Orixás e projetos identidades pessoais em trajetórias religiosas

Luciana Duccini

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

DUCCINI, L. Orixás e projetos: identidades pessoais em trajetórias religiosas. In: *Diplomas e decá: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 145-195. ISBN 978-85-232-2011-2. <https://doi.org/10.7476/9788523220112.0006>.

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/).

Orixás e projetos: identidades pessoais em trajetórias religiosas

Em primeiro lugar vêm as energias que me compõem, eu não sô só Oxum. Eu sô Irene Pacheco, né? Que tem uma família, que me legou virtudes e defeitos. Né? Que tenho, que vivi diversas situações, né? Como a gente já, como lhe coloquei. Eu sô também Oxalá, eu sô também Ogum, sô também Oxóssi, eu sô também Ossaim, Iansã. Ou seja, eu como uma pessoa iniciada, eu tenho uma relação com esses Orixás todos. E esse, desses Orixás, eu não posso ser o Orixá, eu sô a filha do Orixá. A espada é de Oxum, não é de Irene. Irene não tem espada. [risos] Eu sô ‘de’ Oxum e Ogum. Mas eu sô (de) Oxum e Ogum, eu não sou Ogum. (ênfase na entonação).

Ao tentar me explicar de que maneira ela compreende os orixás, Irene produziu um trecho de narrativa que considero sintético e exemplar daquilo que desejo explorar ao discutir a formação de identidades pessoais de membros de classe média no candomblé. Por esta razão, a primeira parte deste capítulo seguirá, em grande medida, a sua explanação, partindo da noção dos orixás como energias da natureza e do indivíduo como portador de uma biografia, passando pela cons-

trução de uma identidade espiritual e, por fim, tentando explorar as maneiras como podemos compreender a identificação dos filhos com as divindades. Não pretendo oferecer aqui uma revisão bibliográfica dos usos do conceito de identidade pessoal e os esclarecimentos a esse respeito serão feitos na medida em que a exposição os exigir. Na segunda parte alguns pontos serão retomados na discussão sobre os aspectos reflexivos da identidade pessoal — e especialmente a noção de projeto —, a construção narrativa nas entrevistas e os processos pré-reflexivos que se encontram envolvidos nas interações entre o sujeito, o outro e o mundo. No entanto, antes de prosseguir seguindo os passos de Irene, é útil traçar, em breves pinceladas, os contornos do contexto religioso em que atuam estas pessoas.

OPÇÃO RELIGIOSA NUM CONTEXTO PLURAL

A coexistência de mais de uma instituição religiosa num mesmo grupo social não é uma novidade da contemporaneidade. Por exemplo, na Índia, muitas seitas, como o jainismo e o budismo, competiam com o hinduísmo oficial, pelo menos desde o século VII a.C. (WEBER, 1996, p. 193) Na região do rio Níger, vários cultos de possessão conviveram com o islamismo imperial em diversos períodos, entre os séculos XIII e XVI. (STOLLER, 1989, p. 18) No entanto, atualmente, a religião não apresenta um vínculo extensivo com as sociedades chamadas ocidentais a ponto de permear outras esferas da vida — tais como a jurídica, a econômica ou a intelectual — ou a ponto de que uma única instituição religiosa possa reivindicar legitimamente o monopólio da administração dos bens sagrados. (BRANDÃO, 1994; HERVIEU-LÉGER, 1998; MARIZ; MACHADO, 1998; NEGRÃO, 1997; PIERUCCI, 1998) Isto não significa que as práticas religiosas tenham perdido a importância para imensos grupos humanos, nem que haja uma “crise do sagrado”. Mesmo que instituições “tradicionais” como o catolicismo tenham enfrentado diminuição do contingente de adeptos, a vivência religiosa permanece extremamente relevan-

te para inúmeros indivíduos.⁷¹ Apenas sua maneira de se vincular às confissões, denominações e cultos ganhou um novo acento: o direito a uma busca espiritual. De acordo com Brandão:

O trânsito tão descrito e discutido entre nós de uma situação social de hegemonia religiosa — em nosso caso a católica — pra um campo regido pela *lógica e retórica do mercado dos bens simbólicos*, não deve ser compreendido apenas como um fenômeno institucional. Ele é também uma questão relativa ao sujeito da fé e, de algum modo, traduz o suposto muito pouco sectário de que, mesmo quando se considera que todas as religiões legítimas do campo visível da fé são ativas ou potencialmente dotadas de verdade, valor, virtude e valia (isto é, ‘poder’ na concepção popular) cada uma delas divide com as outras parcelas de um mesmo todo de tais atributos. (BRANDÃO, 1994, p. 28, grifo do autor)

Tal suposto de equivalência religiosa — que, evidentemente, é muito mais restrito em grupos como os evangélicos e os neopentecostais — seria o que permite ao sujeito efetuar um “trânsito” por diversas agências religiosas ou recorrer a elas simultaneamente com relativo conforto.⁷² Do ponto de vista individual, o que teria se desfeito seriam tão somente os laços que uniam uma pessoa, desde o fato de seu nascimento, a uma instituição religiosa hegemônica em seu grupo social. Negrão (1997) e Brandão (1994) sustentam que uma das particularidades na constituição do campo religioso brasileiro é sua configuração “pluralista” e “individualista” desde há muito. O primeiro enfatiza o tom mais individual ou, quando muito, familiar ou

⁷¹ Prandi (2008) apresenta uma discussão sobre como a importância da adesão religiosa individual não se converte, automaticamente, em influência cultural das instituições religiosas.

⁷² No sentido de que há várias correntes religiosas coexistindo e que podem ser tidas como complementares, é claro, pois do ponto de vista da história individual esse trânsito pode ser muitas vezes doloroso e motivado por situações altamente perturbadoras. No caso específico do candomblé fica patente a plurivocidade da religião que pode ser qualificada tanto na dinâmica das distinções de classe — sendo ainda objeto de uma valoração fortemente negativa, como “coisa de gente ignorante” — ou no entrecruzamento com o campo acadêmico, no qual ganhou destaque altamente positivo como patrimônio cultural.

de vizinhança (NEGRÃO, 1997, p. 68) que sempre marcou a vivência religiosa em solo nacional, convergindo com o segundo, quando este reitera a imensa gama de práticas religiosas, desde sempre disponíveis aos sujeitos no Brasil, mesmo que o recurso a virtualmente todas elas não fosse moeda tão corrente outrora como o é hoje.

Então, nada teria mudado para o “sujeito da fé”? Não é bem assim. Em primeiro lugar, como o próprio Brandão (1994, p. 32) salienta: o sujeito de hoje já não se limita mais a lançar mão de todas as religiões de seu campo visível, mantendo-se fiel a uma só delas, mas o faz recorrendo a diversas delas, como um “nômade da fé” cuja fidelidade se volta para sua própria pessoa e não para os grupos religiosos. Em segundo lugar, não apenas a prática religiosa tem um caráter mais individual e menos institucionalizado, como parece haver uma valorização deste caráter, isto é, a busca pessoal pelo sagrado é, ela mesma, valorizada como uma forma de “autenticidade” do sujeito “fiel a si mesmo”. (HERVIEU-LÉGER, 1998) Mariz e Machado (1998, p. 360-362) relativizam a perda de ênfase institucional no campo religioso apontando que, ao menos para o caso brasileiro, dois processos ocorrem concomitantemente. Um deles, representado pelas igrejas neopentecostais e pelo Movimento de Renovação Carismática Católica, ganhou impulso nas décadas de 1980 e 1990 do século XX e acentua justamente o vínculo religioso confessional exclusivo, dirigindo uma guerra contra as práticas “demoníacas” de religiões não cristãs. Neste âmbito há um pluralismo religioso confessional, no qual as instituições competem entre si para angariar fiéis e o modelo de carreira religiosa é aquele que leva da posição de “cliente” à de “fiel”. Ao mesmo tempo ocorre um movimento de hibridização de práticas e crenças no qual ganha destaque o caráter pessoal das escolhas em matéria de religião. (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 371) Por este ângulo, há um enfraquecimento da religiosidade institucional e o fortalecimento de uma subjetivação das crenças e sua combinação com um vocabulário psicológico e bem poderíamos chamá-las de “religiosidades interiorizadas”. Para essas autoras, o segundo mode-

lo tem maior alcance em países ricos e nas parcelas mais instruídas do chamado “terceiro mundo”, ao passo que o primeiro é mais forte entre as camadas mais populares deste último. Com isto, não se nega a existência nem a importância de um processo que coloca o indivíduo como centro ativo da fé e das práticas religiosas, mas apenas se delimita o alcance de tal movimento, da mesma maneira que a hegemonia católica de antigamente deve ser pensada dentro dos limites impostos pela convivência com uma série de outras práticas.

Se ao indivíduo é atribuído o direito de fazer a sua opção religiosa, e ele o faz explorando uma série de contatos com outras pessoas e grupos, a trajetória que ele descreve nesta exploração torna-se ponto crucial para análise da configuração do campo religioso, no mínimo, porque é para este sujeito que se voltam as estratégias de transmissão dos conteúdos religiosos. (HERVIEU-LÉGER, 1998) Assim, para a própria continuidade da instituição, enquanto tal, importa atingir estes sujeitos “errantes” de modo a fixá-los em suas fileiras. Importa saber como torná-los os novos portadores de suas verdades não apenas para que o grupo possa sobreviver, mas para que possa ser vivido como uma “linhagem de crença” (HERVIEU-LÉGER, 1998, p. 216) que retome o passado da instituição em contextos nos quais ele não é a memória coletiva de toda a sociedade, mas sim de um ato fundacional de um de seus muitos grupos. Max Weber (1974b, 1974c) já apontava a significação e o peso de “novos portadores” — principalmente se advindos de camadas sociais heterogêneas — para o desenvolvimento histórico dos grupos religiosos. A análise das marcas típicas que uma camada social imprime a uma religião e vice-versa é uma parte bem conhecida de seus trabalhos sociológicos. Entretanto, não pretendo esgotar a questão das transformações pelas quais o candomblé de Salvador vem passando, em minha opinião, inesgotável e sim analisar o significado de trajetórias religiosas para a conformação de identidades pessoais.

De um modo geral, temos uma situação na qual uma ampla gama de alternativas religiosas se oferece aos indivíduos que podem des-

crever percursos de um grupo a outro, recorrer a alguns deles simultaneamente ou permanecer vinculados a apenas um deles. Hervieu-Legér (1998) defendeu o uso da noção de trajetória religiosa em contextos de pluralidade, quando várias alternativas são possíveis para um indivíduo, incluindo a possibilidade de negação de qualquer crença religiosa ou metafísica, somadas à ênfase no indivíduo como agente neste percurso. A “crise” institucional de transmissão de valores e conhecimentos de uma geração a outra, identificada pela autora, não diz respeito apenas às igrejas propriamente ditas, mas alcança todas as esferas de socialização, por exemplo, a escola ou mesmo a família. A ideia de fidelidade a si próprio — ao invés de fidelidade às instituições nas quais se toma parte — e da legitimidade de percursos individualizados é vista, então, como um valor “comum”, um pressuposto subjacente à maneira como as pessoas veem suas biografias. Desta forma ganha especial destaque a noção de que as pessoas têm o direito à busca espiritual particular.

Diante do que já foi apresentado, podemos inferir que esta concepção de sujeito ativo e “fiel a si mesmo” na descrição de uma trajetória pessoal é condizente com a noção apresentada pelas pessoas entrevistadas tanto no que diz respeito a sua vida profissional quanto religiosa, o que foi correlacionado ao seu *habitus* escolar de classe média. O presente caso, porém, apresenta uma particularidade: no momento da pesquisa, a maior parte dos entrevistados encontrava-se vinculada a um terreiro de candomblé e não frequentava outras igrejas ou grupos religiosos — exceto outros terreiros. Desse modo, é preciso contrabalançar a ideia de fidelidade exclusivamente a si próprio com a fidelidade a uma comunidade de culto, pois como argumentei, essas pessoas expressaram uma expectativa de exclusivismo religioso. Mais uma vez os casos dissonantes dentre os entrevistados ajudam a manter o equilíbrio da análise. Paulo vai à missa da Igreja Católica de vez em quando, Francisco desistiu de se confirmar no terreiro onde foi suspenso por discordar de algumas decisões da autori-

dade suprema e Rosana seguiu um caminho desconhecido para mim por não assimilar os comportamentos adequados no terreiro.

Paulo não é um “nômade da fé”, ele apenas admite o recurso concomitante a duas práticas religiosas que compõem sua história de vida. Entretanto, quando questionado afirma que sua religião é o candomblé. Rosana é uma nômade com grande variedade de experiências religiosas (tendo passado pelo catolicismo, kardecismo, uma seita indiana não especificada e várias práticas esotéricas) e Francisco encontra-se num momento de indefinição. Todos os demais se encontram ligados exclusivamente aos seus terreiros e mesmo as visitas a outras roças são limitadas — quando comparadas ao trânsito frequente dos adeptos de classe baixa que costumo encontrar nos mais distantes pontos da cidade, a despeito das maiores dificuldades de locomoção —, restringem-se aos terreiros aparentados e se dão, muitas vezes, em companhia de seus babalorixás e ialorixás ou de irmãos de santo.

