

JOSÉ RENATO DE CARVALHO BAPTISTA

“Os deuses vendem quando dão: Um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Federico Neiburg

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2006

Dedico esta dissertação à Minha Mãe, ao Meu Pai e a Airá Intilé, dono de minha cabeça

Agradecimentos

Agradeço e dedico este trabalho à minha mãe Geni Maria de Carvalho e ao meu pai Francisco das Neves Baptista, aos quais devo tudo o que fiz e faço, pelo amor, pelo carinho e pela paciência com a minha inconstância crônica. À minha irmã Ana Maria e a todos os meus familiares que sempre apoiaram.

Agradeço ao meu orientador Federico Neiburg, pela paciência e amizade, mas sobretudo pela brilhante orientação intelectual, sem a qual não seria possível chegar aqui. Agradeço a todos os professores do PPGAS, especialmente Prof^a. Antonádia Borges, Prof. Márcio Goldman, Prof. Luiz Fernando Dias Duarte, Prof. Eduardo Viveiros de Castro, Prof. Antônio Carlos de Souza Lima, Prof^a. Adriana Rezende Vianna e Prof^a. Lygia Sigaud.

Meu especial carinho e gratidão à Ynaê, amiga e companheira que esteve ao meu lado durante quase todo o tempo de elaboração desta dissertação.

Agradeço aos amigos de todas as horas, em especial Guilherme e João Marcelo, e os confrades e congreiras, Cláudio, Gustavo, Lia, Cecília, Felipe, Fábio, também ao meu irmãozinho André, à Dani Duarte e Rodrigo Ferrari, meus amigos e “livreiros”, e a todos os mais que porventura eu deixe de citar.

Aos meus colegas do PPGAS, por tudo que passamos juntos, as alegrias e dores que nos fizeram chegar até aqui, e um carinho especial para as “meninas” Virna, Camila, Julieta, Júlia, Andrea, Vanessa e Aninha, e os rapazes Chico, Tiago e Flavinho. Aos colegas do NUCEC, Eugênia, Fernando, Ricardo, Diana, Pedro, Michelle, sobretudo pelas leituras de Simmel, essenciais para este trabalho.

Aos professores, Prof. Dr. José Flávio Pessoa de Barros, Prof^a. Dra. Maria Lina Leão Teixeira e Prof. Dr. Marco Antônio da Silva Mello, essenciais na minha formação, aos quais eu devo a minha iniciação no campo da Antropologia.

À toda a comunidade do Ilê Axé Omin, da qual eu faço parte como iniciado, com especial carinho para o Babalorixá “Papai” Flávio de Oxaguiã, Equede “Mamãe” Lucinha de Oxum, minha “Mãezinha” Elaine do Ogum, Ronaldo, Regina, Marilu, Ana Mandarino, Eliana, Omar, Edy, Cláudia, “Equedinha” Lúcia, Ogã Luís Moreno, Ogã Flavinho, Ogã Vítor, Marquinho d’Ogum e Isabel.

À comunidade do Pilão de Prata, que me adotou como filho durante o período que estive em Salvador, Pai Air José Sowzer de Oxaguiã, Tia Detinha de Xangô, todas as minhas tias e mãezinhas da comunidade, à ebomim Gilza de Oyá, e meus amigos Ursula, Zé Raimundo, Cinira, Tânia, Jandira, Bernadete, Gerlaine, Roseli, Idália, Vanessa, Joice, Evandro de Oxaguiã, Jorginho de Odé, os ogãs Roberto, Jaílton, Marquinhos, Adriano e Paulo, Seu Nélio e todos os amigos que não conseguiria listar aqui, mas que marcaram profundamente esta passagem de minha vida.

Aos funcionários Museu Nacional, do PPGAS, da Secretaria e da Biblioteca, sem os quais nada do que fazemos nesta casa seria possível.

Ao pessoal do restaurante e da xerox, sobretudo Carmen e Fabiano, pelo carinho com que sempre atenderam às minhas solicitações.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelos 18 meses de bolsa concedidos para a realização do mestrado.

RESUMO

Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé

José Renato de Carvalho Baptista

Orientador: Federico Neiburg

Resumo da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

O presente trabalho investiga o sentido das relações de troca que envolvem o uso de dinheiro entre os adeptos do Candomblé. Estas relações que ocorrem no âmbito de uma “família de santo”, acionam aspectos simbólicos informados por uma relação com as coisas sagradas. A dissertação estuda a linha tênue onde uma economia do dom ou da graça se confunde constantemente com o mundo dos interesses, assim como estes interesses podem às vezes mobilizar aspectos relacionados à graça divina. Tentaremos perceber não os limites precisos entre uma coisa e outra, mas o vasto campo onde se processam as relações. Numa percepção mais ampla das questões aqui sugeridas, este trabalho quer compreender o sentido social do dinheiro nas relações que constituem a experiência e a prática religiosa.

Palavras-chave: Dinheiro – Candomblé – Troca

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2006

ABSTRACT**The gods sell when they give:
a study of the meanings of money in the exchange relations in the
Candomblé****José Renato de Carvalho Baptista****Orientador: Federico Neiburg**

Resumo da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

This study investigates the meaning of the exchange relations that involves the use of money by the adepts of the Candomblé. These relations that occur in the scope of a "family of saint", set in motion symbolic aspects informed by a relation with the sacred things. That work studies the tenuous line where a economy of the gift or the favour it confuses constantly with the world of the interests, as well as these interests can mobilize aspects related to the sacred things. We will try to perceive not them necessary limits between a thing and another one, but the vast field where if they process the relations. In a ampler perception of the questions suggested here, this work wants to understand the social meaning of money in the relations that constitute the practical and the experience of the religion.

Keywords: Money – Candomblé – Exchange relations

**Rio de Janeiro
Fevereiro de 2006**

SUMÁRIO

Três cenas à guisa de prólogo	8
Introdução	11
Capítulo 1 – Os caminhos da intimidade: de cliente a filho de santo	31
Capítulo 2 – “Ajudar a casa”: as formas de participação econômica dos filhos de santo nos terreiros	66
Capítulo 3 – “ <i>Não se pode servir a Deus e a Mammon</i> ”: As interseções entre o dinheiro e a religião	90
A título de epílogo: uma última cena	113
Referências Bibliográficas	118

Três Cenas à guisa de Prólogo

Cena 1: Rui e Helena, clientela e preço justo.

