. Agradeço à prof^a. Miriam Rabelo e colegas pela permissão no uso de dados gerados no projeto, bem como por todas as discussões teóricas ali desenvolvidas.

Três de suas irmãs — são oito irmãos, no total — são kardecistas e seu pai também chegou a frequentar um centro, pouco antes de falecer. No momento da entrevista (22 de setembro de 2001) ela já tinha mais de seis anos de confirmada, foi a primeira equede de Obaluaie da casa. Antes de começar a ir ao Torrundê, ela havia apenas assistido a uma entrega de decá, em 1975, mas não se interessou pela religião. Pai Dary foi quem a convidou para ir conhecer a roça, o que ela fez porque já o conhecia e o considerava uma pessoa séria e respeitosa. A partir daí, Hortência começou a frequentar o terreiro, e quando foi suspensa aceitou imediatamente, pois tinha certeza de que “iria ficar ali” o resto da vida.

Fábio

Fábio é um dos vários jovens (“filhinhos de papai da Barra”, como disse ele) que começaram a frequentar o terreiro logo nos seus primórdios. Na época da entrevista ele tinha 28 anos e nove de feito como filho de Ogum, sendo um dos mais velhos da roça. Fábio morava há dois anos com Ana, filha de Iansã, com quem namorou por oito anos. Eles tinham um filho de 1 ano e 7 meses e já esperavam o segundo. O jovem casal também reside em Brotas. A família de Fábio nunca foi especialmente religiosa, frequentando a Igreja Católica apenas em ocasiões especiais. Na verdade, sua mãe ficou muito perturbada quando o filho adolescente começou a frequentar um terreiro nos confins do Subúrbio Ferroviário e apenas se tranquilizou com o passar dos anos, vendo que o rapaz prosseguia com os estudos, trabalhava, namorava, enfim, tinha uma vida bastante comportada. Entretanto, ela ainda não vai ao terreiro. Formado em Análises de Sistemas, Fábio trabalha numa empresa que desenvolve programas de computador. Antes de se formar, porém, ele teve alguns empregos e estágios que lhe garantiram certa liberdade financeira, como comprar um carro “sem ajuda de pai nem mãe”. Na roça, Fábio costuma ser citado pelos mais velhos como filho de santo exemplar. Sua entrevista foi gravada em seu apartamento em 19 de agosto de 2004.

Ana

Ana também tinha 28 anos e foi levada ao terreiro por Fábio. Quando gravamos a entrevista, ela tinha seis anos de feita, mas, a princípio, tinha “ciúmes” das atividades religiosas do namorado, pois muitas vezes eles não podiam sair porque ele tinha que estar na roça. Com o tempo ela disse que entendeu e passou a respeitar sua escolha. Aos poucos começou a compreender a religião e terminou por se iniciar também. Em sua família também conviveu com um catolicismo formal e com o espiritismo mais atuante: suas tias são kardecistas e sua mãe chegou a ir a um terreiro de umbanda algumas vezes, “mas só como cliente”. Um avô era ogã suspenso, porém ela nunca foi ao candomblé com ele, nem foi criada em contato com a religião. Tal como Fábio, o Torrundê foi o primeiro terreiro que ela conheceu. Sua família não gostou nem um pouco quando ficou sabendo que ela iria se iniciar. Depois aceitaram melhor e sua mãe já foi a algumas obrigações da filha. Ana é formada em Administração e trabalha como auxiliar administrativa de Recursos Humanos, área de concentração do seu curso. Como Fábio, ela trabalha desde o fim da adolescência e diz que com o casamento as condições financeiras dos dois caíram muito, pois antes não tinham “responsabilidades”, todo o dinheiro era só para eles e agora precisam arcar com todas as despesas de carro, casa, filho. Ambos podem ser classificados como brancos. A entrevista com Ana também foi gravada no apartamento deles, em 14 de julho de 2004.

Ogã Pedro

Pedro também é jovem, tinha 25 anos e três e meio de confirmado, em 4 de setembro de 2002, quando me deu sua entrevista num café do Shopping Iguatemi. Ele é publicitário e trabalha para um grande jornal. Reside no bairro da Boca do Rio com seu companheiro, também adepto do candomblé e membro de outro terreiro. Ele também é branco e também trabalhou durante o curso superior para suprir

suas próprias “necessidades”. Sua mãe é católica fervorosa, mas chegou a ir a alguns terreiros num passado “remoto”, assim como suas tias, na qualidade de “clientes”. Tiveram péssimas experiências e deixaram de ir, segundo Pedro, porque elas não compreenderam como se relacionar com as “energias” envolvidas na religião. Por isso, foi complicado lidar com seus pais quando ele decidiu se confirmar. Aos 14 anos chegou a ir jogar búzios, através da família de um colega que frequentava o candomblé, o que atizou sua curiosidade acerca da religião. Já no terceiro ano da faculdade, outro colega o levou para conhecer o Torrundê. Um pouco depois ele começou a ir com frequência e “bem depois”, segundo ele, foi suspenso, não demorando muito para fazer a confirmação, escondido dos pais, dizendo que iria viajar nas férias. Pedro, Ana, Fábio e mais uma dúzia de filhos jovens, todos universitários, com uma exceção, desenvolveram uma relação de amizade que extrapola o ambiente religioso e constituem um grupo bastante coeso dentro do terreiro.

Marta

Jornalista de 47 anos, negra, Marta nasceu em Porto Alegre, mas já residia há 14 anos em Salvador no momento da entrevista, gravada em 20 de outubro de 2002, num restaurante vegetariano do centro da cidade. Naquela época ela ainda não havia feito a iniciação, o que ocorreu dois meses depois, após ficar quatro anos como abiã do terreiro. Marta só veio a trabalhar depois de formada, sempre com jornalismo.

Sua família teve envolvimento forte tanto com o catolicismo quanto com o kardecismo e sua mãe tornou-se umbandista em seus últimos anos de vida. Hoje, uma de suas irmãs também incorpora entidades dessa religião, mas “tem muito preconceito”, o que a impede de se desenvolver como médium. Já adulta, Marta descobriu que a mãe de seu pai era filha de santo e ele mesmo chegou a ser suspenso, mas após a morte da mãe nunca mais foi a um terreiro, desagradou-se da religião e nunca a passou aos filhos. A partir de

uma única fotografia da avó, vestida ritualmente, ela vinha tentando identificar alguns elementos, como qual seriam o orixá e a nação dessa ascendente. Ainda no Rio Grande do Sul, chegou a assistir a algumas festas de candomblé com colegas de faculdade, mas apenas se aproximou mesmo de um terreiro aqui em Salvador, quando, levada por seu namorado (que, no entanto, não é adepto), conheceu o Tor-rundê. No momento da redação deste trabalho, Marta tinha um ano e meio de feita e encontrava-se cursando o mestrado em Educação, um de seus sonhos. Atualmente, ela é professora de uma universidade pública.

Rosana

Este foi um caso atípico. Conheci Rosana nas primeiras vezes que ela foi ao terreiro em busca de tratamento espiritual, em abril de 2001. Branca, com 47 anos, viúva há dois, Rosana foi aconselhada a se tornar abiã com vistas à iniciação. Em maio de 2001 ela me contou sua história na casa de uma das irmãs, em Brotas, onde ela passou a residir. Parte da família é católica e outra parte kardecista, religião que ela mesma praticou por mais de 10 anos e que abandonou por sentir que “um lado da espiritualidade não podia se desenvolver ali”. Nenhum dos familiares participava do candomblé, embora uma de suas irmãs iniciasse uma aproximação naquele momento, tendo levado Rosana em busca de ajuda. Rosana estudou Economia, nos idos de 1970, mas casou-se com um engenheiro mais velho, divorciado e nunca desenvolveu uma carreira profissional, trabalhando somente cerca de quatro anos na área para a qual se formou, geralmente em projetos sociais do centro espírita e atividades desse tipo. Por ter viajado muito com o marido, Rosana conheceu várias formas de religião e sempre se interessou por práticas místicas, inclusive visitando um guru indiano cuja seita não sabia identificar.

Quando começou a frequentar o candomblé ela tinha muito medo de receber um orixá e perder a consciência, “sair do ar” e por estar entre pessoas tão heterogêneas cultural e financeiramente. Por isso, ela sempre procurava minha companhia, conversávamos muito e ela pedia minha opinião com frequência, pois supunha que no papel de pesquisadora eu teria condições de saber “o certo e o errado”. Costumava se queixar das broncas que levava, mas não me dava ouvidos quando eu a aconselhava a assumir uma postura mais “diplomática”. Rosana terminou abandonando o terreiro cerca de um ano e meio depois, sem ter conseguido se adaptar, sobretudo à hierarquia religiosa, angariando uma série de conflitos por isso e sendo classificada como “louca” por vários membros da casa.

Pai Robson

Este outro babalorixá é um irmão de santo — seria “sobrinho”, pois foi feito por outro irmão de pai Dary — que mantém relações próximas com o Torrundê. Costuma comparecer às obrigações mais importantes, acompanhado de alguns filhos mais velhos, e participar das iniciações. O próprio pai Dary foi quem o indicou para entrevista, realizada em seu terreiro em 17 de maio de 2001. Na época ele tinha 38 anos, 16 de iniciado, e já havia passado a se dedicar exclusivamente ao sacerdócio. Nascido no interior do estado, Robson veio à Salvador aos 17 anos para prosseguir os estudos. Um de seus irmãos já residia na cidade. Após tentar um vestibular para Medicina e já trabalhando como prestador de serviços para a Secretaria Estadual de Educação, ele optou pelo vestibular em Biologia, pois sempre gostou de áreas relacionadas à saúde, e passou. Continuou, no entanto, a trabalhar na Secretaria e foi, posteriormente, aprovado num concurso. Trabalhou por mais de 12 anos na área, da qual desistiu por suas implicações políticas. Na época já havia sido iniciado.