Com isso quero apenas deixar claro que a fidelidade a si mesmo não elimina a fidelidade a um grupo. O que parece ser de fato relevante é a ideia de que o próprio indivíduo é o agente dessa trajetória e desse exclusivismo que se expressa na noção de “escolha” já destacada. Ou seja, para a maior parte das pessoas entrevistadas, seu percurso religioso individualizado é pensado como uma escolha própria — e neste sentido “fidelidade a si mesmo” — e ao mesmo tempo como vínculo exclusivo⁷³ — e, portanto, fidelidade a um grupo. Assim, é por apresentarem uma ênfase na opção pessoal que as identidades pessoais desenvolvidas podem ser analisadas em relação com uma trajetória religiosa, e não por conformarem um “nomadismo da fé”. Faz-se necessário, então, uma análise mais detida de como filhos e filhas de santo de classe média compreendem certas noções envolvidas na formação de suas identidades.

⁷³ Mais uma vez, é importante ressaltar que este exclusivismo se refere à participação em grupos religiosos e não conforma totalmente o discurso sobre concepções religiosas que, como vimos, comporta referências a outras religiões, em especial ao espiritismo kardecista.

O ORIXÁ TEM TRÊS MORADAS: TEORIAS SOBRE DIVINDADES E SERES HUMANOS

Tratar do mundo do candomblé é tratar de um mundo habitado por pessoas, orixás, erês, caboclos e eguns. O poder de atravessar a divisão entre o mundo da vida humana e o mundo das forças espirituais é próprio das diversas entidades.⁷⁴ Como já mencionei, é preciso ter em mente que para aqueles que participam dessa religião, ou apenas creem em seus efeitos (seja de maneira positiva ou negativa), as entidades são dotadas de agência, são outros com os quais se é obrigado a negociar. (NICOLAU-PARÉS, 1997; SANZI, 2003) Isto ocorre não apenas na vida cotidiana individual, mas também nas interações nos terreiros e não é demais imaginar que até em círculos muito mais amplos numa cidade como Salvador, onde grandes oferendas podem ser encontradas em locais públicos e, reza a lenda, algumas ruas tiveram que ser abertas respeitando as árvores sagradas que lá se encontram, como é o caso do pé de Loko na rua Prof. Aristides Novis. Dessa forma, é interessante começar a discussão sobre identidade pessoal pela concepção dos orixás.

Irene iniciou sua explicação falando das “energias” que a “compõem”. Esta é uma afirmação bastante comum, ao menos entre as pessoas escolarizadas que pesquisei. Ao pedir a várias pessoas (não apenas aquelas entrevistadas formalmente) que me dissessem como compreendiam o que eram os orixás, muitas vezes ouvi a resposta de que eles são energias da natureza. Pai Dary tem uma teoria elaborada acerca dos orixás e esta me foi repetida por vários de seus filhos, ogãs e equedes. Na concepção do babalorixá, os mitos causam alguma confusão ao contar a vida dos deuses como se tivessem sido pessoas que viveram algum dia. Esta confusão se deveria ao fato de que

⁷⁴ O mito “Obatalá separa o Céu da Terra”, publicado por Prandi (2001, p. 514) narra exatamente como os humanos foram banidos do Orum devido à quebra de uma interdição. “Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas” destaca o papel dessa divindade como “mensageiro”, ou melhor, de receptor de oferendas, evidenciando sua função de comunicação entre os dois mundos. (PRANDI, 2001, p. 40) Ver também Juana Santos (1984).

na África os iniciados perdem seus nomes individuais e passam a ser chamados pelo nome da divindade. Assim, quando se diz que Nanã é mãe de Obaluaiê, por exemplo, isto significa que alguma iniciada de Nanã deve ter sido mãe de algum filho de Obaluaiê que fez algo memorável e ficou na história. Para ele, muita gente toma os mitos ao pé da letra e imagina que houve uma mulher chamada Iemanjá ou um homem chamado Oxalá, por exemplo, e isto não está correto, pois as divindades são energias da natureza e como tal não podem ter nascido nem morrido. São eternos, embora tenham sido criados por Olorum. Desse modo Iemanjá é a própria energia da água marinha, enquanto que Oxum é a energia da água doce, Nanã a energia da lama, Iansã a energia do fogo e do vento, Ossaim a energia das folhas e assim por diante.

Algumas pessoas de outros terreiros expõem uma versão distinta na qual Ajalá, no Orum, faz cabeças de barro a partir dos elementos primordiais que correspondem aos orixás. Quando uma pessoa vai nascer deve escolher uma dessas cabeças, um *ori*, que comanda seu destino nesta vida, no *aiê*. Também nesta teoria as pessoas são filhas de determinados orixás por compartilharem com eles do elemento da natureza que é próprio de cada um. Podemos compreender este tipo de explicação como dizendo respeito ao orixá geral (GOLDMAN, 1985) ou a uma espécie de conjunto arquetípico de personalidades que permite uma classificação das pessoas que se acercam do candomblé, embora tal visão tenha sido considerada por alguns dos meus entrevistados como “uma das explicações possíveis” e totalmente recusada por outros, talvez por não levar em conta a qualidade de agentes das divindades. (Ver também, AUGRAS, 1983; SEGATO, 1995; VERGER, 2002b)

A teoria corrente no Torrundê afirma ainda que os orixás também residem na cabeça de seus filhos. Quando cada pessoa nasce, uma das energias naturais predomina nela e ela será filha do orixá correspondente. É dessa forma que as divindades se tornam donas das cabeças de cada ser humano, participando de sua composição na

forma de energias. As qualidades específicas que podem apresentar formariam, então, “subcategorias”, tal como Iemanjá Ogunté é uma Iemanjá jovem e guerreira, aproximando-se das energias de Ogum. No entanto, isto ainda não é suficiente para que as pessoas tenham uma relação próxima com os deuses e uma vida equilibrada, pois os orixás residem também no *ibá*, isto é, nos assentamentos individuais onde são colocados elementos materiais da divindade e depositados os alimentos a elas ofertados. Os orixás dos iniciados têm então uma existência individualizada: uma residência no assentamento e um nome próprio revelado ao público ao fim da iniciação. Tal como Goldman (1985) argumentou, a iniciação constrói ao mesmo tempo a singularidade da pessoa e das entidades que a compõem e que são sucessivamente fixadas nos assentos. Esta parece também a concepção de Fabio, um jovem ebomi do Torrundê:

Só que o Ogum, quando incorpora em mim, ele é único. Por que ele é único? Porque ele tá misturado com a energia que é minha, só minha, nesse momento porque essa energia tá presa aqui, quando eu morrer essa energia vai se dissipar e aí tem todo aquele processo evolutivo que eu falei. E o Ogum que incorpora em você, ele é único também. Quando essas energias de Ogum sobem, que elas se dissipam, a minha energia de Ogum vai se misturar com a sua energia de Ogum outra vez porque Ogum é um só. Então, no final das contas, o meu Ogum é o mesmo que o seu, o seu Ogum é o mesmo que o meu.

De fato, considerar os orixás como arquétipos de personalidade significa que a concepção “nativa” opera como uma “categorização”, isto é, como uma forma de classificar pessoas com referência aos conhecimentos sobre o mundo espiritual. É bem verdade que quando começamos a frequentar terreiros de candomblé uma das primeiras preocupações das pessoas com as quais passamos a ter contato é nos atribuir um orixá. Dessa forma, é possível afirmar que ser filho de tal ou qual santo é uma atribuição feita por outros, mas é impossível

ignorar que ela é negociada a partir daquilo que lhes apresentamos e, mais importante ainda, do jogo de búzios.

Segundo Jenkins (2000, p. 08) a identidade social — saber quem nós somos e quem os outros são — é um pré-requisito para a interação e um momento do processo dialético entre categorização, o momento externamente orientado da identidade social, e autoidentificação, o momento internamente orientado. Ou melhor, trata-se de um processo que atua simultaneamente em direção a si mesmo e aos outros situando-os na relação. (JENKINS, 2002, p. 275) A autodefinição de quem nós somos em parte depende e em parte constrói a categoria que outros nos atribuem e vice-versa.⁷⁵ O mesmo processo pode ser aplicado para a identidade pessoal. (JENKINS, 2000, p. 10) A ideia é que as identidades, sociais e pessoais, são processos em contínua construção na interação com outros com os quais o “nós” ou o “eu” contrasta, reage, resiste ou se reafirma. De fato é possível interpretar os orixás como um conjunto de conhecimentos estereotipados (PRANDI, 1991, p. 132-140) que permite saber quem é o recém-chegado: “Quando você se atrasou, eu pensei, ‘ela é de Oxum’. Não tem gente que se atrase mais, porque roda, roda, roda pra sair, para e volta” (Antônia, também de Oxum, por ocasião de meu atraso para nossa entrevista).

Entretanto é preciso ter em mente que esta relação vai muito além disso: que uma das — apenas uma das — formas de atualização da concepção acerca das divindades é a categorização de outros de acordo com características que os filhos da cada orixá compartilham. Tal categorização é um processo dinâmico e contínuo e se desenvolve nas interações concretas, sendo negociada mais rápida ou lentamente a depender das maiores ou menores evidências de que um indiví-

⁷⁵ O autor chama atenção também para o fato de que é apenas enquanto sujeitos encarnados (*embodied*) que podemos comparecer às interações sociais. Isto coloca um certo limite à flexibilidade das categorizações e autoidentificações, uma vez que há sempre uma certa permanência tanto do entorno quando da corporeidade individual, mas esta questão será retomada na última seção.

duo pertença realmente ao conjunto de filhos de tal divindade. (SEGATO, 1995, p. 49-50) Isto ocorreu com Francisco:

Assim de [...] eu tenho um jeito meio, que eu sei que é meio complicado, assim, as pessoas não gostam muito, é meio arrogante, meio prepotente, assim... E, já que cê me perguntou em relação ao meu orixá pessoal, assim, quando ele [o pai de santo] me disse, né? Que eu fui lá, engraçado, ele não foi a primeira pessoa que disse, outras pessoas já tinham falado... que, olhado pra mim e dito, 'Ah!', inclusive uma pessoa me disse os dois assim, na lata. Mas só que disse: 'cê é de Oxóssi com Oxum'. Não sei, eu não sabia.

Tais “evidências” não constituem uma espécie de “lista de correspondências” entre atributos pessoais e sequer formam um conjunto no sentido próprio do termo. Elas são inferidas com base em relações não sistematizadas, em atos, gestos, “às vezes, é um jeito do olhar”, sem esquecer a importância do oráculo para tal atribuição (e aqui sim, temos uma sistematização). Não há um conjunto estabelecido de características que determine quem é o orixá de alguém, como é o caso dos signos do Zodíaco, dados através da data, horário e local de nascimento. Mesmo a iniciação não fecha totalmente as possibilidades de negociação, como fica claro nos casos traumáticos de “santos errados” de pessoas que foram iniciadas para um orixá e, posteriormente, foram consideradas filhas de outros. Além disso, há as outras divindades que compõem a pessoa e as “qualidades” do orixá, isto é, atributos particulares ligados a sua “biografia”: se é uma versão criança, jovem ou velha, guerreira ou maternal, por exemplo. Assim, a atribuição de pertencimento tem que ser feita num processo mais longo. No Torrudê, e em muitos outros terreiros, não se procura saber a qualidade do orixá de frente antes do processo de iniciação e os anos que se passa como abiã são caracterizados por toda uma abertura de possibilidades que serão lentamente negociadas. Segato (1995, p. 52-53) analisou tal processo nos termos de uma fixação inicial em torno do primeiro orixá e posterior flexibilização e abertura para os demais.

De toda maneira, os orixás podem ser considerados um aspecto de identidade social “dentro” do círculo de pessoas familiarizadas com o candomblé, já que uma categoria deve ser socialmente reconhecida como tal para operar. Como Jenkins (2000) deixa claro, é preciso que esta identidade se construa numa relação de mão dupla com a apropriação da categoria pela pessoa, ou sua negação, nos casos que se procura negociar uma rejeição da categoria atribuída. De uma forma ou outra, a identidade pessoal no candomblé deve levar em conta sua contraparte externamente orientada e o processo de autoidentificação com as divindades ocorre neste “diálogo” com outros. Não é possível ser de candomblé e filho de nenhuma divindade. Entretanto, para “fora” do grupo de adeptos e simpatizantes, tal identificação pode não ter reconhecimento suficiente para operar. Ser “filho de santo”, “candomblecista” ou “macumbeiro” — termo pejorativo apropriado e ressignificado de maneira muito interessante, quase cômica, pelos praticantes dessa religião em Salvador — pode ser muito mais efetivo no contato com pessoas de outros círculos religiosos e até mesmo independente de questões de fé, como no caso de negociações com o poder público.⁷⁶ O pertencimento ao candomblé participa de alguns âmbitos da identidade social de seus membros e é inseparável da constituição de suas identidades pessoais, ou autoidentidades.