Rui e Helena são amigos de longa data e foram iniciados na mesma casa de Candomblé. Atravessando alguns problemas pessoais, Rui resolve procurar Edson, um jovem pai de santo da nação jeje, que atende em sua casa com consultas ao jogo de búzios, através da indicação de uma prima sua. No dia da consulta leva Helena em sua companhia, *já que não tem segredos entre ele e a amiga*, mas sobretudo *porque ela tem mais experiência nessas coisas de consulta*. O preço da consulta já havia sido informado antes pela prima, em vista de uma pergunta de Rui, que queria saber antes quanto o rapaz cobrava. Achou que o preço era até barato, pois custava uma consulta.

A consulta transcorreu normalmente. Rui fazia algumas perguntas, Edson apontava com grande precisão alguns fatos, cometendo alguns erros de menor importância, algumas imprecisões relativas a certos fatos irrelevantes, tais como pessoas ou locais que tentara adivinhar, sem sucesso. Helena observava atentamente o procedimento de Edson, que de certo modo se sentiu incomodado com a sua presença na consulta, tanto que a uma certa altura, passa a se dirigir exclusivamente a ela, sobretudo em temas relacionados às relações destes com os demais membros de sua casa de candomblé. Ocorre que a certa altura da consulta, Edson tenta dizer aos dois que eles devem sair do terreiro que frequentavam e passar para a sua casa, tornando-se seus filhos de santo, pois só ele poderia ajudá-los naquele momento difícil. Ao fim da consulta, Rui se dirige a Edson para lhe pagar. Este lhe indica que deve colocar o dinheiro sobre o jogo. No entanto, como Rui tinha uma nota de R\$ 50, sendo o preço da consulta R\$ 40, Edson abre uma pequena gaveta, na parte inferior da mesa onde joga os búzios, e retira uma nota de R\$ 10, sem tocar na nota de R\$ 50 paga por Rui. Na saída, Rui e Helena travam ainda o seguinte diálogo:

- O que achou do jogo?
- Para o que foi, foi caro... - responde.
- Tá, mas ele acertou algumas coisas... principalmente o que a gente veio saber. - retorquiu Rui.
- Sim, mas a consulta foi muito curtinha. Ele falou muito pouco...

- Então você não gostou, não foi o que você esperava...
- Não é isso, o rapaz é até sério, mas ficou tentando se exhibir para nós e acabou se perdendo...
- É verdade...

Cena 2: A filha de santo “traída”: a separação de Vera

O fim do casamento com Ângelo abalou profundamente Vera, que passou a ficar reclusa e deprimida. O casamento, que já não vinha bem há cerca de um ano, chegara ao limite naqueles últimos seis meses com a demissão de Vera de seu emprego. Os amigos diziam que Vera havia ficado assim por causa de Ângelo, que exigira dela seu afastamento do terreiro de Mãe Selma. Ângelo não queria ver a esposa envolvida com esta, que considerava *uma charlatona, mau caráter e exploradora da ingenuidade do povo ignorante*. Dizia de modo insistente que *Vera dava dinheiro demais para aquela velha safada*.

Vera, por sua vez, amava o marido, e afastou-se gradativamente do terreiro, pois a dupla jornada de trabalhadora e dona de casa estava mesmo deixando-a exausta nos fins de semana, tempo que poderia consagrar à sua distração e ao lazer com o esposo, quando acabava tendo que dedicar-se às tarefas no terreiro. Além do trabalho semanal, Filha de santo diligente, ajudava a casa como podia, fosse com suas constantes doações em dinheiro e em artigos necessários para a manutenção da comunidade. Apesar do afastamento das atividades rituais, continuava enviando mensalmente uma soma em dinheiro para o terreiro.

A ausência de Vera no terreiro foi sentida por Mãe Selma, que dispensava grande atenção para a filha de santo, dizendo-lhe sempre que estava preparando-a para ocupar um cargo na casa. Com o casamento de Vera, suas prolongadas ausências e apesar desta continuar mandando dinheiro para o terreiro, Mãe Selma dizia abertamente que o enlace da filha de santo não iria durar muito, pois *com um marido daqueles não podia dar certo. Ele não respeita o santo da esposa...*

Vera, no entanto, não pretendia mais voltar para a casa de Selma, pois *sentia que a mãe de santo nunca aceitou bem seu casamento, e por isso fez tudo para separá-la*. Não

conseguia entender porque, sendo ela *uma boa e dedicada filha, estava naquela situação: sem marido e, ainda por cima, desempregada!* Sua mágoa maior vinha do fato de continuar ajudando o terreiro e a mãe de santo permitir uma coisa dessas! Achava mesmo que Mãe Selma havia feito algo para separá-los, que usou de má-fé com ela, que sempre ajudou a casa, dando sempre muito dinheiro.

Cena 3: A curiosidade de Janaína: saber pagar

Em visita à Salvador, Janaína resolveu pedir ao amigo Luiz que lhe indicasse um pai de santo para jogar búzios, dizia freqüentemente *ter grande curiosidade em saber qual seria o meu orixá de cabeça*. Luiz advertira a ela que um jogo de búzios em uma das casas “tradicionais” de Salvador poderia custar “bastante caro”, e embora conhecesse as pessoas destas casas, não se sentia confortável em perguntar quanto custava o jogo. Ante a insistência da amiga, Luiz disse que um jogo poderia variar entre R\$ 50 e R\$ 200, esperando talvez que o preço alto demovesse a amiga da idéia. A resposta de Janaína foi afirmar que: *até R\$ 100 eu não me incomodo de pagar...*, perguntando ainda, *será que eu posso dar um cheque?*. Luiz não teve outra saída senão procurar um pai de santo amigo seu para jogar para Janaína, respondendo à amiga que ela poderia usar o seu talão de cheque se necessário fosse.

No dia da consulta, Luiz e Janaína chegam ao terreiro de Pai José, que está ocupado, mas se dispõe a atender a jovem que lhe procurara. Na noite anterior, Luiz ligara para Pai José perguntando quanto ele cobraria pelo jogo, e este lhe respondeu: *Não se preocupe, meu filho, qualquer coisa você sempre dá um jeito para ter o dinheiro para pagar, né?*. Luiz compreendeu que não deveria mais tocar neste assunto com o amigo.

Janaína se retira junto com José para o quarto onde este atende em suas consultas e depois sai bastante satisfeita, e reencontra o amigo Luiz. Luiz se despede de José e os dois saem do terreiro. Na condução pelo caminho de volta para casa, Luiz pergunta à Janaína quanto ela pagou pelo jogo. Esta lhe responde: *Ao final da consulta, perguntei a ele (José) quanto deveria pagar. Ele me respondeu que eu colocasse em cima do jogo o valor que eu pudesse dar. Tirei uma nota de R\$ 50 e pus sobre o jogo....* Luiz sorriu, e disse: *Muito bem!*.