Sua família era católica, mas passou a buscar orientações no espiritismo quando ele tinha cerca de 11 anos, pois o menino tinha visões e encontrava-se com a saúde debilitada. Em Salvador ele

frequentou um grande centro espírita e começou a desenvolver algumas atividades em casa. Com o afluxo de pessoas estranhas que começou a receber, porém, ele abandonou a prática religiosa. Sua vida pessoal ficou, então, muito conturbada e ele foi levado por pai Dary ao terreiro de seu irmão. De início, pai Robson ficou chocado com a religião, mas com a insistência do amigo foi assistir a mais alguns rituais. Acabou por receber seu orixá e, em dois meses, decidiu por si mesmo pela iniciação (pensando que esta resolveria os problemas pelos quais passava). O babalorixá evidentemente resistiu, já que a iniciação não é tida como uma “decisão” individual e somente a “necessidade” colocada pelo orixá resolveu a disputa. Hoje ele mesmo é contra iniciações feitas como a sua, pois ele não estava familiarizado com o candomblé. A família de Robson não foi favorável à sua iniciação, mas terminou aceitando, embora seu pai tenha falecido sem jamais ir ao terreiro.

Estas oito pessoas são, portanto, ligadas ao Ilê Axé Torrundê Ajagun. A seguir apresento mais quatro entrevistados que pertencem todos a um grande terreiro de Salvador e que foram contatados através de uma amiga comum a todos nós. Os outros personagens participam de casas diversas, não tendo relações entre si.

Equede Antônia

Antônia é uma psicóloga, negra, com mestrado em Ciências Sociais, que tinha 48 anos à época da entrevista, concedida em seu apartamento em Amaralina, em 10 de junho de 2001. Antônia tinha, então, 10 anos de confirmada. Nascida e criada em Salvador, sua família paterna era extremamente católica e a materna seguia estritamente o espiritismo kardecista, o qual o pai veio a abraçar posteriormente, ao passo que sua mãe tornou-se “sincrética até dizer chega!”. Pessoalmente, no entanto, ela apenas freqüentou a Igreja Católica, levada pela família e nunca conseguiu abraçar o espiritismo, embora tenha passado por sessões de passes. Há mais de 20 anos, Antônia foi levada por uma amiga ao terreiro ao qual pertence hoje para fazer uma con-

sulta aos búzios porque passava por um momento conturbado em sua vida pessoal: o iminente divórcio, problemas de saúde, familiares e financeiros. Antônia fez alguns ebós, começou a nutrir certa amizade pela mãe de santo e a frequentar as festas. Foi ficando, ficando, e “quando eu vi, tava de saia”. Passou ainda quatro anos como “abiã”, quer dizer, não iniciada, até ser suspensa equede e mais seis para se confirmar de fato. Para Antônia, o candomblé foi um caminho que seguiu com seus “próprios pés”.

Irene

Irene é uma professora com mestrado em Educação, também negra, que tinha 58 anos em 26 de junho de 2001, quando a visitei em seu apartamento no Itagira. Nascida no interior da Bahia, numa família de boa situação socioeconômica, ela mudou-se para Salvador na adolescência para estudar e, de repente, se viu órfã com as quatro irmãs, todas mais novas. Aquele foi um momento de dificuldades. Ela e as irmãs foram morar no Subúrbio Ferroviário, mas Irene conseguiu prosseguir nos estudos, fez magistério e foi ser professora de nível básico. Nove anos depois, já casada, voltou a estudar, formando-se em História, mas não gostou de ser professora de nível médio. Chegou a abrir uma pequena escola no Subúrbio, que cresceu, mas em alguns anos “fechou com esses planos Verão, plano isso, aquilo”, “mas o sonho ficou” e ela sempre esteve envolvida com questões de pedagogia e da situação dos negros na sociedade (sem ter se tornado uma militante, propriamente), participava de encontros e seminários e acabou por se envolver no ambiente artístico e intelectual da cidade.

De família muito católica, Irene frequentou a igreja e participou de grupos carismáticos até cerca dos 35 anos, quando ficou viúva. Nessa época foi a uma ou duas festas de candomblé, mas seu interesse era pela “cultura africana” e conheceu o terreiro que frequenta através de uma amiga há cerca de 20 anos, devido a esse “interesse cultural”. Levou também seu então namorado (e atual companheiro), que foi

suspenso ogã logo depois e se confirmou. Assim, após passar dois anos com todos os privilégios de “mulher de ogã”, de repente Irene se viu como abiã, trabalhando na roça. Ela ainda levou cinco anos para se iniciar. Hoje já tem 15 anos de feita e diz não ser capaz de lembrar quando foi que seu orixá se manifestou pela primeira vez. No seu caso, diz ela, o orixá chegou “também pelo intelecto”.

Ogã João Alfredo

Nascido no interior do Maranhão, dr. João Alfredo mudou-se para Salvador em 1962, para estudar Medicina, e nunca mais abandonou a cidade. Foi professor de sua especialidade, aposentou-se, mas continua atendendo numa clínica particular e no SUS, o que, para ele, é uma forma de contribuição social. Solteiro aos 57 anos, reside num dos bairros centrais mais valorizados da cidade, a Vitória. Sua família, de origem mais pobre do que os outros entrevistados, se beneficiou com sua formação universitária, passando por um processo de ascensão social na sua geração. De formação familiar católica, ele contou que acompanhava as atividades religiosas “de muito bom grado”, mesmo depois de ter se mudado para cá, onde conheceu o candomblé. De início ele assistiu a algumas festas em terreiros que as anunciavam nos jornais, mas “chegava lá, não me identificava, assistia, ia embora”. Até que, uma noite, atraído pelos sons dos atabaques, entrou numa cerimônia do terreiro ao qual viria a pertencer, cerca de 15 anos depois, pois sem ter referências exatas não conseguia encontrar novamente a casa que tanto o impressionou. Um dia o acaso, na forma de um paciente, o levou de volta ao terreiro, que ele começou a frequentar regularmente. Nessa época, chegou a ir também a um centro espírita, no qual esteve por pouco tempo, apenas para uma terapia de desobsessão³³ sem, contudo, ser “cativado” pela religião. Cerca de

³³ No espiritismo kardecista a obsessão é uma relação entre uma pessoa e um espírito, ou entre dois vivos, que assume caráter patológico através de pensamentos obsessivos e negativos. Deve ser tratada em sessões onde o espírito perturbador é convocado a se apresentar para ser doutrinado e aconselhado a buscar sua própria evolução espiritual.

um ano e meio se passou até que ele fosse suspenso, e em mais um já estava se confirmando, o que ocorreu 10 anos antes da entrevista que ele me concedeu, em 14 de junho de 2001, no próprio terreiro.

Ogã Ernesto

Também médico, dr. Ernesto tem 55 anos de idade e 10 de confirmado. Nascido em Salvador, foi criado no Rio de Janeiro, fez especialização em São Paulo e aos 29 anos, já casado com a primeira esposa, voltou a residir em Salvador. Adotado por uma senhora viúva de boas condições financeiras, Ernesto cresceu numa família de médicos, embora tenha mantido a convivência com o pai biológico, de origem menos favorecida. Com isso disse que nunca “escolheu” sua profissão, pois sempre desejou fazer medicina. Sua história apresenta particularidades interessantes. Seus pais, comunistas, sempre foram ateus e ele cresceu sem formação religiosa. Além disso, foi um negro que sempre estudou num ambiente majoritariamente branco, o que, para ele, colocou a cor como elemento importante de sua identidade. Sua agenda de trabalho é bastante intensa, pois atende numa clínica particular, num hospital do Estado e ainda num posto de saúde de um município do interior. Hoje ele reside em Nazaré, no Centro da cidade, com sua segunda esposa e os três filhos desta. Tem três filhos seus já adultos, sendo que dois moram no Rio. Sua esposa também trabalha na área de saúde e pertence ao candomblé, o que, segundo ele, foi um elemento a mais de atração entre eles.

No início da década de 1990, por ter acabado de retornar de Angola, onde trabalhou por três anos e meio, foi levado por uma colega de trabalho para conversar com uma “amiga” que, na verdade, era mãe de santo. Ernesto acabou fazendo uma consulta, começou a ir visitar a mãe de santo, por sentir afinidades com ela, a acompanhar as festas no terreiro e logo foi suspenso ogã. Para se confirmar, no entanto, ele levou mais de um ano e, ao ser entrevistado, tinha 10 anos de iniciado, mas acredita que alguém “que veio chegar no candomblé depois dos 40 anos de idade” não pode ser um “crente convencional”.

Antônia, Irene, João Alfredo e Ernesto, como foi dito, pertencem ao mesmo terreiro e à mesma rede de amizades lá dentro. Na verdade, a primeira e o último já se conheciam antes de se reencontrarem no grupo religioso.

Equede Helena

Helena é uma paulistana formada em Comunicação Social que se mudou para Salvador na década de 1970 com seu, então, companheiro e depois marido. Hoje divorciada, ela reside com seu único filho no Rio Vermelho, na casa onde me concedeu uma entrevista, em 27 de novembro de 2000. De família bastante católica, com alguns adeptos do kardecismo, Helena já havia ido, com colegas da faculdade, a rituais de umbanda e a festas de candomblé em São Paulo, porque gostava da “comida e da música”. Em seu caso, o encontro com o candomblé pode ser considerado como parte de um percurso de uma “busca” não necessariamente religiosa, mas “cultural”, num sentido mais amplo, que levou muitos jovens a procurar na Bahia as raízes “autênticas” do país, principalmente se considerarmos que ela foi uma estudante da Universidade de São Paulo (USP) na década de 1970 exatamente como descrito por Prandi (1999, p. 102). Assim, desde que chegou à Salvador ela manteve contato com membros de terreiros e artistas locais, mas somente veio a frequentar uma casa quando descobriu que um de seus conhecidos era pai de santo. Lá, foi suspensa e se confirmou há mais de 25 anos. Dentre os oito entrevistados que têm filhos, Helena foi a única que criou o seu no terreiro e com 22 anos ele já havia sido também suspenso.