Segundo Frigerio (2002), é possível, e preciso distinguir três níveis analíticos: o da identidade pessoal, o da identidade coletiva e o da identidade social, mesmo que nas interações pessoais sejam sempre inter-relacionados. A distinção é possível porque em cada um dos níveis operam mecanismos de atualização diferentes, sobre os quais se constroem os esforços de transformação das identidades de pessoas que se vinculam a movimentos sociais ou a grupos religiosos. Assim, enquanto as identidades sociais dizem respeito a classificações socialmente reconhecidas que enquadram pessoas em certas categorias ou grupos — e podem ser assumidas como integrantes da identidade

⁷⁶ Para uma análise de relações semelhantes na Argentina, ver Frigerio (2003).

pessoal ou rejeitadas — como ser “de santo”, as identidades coletivas são forjadas em torno de um sentimento de “nós” que se dirige para ações coletivas, por exemplo, embarcar numa luta judicial pelo respeito religioso. Já as identidades pessoais voltam-se para a questão de quem “eu sou” no mundo social e, desse modo, exigem um esforço reflexivo (embora o ultrapassem) de incorporação e atualização de valores e ideias do(s) grupo(s) ao(s) qual(is) se admite pertencer. O autor enfatiza a necessidade de se levar em conta que estes três níveis analíticos estão sempre imbricados na interação social, *locus* do desenrolar das identidades, situações nas quais o *self* se torna acessível através das identidades tipificadas que apresenta ou que lhe são atribuídas por outros.

Para as pessoas que acompanhei, passar a ser de candomblé oferece um contraste com os membros da família, amigos e colegas de trabalho, os círculos com os quais mantêm interações mais frequentes e que, em geral, são católicos “formais” — não praticantes — ou espíritas kardecistas. Como membros de uma classe intermediária, com variados estilos de vida, escolaridade, profissões e padrões de consumo, ou seja, que não oferece uma arena de identificação coletiva — embora possa e seja assumida enquanto identidade social — essas pessoas encontram no candomblé um grupo com identidade relativamente mais efetiva⁷⁷ e cujo objetivo, nesse aspecto, é gerar um processo de identificação por parte dos adeptos.⁷⁸ Nesse sentido, ser “de candomblé” ou “de santo” é um aspecto da identidade social que, assumido pela autoidentidade, permite ao indivíduo traçar uma distin-

⁷⁷ O conceito de classe social não foi forjado de modo a dar conta, por si só, de processos identitários. Referindo-se a um estado de correlação de forças (ou poder) e não a um grupo de pessoas, não é suficiente para tratar de elementos da identificação entre elas que podem formar um senso de coletividade. Como vimos, certas percepções de distinções (que nesta pesquisa remetem à classe) são importantes para a autoidentidade e para a categorização. No entanto, apenas se tornam fortes o suficiente para fazer emergir um “nós” distinto do “eles” em interações concretas.

⁷⁸ Mesmo que esta identificação fique restrita ao terreiro ao qual se pertence e seus aparentados. Para grupos religiosos como organizações de transformação da identidade, ver Frigerio (2002).

ção entre si e os demais com quem convive cotidianamente. Permite também uma forma de identificação com pessoas mais distantes, cujos modos de vida podem ser muito diferentes, mas com as quais se compartilha uma religião, de maneira geral, e com seu grupo de culto de modo particular.

Esta identificação possibilitada pela religião, no entanto, não permite uma aproximação homogênea com todo o grupo de culto. As distinções de classe são fortemente sentidas, mesmo que com o passar do tempo, a convivência com pessoas diversas passe a ser positivamente avaliada. Um outro “nós” emerge dentro do “nós” de um terreiro e várias formas de contraste são enfatizadas a depender da extensão do grupo que se toma por objeto de análise, como um conjunto de casas aparentadas, uma nação ou a própria religião.

Frigerio (2002) enfatiza ainda que uma pessoa pode adotar uma identidade social religiosa sem que tenha passado por mudanças significativas em sua identidade pessoal, como um adepto recente que ainda não incorporou profundamente as concepções do grupo, por exemplo. O contrário também pode ocorrer, como nos casos das religiões estigmatizadas que podem ser extremamente importantes para a autoidentidade dos sujeitos, mas não reivindicadas como elementos relevantes de sua identidade social, ou em situações extremas, podem ser escamoteadas nas interações. É o caso, muito comum, de pessoas de candomblé que se apresentam como católicas.⁷⁹ Já foi exposto que, neste ponto em particular, as pessoas de classe média parecem ser bastante reativas aos preconceitos contra o candomblé, expondo publicamente sua adesão religiosa como um elemento de suas identidades com bastante frequência, embora nem sempre. Como argumenta o autor, podemos pensar numa estrutura de compromissos identitários cujos aspectos podem ser postos em relevo a depender do contexto. Dessa forma, há uma identificação com pessoas de origens sociais variadas pelo aspecto religioso, mas há uma

⁷⁹ É preciso considerar, porém, que pode não se tratar de um escamoteamento deliberado, mas sim de uma noção de que o catolicismo é a religião e o candomblé é o “axé”.

distinção entre elas pelos aspectos de classe e cada um deles pode sobressair a depender do tópico da entrevista ou do que está em questão nas interações concretas.

Ana pode ser descrita como uma jovem, casada, mãe, branca, auxiliar de Recursos Humanos, de classe média, iaô, filha de Iansã, entre inúmeras outras classificações. Ela mesma pode adotar todas estas que mencionei e mais uma série de outras. Entretanto, contou-me que no seu atual emprego ainda não revelou que é de candomblé. Não se viu numa situação em que fosse abertamente questionada e no seu trabalho anterior sentiu-se discriminada quando, ao sair da reclusão no terreiro, teve que ir trabalhar durante alguns meses vestida de branco, com os cabelos raspados e a cabeça coberta. Na ocasião ela foi transferida para uma função na qual não tivesse que atender fornecedores e, com isso, para outro escritório, muito mais distante de sua residência. O seu caso pode ser tomado como um exemplo de uma pessoa que tem uma identidade pessoal fortemente marcada pela religião, mas que a depender do contexto de interação pode apresentar outros aspectos mais valorizados de sua identidade social. Já outros entrevistados, como pai Dary ou os ogãs Pedro e João Alfredo, contaram que se identificam publicamente como membros de candomblé sempre que o tema religião surge, mesmo já tendo passado por alguns constrangimentos, menos ameaçadores do que o experimentado por Ana.

Esta postura contrasta com aquela observada entre adeptos de classe mais baixa, ao menos em Salvador. Tenho observado, nos terreiros que frequentei, que é muito comum que não se assuma publicamente ser de candomblé. Ao entrevistar dona Berta para um projeto no qual colaborei,⁸⁰ perguntei sua religião. Mesmo vestida com as roupas do candomblé, ela respondeu “católica”. Eu ainda perguntei mais uma vez e ela completou: “*é, tem o axé também*”. No terreiro de pai Robson observei um de seus ogãs, um arquiteto de classe média, discutir com uma filha de santo já de certa idade, pelo fato de que ela

⁸⁰ Trata-se do projeto já referido, coordenado pela prof^a. dr^a. Miriam Rabelo.

não gostava de dizer que pertencia a um terreiro e sequer comentar as datas das obrigações em casa. Durante a discussão ele se irritou bastante quando ela disse “*Deus me livre de meu filho querer vir pro candomblé.*” Este tipo de atitude é bastante frequente, sobretudo, entre os adeptos de camadas menos escolarizadas e menos favorecidas economicamente para quem fazer o santo pode ser uma necessidade e não uma opção. Assumir publicamente o pertencimento a um terreiro, ou à “religião dos orixás” — termo preferido por alguns — é uma postura usualmente encontrada entre militantes religiosos e/ou de movimentos negros. Os profissionais de classe média parecem compartilhar com eles a ideia de que é preciso valorizar sua opção religiosa, mesmo que para eles não se trate de uma militância sistematizada.

Dessa forma, o pertencimento ao candomblé afeta a identidade nos vários níveis analíticos propostos por Frigerio (2002, 2003), embora atue de maneira diversa em cada um. Para os membros da classe média com cultura escolar, em geral, torna-se uma faceta da identidade social assumida publicamente, mas que não escapa, nem pode escapar, às variações situacionais. No caso de uma identidade coletiva, como argumentou o autor para a Argentina, nem sempre o candomblé opera na formação de um senso de “nós” capaz de mobilizar para uma ação coletiva. Segue-se aí a lógica de filiação às casas — o “nós” de tal terreiro — e de parentesco ou rivalidade entre elas, embora ataques por parte de outros grupos, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, tenham sido bastante eficazes na mobilização dos membros de candomblé em Salvador nos últimos anos e ações bem sucedidas de alguns terreiros na esfera pública possam ser comemoradas em outros não aparentados, como no caso da vitória judicial dos herdeiros de mãe Gilda, falecida em janeiro de 2000, após agressões praticadas por membros da referida igreja contra seu terreiro de candomblé. No Torrundê, o caso foi acompanhado com atenção por várias pessoas e notícias de jornal foram pregadas no mural interno quando os familiares da ialorixá ganharam a causa.

No nível da identidade pessoal é preciso ter sempre em mente a imbricação entre todos eles e que ser filho de um determinado orixá significa ser feito a partir dos mesmos elementos da natureza que ele. É uma afirmação sobre a existência de pessoas e divindades e não apenas uma correspondência entre atributos. Como foi mencionado mais acima, a própria concepção dos orixás os apresenta ao mesmo tempo como energias cósmicas, impessoais e altamente individualizadas, capazes de agir no mundo por conta própria. Assim, a relação entre os filhos e as divindades é marcada, simultaneamente, pelo mais genérico — bem expresso na ideia de que todo ser humano tem orixá, até os santos católicos⁸¹ — e pelo mais particular, manifesto na individualidade do orixá da cabeça de cada um e nos cuidados que se deve dedicar individualmente ao assentamento de suas entidades.

É preciso, então, analisar as direções que tomam os processos de autoidentificação nas interações sociais para colocá-los em relação com noções bem difundidas sobre a pessoa. Confrontar as ideias expressas entre os membros do Torrundê e demais entrevistados com as proposições acerca da ênfase na noção de biografia e de reflexividade operantes na contemporaneidade pode ser extremamente frutífero para uma compreensão mais nuançada da formação das autoidentidades entre membros de classe média no candomblé.

IDENTIDADE PESSOAL E BIOGRAFIAS

Na fala de Irene ela nos diz que além das energias que a constituem, ela é Irene Pacheco, uma pessoa que viveu diversas situações, que vem de uma família que ela considera como fonte de uma certa herança em “virtudes e defeitos”. Mais uma vez surge a questão do reconhe-

⁸¹ Esta é a base da interessante explicação de pai Dary para o sincretismo religioso com o catolicismo. Como toda pessoa tem orixá, aquelas que se tornaram santas também tinham os seus. Isto fez com que a influência das divindades em suas vidas e modo de ser tenham marcado sua história pessoal. Tais características, quando muito marcantes, permaneceram evidentes em suas hagiografias. A partir disso as pessoas puderam fazer associações entre os santos e os orixás. Assim sendo, Santa Bárbara é tida como filha de Iansã, mas não a própria divindade.

cimento da força de certas circunstâncias, das relações familiares — como ficou claro nas escolhas profissionais de Ernesto e Marta — e até mesmo dos orixás. Ao mesmo tempo, emerge uma centralidade da pessoa como portadora de um conjunto de atributos e agente em uma série de eventos que a fazem única. É interessante observar que Irene diz “*em primeiro lugar vêm as energias que me compõem*” e logo a seguir enuncia seu nome próprio e a “herança” familiar, parecendo hesitar entre definir-se primeiro com relação aos orixás ou com relação a sua biografia.

Velho (1981), ao estudar o estilo de vida das camadas médias cariocas, apontou a importância da escolarização e, sobretudo, da incorporação de “teorias científicas” sobre o indivíduo, de cunho psicológico e psicanalítico, na formação das identidades pessoais de membros dessas camadas. Tais concepções estariam na base dos projetos “biográficos” aos quais se lançariam os sujeitos. Em outros termos, uma característica distintiva do estilo de vida dessas camadas médias seria uma concepção de si mesmo orientada pela apropriação de certos conceitos que enfatizam a reflexividade do processo de autoidentificação, conferindo-lhe características de um “projeto”, ou seja, de um esforço consciente para dar coerência à diversidade de papéis exercidos em diferentes contextos culturalmente delimitados. (VELHO, 1981, p. 31-32) No caso que apresento, é possível perceber a relevância de ideias como história pessoal e biografia, na constituição da identidade pessoal como transparece na fala de Irene que abre este capítulo, embora eu questione, como veremos mais adiante, a preponderância da orientação reflexiva nos processos identitários.