INTRODUÇÃO

*“Os deuses vendem quando dão
 Compra-se a glória com a desgraça
 Ai dos felizes porque são
 Só o que passa”
 Mensagem - Fernando Pessoa*

O problema

As situações sociais que aparecem no prólogo do presente trabalho apresentam quadros onde ocorrem a venda e a compra de um serviço religioso, as consultas oraculares ao jogo de búzios e uma relação entre uma filha e sua mãe de santo, marcadas por um vínculo não apenas espiritual, mas também de cooperação econômica. Tratam-se de situações corriqueiras, onde, de alguma maneira, alguém demanda por algum tipo de serviço ou produto, adquire-o e paga por ele.

Poder-se-ia também objetar que o tal “serviço” ou “produto” em questão possui características específicas, exatamente pelo simples fato de envolver artigos de fé, a crença em oráculos ou a participação no mundo religioso, o que de alguma forma reveste de sentidos específicos a percepção sobre o serviço oferecido e comprado pelos atores envolvidos, por se tratar de alguma coisa relacionada às suas crenças íntimas sobre o mundo sobrenatural, como seus sentimentos religiosos.

Não menos estranha é a insatisfação da filha de santo com os rumos que acredita que sua vida tomou, o desemprego, o fim de seu casamento, já que ela considera que ao *ajudar o terreiro*, a despeito de seu afastamento, estava cumprindo com todas as suas obrigações com sua mãe de santo. Revela-se aí um jogo de acusações que se espriaia, pois o ex-marido chama a mãe de santo de *exploradora e charlatona*, porque esta tomava altas somas em dinheiro de sua esposa a título de contribuição para o terreiro. A mãe de santo e todos os amigos, por seu turno, culpam o marido pela situação de Vera, que afastada da religião, vê sua vida desabar.

Em todos os quadros que apresento há uma espécie de naturalização da presença do dinheiro, a despeito dos sentidos mobilizados pelos atores estarem relacionados com suas crenças sobrenaturais, ao mesmo tempo que tais crenças podem ser também objeto de comercialização, com os possíveis problemas que isso pode acarretar no campo das

acusações de comércio da fé. Notamos claramente que nenhum dos participantes das relações parece se incomodar com o fato de ocorrer junto com a mobilização de sentimentos religiosos trocas que envolvem a presença de dinheiro. E de fato poder-se-ia até perguntar por que havia de ser diferente? E por que estas pessoas deveriam estar incomodadas com o fato de demandarem um serviço religioso e pagarem por ele? Mais ainda: Em que condições esse incômodo surge e a presença do dinheiro nas relações passa a ser questionada? Quando e por que as trocas passam a ser objeto de acusações de comercialização?

A experiência da modernidade se apoiou essencialmente na idéia de que deve haver uma separação radical entre diversas dimensões existenciais. Neste sentido, é corrente a visão de mundo baseada na crença numa condição relativamente autônoma para cada uma dessas esferas de valor, seja o trabalho, a religião, a economia, a política ou a ciência. E de certo modo foram as Ciências Sociais que se ocuparam de pensar e contribuir para consolidar a idéia dessa separação. A confusão ou mistura entre estas esferas indicaria uma certa poluição entre os espaços, fundindo público e privado, interesse e desprendimento. O domínio da religião, sob esta ótica, aparece então como um espaço livre de relações interessadas, um espaço onde o dinheiro, uma expressão perfeitamente acabada de relações interessadas, não poderia estar presente.

Estas cenas não apenas colocam em questão a separação entre religião e dinheiro, mas acima de tudo pressupõem que há para os atores envolvidos em cada uma delas uma relação diferenciada com o uso ou a presença deste. Se por um lado, parece tão natural para elas utilizar dinheiro em relações referidas ao mundo da fé, por outro lado, o dinheiro parece colocar essas pessoas diante de situações que nem sempre se apresentam como naturais ou confortáveis. Para compreendermos melhor o que está aqui em questão, algumas perguntas devem ser colocadas.

Por que será que Luiz se sentiu tão constrangido em perguntar ao seu amigo, o pai de santo José, quanto custava a consulta? Por que José, o pai de santo, não quis revelar ao amigo o preço que cobraria? Por que Luiz, ao perguntar à amiga Janaína o preço que ela pagou pelo jogo, ficou satisfeito com a atitude da amiga? Ou, na cena que envolve Helena e Rui, por que ao final da consulta estes relataram uma certa insatisfação com a qualidade do serviço que “compraram”? Como avaliar se o preço pago pelo jogo de búzios é realmente

justo? Como se estabelece o “preço justo” para este tipo de serviço? Por que Edson tenta convencê-los a deixar o terreiro que faziam parte e aderir ao seu terreiro? Qual a razão da desconfiança inicial e, por fim, da insatisfação de Helena em relação ao trabalho realizado por Edson? Qual seria o lugar ocupado pela clientela neste universo moral?

A cobrança pelo jogo de búzios parece algo natural para quem busca este tipo de serviço. Porém, nas duas cenas, o *cliente* não entrega o dinheiro cobrado pela consulta diretamente ao adivinho, mas coloca o dinheiro sobre a mesa de jogo. Qual é o sentido dessa atitude? E ainda, se este dinheiro supostamente não pode ser tocado pelo adivinho, por que na cena em que Rui precisa receber o troco, Edson não toca no dinheiro, mas abre uma gaveta na parte inferior da mesa de consultas e pega uma outra nota para devolver o troco de Rui?

A experiência religiosa pode não apenas modelar a ação individual, mas incorpora um conjunto de disposições e sentidos para estas ações, de modo a situar os indivíduos dentro de um grupo ou configuração, além de permitir enxergar as redes de relações nas quais estes indivíduos ou grupos se encontram inseridos. Estas redes de relações moldadas a partir da partilha de experiências religiosas possibilita a observação de um intenso intercâmbio entre as pessoas, que envolve sentimentos, objetos, gentilezas ou, como define Marcel Mauss, relações de troca no seu sentido mais amplo.

Observar situações onde as pessoas desfrutam de um certo grau de intimidade é uma excelente oportunidade para compreender o sentido através do qual as pessoas orientam as suas ações. Com efeito, quando estas relações se estabelecem a partir de contextos religiosos, podem oferecer quadros etnográficos onde ocorrem intensos sentimentos partilhados mutuamente pelos agentes envolvidos. Logo, os sentidos atribuídos a um conjunto de ações, gestos, preferências ou escolhas acabam sendo quase sempre mediados pelas crenças e experiências produzidas pela adesão religiosa.