Paulo

O único entrevistado a ser iniciado ainda criança, aos 9 anos, este rapaz nascido no interior de Sergipe constitui uma exceção entre os demais. Devido a um grave acidente, Paulo ficou entre a vida e a morte. Sua avó materna, após ter tentado todos os grupos de oração e a Igreja Evangélica da pequena cidade onde residiam, terminou

por recorrer a uma mãe de santo, levada por uma vizinha. Após a recuperação surpreendente do menino, ela cumpriu o prometido e tratou de organizar sua feitura, às escondidas, porém, porque as famílias “tradicionais” e extremamente católicas jamais aprovavam tal atitude. De fato, aos 14 anos Paulo deixou a casa paterna, em Aracaju, pois seu pai descobriu sua ligação religiosa. Formado em História, Paulo começou a trabalhar como professor antes mesmo de terminar o curso. Casou-se com uma colega, com quem tem uma filha, e residia em Salvador, em 2000, para fazer o mestrado em História, concluído um ano mais tarde. Paulo era professor universitário em Aracaju e planejava, então, seu doutorado. Devido à sua iniciação precoce, Paulo, em 7 de abril de 2000, tinha 30 anos de idade e 21 de iniciado, ocupando o cargo de babalaxé do seu terreiro. Nos encontramos para a entrevista no apartamento que ele dividia com outros estudantes no Campo Grande, onde passava a metade da semana devido às aulas.

Francisco

Em 06 de junho de 2000, quando o entrevistei no pátio de uma biblioteca pública, Francisco tinha 23 anos, era recém-formado em História, dava aulas na rede estadual e residia no Barbalho com sua mãe, também professora, o padrasto dentista, um irmão e uma avó. Anos depois, ele havia concluído um mestrado, cursava o doutorado e residia com seu companheiro nos Barris, antigo bairro de classe média próximo ao Centro. A prática religiosa mais efetiva em seu ambiente familiar foi o espiritismo kardecista, que chegou a frequentar levado pela mãe, mas onde nunca se sentiu bem, não desejando participar efetivamente do centro. No fim da adolescência, Francisco começou a ler sobre candomblé e, movido pela curiosidade, tentou várias vezes marcar consulta em um grande terreiro. No final de 1997 foi levado pela mãe de um amigo a um terreiro no bairro do Portão, em Lauro de Freitas, onde foi feito o jogo de búzios. Ele sentiu muita afinidade com o babalorixá e começou a frequentar a casa e a assistir

às festas, sendo suspenso pouco depois. Não chegou a se confirmar, como gostaria, no final de 2001. Começou a divergir de seu pai de santo, sobretudo, pela falta de sistematicidade nas regras de comportamento dentro do candomblé. Acabou abandonando o terreiro em 2002, dizendo que o candomblé não deixará de ser sua religião e que ele talvez fosse procurar outra casa. Embora continuasse a frequentar terreiros, Francisco não se iniciou efetivamente.

Luciana³⁴

Apesar de não ser um dos “nativos”, sem dúvida, sou um dos protagonistas deste trabalho. Paulista, formada em Comunicação Social e estudante de Ciências Sociais, em 1999, aos 29 anos, transféri-me para a Universidade Federal da Bahia, onde posteriormente ingressei na pós-graduação em Ciências Sociais. Em junho daquele mesmo ano assisti à primeira cerimônia de candomblé em toda minha vida, na Casa Branca, levada pelo prof. dr. Ordep Serra. A impressão causada foi tão profunda que decidi, “de dentro ou de fora”, tentar compreender aquele mundo tão estranho. A via “científica” me pareceu mais fácil e iniciei o trabalho de pesquisa como bolsista da prof^a. dr^a. Miriam Rabelo. A escolha do tema deste projeto, membros da classe média que entraram no candomblé, pode ser fruto do impacto que os primeiros contatos com a religião causaram sobre minha pessoa, uma vez que sou, eu mesma, uma filha “branca” da classe média e universitária de São Paulo, em especial quanto aos preconceitos contra as religiões afro-brasileiras, vistas ora como superstição de pessoas ignorantes, ora como perigosa degeneração do espiritismo.

Minha pergunta inicial, então, poderia ser refeita da seguinte maneira: de que forma pessoas como eu se tornam membros do candomblé? A partir disso, uma série de questões teóricas e recortes foram sendo feitos, mas desde já fica claro que não cabe aqui uma

³⁴ A decisão de apresentar minhas características pessoais reflete algumas discussões de Silva (1998) acerca da inserção do pesquisador em campo e também traz uma influência dos trabalhos de Stoller (1989).

distinção rigorosa entre “nativo” e “pesquisador”. Por alguns anos depois do trabalho de campo ainda participei do Torrundê, embora marginalmente, na qualidade de abião, o que me fez compreender que, na verdade, há muitas formas de se conhecer algo e estas duas, a religiosa e a científica, nem se excluem, nem eliminam outras. Apesar disso, este trabalho não consiste num esforço de pôr estas duas perspectivas em diálogo, pois isso demandaria um envolvimento religioso muito mais profundo do que eu tive.

ALGUNS PONTOS DE CONVERGÊNCIA

Embora todos os casos de que disponho apresentem particularidades próprias, é possível distinguir alguns temas recorrentes. Quase todas as pessoas aqui retratadas — 12 delas — mencionaram o desenvolvimento de uma forte relação afetiva diretamente com o pai ou mãe de santo de seu terreiro, mesmo aquelas que não a citaram como o motivo para a adesão à religião; para seis delas a amizade já existia ou se consolidou antes do vínculo com a religião e foi apresentada como um de seus motivos. Para oito dessas pessoas o terreiro no qual se iniciaram foi o primeiro que conheceram e elas só passaram a frequentar outras casas acompanhadas por demais membros do grupo religioso. As outras sete já haviam ido a alguns terreiros, mas sem estabelecer um contato mais prolongado ou próximo, muitas vezes tendo ido a uma única festa, levadas por um difuso “interesse cultural”, ou como Francisco ou Pedro, que já haviam ido a uma consulta. Ou seja, o percurso religioso desenvolvido não incluiu um trânsito por diversos terreiros, a não ser nos casos de Marta, Helena e João Alfredo, o que levanta a hipótese de que a relação pessoal com o chefe da casa tenha sido decisiva para o ingresso.

Entretanto, a frequência quase que exclusiva a somente um terreiro não deve nos levar a pensar numa grande proximidade com todos os seus membros: apenas quatro dessas pessoas têm um envolvimento mais próximo com todo o grupo de culto. Trata-se dos dois babalorixás — o que é óbvio — de Irene, que além de ser filha de santo

desenvolve um trabalho pedagógico no terreiro há mais de 13 anos e de Helena, para quem o aspecto comunitário da religião é um dos que mais lhe agradam. A proximidade entre pessoas muito distintas entre si chega mesmo a ser citada como um problema. Pai Robson disse que o mais difícil foi adaptar-se a essa situação e às regras do terreiro, mesmo que com o passar dos anos isso tenha se convertido em algo positivo para ele. Na verdade, quase todos os entrevistados contaram ter tido certa dificuldade de convívio e com a hierarquia religiosa, não tanto pelo fato de terem que “se submeter” a ela, mas por desconhecê-la e muitas vezes “passar na frente” de quem não podiam.

O desconforto na convivência com outros participantes reaparece, com mais ou menos franqueza, nas falas de todos os entrevistados. No caso de Rosana era ainda mais evidente, já que ela frequentemente comentava comigo os constrangimentos que sentia e disse que confiava em pai Dary por ele ser “uma pessoa como nós”. Francisco queixou-se do ambiente de fofocas e afirmou comparecer por motivos estritamente religiosos, não se envolvendo com os outros adeptos:

Eu vou ao candomblé com um objetivo único. [...] Ali eu vou assim, a coisa mais importante que tem na casa de candomblé pra mim não são as pessoas, são os orixás.

Paulo também, apesar do alto cargo que ocupa, quando falou de sua intimidade com a família biológica de sua ialorixá, contrapôs esta relação com o distanciamento que mantém dos outros filhos de santo:

Nem eu, nem eles também gostam que... não, né? No barracão nós somos educados, pra isso. Cada pessoa tem sua particularidade, nós somos irmãos aqui dentro. Lá fora, cada qual tem a sua vida. [...] Eu tenho uma relação muito mais próxima com a família [biológica] da minha mãe de santo, de sair, passar carnaval junto, de ir pra show junto, de passarmos final de semana junto e acamparmos junto, do que com irmão de santo. [...] Tem algumas irmãs de santo que às vezes fazem assim, uma feijoada, um churrasco. E convida a gente pra ir. Aí eu vou pra roça de santo, se a minha mãe de santo for, eu vou. Se ela não vai, eu não vou.

Hortência contou-me que as pessoas muitas vezes a chamam de orgulhosa, mas que isto se deve ao fato de ela preferir manter-se mais fechada, sem procurar se envolver com os demais participantes, o que ela atribui a uma idiossincrasia própria, mas admite que lhe poupa aborrecimentos. Somente Helena tem opinião diversa. Para ela, o terreiro é um espaço onde podemos atuar em conjunto, para o benefício de outras pessoas, ajudando concretamente aqueles que nos são próximos, possibilidade que ela considera muito restrita na sociedade de hoje. Como foi dito, dentre os oito entrevistados que têm filhos, ela foi a única que socializou o seu no interior do grupo religioso desde criança. Mesmo Irene, que tem um bom envolvimento com a comunidade, não evidenciou ter feito qualquer esforço para que seus filhos ou netos viessem a participar da religião. Fábio e Ana divergem nesse ponto, pois ela é da opinião de que a religião é um assunto pessoal e que seus filhos devem decidir sobre isso por si próprios quando forem maiores, mas ele acredita que a religião, qualquer que seja, é parte da educação moral de uma criança e que, portanto, os pais devem criar os filhos no seu ambiente religioso, embora aceite que adultos mudem por escolha própria. “Se eu acho o candomblé bom pra mim, como não vai ser bom para meu filho?”, diz ele.