Nos capítulos anteriores argumentei que as possibilidades de singularização frente à família e à classe social heterogênea e de individualização religiosa abertas pelo candomblé podem ser alguns dos atrativos dessa religião sobre as pessoas pesquisadas. Tal como nos argumentos de Velho (1981) e de Giddens (1991), essas pessoas compreendem-se como o “centro ativo” de suas histórias e, mais ainda, como capazes de optar e de eleger caminhos. Na verdade, trata-se de

uma noção bastante corrente hoje em dia. Para Vera Felicidade de A. Campos, psicóloga, Oni Kowé do Ilê Axé Opô Afonjá, por exemplo, o horror da escravidão era a dissolução da individualidade do negro africano:

Em séculos passados, o africano chegou ao Brasil como escravo, pior que isto, como mercadoria para ser vendida. Era o carregamento valioso e necessário para o desenvolvimento agrícola do Brasil colônia. Trazido como coisa, tinha apenas peso, tamanho, força e uma cor que tudo identificava e justificava — era o preto. Desconsiderada a individualidade, sumia qualquer aspecto cultural, religioso. Sumia, pois estava encoberto pela não aceitação do vendedor/comprador. *Não apareciam individualidades, não apareciam seres humanos*. Apareciam escravos, pretos, sem nome, sem origem, sem cultura, sem religião. (CAMPOS, 2000, p. 167, grifo nosso)

Ainda segundo a autora, um dos grandes méritos de mãe Stella — atual ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá — é ser “[...] responsável pela dinamização individualizante de uma dimensão cultural [...]”. (CAMPOS, 2000, p. 170) Sua ênfase na importância da individualidade dilui a força de sua reiteração constante de que as atitudes se estruturam na relação com o outro. Não se trata aqui de criticar as concepções que os membros do referido terreiro expressam nos textos que publicam, mas apenas de apontar para a amplitude da difusão de conceitos das teorias psicológicas dentro e fora dos terreiros. Vera Felicidade de A. Campos participa de uma das casas religiosas que mais têm contribuído para a publicação de literatura dos próprios membros da religião. Assim, seu discurso ganha largo alcance e torna-se de fácil acesso, não sendo apenas um exemplo de certas concepções, mas participando de sua própria construção.

Como argumentou Jenkins (2000, 2002), quem eu penso que sou é um processo que corre simultaneamente em direção ao outro e ao próprio eu e que se efetiva nas relações sociais. Que estas relações sejam estruturantes de atitudes e comportamentos não discordo, apenas coloco em questão que um de seus polos constitua necessa-

riamente uma individualidade, no sentido de uma entidade discreta portadora de atributos, como no texto da Oni Kowé. Mauss (2003a) enfatizou belamente que ter um nome, uma origem, uma religião não faz de alguém, necessariamente, um indivíduo. Pode fazer exatamente o contrário, uma *persona* a desempenhar um papel, uma pessoa que não se constitui como centro moral da ação.

Contudo, as pessoas que entrevistei parecem concordar, de maneira geral, com a autora citada. Para elas, ter um nome, uma origem, uma história, não as faz personagens de um enredo tramado em relações sociais para além do seu alcance. Elas não desempenham um papel no qual foram inseridas por relações de parentesco ou pela tradição. Elas desempenham vários papéis a depender da situação e, muitos deles, “escolhidos” por elas. Além disso, mesmo ao desempenhar um “papel” é empenhando sua singularidade que elas o fazem. Marta não representa a jornalista, mas é jornalista ao modo de Marta. Pai Dary no barracão não é o pai de santo, mas sim um babalorixá que comanda a sua roça. Assim como, quando incorporado, ele não se torna Obaluaiê, mas um Obaluaiê Ajagun que tem um nome próprio e uma morada em seu *ibá*, embora seja sempre conectado à energia geral de Obaluaiê. Quer dizer, a individualidade é uma questão relevante para estas pessoas, mesmo quando exercem papéis, mesmo quando se inserem em processos que têm uma face “desindividualizante” como a iniciação, uma vez que a própria concepção das divindades apresenta caráter individualizado:

Porque veja bem, o recolhimento, ele é, na realidade, preparar a matéria, tá? ‘Você’ é que tem que estar preparada pra essa nova vida que você vai ter, a nível de espiritualidade. Cabe a cada um fazer ou não fazer. Cê pode passar vinte e um dias recolhida e você não mudar interiormente. Isso, essa mudança, é individual. Tem pessoas que podem levar um ano recolhida, vai sair dali e vai ser do mesmo jeito, porque as mudanças são individuais. Os atos que são feitos, são ritualísticos sim, precisam ser feitos, é o ato do renascer, né? É muito bonito, ótimo, maravilha, mas o re-

nascer é uma questão do querer. (Pai Robson, ênfase na entonação)

Aqui a mesma temática que havia surgido a respeito da opção pelo candomblé face à família, ressurge com uma profundidade maior. Não se trata apenas de seguir um caminho singular, mas de ser agente da própria transformação pessoal. Se a noção de individualidade é tão importante no contexto aqui explorado, cabe analisá-la com maiores detalhes. Imbricada nas ênfases postas pelos pesquisados está uma expectativa de reflexividade no processo identitário. Não somente aquela inevitável, envolvida em toda operação de distinção e contraste, em toda interação na qual o “eu” aparece também refletido nos olhos do “outro”. Trata-se de uma disposição à apropriação reflexiva do próprio percurso e das próprias características, procurando desvendar seus sentidos. Tal como propôs Giddens (1991), as identidades pessoais ganharam características de um “projeto” no qual o sujeito se vê ativamente engajado. Segundo o autor, a amplitude alcançada pela reflexividade — que da esfera institucional alcançou a intimidade — é uma das características da contemporaneidade, chamada por ele de alta modernidade. Isto significa que a revisão constante das formas de ação em organizações e instituições passou a incorporar uma série de conhecimentos especializados acerca da própria ação, abarcando até mesmo a noção de *self*. Na vida cotidiana, isto se reflete na ideia de que “Cada um de nós *não apenas* ‘tem’, mas vive uma biografia reflexivamente organizada em termos de fluxos de informações, sociais e psicológicas, sobre possíveis modos de viver”. (GIDDENS, 1991, p. 14, grifo do autor) Sua difusão conta com o largo impulso da literatura de autoajuda que, apropriando-se dos conhecimentos “peritos” da psicologia, psicanálise e teorias sociais, torna-se o veículo de suas concepções para amplas parcelas da população. Estas passam a dispor de um vocabulário técnico-científico para retomar o próprio passado, expressar suas experiências e, assim, orientar sua ação. Dessa forma, as identidades pessoais na alta modernidade constituem-se num processo contínuo de reflexão

acerca do próprio eu — tornando-se uma disposição permanente — que incorpora conhecimentos objetivados acerca de quem é o ser humano e o sujeito da ação social.

Jenkins (2000) considera um exagero de Giddens tomar a reflexividade como uma das características distintivas da contemporaneidade, apontando que esta pode ser encontrada em outros tempos e culturas. No entanto, é sintomático o interesse despertado por biografias e diários, bem como a proliferação dos já referidos livros de autoajuda e oficinas do mesmo gênero, cujo objetivo é fornecer ferramentas ao público para dirigir suas ações, pensar sobre si mesmo, avaliar suas relações com outros, lançar-se em projetos. O esforço de auto-objetivação, de tomar a si mesmo como objeto de reflexão, não é exclusivo das grandes sociedades ocidentais atuais, mas o que Giddens (1991) acentua é que isto se dá, na alta modernidade, através da incorporação de conceitos e métodos técnico-científicos amplamente difundidos e que se torna uma disposição permanente. Com a vulgarização de noções como ego, *self*, indivíduo, torna-se possível ao sujeito empírico realizar tal retomada vendo a si próprio como centro ativo desse processo através de um vocabulário específico. Em outros termos, pode-se dizer que tal noção de indivíduo é um dos elementos do *habitus* incorporado em tais pessoas, é um dos valores que orienta a sua ação, ou sua forma de engajamento no mundo. É o que Velho (1981) propôs para a análise das identidades pessoais das camadas médias cariocas, levando em conta a importância da escolarização em seus estilos de vida. Em parte, coincide com o que foi apontado por Mariz e Machado (1998) acerca da “hibridização” de práticas religiosas católicas carismáticas com práticas psicanalíticas — regressão à vida intrauterina — e de outras religiões — budismo e kardecismo — entre pessoas com formação universitária em Belo Horizonte.

A noção de identidade pessoal como projeto, proposta por Giddens, aponta também para outra característica relevante já referida pelos demais autores: as identidades são processos contínuos, dos

quais podem fazer parte as trajetórias religiosas. Nos contextos das grandes cidades contemporâneas, estas podem, então, ser analisadas como projetos. O trânsito de pessoas por diversos grupos religiosos pode ser considerado como uma revisão crônica de si mesmo — e de suas experiências e expectativas — que incorpora os conhecimentos específicos adquiridos e cuja ênfase recai no indivíduo como polo ativo. Em sua exposição encontra-se também a ideia de fidelidade a si próprio, referida por Hervieu-Léger (1998, p. 218), para quem as identidades religiosas devem ser analisadas através das experiências individuais e são o resultado precário, e sempre passível de revisão, de trajetórias de identificação que se realizam em processos longos. O que é apontado como característico da contemporaneidade é a ideia de que o indivíduo pode e deve escolher as normas e valores sob os quais viver.⁸² Neste sentido é que deve ser compreendido o termo “trajetórias de autoidentificação” tantas vezes utilizado neste trabalho como uma ênfase no aspecto processual das identidades e em sua dimensão internamente orientada. (JENKINS, 2000)

Mais uma vez é importante deixar claro que, embora concepções em comum possam ser encontradas, no caso de que trato as pessoas efetivaram um vínculo religioso exclusivo e atribuem importância a ele. Suas trajetórias são distintas daquelas que permanecem abertas, como nos casos analisados por Mariz e Machado (1998), uma vez que elas se encontram, no momento, fixadas nas fileiras de grupos bem definidos e valorizam o exclusivismo religioso. Como já foi mencionado, isto não finaliza a trajetória religiosa, mas esta deve prosseguir na estrutura hierárquica de um terreiro de candomblé.

⁸² Mais adiante esta concepção será nuançada. Tal como Mariz e Machado (1998) procuraram mostrar para a perda de relevância das instituições religiosas, não é possível aqui levar às últimas consequências a ideia de autonomia do indivíduo porque isto pressupõe uma dissociação entre o sujeito da ação e seu mundo cultural que não pode ser sustentada. Normas e valores não podem ser eleitos livremente pelo simples fato de que a eleição precisa operar sobre alguma base e esta é dada num mundo compartilhado. O que se pode argumentar é que as grandes cidades contemporâneas abrigam uma série de “submundos” culturais que oferecem bases diversas. (VELHO, 1981)

De toda forma, as características apresentadas acima permitem colocar mais uma interpretação desta religião afro-brasileira para as pessoas em questão. O candomblé foi muitas vezes mencionado como uma “fonte de autoconhecimento”. Com isto, é possível argumentar que os conhecimentos “peritos” religiosos podem ser incorporados a esse processo de revisão crônica da própria vida, a um aprendizado de quem se é, de como lidar consigo mesmo e com os outros. Pai Dary atribui ao conhecimento de seu orixá e a sua relação pessoal com ele o fato de ter se tornado uma pessoa mais paciente, mais tolerante com os outros, pois segundo ele, quando era jovem, era muito estouvado e explosivo. O convívio com a qualidade jovem e guerreira de Obaluaí lhe permitiu trabalhar o lado impaciente e desenvolver mais o lado emotivo e carinhoso. De forma semelhante, Antônia, tendo o conhecimento de que é filha de Iansã, vai “puxando mais elementos da água”, aprendendo a ser mais terna:

[...] a maioria das vezes que eu me vejo entrando na coisa da paixão, que é uma coisa de Iansã, eu chamo por Iemanjá rapidinho, eu digo, ‘ô, meu Deus, jogue água, pela Iemanjá, tome aí, isso é uma coisa pra você, não pra Iansã, fique aqui’, eu digo mesmo, mentalizo.

Assim, conhecer os orixás que compõem sua cabeça, as relações entre eles e as outras entidades, passa a fazer parte não apenas de uma classificação estereotipada do outro, mas de uma reflexão acerca de si mesmo. De fato, isto tem se mostrado relevante para os entrevistados, sobretudo, no que diz respeito à reinterpretação de seu passado anterior ao ingresso no terreiro. “A vida toda eu fui de Oxum”, “eu sempre fui assim, mas não entendia” e variadas formas de referência a fatos não explicados da infância, que são reavaliados como a presença dos orixás naquele passado em que eles eram desconhecidos. O passado pessoal é reaberto e reinterpretado na chave da religião. Mesmo a família pode ser envolvida neste processo, à revelia, nos casos em que são identificados orixás herdados ou mesmo um vínculo

“ancestral” com o candomblé.⁸³ Nos termos de Giddens (1991) os conhecimentos religiosos tornam-se um eixo de organização reflexiva das biografias. No entanto, como vimos, é preciso manter um certo equilíbrio entre a ação dos indivíduos e dos orixás. Como argumentou Segato (1995, p. 25):

Ao se abordar esses discursos afro-brasileiros à luz das perguntas fundamentais que os autores que acabo de citar formularam, conclui-se, como mostrarei, que a ideia indivíduo, como identidade separada do seu personagem social, está presente. Porém, a individualidade é ancorada numa referência — o orixá ‘dono da cabeça’ da pessoa em questão — situada num espaço descrito como exterior e não num espaço de interioridade.