Este trabalho pretende investigar as relações de troca que envolvem a presença do dinheiro entre os adeptos do Candomblé. Minha expectativa é perceber quais os significados atribuídos ao dinheiro, sobretudo porque estas trocas quase sempre são realizadas em situações onde podem existir controvérsias sobre qual o sentido que os agentes acionam em um dado momento. Investigo aqui a possibilidade dos agentes estarem

sempre acionando sentidos diferenciados para um objeto, conforme o contexto em que ele esteja sendo utilizado. Neste caso específico, o objeto em questão é o dinheiro.

É corrente entre os cientistas sociais a idéia de que o dinheiro é um instrumento de pura racionalização e instrumentalização das relações sociais. O dinheiro possuiria um sentido único, sobretudo nas relações onde este se encontra envolvido, onde sua presença se evidencia, tornando absolutamente impessoal e calculista qualquer situação social que envolva dinheiro.

Para Karl Marx, por exemplo, o dinheiro é uma expressão pura e acabada do fetichismo da mercadoria, pois se a conversão do trabalho humano em mercadoria aliena o trabalhador do produto de seu trabalho, o dinheiro é uma forma perfeita de distanciamento entre produtores e seus produtos, transferindo para um terceiro objeto a medida do valor do trabalho¹. Marx entende que as relações de troca envolvem intercâmbio entre o trabalho contido nas coisas trocadas, essa operação de conversão do trabalho em moeda conduz as relações a um plano de abstração que se situa para além da concretude das ações dos indivíduos.

Georg Simmel também assevera que o dinheiro é um elemento de dissolução dos laços sociais, fundando uma sociedade baseada essencialmente na pura racionalidade, rompendo com padrões de relação tradicionais, impondo uma dimensão abstrata às relações baseada num elemento exógeno a estas². Por outro lado, Simmel procura transcender a dimensão exclusivamente econômica ou política tão evidente em Marx. Sua preocupação volta-se para os efeitos do dinheiro sobre a sociabilidade humana, sobre as formas assumidas pelas relações diante da presença do dinheiro. A monetização aparece na obra de Simmel como algo que impõe novos padrões relacionais, criando um estilo de vida característico da modernidade, onde a subjetividade cede, paulatinamente, espaço para uma objetificação das relações.

Simmel também observa que através do dinheiro podemos estabelecer um mecanismo de quantificação, transferindo para um terceiro objeto a medida do valor das coisas. Considera este autor que este valor é decurso da soma de uma série qualidades das coisas, soma esta que representa um princípio cuja medida determina a reafirmação ou a

¹ Marx, K. (1988) "O Capital: Crítica da Economia Política"; São Paulo: Nova Cultural

² Simmel, G. (1978) "Philosophy of Money"; London: Routledge

degradação de seu valor. Portanto, o dinheiro é um objeto concreto para o qual transferimos uma medida abstrata sobre o valor das coisas. Entenda-se aqui que há uma referência explícita ao fato do dinheiro ser um referente para a medida do valor *das coisas*, num sentido mais restrito, dos objetos, das mercadorias, do trabalho, supostamente, coisas mensuráveis ou pertencentes a um domínio marcado por relações interessadas.

Há nesta perspectiva uma idéia subjacente sobre o *lugar das coisas*, na qual o lugar do dinheiro está associado ao mundo do interesse, da adequação entre os meios e fins e da racionalidade pura, baseada no cálculo. Sendo o dinheiro um elemento que se coloca acima das relações, um terceiro termo para o qual são transferidos os valores ou as quantidades, através de uma operação abstrata, este tipo de percepção sobre a monetização propõe um sentido único e obrigatório para as relações envolvendo o dinheiro.

A perspectiva que sugiro, no entanto, difere desta visão corrente sobre o dinheiro. O meu propósito é pensar no caráter sociologicamente produtivo do dinheiro, na capacidade dos agentes multiplicarem os sentidos deste, produzindo moedas, criando novos valores, utilizando o dinheiro como meio de troca e, as vezes, até como objeto de uso sagrado. Logo, ao compreender que estas possibilidades também se apresentam para o uso do dinheiro, perceber que o dinheiro não é um elemento voltado exclusivamente para a quantificação, ou ainda, que a própria quantificação pode possuir sentidos diferenciados para os atores, é possível vislumbrar que o dinheiro não é apenas algo que “esfria e objetifica as relações”, “quebra laços de sociabilidade” ou “produz distância entre as pessoas”.

Conforme Maurice Bloch (1994) sugere, é particularmente difícil para os antropólogos escapar das abordagens consagradas sobre o dinheiro, produzindo quase sempre uma percepção que não difere muito dos estereótipos produzidos pela Economia. O universo do dinheiro seria, segundo este autor, um mundo misterioso, povoado de idéias estranhas às pessoas, mas que ao mesmo tempo exercem profunda influência em suas vidas, tais como a inflação, os investimentos, as retomadas de capital, todos governados pela ação da “mão invisível” de Adam Smith. Por outro lado este mesmo autor recorre ao seu consagrado trabalho, junto com James Parry, *Money and the Morality of Exchange* (1989), como um exemplo de que não é possível determinar os efeitos sociais e econômicos da introdução de moedas modernas em sistemas econômicos tradicionais, uma vez que estes

efeitos são de tal maneira variáveis, que não implicam nenhuma transformação específica (pp.5 – 7).

No entanto, como propõe Keith Hart (2004), poucos autores voltam-se a um estudo dos efeitos do dinheiro em suas próprias culturas, e boa parte dos estudos sobre o tema volta-se para as transformações produzidas pela introdução do dinheiro em sistemas chamados de tradicionais. O dinheiro então permaneceria como um problema indecifrável para um mundo tão acostumado a lidar com sua presença, não fossem as novas abordagens produzidas recentemente. Trata-se de perceber que o dinheiro não possui necessariamente um único sentido, e por mais que os cientistas sociais, sobretudo antropólogos, olhem com desconforto e desconfiança sua presença nas relações que estudam, procurando muitas vezes não desenvolver abordagens teóricas sobre o dinheiro³, é possível perceber que este pode ter sentidos e qualidades distintas segundo os contextos onde ocorrem as relações.