É interessante pensar na situação de pessoas cujas famílias pertencem ao candomblé. (SANTOS, 2003; RABELO, 2008a) Para elas o terreiro é um lugar onde se chega levado por familiares e as relações de intimidade muitas vezes se sobrepõem, a família de santo³⁵ se combinando com a família biológica. Assim, é evidente que não é necessário estabelecer uma afinidade pessoal com o chefe da casa (embora isto costume ocorrer devido às relações próximas durante a iniciação), pois a mediação entre o indivíduo “novato” e o grupo já se encontra traçada pelos familiares. Além disso, é usual a emergência

³⁵ Termo pelo qual se designa o grupo de iniciados de um mesmo terreiro e de terreiros que possuem a mesma origem, pois se trata de “pais” e “mães”, “filhos” e “filhas” e, por extensão, “avós” e “tios” e “tias”, embora estes últimos não sejam utilizados internamente, mas apenas para explicar relações. Para um estudo das relações de parentesco simbólico em terreiros ver Lima (2003).

de um discurso da “necessidade”: “Ao orixá não se chega pelo amor, mas pela dor”, é um ditado comum e a iniciação é muitas vezes tida como um destino inescapável, determinado antes do nascimento pelas relações míticas e pela ancestralidade que se manifesta diretamente através da incorporação. Nesses casos, é costumeiro haver uma certa “peregrinação” por terreiros conhecidos até se encontrar uma solução satisfatória. É óbvio que muita gente gosta de ir aos terreiros — que são vistos também como uma forma de lazer em áreas pobres —, mas gostar não significa ver a própria participação como uma marca distintiva pessoal. Tampouco é possível afirmar com isso que há uma equação do tipo “membros de classe média = famílias de outras religiões = opção individual” *versus* “membros pobres = família de candomblé = não opção”. Entretanto, é preciso levar em conta que, por um lado, o recorte desta pesquisa excluiu os membros de classe média cujas famílias já eram de candomblé, por razões de delimitação da construção do objeto.³⁶ Por outro lado, a maior parte dos adeptos desta religião ainda é de pessoas pobres, portanto, é justo imaginar que a maior parte das famílias que frequentam terreiros, e levam seus filhos e sobrinhos, seja deste extrato social.

Assim, no caso do recorte em questão, o vínculo religioso é encarado realmente como um assunto “de foro íntimo”, uma opção individual, mesmo que seja preciso nuançar essa noção de “escolha”, já que ela não se dá apenas em função de avaliações refletidas, mas, sobretudo de emoções e relações afetivas. Se nos voltarmos para as origens religiosas desses adeptos, podemos também notar que o catolicismo e o espiritismo aparecem exatamente como religiões familiares, ao passo que o candomblé vai ser a opção que o sujeito opera por si próprio, mesmo quando é levado por uma “necessidade” ou pelo seu orixá. A umbanda foi mencionada em pouquíssimos casos e, às vezes, com críticas à relação “utilitária” dos parentes com a religião.

³⁶ Além disso, essa situação me parece ser atípica. No Torrundê não encontrei um só caso e, pessoalmente, travei contato com apenas duas pessoas que não foram entrevistadas por esse motivo.

É interessante a total ausência de antecedentes evangélicos ou mesmo protestantes nas famílias.

Antônia, a equede que procurou o terreiro em busca de solução para seus problemas pessoais, manifestou explicitamente este ponto quando disse que, na opção pelo candomblé, foi a primeira vez em que se sentiu tomando uma decisão que só dizia respeito a ela, independente de sua família, “com meus próprios pés”, como disse. Para estas pessoas, não há uma coação para se frequentar o terreiro, como Marta deixou claro, ao comentar que esta religião não atrai pela propaganda:

Luciana — Não é fazendo proselitismo?

Marta — Não, não, não tem, vai quem quer, entendeu? É aquela história, se tá com medo, por que tá? Por que veio, né? A porta tava aberta, entra ou sai na hora que quiser, né? Isso eu acho assim, tem uma coisa de democracia, de direito, de escolha, muito [...].

Para Pedro, a ida ao terreiro é encarada quase como lazer, pois é preciso sentir “prazer” na prática religiosa, pois em sua opinião, “ir e ficar lá de má vontade” afeta negativamente a relação com os orixás. Isso, porém, não quer dizer que os entrevistados desprezem a força das divindades em tal processo. A explicação de equede Hortência é exemplar desse “equilíbrio”:

Ele [pai Dary] é uma pessoa realmente decente, pessoa excessivamente escrupulosa, então, quando ele me convidou pra vir até aqui, eu vim com a maior tranquilidade sabendo que tava num lugar, entendeu? Onde eu poderia vir realmente. Isso pesou. Agora, claro que eu tinha alguma ligação com os orixás, porque se eles botaram pai Dary na minha vida, entendeu? Como amigo, e ele me trouxe aqui, e isso claro que tem, isso é um indicativo de que eles tavam me trazendo pra aqui, tanto que quando eu fui suspensa, no mesmo dia eu tive aquela tranquilidade de que eu ficaria aqui.³⁷

³⁷ Observe-se que, neste caso, minha pergunta foi sobre a importância de conhecer pai Dary anteriormente e não fazia menção aos orixás e seus desígnios.

Reconhece-se o chamado dos orixás na trajetória de ligação com o candomblé, admite-se um “destino” que, devido a uma ancestralidade vaga e incerta,³⁸ leva para dentro do terreiro. Ao mesmo tempo, não se abre mão da agência individual. Como veremos mais adiante, esse “equilíbrio de forças” encontra-se presente também nas trajetórias escolares e profissionais e permite entrever o outro lado da questão: como os entrevistados veem suas famílias em relação à religião?

Quando questionados a respeito da reação de seus familiares à sua decisão pela iniciação, em geral, esta é retratada como muito negativa. Os familiares tentaram dissuadi-los de sua atitude, criticaram-nos abertamente, ou chegaram mesmo a romper com os entrevistados por causa disto. Entretanto, todos eles parecem ter prazer em narrar como, com o passar dos anos, a resistência foi diminuindo, tornando-se uma tolerância tácita, uma aceitação tranquila ou, até mesmo, a frequência aos terreiros para as obrigações dos entrevistados ou para a realização de trabalhos, embora seja preciso conviver com as “brincadeiras” e ironias acerca disso, como ser chamado de “pai de santo” pelos pais ou irmãos. De modo geral, os familiares são considerados menos tolerantes do que os próprios entrevistados. Assim, também as posições assumidas pelas famílias permitem a demarcação de uma posição singular o que, por sua vez, favorece a ênfase na opção individual. Esta situação pode ser nuançada pelo caso de Paulo, iniciado ainda criança, quando conta como rompeu com seu pai pela religião, aos 14 anos: *“Onde cabe meu santo, me cabe, onde não cabe meu santo, também não me cabe”*. Neste caso, a família biológica é que parece ter sido objeto de “escolha” e não o candomblé, já que o entrevistado preferiu viver por 4 anos com uma irmã de santo bastante pobre a ter que abandonar o terreiro. Entretanto, como veremos, esta diferença não opõe Paulo aos demais, pois ele também se destaca do meio familiar pela religião. Seu caso nos

³⁸ Amaral e Silva (1993, p. 101-102) mostram como pessoas “brancas” do candomblé de São Paulo podem recorrer a teorias sobre o surgimento da humanidade na África para legitimar sua presença no terreiro, já que não possuem a pele negra que remeteria a uma origem africana.

permite evidenciar o sentido que deve ser atribuído à “opção”: trata-se de uma escolha em aberto, realizada e atualizada no percurso, envolvendo também afetos e experiências imediatas. Não se trata propriamente de um projeto deliberado e uma busca consciente, embora em casos como o de Francisco se chegue bem perto disso. Não seria este o caso em qualquer processo de conversão, afiliação múltipla e trajetórias religiosas em geral? Decerto que sim. Contudo, o que as posições narradas evidenciam é a importância atribuída à ideia de que “se pode escolher”.

Temos aqui outro ponto: para as pessoas pesquisadas a opção religiosa é exclusiva, exceto no caso de Paulo, que afirma gostar de ir à missa de vez em quando. A postura geral parece ser a de um respeito distanciado das outras práticas religiosas. Assim, os entrevistados não negam a veracidade do que é pregado em outras religiões (salvo nas igrejas neopentecostais que fazem do candomblé seu alvo preferencial e cujas práticas são abertamente desqualificadas como mera forma de ganhar dinheiro), mas criticam posturas morais, interpretações teológicas, as relações entre as pessoas e não frequentam outros cultos, contrastando com a prática muito usual de se frequentar cultos diversos simultaneamente. Essa prática é condizente com a recusa do sincretismo com o catolicismo e a umbanda (o sincretismo entre diferentes nações de candomblé é nomeado como tal e aceito por muitos membros do Torrundê), o que Silva (1999) já havia apontado como um movimento contemporâneo em direção a uma maior coerência religiosa que tem como principais protagonistas os adeptos mais intelectualizados das religiões afro-brasileiras. No entanto, é necessário observar que o discurso das pessoas entrevistadas sobre concepções religiosas encontra-se carregado de expressões e ideias de outros universos religiosos, sobretudo, do espiritismo kardecista. A incorporação é muitas vezes referida como manifestação, fala-se muito de mediunidade e alguns entrevistados expressaram a crença numa evolução espiritual proporcionada pelo culto correto aos orixás, como Fábio, e em reencarnação, como Ana, embora ela acredite que é pos-

sível a um ser humano voltar como animal, o que estaria mais próximo do hinduísmo e do budismo do que do candomblé. Mais do que uma contradição interna, o que temos aqui é uma das expressões da ambiguidade que marca toda existência concreta.

Gostaria, então, de sugerir que a adesão ao candomblé, nos casos em que analiso, pode ser compreendida como um processo de identificação que possibilita ao sujeito uma singularização frente à família. Passar a ser parte de um terreiro colocou as pessoas acompanhadas numa posição distinta — e, às vezes, antagônica — a de seus familiares. Este, porém, é apenas um eixo no qual podemos situar a iniciação. Ele pode ser entrecruzado com mais dois outros, o eixo das experiências religiosas que o candomblé possibilita, com sua noção de pessoa própria e o da distinção interna à classe média urbana, extremamente heterogênea, o que será o objeto dos próximos capítulos. Para analisá-los, porém, é preciso levar em consideração a constituição do que vem a ser essa “classe média”.

QUE CLASSE MÉDIA É ESSA?

