Conclusões retomando argumentos

Luciana Duccini

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

DUCCINI, L. Conclusões: retomando argumentos. In: *Diplomas e decá: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 245-265. ISBN 978-85-232-2011-2. <https://doi.org/10.7476/9788523220112.0008>.

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/).

Conclusões: retomando argumentos

O objetivo deste trabalho foi apresentar uma análise das trajetórias de autoidentificação de profissionais de classe média com o candomblé que pudesse considerar tanto o desenrolar dos processos identitários quanto elementos específicos da posição de classe e da religião particular enfocada. Para tanto, foi proposta uma abordagem teórico-metodológica que não estabelecesse correlações unilaterais entre classe, religião e identidade pessoal. Embora a exposição tenha sido iniciada por um quadro bastante esquemático sobre a cidade de Salvador — apoiado sobre alguns dados estatísticos e características peculiares bastante evidentes, além de um breve panorama da situação econômica — logo me voltei para uma descrição sucinta dos perfis dos entrevistados e suas trajetórias religiosas. Somente depois deste prólogo o leitor foi introduzido à discussão da construção de classe social, na qual procurei justificar uma abordagem que integre tanto a posição numa situação de mercado quanto a questão do prestígio envolvido nas distinções de tais posições. A análise foi elaborada a partir das proposições de Max Weber e Pierre Bourdieu porque são perspectivas que procuram englobar as relações na esfera da produção e o mundo de significados em que pessoas concretas vivem.

Os conceitos de prestígio, *habitus* e estilo de vida orientaram o recorte de classe. Dessa forma, procurei manter a referência à posição ocupada na esfera da produção numa situação de mercado de trabalho como uma das bases analíticas. É importante destacar que a abordagem proposta procurou ser inclusiva, agregando perspectivas e não eliminando umas em favor de outras. A classe média apresentada foi, então, recortada tanto em relação à esfera econômica quanto em relação ao prestígio diferenciado de cada posição. Procurei correlacionar sua posição atual, embora sucintamente, com a composição da estrutura de seu capital — são detentores de capital cultural relativamente maior do que econômico — e dar alguns indícios de sua trajetória de classe. Vimos, então, que os entrevistados com mais de 40 anos possuíam capital escolar mais elevado do que seus pais, enquanto que os com menos de 40 encontravam-se em posição semelhante. Financeiramente, porém, ambos os grupos encontravam-se estagnados ou em ligeiro declínio com relação à geração anterior, o que não diferia da situação da classe média brasileira em geral, anterior ao governo Lula, quando a pesquisa foi realizada. Curiosamente, ao atualizar alguns dados estatísticos referentes à renda e ao emprego formal para esta edição, utilizando dados disponibilizados a partir de 2010, não foi possível identificar alteração da posição das pessoas aqui retratadas com relação ao conjunto das camadas intermediárias da população, o que seria de se esperar frente à suposta formação de uma “nova classe média” brasileira. Contudo, qualquer conclusão a este respeito seria leviana, uma vez que isto não consistiu num dos objetivos deste trabalho.

A grande vantagem dos conceitos de *habitus*, estilo de vida e prestígio para a análise de classes sociais reside exatamente em evitar a dicotomização do mundo social entre relações objetivas e avaliações subjetivas, mostrando como ambas as perspectivas estão profundamente imbricadas na constituição do universo humano da ação. De acordo com tal ponto de vista, procurei mostrar quais são, para os próprios entrevistados, os marcadores de distinção de classe.

Não é possível comparar estilos de vida sem uma grande massa de dados que possam ser postos em relação às classes de agentes, pois o conceito refere-se a esquemas de percepção que integram práticas distintas como pertencentes a um “conjunto”. Mesmo assim, procurei dar algumas indicações de alguns elementos relevantes no cotidiano dos pesquisados. Evidentemente, isto poderia ser feito apenas depois que o leitor tivesse uma ideia, ainda que muito resumida, dos contextos sociais das práticas de tais pessoas e de alguns valores e noções amplamente difundidos. De forma geral, procurei construir um quadro de alguns aspectos de suas práticas religiosas, escolares e profissionais visando encontrar uma maneira de ressaltar o posicionamento social dos sujeitos pesquisados que permitisse uma aproximação não redutora ao âmbito de sua ação. A partir daí pude colocar a questão de como se desenvolveram as relações entre membros de uma classe social particular com esta forma de religiosidade.