Procuro adotar neste trabalho a posição proposta por Viviana Zelizer (1994), onde o dinheiro assume sentidos particulares segundo as relações sociais em que se encontra envolvido, sendo desta maneira, sociologicamente produtivo para pensar as questões apresentadas por cenas sociais como aquelas do prólogo desta dissertação. Antes de conferir sentido, alterar laços de sociabilidade ou impor padrões relacionais, o dinheiro é também objeto de transformação segundo as interações onde aparece. Nesta perspectiva, o dinheiro não é um objeto dotado do sentido único de racionalizar e introduzir a dimensão do cálculo nas relações, promovendo uma dissolução dos laços sociais e uma objetificação das subjetividades, muito mais pelo contrário, o dinheiro é objeto vários sentidos atribuídos que são acionados pelos agentes em suas interações. Conforme a autora:

³ O problema central da quase ausência de estudos voltados a discutir o dinheiro como fato sociológico relevante, é apresentado por Geoffrey Ingham (2004) nos seguintes termos: “In the first place, money is still given scant treatment in representative economic sociology texts; for example, Carlo Triglia’s *Economic Sociology* (2002) devotes only three pages to it. In contrast to the other economic institutions covered in this important textbook, the author had very little in the way of sociological material on which to draw. Neil Fligstein’s *The Architecture of Markets: An Economic Sociology of the Twenty-First Century Capitalist Societies* (Fligstein 2001) – another exemplary work – does not contain any discussion of what is, arguably, the pivotal institution of modern capitalism. There is not even an entry for ‘money’ in the index. Apart from a ritual reiteration of the obvious importance of ‘trust’, sociology has not been concerned with the social and political production of money. With a few notable exceptions (for example, Carruthers and Babb 1996), modern sociology is almost entirely concerned with very general descriptions of the consequences of money for ‘modern’ society (Giddens, 1990), its ‘social meanings’ (Zelizer 1994), and, more indirectly, with the Marxist problem of ‘finance capital’. Money’s existence has been taken for granted.” (p. 18). O autor ainda considera que a própria percepção sobre os trabalhos sociológicos voltados para a discussão sobre o dinheiro,

As monetary transactions multiply, do they render social life cold, distant and calculating? The standard answer is an emphatic *yes*. This contexts such strongly held assumptions. It shows how at each step is money's advance, people have reshaped their commercial transactions, introduced new distinctions, invented their own special forms of currency, earmarked money in ways that baffle market theorists, incorporated money into personalized webs of friendship, family relations, interactions with authorities and forays through shops and business" (Zelizer, 1994, p. 2)

Zelizer ainda afirma que o dinheiro tem permanecido basicamente como um domínio exclusivo dos estudos de economistas, onde são ressaltados os aspectos relativos à ação individual e o comportamento racional dos agentes, e que a despeito de haver um renovado interesse sobre a cultura do consumo, voltada à discussão da "vida social dos objetos", persistem ao largo dos questionamentos uma certa idéia relativa à autonomia e ao poder do dinheiro sobre as relações sociais.

Ao assumir qualidades distintas segundo os contextos em que está envolvido o dinheiro oferece uma multiplicidade de sentidos para os atores em suas relações. A autora não descarta em momento algum que há uma dimensão de racionalidade e cálculo no dinheiro, assevera porém que ao lado desta dimensão das transações mercantis, de caráter eminentemente econômico, há uma outra dimensão que é cultural, que sofre forte influência das estruturas sociais e culturais.

Também afirma que não há uma forma única de dinheiro que circula, mas diversas moedas que são marcadas para algumas, ou talvez todas, as interações sociais. Pessoas criam distinções entre as moedas circulantes nos mais diversos contextos, estabelecendo diferenças profundas de sentido entre estas⁴. Um exemplo claro disto vemos na cena

como a obra clássica de Simmel, por exemplo, estejam muito mais voltado às questões sobre a "essência da vida ou do mundo modernos", do que propriamente sobre a natureza do dinheiro.

⁴ A autora relata, por exemplo, que as pessoas fazem distinção entre "tipos" de dinheiro segundo a sua origem, estabelecendo inúmeras distinções e usos variados das moedas a partir disto: "(...) *how we distinguish a lottery winning for na ordinary paycheck, or from na inheritance. A thousand dollars won in a stock market not "add up" in the same way as \$ 1,000 stolen from a bank, or \$ 1,000 borrowed from a friend. A wage earner's first paycheck is no exact equivalent of fiftieth or even the second. The money we obtain as compensation for an accident is quite different from our royalties for a book. And royalties gained from a murderer's memoirs fall into a separet moral category from royalties earned by a cientific text. (...) Unlike, an "honest dollar", "dirty" money is stained by its ethically duboius origins. Thus the ubiquitous metaphor: to laundry money. One strike example of dirty money comes from pactices of prostitutes. A study of the Oslo prostitution market in the 1980s found a "divided economy" among many of the women: welfare money,*

apresentada no prólogo, onde Edson, o pai de santo que joga os búzios, não toca no dinheiro dado como pagamento pelo oráculo, mas utiliza um outro dinheiro, guardado em uma gaveta para fazer o troco para Rui. Estas moedas trocadas entre Rui e Edson, do ponto de vista estritamente econômico, poderiam ser tidas como idênticas ou da mesma natureza, no entanto, a partir do uso que os indivíduos fazem em suas interações elas recebem “marcações” distintas.

Serão investigados ao longo dos capítulos deste trabalho situações desta natureza, que implicam em sentidos diferentes para as moedas que circulam entre os agentes. Estas situações apontam para uma gramática e para uma pragmática própria do uso do dinheiro nas relações, sobretudo por colocá-lo nos mesmos contextos por onde circulam bens religiosos, relações pessoais, sentimentos, ora com o dinheiro transitando por estas relações, ora sendo efetivamente o objeto das trocas constantes entre os atores sociais envolvidos nas cenas.

O dinheiro então pode ser uma janela por onde é possível observar as relações entre as pessoas, porque através dele será possível divisar o universo relacional do candomblé, compreender a idéia de família de santo e as formas de cooperação que são utilizadas para colocar em funcionamento a infra-estrutura material dos terreiros. Logo, o dinheiro revela-se um canal interessante para pensar relações que não estão circunscritas apenas ao universo econômico, mas como nos ensina Viviana Zelizer, estabelecer uma compreensão mais profunda do modo que os homens se relacionam, como criam laços de solidariedade e intimidade, através dos sentidos atribuídos aos objetos através dos quais fazem seus intercâmbios.

As situações etnográficas das quais pretendo retirar as observações que serão analisadas nesta dissertação originam-se no universo das religiões afro-brasileiras, mais especificamente do Candomblé. Há uma ampla gama de grupos que se autodenominam como *nações*, invocando uma suposta origem étnica africana, base sob a qual se assentariam a sua cosmologia e suas práticas rituais. O conceito de “nação” no candomblé foi largamente explorado por Costa Lima (1976 e 1984), e atua como um marco distintivo,

health benefits, or other legal income were carefully budgeted, spent for “straight life”, to pay rents and bills. Prostitution money, on the other hand, was quickly squandered on “going out”, on drugs, alcohol, and clothes” (Zelizer, 1994: 2 – 3).

estabelecendo através de marcadores étnico-religiosos uma espécie de fronteira política entre as diversas vertentes das religiões afro-brasileiros.