Porque essa coisa da classe média aqui no Brasil, eu acho meio complicada, porque as pessoas vivem como se fossem, mas não são, porque estão presas ao cartão de crédito e ao limite especial do cheque, né? Então isso pra mim não é classe média. Pra mim classe média seria a pessoa que tem condições de ter uma qualidade de vida boa, poder pagar o que o Estado não dá naturalmente, como um bom plano de saúde etc, sem tá presa ao cartão de crédito e ao limite.
(Marta)³⁹

A partir dos perfis apresentados acima, em que medida se pode dizer que estas pessoas pertencem a uma classe média? Segundo Albuquerque, não se pode “[...] contar os membros de uma classe social

³⁹ É preciso não esquecer que após a redação da tese, em 2004, houve uma grande ampliação do crédito sem garantias e muito mais pessoas passaram a ter acesso a cartões de crédito. No entanto, isto ainda não ocorria no período destas entrevistas.

como se conta a tropa na hora da chamada.” (1997, p. 12). Ou seja, não se trata de escolher critérios “objetivos” que possibilitem a quantificação de cada classe social, já que estas são compostas por relações econômicas e de dominação e não por indivíduos. Após criticar as distinções entre trabalho manual e intelectual, trabalho que produz mais valia e que não a produz, o autor conclui que as classes médias “São doravante compostas de produtores diretos inseridos em relações de produção capitalistas que tendem a predominar sobre as outras (artesaniais ou ‘liberais’).” (ALBUQUERQUE, 1997, p. 30, grifo do autor) Segundo esta definição todos os meus entrevistados encontram-se na classe média, mas cabe perguntar se ainda haveria alguém — exceto os detentores de capital e terras — que poderia ocupar alguma outra posição na estrutura social. Já Araújo (1977) aponta para a importância das diferenças internas às camadas médias, especialmente entre as assalariadas e as não assalariadas, tanto pelas suas condições econômicas quanto pelas suas “posições subjetivas” e políticas. Dessa maneira, alargam-se as relações que devem ser levadas em conta, mas estas continuam não muito específicas: o que, exatamente, contaria como “posições subjetivas”? Sem entrar agora na discussão acerca da divisão subjetivo/objetivo, é possível, desde já, dizer que não basta assinalar posições na esfera da produção econômica para delimitar as classes sociais.

O objetivo desta seção é justamente procurar uma forma de refinar o conceito de classe de modo que possa ultrapassar a formulação simplista das posições na esfera da produção econômica, porém, sem precisar recorrer aos aspectos “subjetivos” como algo exterior a elas e que lhes seja “acrescentado” por uma superposição simbólica. Para tanto, é frutífero colocar em diálogo as proposições de Max Weber acerca da estratificação social — que envolve tanto classes como grupos de *status* — e as de Bourdieu sobre estilos de vida. A intenção não é fazer aqui uma exegese do conceito de classe, tampouco uma revisão bibliográfica do tema, mas apenas buscar uma forma de aprofundar os níveis da análise.

As camadas médias contemporâneas parecem ser especialmente problemáticas para abordagens tradicionais sobre classes uma vez que apresentam grande heterogeneidade no que diz respeito à inserção no campo da produção econômica, aos níveis de escolaridade, aos modos de vida e posições políticas (ARAÚJO, 1977) e mais ainda quando se procura analisar a formação de identidades. Muitas vezes abandona-se o conceito de classe pelo de camadas médias delimitadas pelo estilo de vida⁴⁰

Neste trabalho também recorro a este conceito, seguindo a perspectiva de Bourdieu, para quem um estilo de vida é a expressão da força integradora do *habitus* e de sua capacidade de aplicação a distintos campos da prática. (BOURDIEU, 2003; MCNAY, 1999) Desse modo, não se trata de expor uma listagem daquilo que os entrevistados consomem no vestuário, lazer, artes e outros produtos, mas de procurar compreender quais eixos são relevantes para a construção dos julgamentos e percepções que os fazem sentir que certas práticas, atitudes e também produtos “combinam” com eles e os distinguem dos outros, o que será discutido mais adiante. Procurar construir a análise a partir dessa perspectiva é relevante, sobretudo quando se trata de uma classe de difícil delimitação e que leva diversos autores a procurar refinar suas elaborações conceituais.

Figueiredo (2003), ao fazer a crítica de algumas vertentes teóricas, mostra como a distinção entre trabalho manual e não manual — este último definindo o que seria classe média —, ainda que útil para a análise quantitativa, encobre as diferenças de renda e escolaridade que perpassam esta categoria e que são extremamente significativas para os modos de vidas das pessoas que aí seriam enquadradas. Já O’Dougherty (1998) salienta a importância do consumo nas análises sobre formação de uma identidade de classe média, pois se trata de uma esfera que permite tanto a criação de distinções como a diluição de diferenças, mas, ao mesmo tempo, a autora afirma que o consumo como fator identitário não é fenômeno exclusivo dessa

⁴⁰ Ver, por exemplo, Velho (1981, 1989)

classe⁴¹ e que a “educação” emerge como outro elemento relevante, como se pode depreender das próprias citações de seus entrevistados que se distinguem de “uma outra classe média” (ascendente, formada por profissionais “não tão qualificados”) por privilegiarem a “cultura” e a educação formal.⁴²

Entre categorias que se desdobram e critérios que se conjugam, resta o problema de definir a delimitação das classes sociais, principalmente tendo-se em conta a afirmação de Bourdieu (2001, p. 26-27, grifo do autor) de que:

As classes sociais não existem [...]. O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, não como um dado, mas como *algo que se trata de fazer*.

Se for algo que é preciso fazer no âmbito da prática política não cabe discutir aqui, mas sim o fato de que é algo que se trata de fazer sociologicamente, o que significa dizer que a classe média é uma categoria que se constrói para iluminar determinadas relações que, por sua vez, foram eleitas segundo os interesses da pesquisa em questão. (WEBER, 2006) Estes, no presente caso, consistem em procurar distinguir um determinado grupo de adeptos do candomblé do ponto de vista de sua posição social e compreender, de alguns ângulos privilegiados, as implicações disso para o pertencimento e interpretação

⁴¹ A esse respeito ver também Sansone (2001) que analisa as configurações de diferentes identidades entre jovens da favela do Cantagalo, no Rio de Janeiro, justamente em torno do consumo e as compara com semelhantes distinções entre jovens pobres e negros de Salvador. Análises desse tipo problematizam a afirmação de Bourdieu (1999, p. 24) de que as camadas mais desfavorecidas economicamente não entram no “jogo da divulgação e da distinção” e, portanto, participam apenas como “refugo” de um jogo cultural que, objetivamente, se dirige a elas, quer dizer, se destina a demarcar o seu lugar.

⁴² Como ela mesma reconhece, isto pode ser devido ao fato de que sua amostra foi selecionada a partir de escolas particulares onde estudavam os filhos de seus entrevistados, mas, ao que tudo indica, sua amostra também se limitava a profissionais de nível universitário e não deixa de chamar a atenção o fato de que é exatamente a “educação” ou a “cultura” o que “distingue” também os meus entrevistados dos adeptos mais pobres dos terreiros, como veremos mais adiante.

desta religião em particular. Assim, denominar os participantes dessa pesquisa de “classe média” não significa que as observações aqui feitas possam ser generalizadas para toda “a classe média”, pois eles não são seus “representantes”, mas apenas pessoas que, com relação à esfera econômica — com as ressalvas que veremos logo a seguir —, se encontram em certa posição. Portanto, o que interessa saber para definir a posição social das pessoas pesquisadas?

É importante ter em mente que os entrevistados foram selecionados, como foi mencionado acima, pelo grau de escolaridade superior completo, pelo exercício de uma profissão que exige tal título e pela trajetória religiosa. Assim, de início, eu não falava em classe média, mas em profissionais de nível superior, uma “classe” em sentido weberiano:

Podemos falar de uma ‘classe’ quando: 1) certo número de pessoas tem em comum um componente causal específico em suas oportunidades de vida, e na medida em que 2) esse componente é representado exclusivamente pelos interesses econômicos da posse de bens e oportunidades de renda, e 3) é representado sob as condições de mercado de produtos ou mercado de trabalho. [Esses pontos referem-se à ‘situação de classe’ [...]. A palavra ‘classe’ refere-se a qualquer grupo de pessoas que se encontrem na mesma situação de classe]. (WEBER, 1974a, p. 212)

Segundo esta definição, uma escolarização específica que assegura uma ocupação, e consequente possibilidade de renda, monopolizada por detentores de títulos seria um critério válido para a definição de uma classe, embora, nesse caso, não pudéssemos falar de uma classe média propriamente dita (o que exige a explicitação de suas relações com as demais classes) e sim de uma classe de detentores de prerrogativas no mercado de trabalho, e para o autor é exatamente a existência de uma situação de mercado o que possibilita o uso da noção de classe. O problema, porém, é que o “componente causal” no caso da escolaridade universitária não é “representado exclusivamente pelos interesses econômicos”, mas também confe-

re *status* a seus detentores, no sentido de uma “estima social”, de uma “honraria” que delimita o círculo social ao qual um indivíduo pode pretender pertencer, as relações sociais — isto é, aquelas não vinculadas a interesses econômicos — que normalmente estabelece e, em geral, até mesmo suas possibilidades de casamento e relações afetivas. A estratificação por grupos de *status* contrasta com a situação de classe por não ser determinada em função do mercado — que, por seu turno, não deveria levar em conta questões de prestígio — nem exclusivamente pela posse. No terreiro, portanto, há pessoas de diferentes classes e grupos de *status* que mantêm relações sociais e veremos como inúmeros conflitos surgem dessa situação.

Segundo Bourdieu, Weber oporia classes a grupos de *status* como “dois tipos de unidades reais” que manteriam relações variáveis de predominância conforme o grau de autonomização da esfera econômica e:

Para restituir às análises weberianas toda a sua força e alcance, antes é preciso reconhecer que os grupos de *status* e as classes constituem unidades *nominais* que podem restituir a realidade de modo mais ou menos completo segundo o tipo de sociedade, mas que são sempre o resultado *da opção de acentuar o aspecto econômico ou o aspecto simbólico*, aspectos que sempre coexistem na própria realidade (em proporções diferentes conforme as sociedades e as classes sociais de uma mesma sociedade), uma vez que as distinções simbólicas são sempre secundárias em relação às diferenças econômicas que as primeiras exprimem, transfigurando-as. (WEBER apud BORDIEU, 1999a, p. 14-15, grifo do autor)

A questão de saber se Weber considerava tais formas de estratificação como “unidades reais” ou “nominais” só pode ser resolvida por um trabalho de especialista, o que não é o meu caso. De toda forma, vale à pena remeter o leitor às proposições metodológicas deste autor que sempre enfatizou o aspecto seletivo e limitado do conhecimento sociológico frente à realidade da vida. (WEBER, 2006) Suas formulações são concordantes com a afirmação de que se trata de um

“acento” cujo objetivo é a compreensão de relações causais. Antes, parece-me que para Weber (1974a) classes e grupos de *status* não são critérios excludentes de estratificação social, mas, ao contrário, são conceitos que permitem analisar como em sociedades concretas se articulam essas duas bases nas distinções entre seus membros. Por exemplo, a propriedade tende, em função da estabilização da distribuição do poder econômico, a ser reconhecida como “qualificação estamental”, ao passo que demonstrar o pertencimento a certos círculos de “estima” mais elevada pode representar melhores oportunidades no mercado de trabalho.