Para prosseguir a análise, então, foi necessário procurar estabelecer algumas bases sobre as quais destacar as especificidades próprias a esta religião afro-brasileira. A orientação fundamental para este procedimento foi retirada da sociologia da religião weberiana. Desse modo, efetuei uma breve aproximação entre tipos ideais de aspectos religiosos (referentes, sobretudo, aos valores sagrados e à fonte de legitimidade da autoridade, mas também às diferentes formas de participação no grupo) e o candomblé. O procedimento revelou que esta religião comporta elementos marcantes de diferentes tipos de religiosidade, embora haja um forte acento em seu aspecto carismático, sobretudo no que diz respeito à autoridade suprema dos terreiros. No entanto, esta perspectiva exige que consideremos também aqueles indivíduos para quem a religião dirige suas proposições, as camadas “leigas” cuja importância é fundamental para o desenvolvimento histórico das diferentes religiões. (WEBER, 1974b; 1991; 1996) Embora o termo “leigo” não se aplique muito bem aos membros dos terreiros do candomblé, já que todos eles são envolvidos na “produção” religiosa, eles podem ser analiticamente

considerados como tal. Assim, voltei-me para as experiências religiosas possíveis no culto, âmbito no qual a ambiguidade tipológica torna-se mais acentuada. O candomblé surgiu, então, como uma religião que possibilita formas distintas de inserção no grupo e de experiências do sagrado, o que, argumentei, pode ser um dos maiores atrativos que vem exercendo sobre pessoas de classe média.

A partir daí, foi necessário elaborar a questão da formação de identidades pessoais no âmbito religioso procurando manter, como pano de fundo, o posicionamento social dos sujeitos. Mais uma vez, o esforço de exposição deu-se no sentido de agregar perspectivas. Como vimos, as identidades podem ser pensadas em vários níveis analíticos que não se excluem mutuamente. Um enfoque interacional oferece maior destaque ao fato de que as identidades — pessoais ou sociais — constroem-se num jogo de aproximações e contrastes com outros. Este ponto é relevante não somente para evitar a reificação do conceito de identidade — como se estas constituíssem uma espécie de instância mental sobre si mesmo — mas também por abarcar o âmbito da ação em sociedade, chamando atenção para o caráter compartilhado e instável do universo de sentidos no qual se desenrola a vida cotidiana. Apontando para o constante jogo entre diferentes ênfases às quais os sujeitos recorrem na interação, esta perspectiva também põe em destaque o caráter processual das identidades, pois estas nunca se cristalizam em torno de um conjunto de atributos. Dessa forma, trajetórias de autoidentificação podem ser vistas como um contínuo “posicionar-se” nas interações, e não exatamente como um percurso bem definido. Não se trata de uma mobilidade de um ponto a outro, mas sim de um processo cuja característica principal é manter uma abertura e, ao mesmo tempo, continuidade.

As trajetórias de autoidentificação envolvem um componente reflexivo: a retomada constante do próprio passado na interpretação dos posicionamentos atuais. Giddens (1991) enfatizou que esta retomada, na contemporaneidade, ganhou *status* de disposição permanente dos sujeitos sociais. Sua própria formulação já indica,

então, a necessidade de alargamento da abordagem teórica para além dos processos reflexivos. Disposições permanentes são incorporadas de modo a atuar sem qualquer esforço reflexivo. (BOURDIEU, 2001b 2003, p. 172-173) Por seu turno, considerar que as identidades pessoais atuam tanto no esforço refletido de retomada constante das próprias posições quanto nas disposições que lhe são subjacentes exige que a análise englobe também a dimensão encarnada dos sujeitos — *locus* da incorporação de disposições. Caso contrário, corre-se o risco de perder de vista toda a agência dos sujeitos, que emergem na análise como matéria inerte para as inscrições culturais: todo o sentido possível para suas ações estaria dado nas representações socialmente construídas e nunca no próprio desenrolar da ação. Esta postura pode ser aproximada àquela que considera o sentido como emergente da retomada posterior dos eventos na narrativa. No entanto, o próprio desenrolar da ação não se dá em meio ao caos e os autores aos quais recorri enfatizam este ponto, com ênfases um pouco distintas, mas não divergentes.

Budgeon (2003) enfatizou a necessidade de se levar em conta a encarnação (*embodiment*) para a compreensão de como pessoas ativamente retomam representações e valores, não apenas incorporando-os, mas também negociando-os, isto quer dizer que há uma verdadeira apropriação: uma incorporação negociada que as torna próprias. Jenkins (2002) argumentou que a própria corporalidade dos indivíduos — e a existência física de seu entorno — constitui uma base de continuidade sobre a qual emerge a identidade e sua constante reformulação. Merleau-Ponty (1962) investigou as minúcias da atividade exploratória dos sujeitos num mundo compartilhado, isto é, cultural e socialmente constituído. Voltar-se para o mundo — condição de existência dos seres humanos — é uma dimensão carregada de sentidos, mesmo antes que estes sejam tomados por um processo de objetificação, ou seja, tematizados como objetos de pensamento. Weiss (1999) incorporou estas análises para investigar a flexibilidade inerente à apropriação de valores e afetos socialmente difundidos.

Bourdieu (1999a, 1999b, 2001b, 2003) acentuou o permanente posicionamento dos sujeitos e suas práticas num espaço social impregnado de distinções lógicas e de poder. Assim, procurei retomar uma descrição etnográfica que levasse em conta o caráter fundamentalmente encarnado dos sujeitos em seus contextos de interação.