A delimitação das práticas religiosas sobre o quais incide a pesquisa que ora apresento obedece, portanto, as proposições de Costa Lima (2003), Santos (1984) e Barros (1993), que sugerem essas práticas representam um tronco específico da religiosidade afro-brasileira, basicamente composto pelos candomblés originários daquilo que se costuma chamar “complexo cultural jeje-nagô”⁵, ou tal como sugere Costa Lima:

"O termo candomblé, abonado pelos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área lingüística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas **santos** ou **orixás** e associados ao fenômeno da possessão ou do transe místico [...]. O significado do termo, entretanto, deixando à parte sua discutida etimologia, estende-se ao **corpus** ideológico do grupo, seus mitos, rituais e ética, ao próprio local onde as cerimônias religiosas destes grupos são praticadas, quando então, candomblé é sinônimo de terreiro, casa de santo, de roça." (Costa Lima, 2003 p. 17)

A pesquisa que ensejou esta dissertação é fruto de uma longa convivência com o universo das religiões afro-brasileiras, primeiro por adesão religiosa, e num segundo momento muito mais em função de interesses de pesquisa, que possibilitaram no decorrer dos últimos dez anos um intenso contato com diversos terreiros. Desde os primeiros passos da graduação, graças ao apoio dos professores José Flávio Pessoa de Barros e Maria Lina

⁵ A despeito das possíveis críticas à uma possível centralidade do modelo de culto sob qual repousa este estudo, acredito que o universo que estudei servem como uma boa amostra para o problema proposto por esta dissertação: as relações de troca e os sentidos do dinheiro. A crítica apresentada no trabalho de Beatriz Góes Dantas (1988) volta-se ao debate do conceito de “pureza nagô”, atacando essencialmente a postura de trabalhos como o de Roger Bastide, que procuram legitimar certos grupos como representantes “mais autênticos” das tradições religiosas africanas no Brasil. Compreendo que este conceito de “pureza” está mais relacionado às injunções políticas do campo das religiões afro brasileiras, constituindo-se numa questão de somenos importância ao debate que está proposto aqui, neste trabalho. Importa-nos fundamentalmente como estes grupos se autodenominam, portanto “puros” ou “misturados” são categorias nativas que não podem ser aqui tomadas como categorias analíticas. Trindade-Serra (1995) propõe uma revisão do debate sugerido por Beatriz Góes Dantas, fazendo uma crítica ao fato de que esta autora superestima o papel dos intelectuais na ascensão do modelo jeje-nagô sobre os demais cultos. Admitindo como válido o fato de que a aliança entre intelectuais e lideranças religiosas serviu para garantir certa visibilidade para alguns candomblés, há que se considerar que esta relação é parte de um conjunto mais amplo de estratégias das lideranças religiosas dos candomblés que visava não apenas ampliar seus círculos de influência e prestígio entre os diversos setores da população, mas sobretudo pretendia atrair elementos ligados às mais variadas etnias, especialmente pardos e mulatos. Na verdade, sugere Trindade-Serra, a idéia de pureza nunca foi levada muito a sério, mesmo pelos próprios líderes religiosos, dado o intenso trânsito e as relações de troca no campo dos rituais, estabelecidas entre as diversas “nações”.

Leão Teixeira, pude estabelecer uma relação de pesquisador, mesmo sendo um adepto do candomblé, religião na qual fui iniciado no ano de 2001, pelas mãos de Flávio de Oxaguiã, filho de Iyá Nintinha de Oxum, Otun Iyakekeré da Casa Branca do Engenho Velho⁶.

Naturalmente, a condição de iniciado do candomblé poderia gerar algum tipo de conflito com a minha posição de pesquisador, porém, por outro lado, esta proximidade tão intensa possibilitou uma mirada muito mais profunda e uma grande intimidade com o universo analisado. E, neste sentido, a compreensão das relações entre os pesquisados passa a ser partilhada de maneira muito íntima pelo pesquisador, numa espécie de cumplicidade entre subjetividades que se confrontam a partir desse encontro.

Ou ainda, como sugere Pierre Bourdieu (1997), evitando questionamentos sobre prescrições metodológicas de caráter muito mais cientista do que propriamente científico, busquei o que este autor chama de *reflexividade reflexa*, que se baseia no trabalho de campo, no tipo de olhar assumido pelo pesquisador, que permite perceber e controlar no ato de pesquisar, diante das condições reais de produção do trabalho, a posição de proximidade (e porque não dizer, de afetividade) entre o antropólogo e as pessoas que se tornam seu objeto de estudo.

Há, no entanto, uma passagem específica que considero essencial para a produção do material de pesquisa desta dissertação, que foram os quase três meses passados na cidade de Salvador, com recursos concedidos pela Coordenação do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ e pelo Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NUCEC). Durante os meses de Janeiro, Fevereiro e Março de 2005, estive hospedado no terreiro Pilão de Prata, o Ilê Odô Ogê, localizado no Alto do Caxundê, no Bairro da Boca do Rio, Salvador. O terreiro, dirigido por Air José Sowzer, me acolheu gentilmente neste período, quando pude acompanhar todo o ciclo de festas e obrigações deste ano. Tive ainda a oportunidade de fazer nova visita ao terreiro no mês de Agosto de 2005, quando acompanhei uma saída de barco de iaôs. A convivência diária com essa comunidade criou as condições para coligir um vasto material, que ao retornar ao Rio de Janeiro pude reunir com todo o material acumulado em pesquisas e experiências

⁶ O cargo de Otun Iyakekeré corresponde à segunda pessoa na hierarquia do terreiro. A Casa Branca do Engenho Velho, também conhecida pelo nome de Ilê Axé Airá Intilé ou Ilê Axé Yanassô, é considerado o mais antigo terreiro de candomblé da nação ketu do Brasil.

pessoais ao longo dos últimos anos, de onde foram retirados os quadros etnográficos que constituem o *corpus* principal dessa dissertação.