Reconhecer a presença dos orixás “desde sempre” e a força de sua vontade não elimina a agência individual, como já foi dito. A própria concepção de destino particular do candomblé não entra em confronto direto com a noção de projeto. Como escreveu Vianna Santos

Restaurar o equilíbrio entre essas duas partes [cabeça física e cabeça espiritual] é o objetivo dos ritos, em especial o ‘rito do bori’, entretanto, o que não foi sancionado pelo ori não poderá ser feito pelo orixá, pois o poder da individualidade proporciona a condição de que tudo o que não for desejo do ori de uma pessoa não poderá ser alterado por nenhuma divindade, daí ser muito comum entre o povo-de-santo a expressão ‘converse com seu ori’. [...] Embora *ayamó* (destino) possa ser mudado por *kadará* (circunstância), a pessoa deve

⁸³ É importante notar que tal herança não me foi explicada nos termos de uma referência que chegue à África, nem ao orixá como ancestral mítico, tampouco como forma de relação com baba Egun. As histórias que apresentaram tal ponto diziam respeito a uma “maldição” jogada contra algumas gerações da família, como no caso de Pedro, ou de uma suspeita de “herança” do orixá de uma ascendente ligada ao candomblé, como no caso de Marta. Tal relação pode mesmo surgir como algo que era desconhecido pelos próprios parentes e que, por isso mesmo trouxe prejuízos à sua vida. Para uma descrição sucinta do culto a baba Egun na Ilha de Itaparica e em Salvador, ver Braga (1988) e Santos (1975) apresenta uma sistematização das concepções metafísicas presentes no candomblé.

trabalhar com afinco para essas possíveis mudanças [...].
(SANTOS, M., 2003, p. 63-64, grifo do autor)

Mais uma vez é enfatizada a necessidade de equilíbrio entre condicionamentos e ação individual. “Trabalhar com afinco”, sobretudo através dos ritos religiosos e obediência aos preceitos, é algo que tem o poder de mudar o destino decidido antes do nascimento. Até que ponto esta concepção é uma herança africana ou até que ponto a própria noção ocidental foi apropriada pela religião é uma questão impossível de se decidir. O fato é que o candomblé é uma religião brasileira, desenvolvida no seio desta sociedade e, não sendo uma ilha isolada, não poderia estar imune às concepções correntes. Além disso, o autoconhecimento mencionado também diz respeito ao presente e ao futuro. Apreender a si mesmo como filho de um dado orixá possibilita uma compreensão do próprio jeito, das próprias atitudes por um novo ângulo. Dessa forma, os atos individuais podem adquirir nova significação e podem ser geradas orientações para a ação.

Embora a análise de Giddens (1991) permita uma reflexão acerca do caráter dos processos de autoidentificação como um projeto reflexivamente orientado que possibilita a incorporação de certos conjuntos de conhecimento acerca do sujeito, o acento posto pelo autor recai sobre a interação do sujeito consigo mesmo e com tais conhecimentos. Se permanecermos neste nível de interpretação, as divindades do candomblé aparecem como tipos que possibilitam a avaliação de características e do comportamento próprio e de outros. Isto não é tudo, porém, quando o esforço é por compreender a ação de sujeitos em seu mundo — já que o sentido desta não se dá numa suposta vida interior e sim no contexto das relações com outros.

A ênfase de Giddens (1991) em mecanismos abstratos — cuja validade pretendida é independente do contexto de aplicação, tal como as proposições científicas — como mediadores na alta modernidade termina por deslocar o papel das interações sociais na análise, que como vimos, outros autores convergem em apontar como *locus* de processos identitários. Ou seja, não apenas o que se sabe sobre as divindades

e os conceitos compartilhados são relevantes, mas também — e principalmente — as relações que se desenvolvem em situações concretas. Assim, quando se passa a fazer parte de um terreiro, os papéis desempenhados, as atividades que se executa e como se é visto pelos outros são pontos que não podem ser ignorados na tentativa de compreender como se desenrolam os processos de autoidentificação de pessoas de classe média com o candomblé. Não adianta nada, por exemplo, uma pessoa ver a si mesma como filha de um dado orixá se sua experiência não for reconhecida pelos demais.

No caso dos terreiros de candomblé, essa experiência tem que ser, além de tudo, exposta e reconhecida publicamente. Isto é uma parte importante do que se passa nas obrigações e nas saídas de iaô:⁸⁴ a exibição e confirmação para além do círculo de um terreiro — e de seus aparentados — de quem aquelas pessoas estão se tornando. Em se tratando de uma forma de engajamento interacional, novamente, é imprescindível considerar os “outros” existentes nos terreiros. Já vimos um pouco das relações com outros humanos — em muito marcadas por um esforço de manter certa distância. É preciso considerar, então, os modos de relação com o outro sagrado.

IDENTIDADE ESPIRITUAL

Irene prosseguiu explicando que além da energia de Oxum, ela também é composta pelas de Oxalá, Iansã, Ossaim, Oxóssi. Mencionou também a espada de Oxum e que Ogum é seu juntó, o que permite imaginar que se trata de Oxum Apará, uma das qualidades desse orixá. Afirmações como a sua são muito comuns e fazem parte da explicação das diferenças e idiossincrasias entre filhos do mesmo santo.

⁸⁴ Até mesmo os “clientes” dos ebós têm que se expor a um certo público, uma vez que estes não são feitos sem o auxílio de alguns iaôs, ogãs e equedes. Sempre haverá alguém para cantar, bater palmas, ajudar a preparar e a limpar na execução do “serviço” religioso. Agradeço à Elena Calvo-Gonzalez por ter apontado esta questão. O assunto surgiu entre nós ao levarmos vários amigos estrangeiros e de classe média para consultas e realização de ebós, quando percebemos o constrangimento de alguns deles ao saber que teriam que se “expor” de tal maneira.

Desse modo se, como foi dito acima, saber quem é o dono de uma cabeça possibilita uma forma de autoconhecimento, uma forma de interpretação de si mesmo, é preciso agora considerar o fato de que, no candomblé, essa interpretação se dá numa operação muito mais complexa, que deve levar em conta todo um conjunto de entidades, além da relação com outros dentro e fora do terreiro.

Bastide (2001, p. 189) já havia apontado para as correlações entre divindades e identidade dos adeptos nas religiões afro-brasileiras. Para o autor o que se passava no transe era uma metamorfose da personalidade cotidiana do fiel na do deus, o que possibilitaria uma compensação, pela inversão, das condições de vida desfavoráveis e da posição social desvalorizada dos adeptos do candomblé.⁸⁵ Na interpretação de Prandi (1991, p. 176-182) trata-se de uma “multiplicação dos ‘eus’” disponíveis aos iniciados, na forma de papéis ritualmente exercidos que possibilita tal compensação. Como argumentou Goldman (1985) tais interpretações mantêm não questionada uma certa noção de personalidade como uma entidade realmente existente, completa e fechada em si mesma que pode ser substituída por outras ou desdobrada e Bastide terminaria por recorrer ao conceito de “inconsciente” da psicanálise ocidental para explicar essa substituição. Desse ponto de vista, a incorporação aparece como algo “estranho” que requer uma explicação exterior a ela mesma nas frustrações causadas pelas condições de vida. Goldman sustentou que é a própria noção de pessoa peculiar ao candomblé que está em jogo no fenômeno da possessão. Diferentemente da concepção individualista que foi delineada acima, a pessoa no candomblé não é compreendida como uma unidade fechada em si mesma, “acabada”

⁸⁵ Apesar da crítica de Goldman (1985, p. 29) quanto à interpretação do transe através de algo que lhe é exterior, pelo fato de Bastide não levar às últimas consequências a noção de pessoa particular do candomblé, é importante mencionar que o segundo já apresentava em suas análises grande sensibilidade a aspectos como a interação entre diversas pessoas incorporadas o que levou o autor a sugerir que a possessão não era um fenômeno individual isolado, mas sim “intermental”, cujos estímulos decorriam de um “outro mundo” (BASTIDE, 2001, p. 190) e que a dança, os gestos, as expressões eram toda uma “linguagem” (BASTIDE, 2001, p. 209) capaz de exprimir a experiência mística dos “negros do candomblé”.

e dotada de autonomia. A pessoa tem que ser “feita”, ou nas palavras do autor, construída ritualmente. Como já foi argumentado aqui, este processo constrói simultaneamente as divindades individualizadas — que tem nome específico e morada no *ibá* — e as pessoas singularizadas numa série de relações particulares com as entidades. No caso do “eu” que se desdobra na multiplicidade de papéis, cabe questionar se todo o sentido da experiência da divindade seria de fato dado nessa referência que lhe é exterior.

Desse modo, tornar-se uma pessoa não significa alcançar a maturidade para tomar decisões e executá-las de maneira autônoma, mas se submeter a ritos que visam fixar as relações com as divindades que compõem a pessoa de modo a buscar um equilíbrio do próprio ser. Em outros termos, as ligações pessoais com as entidades não têm como resultado classificar pessoas tanto quanto produzi-las. (GOLDMAN, 1985, p. 36) Tal como Bastide (2001, p. 226-230) já havia afirmado, está em jogo a ontologia do ser humano: para o *candomblé* pode-se ser menos ou mais, o que coloca em cheque a dualidade radical entre ser e nada. Retomando a ideia apresentada na seção anterior da identidade pessoal como um projeto reflexivamente orientado — e que pode incluir os conhecimentos religiosos — a consequência da proposição de que a religião constrói ritualmente a pessoa é que não se trata apenas de uma interpretação de si mesmo, mas de um fazer-se no contexto religioso, atuando com outros, com suas regras, concepções e limites rituais. Entretanto, é possível, mais uma vez, criticar a ênfase excessiva na relação reflexiva do sujeito consigo mesmo e, como já foi enfatizado, este “fazer” da pessoa no *candomblé* é público.

Para Augras (1983, p. 60-61) é preciso olhar diretamente a experiência vivida dos membros para se compreender as consequências dessas relações entre seres humanos e divinos. Estas relações, no presente caso, comportam uma dualidade: as pessoas não são deuses — alteridade —, mas compartilham de sua natureza — identidade. É importante notar que para a autora a dualidade entre mesmo

e outro é fundamental a todas as religiões, mas cada uma apresenta uma solução específica. A questão central aqui é a da relação do ser humano com a finitude, ou seja, a morte, a alteridade radical e inaceitável que afirma sua realidade diante da vida. (AUGRAS, 1983, p. 15) No caso do candomblé esta alteridade é construída numa série de divindades que encarnam as potências: os orixás, que são forças da natureza e da cultura. Sendo potências eles são compreendidos como forças exteriores, com vontade e conhecimento próprio, capazes de se impor aos seres humanos. Entretanto, a relação não é de alteridade exclusiva, pois os elementos fundamentais que compõem sua “cabeça” são os mesmo do orixá que é seu dono (AUGRAS, 1983, p. 93) Assim, o orixá não representa apenas o outro, mas também um duplo. O indivíduo não se confunde com o orixá, não se torna o próprio, mas compartilhando de sua essência, também não é estranho a ele. Para Augras, o orixá é a “verdadeira natureza” da pessoa. Como duplos, os deuses são, ao mesmo tempo forças exteriores aos homens e modelos para estes, que são apreendidos através dos mitos que contam suas histórias, façanhas, aspectos, virtudes e defeitos. No processo iniciático a preparação da cabeça para receber o orixá traz a possibilidade de uma identificação com ele — embora por vezes ocorra a negação dessa identidade, principalmente no caso dos “deuses implacáveis” da morte, da guerra e do mato, como Obaluaíê, Ogum e Ossaim, cuja vontade é sentida como soberana, violenta e alheia (AUGRAS, 1983, p. 223) — que envolve tanto um nível consciente, quanto o nível das tensões internas vividas pela pessoa e a metamorfose que tem lugar no transe.⁸⁶

Entretanto, é necessário notar que as divindades não necessariamente apontam para algo “interior” ao sujeito que emerge no transe. Elas contam pelo que são, pelo poder que têm de agir sobre as pessoas:

⁸⁶ Apesar de ultrapassar algumas dicotomias e apontar que alteridade e identidade constituem uma dualidade complementar (e não uma oposição), é possível perceber na análise de Augras a permanência de um certo essencialismo na ideia de que, no transe, o indivíduo expressa sua “verdadeira natureza”.