A sociedade de hoje está estratificada em classes e em grau especialmente acentuado em classes de renda. Mas no prestígio estamental especial das camadas ‘educadas’, nossa sociedade encerra elementos muito concretos de estratificação estamental. Externamente, esse fator é, muito claramente, representado pelos monopólios econômicos e as oportunidades sociais preferenciais dos detentores de diplomas. (WEBER, 1974b, p. 346)

A proposta weberiana é justamente que tais relações de sentido podem ser exploradas e compreendidas sociologicamente, pois não derivam, necessariamente, de uma única esfera da atividade social. Deste ponto de vista, as pessoas aqui pesquisadas constituem uma classe de portadores de diplomas que favorecem a obtenção de uma renda (relativamente) contínua e estável e a posse de bens não tão escassos — como residências e automóveis — devido ao monopólio de posições no mercado de trabalho, mas não chegam a favorecer a posse de meios de produção. Ao mesmo tempo, esses títulos lhes conferem um certo prestígio que é muitas vezes responsável pela perseguição da educação universitária já que, como vimos com Agier e Castro (1995) e Guimarães (1995), nem sempre sua renda é de fato superior àquela obtida por profissionais de nível médio, principalmente quando estes são empreendedores. Esta seria, então, uma classe intermediária tanto pelas oportunidades de renda e posse de bens quanto pelo grau de prestígio alcançado.

Também do ponto de vista de Bourdieu poderíamos chamá-la de classe média (urbana), pois pela sua posição de classe distinguem-se tanto dos detentores de capitais e meios de produção quanto daqueles que devem vender sua força de trabalho em outras condições, sem os “privilégios do monopólio por título” quanto, ainda, da classe média de cidades pequenas, inseridas diferentemente na estrutura social. Por sua situação de classe, essas pessoas mantêm uma relação com o trabalho e com o meio social metropolitano onde vivem que os distingue de outros grupos, como os “pobres” da cidade, por exemplo. (BOURDIEU, 1999a, p. 4) Pode-se dizer que são pessoas cujo capital cultural tem maior peso relativo do que o capital econômico e cuja origem já foi nas camadas médias, embora urbanas para alguns e para outros, como Irene, de pequenas cidades do interior. No caso das pessoas com mais de 45 anos, apenas o pai de Antônia, familiares de Ernesto e um tio materno (importantíssimo, como veremos) de Marta tinham profissões de nível superior. Isto permitiu que os entrevistados fizessem comparações com o seu tempo de infância, quando um funcionário de nível médio, como o pai de Hortência, podia manter oito filhos, “*comendo, dando escola, entendeu?*”, dos quais apenas um não tem formação universitária. Para os mais jovens, a comparação é com as facilidades e a fartura do tempo na casa dos pais. Se lembramos que eles foram crianças na década de 1980, quando a Bahia ainda não sofria os efeitos da recessão nacional, como vimos acima, podemos imaginar que o passado a que tanto os mais jovens quanto os mais velhos se referem era, de fato, mais seguro financeiramente. Assim, esta é uma classe média que, no geral, tem capital escolar mais elevado do que seus pais, mas encontra-se estagnada financeiramente ou em ligeiro declínio (exceto João Alfredo, que teve grande ascensão), como de resto toda classe média brasileira após o “milagre econômico”, o que deve contribuir para uma valorização ainda maior da educação e da profissão.⁴³

⁴³ Mais uma vez, é preciso lembrar que este texto foi redigido em 2004, portanto antes da retomada do crescimento econômico do país. Contudo, a recente expansão do ensino superior público não parece ter afetado negativamente o prestígio de seus títulos.

Segundo Jenkins (2000) o que acabo de apresentar constitui uma categorização, ou seja, uma definição externa de uma “categoria de pessoas”. Entretanto, devido à interdependência profunda entre categorização e identificação de grupo — a definição internamente orientada, o “quem somos?” — é importante verificar se a categorização que apresentei encontra alguma correspondência no “momento internamente orientado” dos processos sociais de identificação. Argumentei a favor da importância da formação escolar, assim sendo faz-se necessário investigar um pouco mais no que ela consiste, se e como pode operar como elemento de identificação e quais as consequências disso para os indivíduos pesquisados. É importante ressaltar que não se trata de uma identidade de classe, mas de procurar por elementos distintivos que sejam operantes nas práticas cotidianas dos indivíduos.

No presente caso, o que constitui um grupo de *status* é justamente o acesso a esta educação universitária que lhes garante certos privilégios, o que é diferente de uma situação na qual há uma educação especial para membros de um determinado grupo de *status*. É a própria educação que confere prestígio a indivíduos que mantêm relações tão difusas e vagas que dificilmente poderíamos considerá-los um grupo para além do critério da educação formal. Por que a educação universitária é assim avaliada? De que maneira ela pode conferir certas predisposições comuns a pessoas de origens familiares diversas? Apesar de uma ambiguidade presente nas formulações de Bourdieu (2003), que a tornam alvo de críticas por supostas reduções economicistas, seus conceitos conservam potencial heurístico para iluminar as relações entre agentes divididos em classes (e estas podem ser os sexos, os grupos de idade e não somente posições na estrutura ocupacional) e destes com o mundo social constituído por seus atos. O conceito de *habitus* é especialmente adequado para análises de situações de classe se mantivermos em mente seu caráter relacional: os esquemas do *habitus* formam um conjunto de predisposições incorporadas que contrastam com outros conjuntos equivalentes, pertencentes a outras

classes de agentes. A escolarização, nas sociedades contemporâneas, recebeu destaque por parte do autor, pois:

Enquanto ‘força formadora de hábitos’, a escola propicia aos que se encontram direta ou indiretamente submetidos à sua influência, não tanto esquemas de pensamento particulares e particularizados, mas uma disposição geral, geradora de esquemas particulares capazes de serem aplicados em campos diferentes do pensamento e da ação, aos quais pode-se dar o nome de *habitus* cultivado. (BOURDIEU, 1999b, p. 111, grifo do autor)

Bourdieu (2003) chama a atenção para o fato de que os esquemas de pensamento, julgamento e classificação são estruturados nas relações entre diferentes grupos de agentes, e ao mesmo tempo estruturam as relações práticas, cotidianas, mantidas entre eles — e com o que é considerado propriedade de cada grupo — constituindo estilos de vida distintivos. Enfatiza também que tais esquemas são incorporados (*embodied*), constituídos no e pelo corpo, orientando não apenas ideias, mas gestos, gostos e aquilo que é tido como natural. Esta construção conceitual constitui, portanto, um esforço para escapar à dicotomização da prática entre o concreto e as representações, ou entre o objetivo e o subjetivo, explicitando as relações estruturais entre eles. Estilo de vida é uma noção que procura realçar o caráter sistemático de uma série de práticas referentes a campos diversos — como vestuário, alimentação, lazer, produção econômica, família — e que acabam por exercer uma função distintiva exatamente por se encontrarem classificadas com relação aos agentes que as efetuam. (BOURDIEU, 1999a, 2003)

Dessa forma, como já foi destacado, um estilo de vida é expressão da capacidade do *habitus* para aplicar uma matriz geradora de avaliações e percepções aos campos mais diversos, das relações em família ao ambiente de trabalho. Um estilo de vida não é descrito por uma coleção de “gostos” pessoais, mas pelos eixos que unificam as práticas mais distintas de modo que elas pareçam “pertencer” ao

agente. Diferentemente do que diz Amaral, um estilo de vida não atua sobre aquilo que mais se distancia das necessidades básicas do ser humano, “[...] aquelas que determinam minimamente a *sobrevivência* dos homens: comida, abrigo, vestuário, etc.” (AMARAL, 2002, p. 21, grifo do autor) Antes, atua sobre elas, fazendo tanto da “necessidade virtude”, quanto da “virtude necessidade” e naturalizando o que foi socialmente construído e posicionado. O conceito de *habitus* permite desnaturalizar as práticas, até mesmo aquelas que parecem ser estritamente de ordem fisiológica (como o nojo), situando-as em diferentes posições socialmente delimitadas. Sua força integradora transforma-as num conjunto implícito, num estilo de vida.

Um exemplo pode ser encontrado na fala de Marta na abertura dessa seção. Vemos como ter acesso a planos de saúde é simplesmente “natural”. Ela também parece pressupor que as pessoas dispõem de cartões de crédito — embora estes, de fato, sejam extremamente populares hoje em dia — e cheque especial. Para ela, isto não constitui uma distinção de classe. Tal como para os outros entrevistados, a profissão é um elemento marcante entre suas atividades, projetos e identidade. Marta foi escolhida para ilustrar este ponto porque apresenta algumas idiosincrasias interessantes, que permitem classificá-la como classe média “alternativa”. Ela é uma jornalista negra, de 47 anos, alinhada com movimentos negros, cuja atual ocupação tem relação com isto e ela tem contatos com políticos profissionais que militam por esta causa, mas Marta mantém no dia a dia um discurso “suave” acerca de sua posição de cor. Ela não reproduz o estereótipo da militante “raivosa”. Seu modo de se vestir pode ser chamado de “casual alternativo *chic*”, isto é, ela usa muitos tecidos naturais, cores claras, batas e saias longas, sem parecer uma *hippie* extemporânea. Marta não tem cabelos crespos — são quase lisos, na verdade — e os usa um pouco abaixo dos ombros, brincando com mechas coloridas, principalmente vermelhas, sobre o preto natural. Gosta de comida vegetariana e realizamos nossa entrevista num restaurante

natural. Naquela época ela estava experimentando tratamentos fitoterápicos, mas desde criança usou homeopatia, resultado da ligação de sua mãe com um centro espírita no Sul, que ainda mantinha a antiga prática de aviar receitas homeopáticas, há muito abandonada em outros locais. A lista poderia prosseguir infinitamente e ainda assim não comporia o estilo de vida de Marta, embora possa dar uma ideia de qual seja. A questão é tentar manter todos estes detalhes concretos em relação com as posições que ocupam socialmente e com as avaliações de Marta. Evidentemente, trata-se de uma tarefa de grandes proporções, irrealizável neste momento.