Como propõe Loic Wacquant (2002), o etnógrafo não deve apenas se aproximar de seu objeto de estudo, mas se possível tomar parte dele, encarnando em si mesmo os sentidos das práticas do grupo observado sem, no entanto, abrir mão de sua bagagem como antropólogo. Considerando a minha posição, de um iniciado que resolve estudar a sua comunidade religiosa, operei um caminho inverso: produzir um distanciamento desde uma relação tão próxima com o objeto de pesquisa e sobre este aplicar a minha formação intelectual de antropólogo. Com efeito, tive que produzir aquilo que Abdelmalek Sayad (1997) chama de “fórmula quase ritual da sabedoria tradicional, aqui empregada no sentido pleno de **“suspender (sua) vida para ver como foi”, fazê-la passar diante de si como objeto de observação sobre o qual se aplica precisamente todo o poder de reflexão que a experiência adquirida confere àqueles que têm a preocupação de “se conhecer e de conhecer a vida a despeito de suas trapaças”**” (grifos meus) (p. 651). Ou seja, a produção de uma “reflexividade reflexa” dependeu antes de minha própria predisposição ao risco de enfrentar uma pesquisa num universo com o qual me encontro familiarizado⁷.

Não tenho aqui a pretensão de resolver os dilemas dessa dupla condição de pesquisador e adepto do candomblé, creio, porém, que a posição proposta por Sayad esteja bem próxima daquilo que ocorreu no trabalho que ora apresento, onde aparecem unidas a experiência longa e direta de quem vive a situação pesquisada com a atitude reflexiva que permite elaborar a sua própria experiência, submetê-la a um exame crítico e comunicá-la aos outros (p. 651).

⁷ Róbson Cruz (1995) assume a posição arriscada de se colocar como oficiante de um ritual e proceder a sua descrição e análise, embora não o faça em discurso direto, optando por falar de si na terceira pessoa na descrição etnográfica e, sobretudo, ver-se confrontado com o dilema ético de revelar segredos da religião. Conforme o autor: “Assim, embora eu esteja inevitavelmente incluído na etnografia como informante, narrador e etnólogo, *foi minha porção cientista, minha paixão explicadora que preponderou e deu sentido à dissertação. (...) Desta forma coloco-me nesta dissertação como cientista, e mantenho o pai de santo na retaguarda, embora não totalmente obliterado. Mesmo me autodenominando na descrição do rito na terceira pessoa (o Pai Pequeno), de forma alguma negligenciei da minha própria função como informante especializado, e fiquei bastante consciente da minha função dupla durante o processo antes mencionado do papel de explicador*” (p. 96). Em relação ao trabalho que ora apresento, creio que a condição de iniciado possibilitou um acesso privilegiado às informações, sem que isso redundasse eu algum tipo de prejuízo ao distanciamento necessário para a produção da pesquisa.

A propósito da construção dos quadros etnográficos que serão analisados, busco utilizar a noção de *cenais sociais*, segundo as proposições de Florence Weber (2001), uma “ferramenta conceitual” que sugere um sistema de interações cujos significados são partilhados mutuamente entre os agentes envolvidos nestas relações. Para ilustrar aquilo que defino como “cena social”, os quadros apresentados como prólogo deste trabalho servem como bons exemplos.

O conceito de cenais sociais se baseia nas discussões de F. Weber sobre os desenvolvimentos no campo da etnografia francesa. A autora procura superar de maneira crítica aquilo que ela chama de dilemas apresentados pelas diversas correntes teóricas que marcaram a prática etnográfica ao longo de pelo menos meio século. Suas proposições tentam ir além da posição clássica e totalizante da etnografia integrativa, ou da crítica pós-moderna, que redundou num tipo de “etnografia narrativa” ou “etnografia das narrativas”, voltada exclusivamente para os dilemas do trabalho de campo e suas idiossincrasias.

F. Weber, no entanto, também não se limita a integrar estas duas posições, a saber, a idéia de uma etnografia integrativa, totalizante e a crítica pós moderna a esta posição, voltada a uma posição ostensivamente reflexiva sobre o trabalho de campo. A autora procura incorporar no seu trabalho aportes conceituais bastante originais, oriundos de uma pergunta teórica simples, porém, de difícil resposta: se o que etnógrafo observa é uma espécie de “pessoa genérica” (*generic person*) ou é um “conjunto de situações sociais” (*plurality of social settings*) (F. Weber, 2001: 478).

A partir desta questão a autora sugere então aquilo que chama de “etnografia multi-integrativa” que prioriza as interações e as interdependências materializadas por elas, utilizando algumas ferramentas conceituais, tais como a idéia de laços ou cadeia de interdependência (*chains of interdependences*), ou a análise figuracional, propostos por Norbert Elias, além do uso de conceitos como a *cismogênese* de Gregory Bateson, e de aportes oriundos da fenomenologia de Merleau Ponty. Neste sentido, a autora recupera o debate proposto pela sociologia da ação weberiana, discutindo a intencionalidade e o sentido das ações sociais, bem como a sociologia das formas sociais de Georg Simmel, através da noção de figuração e o estudo das interações entre indivíduos.

A autora nos propõe, então, que as cenais sociais oferecem quadros etnográficos privilegiados para observação de certos tipos de interação entre indivíduos, estabelecendo

redes de interação momentâneas não cristalizadas, de tipo e de duração variável. Segundo F. Weber (2001):

To analyse interactions, the ethnographer has another conceptual tool, that of 'social setting' (*scène sociale*): the universe of reference and socialization in which interactions take on meaning for their participants. Social settings may be relatively uncrystallized milieus of acquaintance implying no collective membership; they may be groups of varying kinds and durability. In all cases, certain elements of the context help to fix the interpretations that each protagonist gives of the event; different interpretations of the same event are more likely to coexist where the social settings are less crystallized and where the event takes on meaning in several social settings (Weber, 2001, p. 11).

Compreendo que na mesma linha das proposições de F. Weber está articulado o conceito utilizado por Viviana Zelizer (2002) de "circuitos de comércio", cuja base se sustenta no significado mais tradicional do termo *comércio*, onde as trocas envolvem não apenas o intercâmbio entre mercadorias, mas um sentido mais amplo de trocas, onde estão envolvidos principalmente relações interpessoais, a circulação de idéias e conversas, ou ainda, as marcas da intimidade entre os parceiros.