É um renascimento total. Coisas que, como eu disse antes, eu jamais teria paciência pra lidar com as pessoas, eu nunca fui uma pessoa muito paciente no sentido de ouvir, de escutar, de dar atenção a outras pessoas como seres humanos, isso eu não me envergonho de dizer que eu era muito egoísta, eu vivia pra mim e acabou. [...] Não há dúvida de que é influência do orixá. Não há dúvida. Tem horas que o antigo Dary quer tomar a frente e a gente sente o freio, entendeu? Sente aquele banho de água fria assim, que lhe acalma e transforma na outra pessoa. (Pai Dary)

Ser é um processo construído na estabilização dos vínculos com o orixá de cabeça, o juntó, o exu, o restante do enredo, o erê e o caboclo nas casas que o cultuam, como é o caso do Torrundê. O terreiro a que Irene pertence não cultua os caboclos, mas mesmo assim há toda uma série de divindades cujas energias a compõem. Nicolau-Parés (1997) denominou esta série específica de relações de identidade espiritual, enfatizando a importância das diferentes tradições de cada casa na articulação de tais identidades. Dessa maneira, é possível pensar num *continuum* que teria num extremo a articulação representada pela Casa das Minas — em São Luís do Maranhão, onde a pesquisa desse autor foi realizada — que se manifesta na incorporação de apenas um vodun por cada iniciada. No polo oposto poderiam ser colocadas outras casas, onde uma mesma iniciada incorpora uma longa lista de entidades a cada enquadramento diverso do ritual, chegando a dez ou quinze diferentes encantados numa mesma cerimônia. (NICOLAU-PARÉS, 1997, p. 171-172) Vários terreiros ocupariam posições intermediárias, regulamentando à sua maneira as relações entre as entidades e seus filhos. Segundo Nicolau-Parés, uma nova identidade pessoal é articulada pela associação simbólica e ritual com um número discreto de entidades espirituais: “O senso de self do médium é aberto e dinâmico”. O processo de nomeação de cada uma das entidades ganha relevância por ser um instrumento articulador através do qual as entidades podem ser associadas a certos comportamentos. Aos poucos o médium vai arti-

culando uma identidade que envolve uma noção de pessoa múltipla diversamente estabelecida por cada ortodoxia. (NICOLAU-PARÉS, 1997, p. 149-150)

No Torrundê, são assentados o dono da cabeça, o exú, o caboclo e juntó na iniciação, mas este último não recebe um assentamento completo até a obrigação de cinco anos que lhe é dedicada e na qual poderá vir dançar. Como é usual nos terreiros, todo filho de santo deverá ser apresentado ao público incorporado por seu orixá de cabeça, quando da feitura e, cinco anos depois, apresentar-se com seu juntó. Seu erê sempre se apresentará quando o orixá partir. Poderá ainda receber seu caboclo nas sessões quinzenais. É preciso, então, focalizar os modos como se dá a articulação entre uma noção de pessoa individualizada e uma outra, múltipla.

Acima, os orixás foram interpretados como um conjunto de “conhecimentos” que vai sendo apropriado no processo de identificação com candomblé, passando a fazer parte da revisão crônica acerca de si mesmo, da retomada reflexiva acerca da identidade pessoal. No entanto, as análises que acentuam a construção dessa identidade no âmbito ritual (GOLDMAN, 1985; NICOLAU-PARÉS, 1997) baseiam-se no fato de que estas identidades são atuadas em contextos religiosos que possibilitam e exigem o engajamento sensorial dos sujeitos. Dessa maneira, ganha importância o fato de que os orixás, caboclos e erês não constituem apenas formas de interpretar o mundo, mas são dotados de vontade própria que podem impor aos humanos, como já foi reiterado e que apresentam um certo estilo, próprio do grupo religioso. A negociação da identidade, dos papéis que se pode assumir, dos degraus de *status* que se terá que ocupar se dá tanto na interação com outros humanos quanto na relação com outros sagrados. Para os participantes do mundo do candomblé são as divindades que escolhem⁸⁷ quem será ogã, equede, filho de santo, pai ou mãe de santo

⁸⁷ Evidentemente surgem conflitos frequentes e há sempre a possibilidade de suspeita de que alguém foi favorecido pelo babalorixá ou pela ialorixá em tal procedimento. Nos casos de sucessão nos terreiros, há sempre aqueles descontentes com o eleito pelas divindades e ques-

e todos os demais cargos que podem ser distribuídos. São elas que determinam a posição que se ocupará no interior do grupo de culto e a negociação com elas se processa através do engajamento corporal nos rituais do terreiro. O que quero dizer é que embora as divindades apresentem uma faceta cognitiva, por assim dizer — que permitiria a identificação através de atributos pessoais, características físicas e comportamentais' — não é este aspecto que tem maior força no processo de identificação e sim sua relação com os adeptos, o que elas podem fazer e isto se dá no âmbito da experiência, muitas vezes imediata, da ação dos orixás. No contexto ritual esta experiência é consolidada segundo proposições específicas aos terreiros que orientam o próprio modo de atentar para o que se vive durante os ritos e o cotidiano. Este ponto será retomado na próxima sessão. Antes, porém há mais uma questão a ser levantada, pois as trajetórias de identificação se dão com um grupo religioso e não apenas entre um indivíduo e as entidades sagradas.

As ênfases de Goldman (1985), no caráter ritual dessa construção, e de Nicolau-Parés (1997), na tradição de cada terreiro na articulação da identidade espiritual, apontam para uma dimensão da interação fortemente demarcada no candomblé: quem eu sou é algo público. Isto tem duas consequências extremamente relevantes. Em primeiro lugar, cada etapa iniciática vencida culmina numa festa em que os orixás vêm dançar. Também ogãs e equedes são confirmados na presença de uma audiência. A identidade que se constrói no candomblé não é aquela dos recônditos de uma suposta “vida interior”, mas aquela que é atuada e reconhecida pelo grupo — no sentido amplo, pois estas cerimônias importantes sempre contam com visitantes ilustres de outros terreiros. Não se faz candomblé sozinho em casa, como quem faz uma oração, segue um caminho de meditação ou lê um livro de autoajuda. O candomblé não é uma religião que se

tionamentos podem surgir. No entanto, os descontentes costumam se retirar do grupo ou agir de maneira velada reforçando a ideia de que as divindades encontram-se por trás das escolhas.

volte, em primeira instância, para a construção de uma interioridade, mas sim para a articulação da pessoa numa série de relações — de parentesco espiritual e com as divindades — que a vincula à história do terreiro e a exhibe ao público através de certo estilo de uso do corpo. Exhibe-se a *performance* da dança, exhibe-se a boa organização e andamento da cerimônia a cargo dos ogãs e equedes, exhibe-se, sobretudo, a manifestação dos orixás.

Em segundo lugar, trata-se de um processo contínuo. Há uma trajetória de identificação que pode ser chamada de inicial, que se desenrola nos momentos de aproximação ao grupo religioso, na passagem da condição de “cliente” — ou apenas “curioso” no presente caso — à de “fiel” (MARIZ; MACHADO, 1998), mas este movimento não se encerra, mesmo com a iniciação. A partir dela é que se abre todo um percurso explícito nos estágios de senioridade (FRIGERIO, 2002) e na relação com um número cada vez maior de entidades. (GOLDMAN, 1985; SEGATO, 1995) Neste ponto as trajetórias daqueles que se confirmam como ogãs e equedes divergem amplamente daqueles que se iniciam como filhos, pois os primeiros adquirem *status* de maioridade espiritual desde que confirmados, embora também devam reforçar seus vínculos religiosos nas obrigações e não experimentam as diferentes formas de “chegada” das entidades em seus corpos que acompanham esse percurso. Já os segundos mudam de posição hierárquica paulatinamente, nos anos de suas obrigações e, simultaneamente, podem passar por diferentes modos de sentir a aproximação das divindades, tais como o “passar mal” do não iniciado e a chegada rápida nos iaôs recém iniciados. Entretanto, a distinção bem demarcada no âmbito ritual não elimina a importância da convivência, das interações no terreiro para os processos de identificação. Ser de *candomblé* significa acreditar nos orixás e tomar parte nos rituais e isto só é possível para a presença encarnada do sujeito no terreiro.

Isto não significa que o *candomblé* não tenha consequências psicológicas importantes, mas antes que ele torna evidente o que religiões marcadamente “subjetivas” podem dissimular: que o su-

jeito, mesmo o sujeito das crenças íntimas, é constituído na relação com seu mundo. Não cabe colocar as questões do que significa ser de candomblé exclusivamente num nível subjetivo da pessoa.⁸⁸ Cabe perguntar, no entanto, se há sentido em separar tais consequências “subjetivas” da presença “objetiva” no terreiro.

Irene — *Porque pra mim era, bobagem, era, subcultura, era... havia uma intencionalidade, qualquer coisa que negasse pra mim tava bom, né? Qualquer coisa que negasse o candomblé como alguma coisa, como uma experiência real. E... mas eu fui ficando lá dentro e eu acho que eu fui, eu fui... modificando, é, o meu comportamento, né? Eu fui assimilando que uma [...] sem essa, é, uma coisa sem, sem aquilo, “vai sê agora”.*

Luciana — *Certo. Sem ter um, uma ideia de que você tava [...].*

Irene — *Exato. Pra mim, eu estava ali incólume.*

Luciana — *Conhecendo?*

Irene — *Conhecendo, vivendo, estudando, lendo, acho que a minha mãe costuma dizer que orixá não chega pelo intelecto, mas eu acho que... é, concordo com ela, né? Em tese, mas eu acho que pra mim foi acontecendo também na medida em que eu fui, vendo, comparando, estudando, percebendo o grupo, né? Percebendo o grupo. Percebendo o que é ‘ser’, de candomblé, o que é participar do candomblé. O que é pertencer ao grupo, né? Então, é uma coisa que pra mim ainda está acontecendo. (ênfase na entonação)*

Mais uma vez Irene disse algo bastante elucidativo: ao lado do aspecto reflexivo de seu contato com o candomblé, ela enfatizou a convivência com o terreiro. Com este breve trecho ela ilustrou a necessidade, que venho reiterando, de se considerar os processos de identificação na religião em vários níveis de análise, pois todos apon-

⁸⁸ As análises que tratam os orixás como tipos de personalidade e os processos de autoidentificação com referência à assimilação desses tipos, acabam por permanecer neste nível e não aprofundam as consequências do pressuposto de que os deuses têm agência própria, mesmo quando afirmam que este é o ponto de vista dos “nativos”. (PRANDI, 1991; SEGATO, 1995)

tam para questões relevantes. 1) Há o conhecimento estereotipado que permite categorização e um certo nível de autoidentificação, mas não dá conta de como o processo se desenrola; 2) Devemos então pensar que esta construção da identidade espiritual se dá através dos rituais, o que tem duas consequências importantes: a) não apresenta uma noção única e bem delimitada de pessoa múltipla, como mostra Nicolau-Parés (1997) ressaltando a importância das várias tradições de cada casa e assim, como argumentou Segato (1995), a noção de individualidade se combina, e não opõe, à de multiplicidade relacional; tal como a análise de Augras (1983) também demonstra que se trata de uma lógica do “e”, não do “ou”; b) os rituais não estabelecem as relações identitárias de uma vez por todas, o que torna mais evidente o fato de que se trata de um processo aberto e contínuo e já aponta para o engajamento sensorial dos sujeitos; 3) Já que os processos de autoidentificação se desenrolam nas interações, é preciso considerar quem são os outros envolvidos: pessoas e divindades; 4) Se a operação envolve tanto identidade como alteridade, é preciso perguntar o que significa a identidade (compartilhar energias) e a alteridade (os orixás podem fazer muito mais do que pessoas, têm a capacidade de atravessar os mundos e os corpos). Por isso é preciso atentar para os contextos dessas relações e como elas são compreendidas pelos que as vivenciam.

“EU SOU FILHO DO ORIXÁ”: PROCESSOS DE AUTOIDENTIFICAÇÃO

Irene disse que ela “não tem espada”, que quem “tem espada é Oxum”. Mais adiante ela esclareceu que é preciso desenvolver uma “leitura” correta das energias que são os orixás:

[...] pra eu não cair na asneira de querer ser mais orixá do que o orixá. E aí eu sair quebrando mundo, né? Ou conser-tando mundo, ou devastando com o mundo, devastando com o mundo, né? Então, a questão, nesse, nesse momento, né? A questão do iniciado é fazer a leitura correta das energias. Aí você tem que aprender fazer isso todos os dias, todas as horas. E ainda faz errado.

Nestes últimos cinco anos, ouvi inúmeras vezes afirmações desse tipo, de que uma pessoa é filha do orixá e não o orixá, tanto nas entrevistas como em conversas informais, tanto de pessoas do Torundê como de outros terreiros. A princípio minha interpretação era bastante rasteira. Eu acreditava que meus interlocutores tentavam me mostrar o óbvio: que humanos e divindades são seres de naturezas diferentes e que os primeiros não se tornam os segundos por compartilhar de algo em comum. Pedro, por exemplo, tentou me explicar esta relação comparando-a com a herança genética familiar: *“Você tem genes do seu tio, porque ele é irmão do seu pai, isso não quer dizer que vocês todos são iguais”*.

A reiterada ênfase em explicações desse tipo só começou a despertar minha atenção devido a um aprofundamento teórico que trouxe novas questões. Nas entrevistas, ao pedir que as pessoas me apontassem as maneiras como se identificavam com seus orixás — já que quase todas respondiam afirmativamente — eu esperava ouvir uma série de atributos que correspondessem a uns e outros. Algumas vezes tais atributos foram de fato mencionados, como no caso de equede Hortência que se considera uma pessoa sisuda e acredita compartilhar esta característica com Obaluaiê, seu orixá de frente. Contudo, esta parecia não ser a questão central e, em geral, as respostas prosseguiram indicando uma série de feitos dos orixás ou maneiras como as pessoas sentiam sua presença.