Para Weber (2006), o próprio objeto da sociologia é constituído pela compreensão dos sentidos das ações sociais. Dessa maneira, a questão inicial da pesquisa, proposta com base nas formulações deste último, foi sendo ampliada sem que isto significasse o abandono de sua perspectiva analítica. O objetivo teórico-metodológico deste trabalho, portanto, foi argumentar em favor de uma investigação inclusiva, que procurasse englobar maneiras complementares de construção de um objeto de estudo. A questão inicial sobre “como indivíduos das camadas médias reelaboram as proposições do candomblé”, foi sendo ampliada de modo a constituir os como uma classe social – sem desconsiderar sua posição de grupo de *status* – e abarcar as consequências da adesão a esta religião para seu modo de viver.

Evidentemente, a abordagem aqui proposta não esgota a compreensão do objeto que construiu. Muitos outros aspectos dos processos de autoidentificação de pessoas de classe média com o candomblé podem ser acentuados. Outras correlações podem ser enfatizadas, a partir de ângulos distintos. É importante deixar claro que propor uma análise inclusiva não significa procurar dar conta de todas as possibilidades. Isto seria pressupor que o objeto de estudo tem uma existência autônoma com relação à construção teórica e que basta focalizá-lo de todos os ângulos possíveis para descrevê-lo. Da mesma maneira como não existem objetos “naturais” para a percepção, que é sempre chamada à “completá-los” ativamente (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 361), não existem objetos totalmente constituídos sobre os quais se debruçaria a análise. Dessa forma, o que procurei apresentar foi um conjunto de aspectos do objeto de estudo que permita situá-lo no mundo da ação humana, apresentar alguns de seus possíveis sentidos. Nenhuma perspectiva teórica

é completamente verdadeira, tampouco totalmente falsa, segundo Merleau-Ponty (1962), desde que tenhamos em mente a profunda imbricação entre aspectos econômicos, morais, históricos, uma vez que nenhum ponto de vista pode esgotar o objeto que apresenta.

ALGUNS PONTOS ESPECÍFICOS AO OBJETO

Já no início da análise das trajetórias religiosas desenvolvidas por estas pessoas de classe média, um dos primeiros pontos recorrentes que desperta a atenção é o fato de que, embora algumas delas tenham iniciado seu contato com um terreiro em busca de soluções para problemas pessoais, todas as demais foram movidas pela curiosidade, o que algumas chamaram de um “interesse cultural”. Robson, Francisco e Marta, porém, apresentaram uma união dos dois fatores. O primeiro foi assistir a um ritual, não gostou, mas retornou em busca de solução para seus problemas financeiros e afetivos. Os outros dois começaram a ir aos terreiros apenas para conhecer, logo depois adoeceram e procuraram apoio na religião. Mais interessante ainda é que, apesar dessa curiosidade, nove dos 15 entrevistados permaneceram visitando somente um terreiro e começaram a frequentar outros apenas depois de iniciados, em companhia de irmãos ou dos líderes de suas casas.

Estes últimos surgiram como as figuras mais importantes no processo de adesão, já que todos os entrevistados desenvolveram um vínculo afetivo com a ialorixá ou o babalorixá de seus terreiros, o que, na verdade, é bastante usual. Entretanto, a amizade inicial com os líderes da casa, neste caso, foi um dos motivos mencionados para a adesão e se contrapõe ao distanciamento com relação aos demais membros, situação bastante diferente daquela encontrada por Rabelo (2008) nas trajetórias de adeptos de camadas populares em Salvador. No caso aqui trabalhado, muitas vezes, esta amizade já existia e foi o motivo dos primeiros contatos com o candomblé, como para as equedes Hortência e Helena, por exemplo. Em outras, foi decorrente da curiosidade inicial o motivo de adesão. A abordagem através de múltiplas perspectivas, porém, permitiu evidenciar sentidos que se superpõem na

vida cotidiana. O elemento que emergiu, inicialmente, como motivo de adesão é o mesmo que elucida umas das dificuldades nas interações no terreiro quando focalizei especialmente a apropriação do gestual adequado no último: há uma tensão entre a postura adequada frente ao superior religioso e as disposições exigidas à interação com um “amigo”.

A convivência na roça os colocava diante de uma série de outros desconfortos e conflitos. Embora as intrigas e desavenças sejam corriqueiras entre adeptos de qualquer classe social, há dois pontos de interesse aqui. O primeiro deles correlaciona-se com a falta de familiaridade com as regras do candomblé, sobretudo com sua hierarquia e com os gestos que a expressam, o que muitas vezes colocou as pessoas aqui consideradas em situações desagradáveis e exigiu delas um esforço de aprendizagem, ou mais especificamente de apropriação reflexiva das disposições adequadas. O outro ponto, de maior relevância, é que os conflitos enfrentados são sentidos como uma “invasão de privacidade” e como uma ultrapassagem dos limites esperados para relações num ambiente religioso. Os entrevistados desenvolveram uma atitude mais fechada em relação aos outros participantes e raramente mantiveram laços de amizade que extrapolaram o ambiente da roça. Nos casos em que isto ocorreu, as relações geralmente se limitaram aos adeptos que, tal como eles, tinham nível universitário, eram profissionais de carreira e apontados como de classe média. É o que vemos entre o grupo de entrevistados jovens do Torrundê e o grupo formado por Antônia, Ernesto, Irene e João Alfredo, no outro terreiro.