Assim, mesmo após a realização de várias das entrevistas não tenho condições de definir um estilo de vida próprio dessa classe média aqui focalizada, pois me falta exatamente a percepção que outros grupos têm de suas práticas e propriedades, o que constituiria uma abordagem propriamente relacional. Tampouco posso dizer que se trata de um estilo de vida marcado pelo candomblé, como sugere Amaral (2002, p. 111). Embora concorde que a religião possa oferecer elementos importantes à delimitação de um estilo de vida, a partir do que venho expondo aqui, somente posso afirmar que o candomblé pode participar de alguns estilos distintos entre si, pois não é correto concluir que os membros do terreiro partilhem uma única matriz de avaliação e percepção, mas, contrariamente, que se distinguem entre si. Entre os entrevistados, os estilos de vestuário e cabelos estão muito mais para o “comportado casual” (isto é, que não apresenta qualquer destaque especial), com alguns toques “alternativos”, por exemplo, ter os cabelos pintados de vermelho, ao invés do loiro dominante entre “patricinhas” e jovens da periferia. É interessante notar também que são poucas as referências ao “afro”, mesmo no caso das pessoas negras que mantêm contato com movimentos negros, Marta e Irene, isto é, elas valorizam elementos da estética “negra” sem seguir o estereótipo exagerado das batas, tranças e colares “africanos” usados simultaneamente. Entre os membros do Torrundê, em geral, o cabelo trançado é o único elemento “afro” comumente observado.

Mesmo assim é possível perceber algumas recorrências que dizem respeito, sobretudo, à visão da profissão, da religião e da família, mas também do lazer e da “cultura”, fazendo da “virtude necessidade” ao afirmar exatamente a naturalidade de certas escolhas. Elas serão retomadas mais adiante, após a busca pelo eixo que permita construir alguma relação entre essas práticas e as avaliações de posição social.

RENDA E EDUCAÇÃO: O QUE FAZ A DIFERENÇA?

Do ponto de vista da renda individual mensal, o grupo entrevistado é bastante heterogêneo, indo de aproximadamente R\$ 400,00 à cerca de R\$ 10.000,00.⁴⁴ Entretanto, é preciso levar em consideração que nem todas as pessoas encontravam-se na mesma situação familiar nem na mesma faixa etária na época da entrevista. A personagem que ganhava menos era bastante jovem e residia com os pais. Sua renda familiar era bem mais elevada do que o auferido pessoalmente. O restante dos pesquisados tinha rendimentos individuais em torno de R\$ 1.500,00, ou um pouco mais. Os médicos, como é de se imaginar, apresentavam renda muito mais elevada. Outro elemento a ser considerado é que estas entrevistas se realizaram ao longo de quatro anos, o que relativiza os números absolutos. De uma forma ou de outra, estas são pessoas cujo rendimento do trabalho encontra-se acima da média de Salvador, que em junho de 2004 estava em R\$ 707,00, e muito acima da mediana. No entanto, como já foi enfatizado várias vezes, a renda somente não responde por outras distinções como o prestígio da carreira de nível superior.

⁴⁴ Estas informações não foram integradas aos perfis expostos por serem consideradas “delicadas” para muitas pessoas e devido ao fato de que estas são, na verdade, facilmente identificáveis por seus grupos religiosos, o que poderia expô-las a inconvenientes. Da mesma maneira, qualquer citação que possa causar embaraço a seu autor sofreu cortes de quaisquer identificadores. É preciso lembrar ainda que estes valores devem ter o ano de 2002 como referência.

Assim, ao tratar deste tema é importante considerar a idade das pessoas e sua posição na carreira profissional: jovens com pouca experiência em geral ganham bem menos que pessoas mais velhas, que já alcançaram outros patamares, ao menos nas profissões de nível universitário. Como foi apenas indicado acima, essa é uma noção importante para a maneira como os próprios entrevistados veem suas profissões: como uma carreira que foi sendo (ou será) construída, galgando-se degraus mais elevados através de títulos e experiências “legítimos”. Aqueles que têm menos de 50 anos de idade revelam essa concepção em seus sonhos e projetos profissionais. Procuram cursos de especialização ou mestrados e dedicam parte de suas horas vagas a atividades correlacionadas ao trabalho. Mesmo para os mais velhos não há uma ideia de que tais percursos já se cumpriram e o que surge é uma “dificuldade” em se aposentar, mesmo quando afirmam desejá-lo e não o poder fazer devido às “necessidades básicas” que têm que suprir, ou porque, como diz pai Dary, sua profissão e sua religião são sua “cachaça”. Para Ernesto, que afirma desejar se aposentar para “viver de sandálias na praia”, a participação em congressos e eventos do gênero deve-se a sua preocupação com a atual situação da saúde mental no país:

Mas eu também não acho que isso é alguma coisa que eu vou realizar individualmente, então eu procuro estar provocando algumas discussões, participando de alguns níveis de reflexão, dando opinião, me metendo onde não sou chamado. [Luciana — Por que?] Eu tô vivo!

As profissões exercidas tampouco são vistas como simples meio de obter renda. Ekede Hortência, que apesar de aposentada “teve” que continuar trabalhando, vê essa situação como extremamente negativa:

A gente tá vivendo num país tão ruim que hoje a gente vê a profissão como meio de vida, entendeu?

Tal percepção vem a corroborar a interpretação de Guimarães, Agier e Castro (1995) de que profissões universitárias possuem uma

valorização que se vincula muito mais ao tipo de conhecimento exigido e à sua própria posição social do que aos rendimentos obtidos. Desse modo, podemos inferir que se trata de uma camada para quem o trabalho ainda é um componente central de suas identidades, ao contrário do que é apontado por Sansone (2001) para os jovens da favela do Cantagalo — com sua marcada preocupação com o consumo e a aparência para demarcar estilos distintos — e por Agier e Guimarães (1995) para os trabalhadores de origem pobre e sem títulos escolares de Salvador, cujas identidades são construídas por oposição a um entorno de pobreza ainda maior.

É interessante, neste ponto, fazer uma breve observação sobre a autoclassificação de tais pessoas. Quase todas se definiram como classe média ou média baixa, à exceção de duas, que se definiram como classe baixa, ambas explicando que, no Brasil de hoje, “não há mais classe média, mas apenas ricos e pobres”. McCallum, que também pediu uma autoclassificação das pessoas que entrevistou na Baixa de Camarujipe, uma área bastante pobre na periferia de Salvador, encontrou respostas semelhantes para uma situação muito diferente:

Estas pessoas normalmente ganham um salário mínimo ou menos (cerca de US\$ 110,00 por mês em 1996), sofrem altas taxas de sub ou desemprego, vivem principalmente em terrenos legalmente irregulares em casas auto-construídas (ou em conjuntos de “baixa renda”), estudam menos de quatro anos na escola e/ou são iletradas e, geralmente, mestiças ou negras. (MCCALLUM, 1996, p. 210)

Ainda assim, frequentemente se identificavam como classe média,⁴⁵ segundo a autora (MCCALLUM, 1996, p. 214), distinguindo-se dos “pobres” que seriam “os que dormem nas ruas”. Esta pequena curiosidade reforça a necessidade de se procurar por aquilo que as próprias pessoas entrevistadas percebem como o que as distingue de outras classes e, evidentemente, mostra a inviabilidade de se usar a

⁴⁵ Não é possível deixar de observar, contudo, que a situação relatada por McCallum é bastante atípica e não tenho notícias de ter sido observada por outros pesquisadores.

autoclassificação com qualquer outro intuito. Também é interessante notar que, como as pessoas entrevistadas me foram apresentadas por outras que sabiam do meu interesse pela “classe média”, elas são consideradas como tal por quem as indicou. Normalmente isto representou uma sobreposição entre as indicações para entrevista e as redes de amizade mais íntimas.

Aqui a educação é um elemento fundamental que ganha força ainda maior quando comparada com a “falta de educação” de pessoas mais pobres. As falas a seguir, expressas por diferentes entrevistados, dão uma ideia de como as interações com elas eram percebidas no início da vida religiosa (mesmo que muitas vezes essas opiniões tenham se modificado com o passar dos anos).

Pergunta — Foi muito difícil começar a aprender [a parte ritual]?

Resposta — Sim, porque eu vinha, eu venho de uma situação socioeconômica, ‘cultural’ diferente das pessoas que vivem ali. Primeiro vem essa situação, tanto na parte da cultura religiosa, quanto na parte de, cultural ‘mesmo’ e social. [ênfase na entonação]

Pergunta — E você teve dificuldades nos relacionamentos?

Resposta — Tive. Primeiro aprender a lidar com o jeito africano de deixar as emoções à mostra, porque no meio intelectual, tudo é muito cortês. [...] Lá eu não era uma [profissional X]. Lá eu era uma ‘abiã’, como outra qualquer que não tenha nem o curso primário. Isso foi uma grande aprendizagem na minha vida. Lá eu tinha uma hierarquia rígida, pra cumprir. [ênfase na entonação]

Pergunta — Mas não foi um pouco difícil de aceitar que um, que uma divindade podia vir e tomar o seu corpo?

Resposta — A manifestação em si, pra mim, ela já não era espantosa, já não era algo tão anormal.

P — Ah, certo.

R — O difícil foi a minha adaptação a todo um processo de convívio social, que é tipo, você trabalhar dentro [do lugar

X] e ter que conviver com a plebe, o pessoal mesmo humilde, onde você, as pessoas não sabem se expressar, enfim... e a casa onde eu fui iniciado, o início dela, eram pessoas altamente simples. Semianalfabetas. Então pra você adaptar nesse novo nível... foi muito difícil. O meu convívio, minha dificuldade maior, eu diria que foi social.