Francisco dá um bom exemplo. Provavelmente por ser um rapaz bonito, de jeito ágil e rápido, as pessoas de candomblé que conheceu costumavam lhe atribuir Oxóssi como orixá de cabeça, como já foi visto acima. Quando foi jogar, porém, Oxum se revelou como sua mãe e Oxóssi como seu juntó. Ele próprio acredita apresentar características mais marcantes do seu segundo orixá, como a agilidade e a rapidez de raciocínio, mas pensa que orixá *“é muito mais do que isso”*. Ao tentar me explicar, além da recorrente afirmação dos orixás como energias, Francisco afirmou que sente a presença deles, dessas energias, assim como sente Oxum com ele quando está numa situa-

ção difícil, prestes a explodir e a reagir violentamente e “*ela vem e acalma, coloca seu jeito diplomático*”. Da mesma forma, diz ele que quando se atribui um orixá a alguém — fora do jogo de búzios, numa tentativa de acerto — é porque se percebe a energia daquele orixá naquela pessoa. É importante lembrar que ele é um ogã e, portanto, esse sentir a energia, não tem relação direta com ser tomado pelo orixá.

Fábio, que é filho de santo, me explicou de forma um tanto semelhante como se dá a identificação de um filho com seu orixá:

Se você perguntar: ‘você tem características dele’ [orixá]? Algumas [pessoas] tem, mas não é cem por cento. Quando o orixá atua muito na sua vida, mistura muito a energia dele com a sua, na minha opinião, não tô falando por todo o mundo, ele tá doando uma parte da energia dele, você vai absorver essa energia, vai absorver as características dele também. É por isso que tem gente de Iemanjá que é assim, tem gente de Oxalá que é assado, tem gente de Oxóssi que é diferente. Cê tá entendendo? Na minha origem o elemento é esse [ferro, Ogum]. Aí você vai me perguntar, ‘ah, mas ele já era assim antes de ele frequentar a religião’. Só que o orixá é atuante na sua vida mesmo antes de frequentar a religião, só que você ainda não despertou pra isso.

Minha incompreensão era decorrente do fato de que eu não percebia as divindades como forças atuantes na vida das pessoas e, assim, esperava que elas me apresentassem algumas “listas de correspondências” com seus “tipos psicológicos”. Eu tentava fornecer exemplos, desenvolver mais o assunto e não chegava a interpretações satisfatórias. Simplesmente porque a interpretação não deixava espaço para o que as pessoas tentavam explicar. Era a negação da agência dos orixás o que impedia a compreensão e não uma inadequação das respostas. Uma limitação um tanto semelhante parece ser o teor da observação de Rita Laura Segato:

Por tratar o tema desta maneira, concentrando-me na relação racional de signifiante e significado que vincula cada orixá a um determinado tipo de personalidade, consegui francamente passar por cima do fato de que a atribuição de

um orixá a uma pessoa se faz por meio do método de adivinhação (‘o jogo de búzios’). Para dar um exemplo, sendo que meu orixá é Iansã, que, segundo acredito, me descreve com bastante aproximação, não soube que papel dar na redação final da etnografia (Segato, 1984) ao fato de que cada vez que os búzios foram jogados para mim, efetivamente, *caíram na posição* em que Iansã ‘fala’. Para dizer a verdade, teria sido possível discorrer sobre tudo o que me interessava *sem necessitar fazer menção desta ‘coincidência’* apenas uma vez. Contudo me pergunto: o que é prescindível, acessório, aqui? (SEGATO, 1992 apud SILVA, 1998, p. 149, grifo nosso)

Com o passar do tempo, desenvolvi a hipótese de que a identificação com as entidades espirituais não se dá através dos conceitos⁸⁹ que se tem delas, mas através do que é percebido como sua ação. Que fique claro que tal posição não foi tomada em decorrência de uma conversão pessoal à crença nas divindades, mas sim de um esforço teórico que levou à reformulação das questões. Outro exemplo ilustra a dissociação entre crença pessoal e interpretação das relações dos entrevistados com os orixás. Até o presente momento pai Dary é obrigado a chamar minha atenção para o fato de que não é a crença de cada um que dá eficácia à ação das divindades. Ainda hoje, minha predisposição me leva a considerar que os ebós devem ser feitos somente para pessoas que creem neles, caso contrário serão ineficazes. Isto é o oposto da noção corrente que afirma a independência da vontade dos deuses. O argumento do babalorixá é que, se minha posição estivesse correta, não seria possível se fazer um trabalho para alguém sem que a pessoa soubesse e, no entanto, muitas vezes são terceiros que solicitam a realização do procedimento sem o conhecimento do beneficiário ou vítima. Este é o caso, por exemplo, de todos os ebós

⁸⁹ É importante observar que, ao menos em Salvador, o candomblé tem uma presença pública bastante evidente. Assim, há uma ampla difusão de um conhecimento mínimo acerca de alguns orixás, especialmente Oxalá, Iemanjá, Iansã, Oxum e Ogum. Com isto, muita gente de classe média compartilha de certas concepções, bastante estereotipadas é verdade, sobre filhos desses orixás. Isto pode inclusive despertar a curiosidade inicial que move muitas dessas pessoas a um primeiro contato com os terreiros, como ocorreu com alguns dos entrevistados.

realizados domesticamente para tentar obter o afeto de uma pessoa desejada.

Como já foi discutido na seção anterior, não se trata de desconsiderar completamente a possibilidade de que as divindades sejam tomadas como conhecimentos ou categorizações. Apenas isto parece ser um modo superficial de relação com elas, marcando muito mais os estágios iniciais da identificação com o grupo de culto. A relação entre filhos e orixás se configura nas ações (o que uns e outros podem fazer), muito mais do que no plano da representação de uns e outros. Os orixás atuam na vida de seus filhos, dirigem seus destinos, “orientam e protegem”, como disse pai Dary. O orixá é uma energia da natureza e o dono da cabeça de cada um é uma parcela dessa energia e, assim, a pessoa tem em si uma parcela do orixá. (GOLDMAN, 1985, p. 45) Estas relações são estabilizadas através de rituais (bori, iniciação, confirmação, obrigações) que exigem um engajamento sensorial dos envolvidos. (RABELO, 2008b, p. 104-105) Assim, emerge mais uma possibilidade de análise: ao lado da agência dos deuses, podemos colocar questões sobre como esta ação é sentida e compreendida. Isto aponta para o que acontece à pessoa na experiência da relação com as divindades. Por exemplo, muitas vezes este “contato” se realiza através de sonhos ou outros “sinais” da vontade dos orixás, constituindo momentos propriamente interpretativos da relação. Não somente as pessoas são identificadas recorrendo-se às divindades. Estas últimas também vão sendo identificadas nesta hermenêutica de sua agência. Todos os pontos do argumento que desenvolvi nesta seção apontam para a possibilidade de se colocar questões acerca da identidade pessoal no âmbito da ação.

Acima, procurei destacar algumas características da maneira como os entrevistados se apropriam das proposições religiosas, especialmente sobre a natureza das divindades e sua forma de relação com seus filhos. É preciso levar em conta o fato de que essas interpretações se apoiaram muito fortemente no material das entrevistas gravadas, embora não exclusivamente. Assim, é necessário ponderar,

mesmo que de forma breve, sobre as relações entre as narrativas de um processo de aproximação ao terreiro e as identidades pessoais.⁹⁰

Do ponto de vista de Lamarque (2004) as origens estruturalistas da crítica literária e da narratologia podem ser responsabilizadas por um excesso de peso atribuído às narrativas na criação da realidade humana.

Isto encorajou certos mitos acerca da narrativa que precisam ser confrontados: por exemplo, que todas as narrativas são *au fond* ficcionais, que as narrativas criam os objetos ou eventos que descrevem, que o self é uma criação das narrativas, que estas são completas com começos, meios e fins (possuem “fechamento”), que não há estrutura de eventos independente da narrativa e que, mesmo quando estas descrevem uma realidade independente, inevitavelmente, distorcem tal realidade. (LAMARQUE, 2004, p. 393, grifo do autor)

Embora as narrativas ocupem lugar proeminente na prática, não podem ser equacionadas à experiência, no mínimo porque uma narrativa é uma história (i.é. uma ordenação de eventos) que é contada e “não encontrada”. (LAMARQUE, 2004, p. 394) Não há narrativa sem narração. Neste sentido, as entrevistas utilizadas são narrativas propriamente falando. Elas apresentam uma dimensão temporal e várias sequências de fatos são situadas temporalmente umas em relação às outras. Mais ainda, estes são contados como inter-relacionados, formando uma ordenação, mesmo que precária e revista nas várias retomadas, como quando o entrevistado se lembra de um detalhe que havia deixado de lado. Isto já é suficiente para colocar a questão perturbadora: se tenho acesso apenas às narrativas dessas pessoas, como saber que não há — ou qual o grau de — distorção da realidade que elas me apresentam? Se as histórias que me foram contadas criaram os eventos referidos, qual é o sentido disso?

⁹⁰ Não pretendo aqui elaborar uma discussão a respeito da produção da narrativa etnográfica ou científica, assunto por demais extenso e muito além do escopo deste projeto. (CLIFFORD, 1986; GEERTZ, 1989; SILVA, 1998) Pretendo apenas explicitar algumas questões acerca da relação entre narrativa e experiência.

Ainda segundo Lamarque (2004) tal tipo de questão se assenta no pressuposto de que a distorção é uma característica exclusiva das narrativas, por serem seletivas e apresentarem um ponto de vista. Para o autor este é, na verdade, um traço presente em toda linguagem. (LAMARQUE, 2004, p. 399) Em toda percepção e experiência, eu acrescentaria, já que mesmo um simples “eu não alcanço aquela prateleira” já traz um ponto de vista implícito, o do sujeito que não tem meios para efetuar a ação. A ideia de que as narrativas criam os eventos por darem-lhes ordenação — não apenas cronológica, mas motivacional e causal — é descartada pelo autor porque não há razão para supor que os acontecimentos — ou experiências — sejam desprovidos de qualquer ordenação previamente à sua descrição narrativa. (LAMARQUE, 2004, p. 400) Em suma, as narrativas são de fato fonte de sentidos e interpretações, mas isto não é o mesmo que dizer que a prática a qual elas se referem — descrevem, retratam ou analisam — seja desprovida de sentido enquanto não for tornada objeto de uma narrativa.

Mattingly (1998) defende um ponto semelhante quanto à questão da estrutura da experiência. De acordo com a autora, a experiência vivida não é um bombardeio pré-linguístico de sensações sem sentido. Tampouco tem seu sentido dado exclusivamente nos modelos (*scripts*) culturais que delimitam os enquadramentos da experiência. (MATTINGLY, 1998, p. 44) A própria vida não é experimentada como mera sequência. Quando olhamos para o passado não vemos uma linha contínua se estendendo para trás até onde a memória alcança, mas sim “picos” de intensidades variadas erguidos ao redor de certos eventos mais marcantes. Ao projetar o futuro, tampouco nos vemos num quadro cronológico, mas antecipamos imagens afetivamente carregadas. (MATTINGLY, 1998, p. 45) As pessoas “enredam” (*emplot*) até mesmo suas ações cotidianas ao tentar compreender o comportamento de outros. Ou seja, elas tentam dirigi-las como episódio de uma história mais ampla na qual é possível entrever os sentidos de uma ação:

Ser um ator, de fato, significa tentar fazer certas coisas acontecerem; tentar criar certos finais desejáveis, procurar por possibilidades que levem em direções cheias de esperança [...] E às vezes nós somos até capazes de negociar com outros atores de forma que podemos nos mover cooperativamente, cumulativamente nessas direções. A ausência de forma não é tanto uma descrição da estrutura da vida cotidiana quanto um retrato do desespero. (MATTINGLY, 1998, p. 47, tradução nossa)

Se contar uma história ou evento lhe impõe algum sentido isto não significa que a experiência mesma seja caótica e desordenada, mas apenas que ela não é enclausurada no passado. Novas interpretações são possíveis, evidentemente, a partir de diferentes perspectivas. O que elas revelam não é exatamente uma ficção, mas algo de interesse para a pesquisa socioantropológica: o ponto de vista do entrevistado sobre as questões que lhe coloca o pesquisador. Nos termos de Mattingly, elas revelam a “moral da história”, algo mais profundo e importante do que uma mera sequência causal de eventos. As narrativas, então, “acrescentam” sentido às ações não porque este seja ausente na experiência e sim porque as narrativas são retomadas e têm lugar em certos contextos de interação que estabelecem o que está em jogo, qual é o ponto. Nesse sentido, podemos dizer que as histórias que me foram contadas tinham um sentido já dado de antemão para os entrevistados. Isto, porém, não encerrava todas as possibilidades. A incompreensão da relação com os orixás mencionada na seção anterior exemplifica a constante retomada e reinterpretação do que foi dito e registrado.