Estas pessoas não chegaram ao candomblé levadas por familiares, exceto Paulo, que era criança, e Rosana. Quem cumpriu este papel foram colegas de trabalho e estudo ou amigos. Com isto, suas relações com o terreiro colocaram-se em outro âmbito e muitas vezes foram motivo de confrontos no interior das famílias, que reagiam negativamente ao envolvimento destas pessoas com a religião. Hoje, tal atitude é interpretada pelos entrevistados como fruto do

“preconceito” e da “ignorância” de seus familiares quanto à “verdadeira” natureza do candomblé. Talvez a religião vivida em contraposição à família favoreça a rejeição do controle do comportamento pelos demais membros do terreiro e a sensação de “invasão de privacidade” provocada pelas fofocas, acirradas ainda mais pelas diferenças de condições socioeconômicas no interior do grupo de culto. Assim, há já aqui um espaço para que a trajetória religiosa que leva ao terreiro seja pensada como opção individual. É importante destacar que entre estas pessoas não emergiu o discurso da “necessidade” da iniciação, muito comum entre adeptos cujas famílias mantinham-se próximas à religião. Mesmo admitindo que exista um “chamado do orixá”, que os participantes são “escolhidos” pelas divindades, as pessoas de classe média que pesquisei sentiam que sua relação com elas deu-se por livre e espontânea vontade, como vimos em várias passagens. A ênfase na ideia de que a religião seguida é fruto de uma opção individual é um dos elementos mais relevantes que surgiu da análise das trajetórias das pessoas pesquisadas. Sua importância está muito mais no fato de que permite considerar a inter-relação entre autonomia do sujeito e as influências contextuais também admitidas voluntariamente, que é expressa muitas vezes no vocabulário da agência das divindades e da influência familiar.

Esta ideia de que o candomblé foi a religião escolhida por vontade própria encontra seu corolário no exclusivismo religioso expresso pelos pesquisados. Em seu entender, distintas práticas religiosas não combinam entre si para formar um estilo pessoal de espiritualidade. Este exclusivismo institucional, porém, não significa que eles não recorressem a ideias de outras vertentes religiosas, em especial do espiritismo kardecista, e termos como mediunidade, evolução e crescimento espiritual apareceram em várias das entrevistas. De toda forma, sua prática religiosa manteve-se vinculada a um grupo apenas. Mais uma vez reencontramos a temática da manutenção de duas tendências teoricamente opostas. Nesse sentido é importante ressaltar que o vínculo religioso exclusivo pode estar efetivamente relacionado

a certas expectativas de coerência interna às concepções e práticas religiosas (SILVA, 1999), que também foi manifestada por muitos dos envolvidos. É importante reiterar que a expressão de certas tendências nos discursos e comportamentos não significa que estes se tornem homogêneos e lineares. Ao contrário, um certo nível de ambiguidade parece ser característica marcante da vida concreta e boa parte do esforço analítico desenvolvido neste trabalho se voltou para a manutenção de possíveis dualidades e imprecisões.

Portanto, podemos concluir que uma das características marcantes das trajetórias religiosas que levaram estas pessoas ao candomblé está na ideia de que a religião foi um ato de escolha própria, pelo qual se enfrenta a família — e às vezes preconceitos em outros ambientes, como o de trabalho — e se expressa na manutenção de um vínculo exclusivo. Tais elementos permitem à pessoa traçar uma distinção frente ao ambiente familiar e à sua classe. Este ponto apresenta um contraste com os casos de indivíduos cujas famílias pertenciam ao candomblé, o que não lhes permite operar uma distinção com base religiosa e para os quais o discurso do “chamado” do santo e da “necessidade” é recorrente.

As concepções relatadas acerca do desenrolar da trajetória religiosa são replicadas na esfera escolar e profissional. Sobre este ponto encontrei a mesma ideia de que a ocupação exercida é resultado de uma escolha individual. Também neste aspecto a influência de fatores externos à vontade individual foi admitida sem que implicasse numa diminuição da ênfase na opção pessoal, no gosto e no prazer de exercer a ocupação escolhida. Boa parte da vida cotidiana dos pesquisados foi — e continua sendo — articulada em torno do estudo e do trabalho, e é interessante notar que, ao me sugerir outros possíveis entrevistados, eles apontavam exatamente a profissão e a escolarização como justificativa. No entanto, o que chamou a atenção foi que a maneira pela qual os indivíduos analisados expressaram distinções entre pessoas de diferentes classes assenta-se sobre a ideia como “educação” e “cultura”. Como vimos, estas abrangem tanto a

educação formal, a polidez, quanto uma certa “moralidade” no uso da linguagem, nos gestos e no comportamento no ambiente do terreiro. Religião não combina com “paquera”, o que é condizente com o fato de que o terreiro não representou para os entrevistados uma grande possibilidade de ampliação das relações sociais. Aqui se apresenta novamente a necessidade de nuançar a afirmação. Dois pontos não podem ser desconsiderados.