Pergunta — E você acha que tem alguma resistência porque você é novinho, você é jovem?

Resposta — Eu sou jovem, eu sou de fora. Eu não moro lá, a maior parte das pessoas é de lá, entendeu? Assim, o fato de eu ser universitário mexe com a cabeça das pessoas, embora eu não comente absolutamente nada disso lá. Assim, essa discrepância social infelizmente mexe com a cabeça das pessoas.

Pergunta — Tem alguma coisa que te incomoda, assim, na relação, não com uma pessoa específica, mas mais no geral, com o grupo?

Resposta — [O terreiro] é uma cidade, né?, Uma polis, aquelas histórias antigas, porque tem... tem todas as pessoas que administram aquela cidade, né?, As relações, por aí vai, e por ela ser assim, muito pequena, você convive mais junto, né?, Com pessoas, com pontos de vista diferente, com nível de escolaridade diferente, com projetos de vida muito diferentes, muito, muito, muito, e tem momentos assim que é choque, né?

Mas “educação” não significa somente escolaridade, embora esta possa ter sido citada várias vezes:

Pergunta — E como foi que você conheceu o candomblé?

Resposta — [Conta o porquê decidiu ir a uma festa] Quando cheguei, cheguei mais cedo. A dona do terreiro, dona [X] tinha descido pro barracão e as moças, as filhas de santo ainda não estavam prontas. E ela deu logo um show, né? Ela abriu a boca ‘vocês querem me sacanear’, desculpe os palavrões porque... ‘vocês querem me sacanear, suas puta desgraçada do mangue das cachorras?’ Eu achei aquilo o fim da picada. Eu digo ‘Deus me livre de nunca ser de can-

domblé, mas veja só se eu vô aceitar uma coisa dessa, de uma pessoa ignorante, meio metro de mulher pra me xingar desse jeito! Mas nunca na vida, não tem Deus nem o diabo que me faça entrar no candomblé.

Como podemos perceber, a questão da “educação” alcança também o âmbito da moralidade:

Em vez de se concentrar no orixá, de ver que ali é local religioso, de... em vez de estar buscando a energia, o crescimento espiritual, não, tá ali, é, na roda, mas tá rebolando porque tem uma pessoa gatinha olhando, entendeu? Quer passar na frente de todo o mundo por causa disso, quer aparecer mais, quer dançar mais, quer bailar mais, acontece isso também, me deixa triste. É falta de seriedade.

Queixas quanto ao comportamento dos outros adeptos, para quem o terreiro pode ser um espaço de destaque individual e interações sociais mais amplas, são muito frequentes. Na roça, várias vezes ouvi comentários próximos ao citado acima. A grande presença de homossexuais também é comentada, mas é importante notar que as críticas se referem apenas aos “fechativos”, isto é, àqueles muito escandalosos. Os demais são aceitos sem problemas, inclusive alguns dos entrevistados o são.

Já o comentário como o que segue, foi único em seu teor, mas ainda assim expressa uma forma de percepção das distinções dentro do grupo culto.

Tem essas desigualdades todas, né? E no que se refere ao culto, as pessoas ficam todas iguais, então cê [...] e mais, elas se agregam conforme a categoria familiar, as pessoas são irmãs, são pais, são filhos, né? Então, é, isso gera algum nível de interesse nos relacionamentos. Então as pessoas que têm menos posse, com alguma frequência, é, demandam às pessoas que têm maior disponibilidade financeira, ou material, algum tipo de coisa, então isso interfere muito na relação das pessoas, né?

Em contraste com estes choques muito específicos entre “modos” de pessoas de contextos socioeconômicos mais “baixos”, as comparações com o que consistiria em ser de uma camada mais elevada⁴⁶ são marcadamente ambíguas e abstratas. Em geral, quando perguntadas sobre o que lhes falta para ser de classe média alta ou classe alta, as pessoas se referiam a ter mais do que elas já têm, poder fazer mais do que elas já fazem e poder “relaxar” quanto às despesas mensais, ou como disse Ana: *“ter para este mês e mais para o mês que vem e o outro”*. É curioso observar que nenhuma delas se referiu, por exemplo, à possibilidade de viver sem trabalhar, caso fossem de classe superior. Parece-me que o seu convívio no terreiro possibilitou experiências diretas com pessoas de camadas inferiores e, com isso, as narrativas “rudes” daquilo pelo que passaram, ao passo que as referências às camadas mais altas se baseiam em preconceitos e hipóteses pouco questionadas. Pode-se argumentar que a mera falta de contato direto com pessoas das camadas superiores levaria a formulações vagas. Por outro lado, pode-se também supor que estas formulações não demarcam uma clara linha de distinção com estas últimas. Grosso modo, podemos dizer que essas pessoas de classe média se distinguem da classe baixa pela “educação” e “não se distinguem” da classe alta — quer dizer, não refletem sobre esta distinção — mesmo no caso de Ernesto, cuja história pessoal inclui o trânsito entre tais pessoas. Para ele, o que demarcou sua posição diferenciada frente aos seus colegas de colégio e faculdade de elite sempre foi sua cor. Irene também viveu algo semelhante por ser filha de uma família negra, porém importante, em uma cidade do interior. Apesar de ser filha de um dos principais organizadores dos eventos religiosos do local, ela nunca pode ser o “anjinho” das procissões, pois naquele tempo, estes só poderiam ser crianças brancas.

Quanto às profissões exercidas, todos os entrevistados afirmaram tê-las escolhido por “gosto”, mesmo quando levaram em conta outros

⁴⁶ Agradeço à Ângela Figueiredo pela sugestão, nos idos de 1999, de perguntar nas entrevistas o que demarcaria o pertencimento a uma camada mais elevada. A estratégia revelou-se extremamente útil.

fatores, como o mercado de trabalho ou a dificuldade de certos vestibulares, como Ana, que não passou no vestibular para Psicologia, então escolheu outra área “pelo curso”: viu que Administração tinha um bom mercado e que Recursos Humanos lhe permitiria “lidar com gente” que é o que ela sempre gostou. Ou como Pedro, quando fala sobre a possibilidade de escolher outra profissão: “*O máximo que eu posso vir a pensar é em trabalhar com eventos. Que tá dentro da minha área. Acho que foi dom*”, disse ele. É interessante, mais uma vez, comparar a ideia de escolha com o ambiente familiar. O único que afirmou que a outra profissão de seus “sonhos” (questionados se pudessem escolher “qualquer coisa mesmo, de fantasia”) era uma semiquificada (caminhoneiro) é exatamente aquele para quem não houve “opção”:

Não foi nem propriamente uma escolha, né? A vida foi toda... evoluiu para que eu fosse médico, né? O pai da minha mãe era médico, a minha mãe tinha dois irmãos, ambos eram médicos e existia uma questão familiar forte, né? Eu tinha muito esse modelo na minha frente e sempre disse, desde que eu me lembro, eu sempre dizia que queria ser médico.

Também Marta alega que a escolha de Jornalismo se deu pela influência de um tio materno que exercia a profissão:

E eu era muito apegada a ele, né? Ele participou muito da minha formação, então eu acho que vem um pouco dele essa coisa. [...] Mas eu acho que tem uma coisinha de tradição, sim, nisso, porque era a pessoa que eu me espelhava, né? [Luciana — O que você via ele fazer?] É, isso. Estudando, indo pra escola, sabe, eu achava aquilo tão bonito!

Tal como na entrada no candomblé, não há conflito entre admitir a influência “exterior” (os desígnios do orixá ou o ambiente familiar) e uma ideia de liberdade quanto ao que se faz. Não estaria isto calcado numa “ideologia individualista” que, havendo incorporado elementos de teorias psicanalíticas e psicológicas (VELHO, 1981), apresenta uma noção de indivíduo enquanto agente social, ou seja, aquele que determina seus movimentos no mundo social? A “educação” tão valorizada que se carrega, o gênero, a idade e mesmo a cor aparecem como atri-

butos pessoais que posicionam — e não como marcadores de uma posição social —, e é preciso levar isto a sério, pois estes atributos não apontam para um mundo social “além” do sujeito, mas apontam para o próprio indivíduo como lugar da ação social. Não se é o representante de tal ou qual “ordem de pessoas”, mas sim uma pessoa única, um entrecruzamento de qualidades e eventos, embora não se ignore as correlações com o contexto mais amplo.

Em suma, podemos dizer que esta é uma concepção na qual o ser humano não se encontra solto num caos de indeterminação, mas também não é um índice de posições ocupadas como agente social. Isso na visão dos entrevistados. Na deste trabalho procuro estabelecer correlações entre suas posições sociais e o exercício de uma religião. Ou, para utilizar os termos de Jenkins (2000), procuro correlacionar a categorização que fiz dessas pessoas — o momento externamente orientado no processo dialético de identificação/categorização, isto é, o que o outro diz sobre nós — com a sua identificação — o momento internamente orientado, ou que eu penso de mim e de nós — através de distinções que, nas entrevistas, ganharam relevância para a diferenciação entre nós e outros.⁴⁷

Isto, porém, não significa considerar a percepção de si mesmo como indivíduo, como uma ideologia, um simbolismo que mascara a realidade aos próprios envolvidos. Ao longo de todo este trabalho procurarei tratar a noção de individualidade e de escolha como uma forma de se engajar no mundo social e testar sua pertinência para a compreensão de como se dá o processo através do qual tais pessoas identificam-se com o candomblé. Como foi dito, é então necessário focalizar as especificidades do candomblé e de suas relações, pois não é apenas a esfera da produção, o âmbito econômico, que é capaz de oferecer elementos de alto valor para se traçar tais definições.

⁴⁷ O autor deixa muito claro que diferenciação e semelhança são duas faces do mesmo processo, uma só tem sentido quando confrontada com a outra, e, assim, a identificação envolve tanto o nós quanto os outros, mas cada momento do processo põe a ênfase em um aspecto do mesmo. Mais uma vez, pessoalmente ocupo a posição ambígua de pertencer tanto ao outro que categoriza quanto ao grupo que identifico como “nós”.