Argumentos como os de Lamarque (2004) e Mattingly (1998) apontam ainda outra característica comum entre narrativas e vida pessoal: sua abertura. Na maior parte dos casos, narrativas pessoais não chegam a uma conclusão. As direções que podem seguir ficam em aberto, tal como a própria experiência. Assim, o uso de material registrado aqui não se assenta sobre o pressuposto de que as narrativas constituem cópia fiel do que foi vivido por quem as conta, mas

sim de que apresentam uma das maneiras pelas quais os sujeitos voltam-se para si mesmos e para os eventos vividos, objetos da história.

No entanto, resta ainda o problema da relação dos pontos de vista narrados com as identidades pessoais, objeto de interesse aqui, já que não podemos equacionar a autoidentidade (mesmo as formulações com características de um projeto reflexivo) com a narrativa. Isto seria equivalente a dizer que só há identidade quando há uma história contada. Na maior parte da vida da maioria das pessoas, não é necessária uma narração acerca de si mesmo para que haja um senso de identidade, para que se saiba “quem sou eu”:

Entretanto, se a unidade de uma vida depende de alguma forma da unidade de uma narrativa, então a maiorias das vidas irão se revelar sem unidade alguma porque não há tal narrativa. Mas isto é uma *reductio* porque uma vida é sempre a vida de *alguém*. [...] Narrativas são histórias que só existem quando são contadas. Sem narração não há narrativa. Contudo, onde não há narrativa parece ilegítimo inferir que não há sujeito do pensamento ou da ação. (LAMARQUE, 2004, p. 404, grifo do autor)

Proposições deste tipo confrontam a posição de Giddens (1991, p. 5) para quem a autoidentidade assumiu, na alta modernidade, as características de um projeto, tornando-se um esforço reflexivamente organizado. De fato, embora especifique que este esforço torna-se uma disposição permanente (que é exigida pela necessidade de “escolher” entre estilos de vida, imposta aos indivíduos pelo contexto), o autor coloca demasiada ênfase na reflexividade dos processos identitários — o próprio *self*, para ele, consiste em sustentar narrativas biográficas coerentes, que podem, no entanto, ser constantemente revisadas. (GIDDENS, 1991) Segundo Lamarque (2004, p. 405), as maneiras como alguém concebe a si mesmo podem ser narrativa-mente organizadas, mas estas narrativas não esgotam sua identidade. Extrapolando o argumento de Mattingly — que não investiga diretamente questões de identificação, mas toca constantemente no ponto ao tratar das limitações de pacientes de reabilitação — é pre-

ciso atentar para como os sujeitos se engajam naquilo que podem ou não fazer. De pontos de vista distintos, Mattingly e Lamarque apontam para a necessidade de se ir além das narrativas em investigações acerca da identidade pessoal.

Assim, os relatos são considerados como tematizações que re-cortam e qualificam certos eventos, destacando-os do conjunto de experiências de uma vida, a partir da perspectiva pessoal assumida no contexto de uma entrevista sobre si mesmo. É possível, ainda, questionar se a ênfase na agência individual não seria fruto da retomada reflexiva da própria história, no esforço de oferecer um relato minimamente coerente. Há a possibilidade de que a tematização narrativa reforce o aspecto reflexivo do engajamento pessoal se, como sugerir, esta pode fazer emergir novos sentidos a depender do contexto. Entretanto, mesmo que o acento individualista diga muito mais respeito à história contada do que à vivida, não há porque considerá-lo “falso”, mas apenas como participante da disposição permanente à retomada reflexiva de si mesmo como centro ativo de uma biografia. É possível tomá-lo como o ponto de vista do sujeito sobre sua história e é importante considerar também este aspecto na análise. Além disso, os mesmos relatos dão espaço para a emergência de influências “externas” e de resultados inesperados, o que me levou a reiterar a necessidade de um tratamento mais nuançado das concepções expressadas.

Tal como no processo de construir objetos de pensamento a partir das percepções, as narrativas objetificam e qualificam os eventos sobre o horizonte compartilhado da interação e de toda a vida que suporta tais objetificações. Ao delimitar e predicar certos fatos como relevantes, segundo o que se espera no contexto, todos os demais “recuam”, mas permanecem como pano de fundo. Este horizonte, porém, não é composto por experiências e percepções caóticas e desordenadas, mas sim pelos sentidos e direções visados no tempo presente das ações (MATTINGLY, 1998; JENKINS, 2002) que não se cristaliza, tampouco se perde de todo com a passagem do tempo. Com

isto quero dizer que os relatos disponíveis sustentam-se sobre um horizonte de sentidos já vividos, que são retomados no ato de contar. Aqueles, emergentes no presente, referem-se a estes já imersos no horizonte e são eles que se procura retratar ao se tentar “dar uma ideia” do que foram os contatos iniciais e o aprendizado no terreiro.

Além disso, as análises aqui apresentadas não se baseiam apenas em relatos, mas também em observações das interações desenvolvidas no terreiro, isto é, no presente das interações. Mais uma vez, já se imiscui a necessidade de se levar em conta a presença encarnada dos sujeitos nos contextos em que suas ações se desenrolam. Isto, porém, nos leva de volta aos processos identitários, que serão retomados a seguir considerando-se mais um nível de análise. Desde o início deste capítulo vem sendo reiterado que identidades pessoais são processos relacionais, que se desenrolam nas interações. Ao desenvolver este ponto Jenkins (2000, p. 10-11) enfatiza que é preciso levar em conta que as interações (e, portanto, as identidades que se formam a partir delas) se dão entre sujeitos encarnados. O próprio senso de *self* — e mesmo o mundo social — estão assentados nessa característica básica. Mais ainda, o autor argumenta que uma certa unidade da vida pessoal existe — e coexiste com o constante fluxo, com a mudança — sustentada pelo próprio entorno incorporado em construções, monumentos, lugares e na própria existência corporal dos sujeitos.⁹¹ Evidentemente a estabilidade encarnada no mundo físico e no corpo individual não evita as transformações, mas constitui sua própria base. Da mesma maneira, se enfatizo que os processos de autoidentificação com o *candomblé* se dão em interações com outros, é como sujeitos encarnados que os indivíduos comparecem em tais relações.

Não há qualquer problema na afirmação de que todo ser humano tem um suporte físico, corporal e que este é envolvido nas relações sociais, carregado de valorações. Também não é problemático admitir que tais avaliações socialmente posicionadas influenciam sobremaneira a identidade pessoal:

⁹¹ Ver Jenkins (2012, p. 272 e 275).

Ernesto — *Porque eu tinha sempre uma preocupação com essa minha identificação que é fora de mim inclusive, não sô só eu que me reconheço como um cara negro, né? Nos ambientes todos que eu andei, sempre me identificavam com a etnia negra. Então sempre tive isso na cabeça.*

Luciana — *Teve, assim, constrangimentos?*

Ernesto — *Passei por milhares de constrangimentos.*

Luciana — *Por ser negro?*

Ernesto — *Claro.*

No entanto, considerar apenas este lado da questão é o mesmo que considerar a pessoa como mero suporte de inscrições culturais. Análises que se mantêm apenas neste nível supõem uma série de dicotomias do tipo mente/corpo, representação/materialidade. Terminam por tratar o sujeito ora como objeto passivo das representações, ora como sujeito desencarnado, mas capaz de refletir sobre as próprias inscrições. Embora processos reflexivos tenham importância na análise de processos de autoidentificação — como já foi discutido no início do capítulo — é preciso cuidado para não enfatizá-los demasiadamente. Como argumentou Budgeon (2003) análises como as de Giddens tendem a sobrevalorizar a dimensão representacional dos processos identitários e, mantendo as dicotomias mencionadas, fazem emergir sujeitos que, embora dotados de agência, são “desencarnados”. Por exemplo, o sujeito que no texto de Giddens (1991, p. 218) toma seu próprio corpo como “objeto” passível de manipulação através de intervenções cosméticas e médicas, desenvolve uma relação instrumental com ele. Quem é dotado de agência, na verdade, é a consciência desencarnada, um puro “sujeito pensante”. (BUDGEON, 2003, p. 36-37)

De acordo com McNay (1999, p. 97), acentuar unilateralmente a dimensão das inscrições culturais sobre os corpos envolve o risco de se cair numa sobredeterminação do sujeito, em análises que, paradoxalmente, mantêm um pano de fundo voluntarista. O corpo que é somente objeto da cultura é então apropriado reflexivamente e

alterado num projeto individual, tal como em Giddens. A proposta, então, é ultrapassar a cisão entre ação e encarnação (*embodiment*), entre suporte físico e representação, pois:

Como ponto de coincidência entre o físico, o simbólico e o sociológico, o corpo é uma fronteira dinâmica, mutável. O corpo é o umbral através do qual a experiência do mundo vivida pelo sujeito é incorporada e compreendida e, como tal, não é puro objeto nem puro sujeito. Não totalmente objeto já que é o lugar de engajamento no mundo. Tampouco é totalmente sujeito já que há sempre um resíduo material que resiste à incorporação no esquema simbólico dominante. (MCNAY, 1999, p. 98)

Segundo Budgeon (2003, p. 42-47), identidades não se dão apenas no plano representacional (o que impede a consideração dos sujeitos como agentes na construção dos significados atribuídos a suas identidades encarnadas), mas principalmente no engajamento corporal no mundo. Dessa forma, uma análise que leve em conta a corporeidade dos sujeitos não deve se perguntar pelos “significados dos corpos”. Deve se perguntar “o que os corpos fazem”. Por extensão, não se deve perguntar apenas pelo que os orixás significam, mas também pelo que eles fazem, o que, em certo sentido, os torna equivalentes aos seus filhos humanos: são agentes num mundo em eterna construção.

Evidentemente, o que os orixás podem fazer é uma questão de interpretação. É preciso que eles estejam no horizonte de possibilidades das pessoas. É preciso ter alguma relação com o candomblé para que se possa compreender certos eventos como “obra” dos orixás ou caboclos. No entanto, em certo sentido, todo conhecimento é uma questão de interpretação, já que se dá sobre um horizonte de possibilidades culturalmente dadas de compreensão. Mais uma vez, esta interpretação não é um processo puramente mental que se dá para um indivíduo pensante isolado, uma pura consciência destacada do mundo. Mesmo que os orixás sejam tomados como forma de conhecimento, trata-se de um conhecimento construído de forma compartilhada. No

caso de Salvador, muitas vezes, compartilhado até mesmo por quem nunca foi a um terreiro. O que quero destacar é que os orixás não são considerados como “signos” que apontam para correspondências com alguma realidade para além deles. Eles fazem parte da realidade em que os que creem vivem — e os que não creem também, segundo os argumentos dos membros do candomblé. Não há qualquer novidade em considerar que o que as divindades podem fazer está dado num horizonte compartilhado que é culturalmente construído. Também o que as pessoas podem fazer tem os seus limites estabelecidos neste horizonte cultural, mas então, é preciso olhar para o mundo em que vivem esses sujeitos para se compreender como se conformam suas identidades pessoais.

Se conhecer o mundo e o outro envolve tanto representações quanto interações entre sujeitos encarnados, esta relação apresenta aspectos reflexivos e também pré-reflexivos. As pessoas acompanhadas nesta pesquisa, no entanto, não chegaram aos terreiros como tábulas rasas, aptas a serem “moldadas” de acordo com novas concepções. Carregavam consigo, em suas identidades, em suas formas de relação com o mundo, uma série de posturas, avaliações e percepções já incorporadas, embora sempre abertas à retomada. Trouxeram consigo seus *habitus* marcados por sua experiência anterior. Como argumentou Csordas:

O self não é substância nem entidade, mas uma capacidade indeterminada para o engajamento e a orientação no mundo, caracterizado por esforço e reflexividade. Neste sentido o self ocorre como uma conjunção de experiências corporais pré-reflexivas, entorno ou mundo culturalmente constituído e especificidade situacional ou *habitus*. Processos do self são processos orientadores nos quais aspectos do mundo são tematizados, com o resultado de que o self é objetivado, normalmente, como uma “pessoa” com uma identidade cultural ou um conjunto de identidades. (CSORDAS, 1994, p. 5, grifo do autor, tradução nossa)

Assim, é preciso procurar construir uma abordagem que busque integrar os diferentes níveis até aqui mencionados, que procure manter uma visão interacional, levando em conta os aspectos reflexivos do processo identitário, a construção sociocultural das posições e valores e a existência fundamentalmente encarnada dos sujeitos no mundo. Trata-se de uma tentativa de situar os sujeitos socialmente, mantê-los como agentes e não ignorar o caráter fluido e aberto das autoidentidades. Ao mesmo tempo, é preciso manter as dimensões socialmente compartilhadas dos limites do mundo existencial dos sujeitos. É necessário considerar as disposições que carregam incorporadas e como estas se relacionam com aquelas exigidas no contexto específico da religião. É claro que não é possível tratar de tais disposições como se configurassem dois grupos bem delimitados que fossem colocados em contato com a entrada no terreiro. Estas são relações em aberto, que ganham diferentes tons em diferentes momentos e contextos. Contudo, é possível estabelecer algumas correlações mais estáveis entre aquilo que foi delimitado como propriedade desta classe (um *habitus* escolar) e certas práticas que eram desconhecidas dos participantes antes do ingresso no grupo de culto. Também é possível contar com seus comentários acerca de seus percursos de familiarização com as exigências e expectativas do terreiro.