Em primeiro lugar, a frequência ao grupo religioso possibilita o alargamento dos contatos e das relações de amizade. No entanto, para os membros da classe média escolarizada estas se restringem quase totalmente a pessoas da mesma posição social. Ou seja, indivíduos que poderiam vir a se encontrar independentemente da opção religiosa. Talvez isto esteja na base do fato de que, apesar de recorrer ao terreiro em busca de auxílio, os adeptos de classe média não sentem que a comunidade de culto lhes ofereça uma rede de apoio. Ao contrário, a convivência próxima foi avaliada negativamente pelas pessoas estudadas em quase todas as circunstâncias. Isto nos leva ao segundo ponto, que apenas aparentemente contradiz o primeiro. Apesar desta ênfase nos problemas e desconfortos da convivência, muitos dos entrevistados referiram-se a uma “ampliação de horizontes” que o candomblé lhes possibilitou. Mais uma vez, retomo a opção teórica que permeia este trabalho e segundo a qual a vida concreta admite e suporta ambiguidades. Dessa forma, recuperei a questão do alargamento de possibilidades no último capítulo, procurando mostrar como a própria encarnação dos sujeitos nos contextos de ação envolve esta ampliação. Ao invés de uma contradição entre “fato” e “consciência”, este desencontro de afirmações foi analisado como um modo de voltar-se para o mundo das interações sociais no qual o sujeito posiciona-se como “indivíduo”, isto é, dotado de autonomia e interioridade. O “individualismo” surge, então, como um acento moral e afetivo nas relações com o entorno, mais do que como “representação” das relações sociais. Assim, a convivência num ambiente diverso de sua formação familiar e escolar possibilita a emer-

gência de novos pontos de vista, de outras formas de “voltar-se para o outro”, ao mesmo tempo em que a retomada reflexiva de si mesmo na narrativa mantém o foco na individuação. A identidade pessoal, então, encontra a durabilidade das disposições incorporadas, do *habitus*, e se desenrola em processos ambíguos e revisáveis nas perspectivas dos diferentes contextos.

O passo seguinte foi procurar delimitar algumas especificidades da instituição religiosa analisada, visando correlacioná-las com as particularidades da posição de classe. Neste sentido enfatizei que o candomblé comporta possibilidades de inserção e participação que remetem a tipos ideais distintos. O valor sagrado supremo aponta para a legitimação carismática da autoridade (assentada sobre o princípio do axé do orixá como fonte de poder do líder do terreiro), mas esta é conjugada com a legitimação burocrática (expressa na distribuição de cargos e na importância de seu reconhecimento público) e mesclada com uma legitimidade tradicional, onde emerge o peso da filiação a certas ortodoxias e da reprodução das práticas rituais e das relações afetivas marcadas pela nomenclatura do parentesco, além da ênfase no princípio de senioridade. Isto reverte na existência de possibilidades distintas de experiência religiosa no interior de um mesmo grupo de culto. Ao considerar a inserção religiosa também do ponto de vista das experiências possíveis a seus adeptos, concluí que a própria possibilidade de experiências distintas pode ser um forte atrativo para estes membros de classe média escolarizada cujas expectativas quanto às práticas religiosas não são bem definidas, admitindo tanto a alta racionalização das normas e procedimentos quanto experiências místicas variadas e formas institucionais distintas, embora possam existir algumas tensões internas às elaborações individuais efetuadas. Como já foi reiterado, um dos pontos especialmente apto a permanecer em tensão diz respeito à legitimação carismática da autoridade que confronta expectativas de racionalização das regras e as disposições acerca das relações de amizade.

No caso do candomblé, a própria “construção ritual da pessoa” (AUGRAS, 1983; GOLDMAN, 1985; NICOLAU-PARÉS, 1997) reforça esta atração. Segundo as concepções religiosas as pessoas não nascem “prontas”, têm que ser “feitas”, o que se dá num entrecruzamento de diversas relações com diferentes entidades. Desse modo, o processo iniciático estabelece uma individualização espiritual, no sentido de que cada ser humano é único em sua rede de vínculos com o sagrado, não confrontando o acento “individualista” da relação sujeito-mundo. Podemos ainda considerar a iniciação como um processo que despe os novatos de suas posições e atributos sociais (TURNER, 1974) e os reconstrói na referência ao mundo sagrado (SEGATO, 1995), enfatizando sua aptidão para efetuar uma distinção intraclasse das pessoas iniciadas. Ao mesmo tempo, as próprias divindades são individualizadas no mesmo processo, ao deixar de ser a energia genérica da natureza e ganhar um nome próprio e uma residência no assentamento, o que reforça a necessidade de se considerar também a esfera do “simbólico” como imiscuído e constituído na ação. No Torrudê se diz que o orixá tem três moradas, a natureza, o *ori* e o *ibá*. Para que a relação de uma pessoa com seus orixás mantenha-se equilibrada é necessário que os três elementos estejam interligados pela iniciação. Portanto, o candomblé pode oferecer à classe média escolarizada uma forma de singularização que distingue frente à família e frente à classe social e poderia atuar como “solvente” (PIERUCCI, 2006) nessa camada social específica. Esta possibilidade pode ter um efeito altamente atrativo para pessoas que compreendem a si próprias como indivíduos que “optam” por suas religiões, profissões e “carreiras” em geral. Além disso, o processo singularizador em mão dupla, operado pela iniciação, evidencia que é preciso considerar simultaneamente a constituição social dos sujeitos e a constituição do mundo através de seu agir.

A ideia de escolha própria é importante para a compreensão dessa constituição. Vimos que mesmo os entrevistados que iniciaram um contato com o terreiro por “necessidade”, isto é, para jogar búzios e

realizar ebós por questões de saúde ou problemas familiares, mesmo assim interpretam seu ingresso no grupo de culto como uma opção própria. Este ponto foi reiterado diversas vezes dada a ênfase posta pelas pessoas analisadas na ideia de que a religião é algo que se faz de livre e espontânea vontade. Isto é menos evidente no caso daqueles que começaram a frequentar festas ou procuraram uma consulta por curiosidade ou interesse cultural. Como eles não precisavam dos serviços religiosos, parece apenas “lógico” que procurassem um terreiro movidos exclusivamente por seu desejo. Entretanto, como mostram os casos de “necessidade”, esta ideia não é uma mera consequência da situação pessoal, mas uma forma bem difundida de orientar a retomada da própria trajetória. Disso decorre que a ênfase na “opção” pode ser considerada como parte do *habitus* dos sujeitos pesquisados.

Procurei, então, levantar algumas particularidades das interpretações religiosas efetuadas pelos entrevistados e examinar mais de perto sua participação nas atividades da roça. Mais uma vez, enfatizei que não é possível descrever tais reelaborações como um apanhado homogêneo e totalmente coerente, muito embora haja um esforço interpretativo neste sentido por parte dos adeptos de classe média. Assim, as expectativas de racionalização não entram em choque com a possibilidade do transe, uma vez que não se aplicam a este nível da prática religiosa. Ao invés de encarar a incorporação dos orixás como uma experiência religiosa irracional, fez muito mais sentido recolocá-la entre as possibilidades de experiência oferecidas — e altamente regulamentadas, como mostram as análises de Bastide (2001), Goldman (1985) e Nicolau-Parés (1997) — pelo candomblé. Desse modo, mais uma vez a análise retornou à questão da atração que esta religião pode exercer sobre pessoas de classe média justamente por oferecer possibilidades de experiências religiosas distintas.

No entanto, há um âmbito em que as tensões entre o esforço de racionalização e a prática nos terreiros se fazem sentir com evidên-

cia: a hierarquia religiosa. Ficou claro que as dificuldades apresentadas pelos entrevistados não eram decorrentes apenas do desconhecimento das regras hierárquicas, e sim de seu fundamento carismático. Aqueles que se encontram no topo da gradação de poder têm a prerrogativa de estabelecer normas, isto é, os pais e mães de santo são as autoridades incontestáveis em suas roças. Desse modo, nem sempre a regra geral opera de fato e inúmeras exceções têm lugar no cotidiano. Este é um ponto de tensão para as pessoas pesquisadas e se traduz em esforços e anseios quanto à normalização de procedimentos, na expectativa de maior controle externo ou no abandono do terreiro, como no caso de Francisco, ao mesmo tempo em que permanece um gestual “informal” no dirigir-se aos superiores religiosos, devido às relações pessoais de amizade com os líderes.

Além disso, esta necessidade de racionalização das regras e, por consequência, da autoridade, pareceu ser inseparável de uma “moralização” da religião, como podemos inferir já pela noção de crescimento espiritual. Como argumentei, os entrevistados não veem o poder do candomblé como uma força que pode ser utilizada ao bel prazer dos indivíduos. Ou melhor, embora o poder religioso possa ser voltado tanto para o bem quanto para o mal, eles concebem instâncias — os próprios orixás ou as “leis universais” — que regulam tal utilização, promovendo represálias contra aqueles que fazem mau uso da força do axé. Sustentei que este processo é imbricado no de racionalização, pois ambos constituem aspectos do mesmo esforço de sistematização de concepções e práticas. Podemos inferir, então, que este próprio esforço é orientado pelo *habitus* de classe média que constitui a matriz integradora de tais avaliações, predispondo seus portadores a certas interpretações da agência e à busca de uma sistematização lógica das normas que devem reger a vida humana. No entanto, é preciso não perder de vista a especificidade do contexto religioso em questão. No caso do candomblé, há mais um fator relevante a ser considerado na análise. Este esforço sistematizador, ao se voltar para o mundo proposto pela religião, deve envolver a negociação com todas as ca-

tegorias de agentes o que, no presente caso, inclui levar em conta a vontade das entidades e a pressão que podem exercer sobre a ação humana. Entretanto, não chega a se formar uma contradição problemática, uma vez que as próprias divindades são vistas como portadoras de comportamentos moralizados, e alguns dos entrevistados chegam mesmo a apontar para as religiões éticas — no sentido weberiano de comportarem princípios abstratos e universais de separação entre o bem e o mal — como propagadoras de um “falso moralismo”.

De toda sorte, procurei dar destaque a um ponto subjacente aos desenvolvidos posteriormente: considerar a ação humana implica levar em conta o mundo em que esta se desenrola o que, por sua vez, significa incorporar na análise os possíveis agentes. As concepções religiosas acerca do mundo, dos seres humanos e das divindades orientaram a exploração da compreensão dos processos de autoidentificação com o candomblé pelos quais passaram estas pessoas. Logo no início, retomei algumas proposições correntes nas Ciências Sociais acerca do universo religioso contemporâneo, apontado como pluralista e desinstitucionalizado, procurando mostrar novamente, a necessidade de nuançar tais categorizações. Por um lado, o pluralismo não é exclusividade das sociedades modernas. Por outro, os indivíduos que pesquisei sustentam ao mesmo tempo a concepção de religião como escolha própria e a necessidade de exclusivismo quanto ao vínculo às comunidades de culto. Desse modo, fica evidente a necessidade de considerar o mundo das práticas humanas não somente do ponto de vista institucional, mas também das práticas que o constituem. No caso do candomblé, este último ponto envolve diretamente as divindades, e as concepções acerca da relação destas com seus filhos formaram o ponto de partida para a exploração dos processos identitários desenvolvidos nos terreiros.

Assim, iniciei a análise pela noção de que os orixás são energias da natureza e que as pessoas são seus filhos por serem compostas por elementos dessas energias. Neste ponto considere a possibilidade das divindades operarem como formas de classificação das pessoas, como

estereótipos que permitem situar alguém desde os primeiros contatos. No entanto, procurei mostrar que identidades são processos contínuos que se desenrolam na interação com outros, o que exige, mais uma vez, a conjugação de vários níveis de análise. Ao tratar do aspecto relacional do processo destaquei, mais uma vez, a importância de considerar quem são os outros envolvidos nas relações dessas pessoas. Procurei expor brevemente as possibilidades da identificação com o candomblé em contextos sociais mais amplos, nos quais os adeptos de classe média relataram assumir uma postura próxima a dos militantes religiosos: declarar publicamente o pertencimento religioso. Mais uma vez, reiterarei que, nesse sentido, a adesão religiosa pode operar como elemento de distinção para as pessoas investigadas. No entanto, suas identidades pessoais não se conformam apenas em torno do pertencimento ao grupo religioso — embora isto seja de extrema relevância — mas também em relação com os orixás pessoais.

Argumentei, então, pela necessidade de confrontar as concepções expressas acerca das divindades com noções amplamente difundidas, como a já mencionada ênfase na autonomia individual. Vimos como os próprios orixás, concebidos simultaneamente como o mais genérico — energias da natureza que compõem todo e qualquer ser humano — e mais particular — o orixá do iniciado, que tem nome próprio e reside no assentamento — correlacionam-se com um modo individualizado de voltar-se para o mundo e se engajar nas interações sociais. Como as próprias entidades espirituais ganharam um caráter altamente singularizado, até mesmo o processo iniciático, com seu potencial desindividualizador, pode ser apropriado segundo a ênfase na pessoa como agente de suas escolhas e projetos. Como argumentou Segato (1995) é preciso manter a dualidade entre individuação e referência externa quando tratamos da identificação com o candomblé.

Dar espaço para a noção de indivíduo enfatizada nas narrativas dos pesquisados, porém, não significa restringir os processos de autoidentificação ao âmbito da reflexividade, muito embora esta constitua um aspecto relevante, quando os sujeitos veem a si próprios

como agentes de uma biografia que envolve uma série de “opções” pessoais. Desse ponto de vista, as divindades podem operar como referência na retomada reflexiva do próprio passado e da situação atual, constituindo também uma orientação nas projeções de futuro. De fato, é muito comum que membros do candomblé justifiquem suas ações e as de outros como influência dos donos de suas cabeças. No entanto, mais uma vez, procurei chamar atenção para o fato de que este não é um processo uniforme e os próprios entrevistados apontaram para outros níveis a serem considerados. Em suas explicitações acerca da autoidentificação com as divindades, muitas vezes surgiu a importância de como elas “atuam” em suas vidas, o que elas “podem fazer”. Assim, eles indicaram a importância de se considerar a experiência, muitas vezes imediata, através da qual o deus se deixa “conhecer” pelo adepto, possibilitando sua identificação. Assim foi efetuado um retorno à questão da interpretação no qual as divindades deixaram de aparecer como “signos” constituídos — que permitem classificar — e surgiram como parte integrante no processo de identificação.

Entretanto, diversas vezes enfatizei o aspecto interacional dos processos de autoidentificação, o que exigiu uma análise mais detalhada das relações com as divindades num local concreto de ação: o terreiro. Assim, elementos rituais, já explicitados no capítulo 4 com relação às possibilidades de singularização da posição individual, foram retomados e analisados mais detidamente. Aqui o acento foi um pouco modificado¹⁰⁹ e a individualização foi referida mais explicitamente às diversas articulações religiosas da identidade que o candomblé pode oferecer. Os orixás foram, num dado momento, considerados como elementos cognitivos de interpretação de si e dos outros e, em outro, como agentes no mundo religioso. A partir desse

---

¹⁰⁹ Não apenas as falas dos entrevistados podem revelar novos sentidos quando confrontadas com abordagens teóricas distintas, mas também as análises acadêmicas apresentam esta multivocidade quando em diálogos com perspectivas diferentes, como podemos ver aqui.

ponto a própria experiência das divindades surgiu como resultado da constituição do entorno da ação em termos específicos.

Contudo, o olhar dirigido especialmente para o contexto ritual evidenciou ainda outros aspectos relevantes. Em primeiro lugar, que as identidades pessoais constituídas em relação com o candomblé devem ser atuadas e reconhecidas publicamente no contexto especificamente religioso. Como vimos, uma das particularidades desse contexto é a manutenção de uma série de dualidades. Em segundo lugar, que os processos identitários são articulados em longos percursos que configuram trajetórias religiosas internas ao grupo, marcadas pelas obrigações que reforçam os vínculos com o axé e pelos degraus hierárquicos alcançados. Em terceiro lugar, que é imprescindível considerar a convivência na roça e, portanto, a presença encarnada dos sujeitos no ambiente religioso. Tratar o objeto aqui proposto considerando a condição fundamentalmente incorporada da ação humana significa procurar iluminar o próprio processo pelo qual se dá a abertura a novas disposições e sua relação com a continuidade.

Dessa forma, procurei analisar detidamente eventos e situações a partir dos quais foi possível enfatizar a dimensão incorporada de significados e sentidos emergentes nas interações. Mais uma vez, a proposição de diferentes perspectivas que se somam permitiu evidenciar a instabilidade dos sentidos, como no caso das dificuldades na relação com a hierarquia, por exemplo. As disposições do *habitus* puderam, então, ser retratadas como horizonte da ação presente, ou seja, como pano de fundo e não como condicionamento da prática. Foi possível, assim, ressaltar algumas peculiaridades de uma posição de classe que não situa de uma vez por todas os agentes, tampouco pode ser completamente transcendida na incorporação de novas disposições. A inadequação do *habitus* existente às exigências da interação surge como possibilidade de reflexividade acerca da própria situação. Esta reflexão, no entanto, é posicionada em relação às mesmas disposições que a possibilitam. No entanto, há um processo que se desenrola no tempo e a aquisição de gestos, posturas, avalia-

ções e percepções consiste exatamente na capacidade de recorrer a eles sem necessidade de tematização. Neste sentido, a convivência no terreiro possibilita uma verdadeira ampliação de horizontes para os novos adeptos: estes passam a contar com as formas de voltar-se para o mundo propostas pelo candomblé. Desta forma, pode-se dizer que a inserção num terreiro envolve os processos autoidentitários oferecendo-lhes elementos reflexivos à retomada da própria vida e também exigindo um engajamento corporal nas situações concretas.

No entanto, a própria religião não pode ser tomada como objeto estanque e constituído. Também ela é histórica. Assim, sugeri, brevemente, o interesse de uma possível comparação com outras análises que consideram a incorporação por espíritos e ancestrais como modo de relação com a história. Isto evidencia que, como participantes de um mundo humano, as próprias divindades são constituídas nos modos do sujeito de voltar-se para seu entorno. Nesse sentido, também elas emergem de uma espécie de hermenêutica da experiência imediata que se dá sobre o horizonte dos envolvidos. Desta forma, no caso particular do terreiro onde foi realizado o trabalho de campo, os deuses apresentam características comuns com os modos de engajamento no mundo, surgindo como simultaneamente individualizados e generalizados a toda a humanidade. Este, porém, é um âmbito no qual se entrecruzam todas as especificidades possíveis e que pode constituir um objeto de análise por si só e que exigiria uma investigação acerca de concepções particulares de ancestralidade e sua correlação com diferentes classes sociais, com o fenótipo negro e terreiros de idades e tradições diversas. Como indiquei, a intenção no presente estudo era analisar correlações entre uma posição de classe e uma religião particular e, portanto, apenas pude indicar que o ponto de vista inclusivo que propus favorece a contínua emergência de novos temas e objetos de pesquisa, ao invés de esgotá-los.

Se o que chamei de “lógica do candomblé” (a manutenção de dualidades, uma lógica do “e”, não do “ou”) condicionou minha abordagem teórica ou esta condicionou minha visão da religião é im-

possível dizer. Talvez ambos simultaneamente. De toda forma, posso dizer que procurei construir uma análise compreensiva, seguindo uma perspectiva em muito marcada pelas posições teóricas weberianas, uma vez que, no fundo, diz respeito ao sentido da ação. Contudo, procurei revelar maneiras como este sentido está profundamente imbricado no mundo concreto em que esta ação ocorre na forma de interação com outros, sejam estes humanos ou divindades.