Esses circuitos se caracterizam ainda por possuir limites relativamente precisos e algum controle sobre as transações que atravessam suas fronteiras, além de um conjunto distintivo de transferência de bens, serviços ou reivindicações sustentadas sobre laços interpessoais. Tais transferências podem empregar meios particulares, internos ao circuito, em virtude dos significados mutuamente partilhados pelos seus integrantes. Tal como sugere V. Zelizer:

"Each distinctive social circuit incorporates somewhat different understandings, practices, information, obligations, rights, symbols, and media of exchange. I call these circuits of commerce in an old sense of the word, where commerce meant conversation, interchange, intercourse, and mutual shaping. They range from the most intimate to quite impersonal social transactions." (Zelizer, 2002, pp. 4 – 5)

Os circuitos sobre os quais repousa o olhar deste trabalho são aqueles que ocorrem no âmbito dos terreiros de candomblé, onde investigo as relações entre os adeptos, iniciados ou não, os chefes de terreiro e suas redes de clientela, procurando através destes perceber os sentidos que o dinheiro recebe nas relações troca, ou ainda perceber de uma modo muito amplo os sentidos das relações onde o dinheiro se faz presente, onde ele pode ser um elemento constitutivo de laços de solidariedade, afetividade e intimidade ou, ao contrário, de acusação e ruptura. Algumas das características sob as quais se sustentam estes circuitos são o alto grau de intimidade e confiança partilhado pelos agentes envolvidos nas relações, e as noções de “família de santo” e “clientela religiosa”, que desenvolvo a seguir.

As relações que se estabelecem no seio de uma família de santo podem ser vistas como muito semelhantes, em uma série de aspectos, àquelas que ocorrem nas diversas configurações familiares. Tal como propõem Édison Carneiro (1948) e Vivaldo Costa Lima (2003), os compromissos dos filhos de santo em relação à sua família de santo são, no limite, os mesmos que aqueles que encontramos em muitas famílias extensas, eles devem auxiliar na subsistência e na reprodução da família. Conforme afirma Costa Lima:

“Já aludi, em algumas instâncias, às formas de relacionamento entre os pais no candomblé e os seus filhos, marcadas sempre pela mesma tradição de expectativas e deveres que se verificam nos sistemas familiares. No caso da família de santo os padrões são muito semelhantes, senão idênticos, aos observados na “família extensa patriarcal” brasileira” (Costa Lima, 2003, p.160)⁸

Costa Lima também assevera que o rito da iniciação é de fato o primeiro e decisivo momento da integração do indivíduo no candomblé, estabelecendo uma relação permanente entre este indivíduo e a comunidade, que seria a “própria essência da organização do grupo”. A iniciação seria o meio através do qual os laços de agregação ao grupo são fixados e fortalecidos, sobretudo porque é através dela que se pode atingir uma “completa

⁸ Conforme diz o autor: “É a filha quem se incumba de todos os serviços domésticos – cozinhar, lavar, engomar, varrer, sacudir a poeira, enfeitar o barracão;” (1948: 99 –100). Afirma ainda Carneiro: “O candomblé é a casa das filhas – são elas que o sustentam econômica e religiosamente. Cada filha deve, com

participação nas hierarquias dirigentes”. Logo, a iniciação é o meio por excelência para atingir os círculos mais restritos da intimidade e, conseqüentemente, do poder nos terreiros.

Os laços estabelecidos entre o filho de santo e a casa de candomblé não estão referidos apenas à filiação religiosa, mas são, sobretudo, laços mais intensos no campo das obrigações recíprocas e profundos no âmbito das emoções e sentimentos. A adesão a um terreiro de candomblé sugere a entrada num círculo de intimidade e o cumprimento de uma rigorosa agenda relacionada à família de santo e seu dirigente. Conforme Costa Lima:

“Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos – tudo isto existe numa família e tudo isto existe no candomblé” (Costa Lima, 2003, p. 161)

Podemos afirmar que esta noção de família de santo está articulada com uma outra, esta também central ao tema que este trabalho discute, a noção de clientela religiosa. Por outro lado, ao falar de clientela religiosa são suscitadas algumas questões importantes, que estão relacionadas ao debate sobre a presença do dinheiro em um contexto religioso: a legitimidade ou a fidedignidade das práticas religiosas e as relações de acusação decorrentes disto.

De modo inverso à idéia de uma “família de santo”, a idéia de “clientela religiosa” marca uma distinção entre os que são efetivamente membros da comunidade e aqueles que transitam ou circulam pela comunidade sem estabelecer vínculos mais fortes ou intensos com o terreiro e com os integrantes da família de santo. A relação de clientela está sempre ligada a uma eficácia mágica do trabalho do chefe da comunidade de culto, e uma parte substantiva da capacidade de reprodução de um terreiro decorre desta condição: a manutenção da clientela ou sua ampliação são fontes da credibilidade e do poder de um terreiro.

seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas do seu respectivo orixá e as comidas sagradas que lhe devem depositar aos pés, nos dias que lhe são consagrados” (p. 114).

Um dos principais problemas propostos por esta dissertação volta-se justamente para o fato do candomblé operar com uma relação de oferta de serviços religiosos, apoiada num padrão ético distinto de práticas comuns adotadas em outras tradições religiosas, inclusive do próprio campo das religiões afro-brasileiras. Há uma oposição entre a idéia de caridade cristã, constantemente veiculada pela tradição da Umbanda, por exemplo, e a relação de adesão por clientela religiosa (Fry, 1982; Prandi, 1991; Birman, 1985), muito mais característica do Candomblé, que atuaria como uma separação entre o mundo da graça e o mundo do interesse nas religiões afro-brasileiras.

Chamo de "princípio da piedade cristã" a ótica que opera com a oferta gratuita destes serviços, baseada numa concepção de "missão" ou "vocação" divinas, onde a prática religiosa é vista como um "dom", "recebido gratuitamente de Deus" e que, portanto, deve ser distribuído de forma desinteressada e gratuita. Ainda que no campo das práticas existam formas implícitas de cobrança, a remuneração por esse serviço é vista muitas vezes como motivo de descrédito da prática religiosa, ou ainda, é acionada como discurso acusatório de uma prática mais ligada a uma espécie de comercialização da religião.

A relação de clientela religiosa não deixa de estar envolvida em tensões e ambigüidades, sobretudo por se tratar de circunstâncias onde se evidencia a presença do dinheiro. Pode haver uma troca direta, envolvendo a venda de um serviço e sua compra, como pudemos observar em duas das cenas apresentadas no prólogo deste trabalho. Essa tensão acaba sendo uma das principais fontes para a elaboração das acusações, tal como percebemos na segunda cena, onde Vera se sente *traída por sua mãe de santo*, a quem o marido dela acusa de *explorar a fé de gente ingênua*. A lógica das acusações se baseia, portanto, na ruptura de algum tipo de laço entre os agentes ou na quebra da confiança.

Estas circunstâncias nos colocam diante de situações onde a presença do dinheiro, entendida até aí pelos envolvidas como uma coisa natural, deixa de sê-lo, tornando-se fonte de tensões e objeto de denúncia. No Candomblé a relação de clientela surge como uma forma de participação na comunidade religiosa sem o estabelecimento de um vínculo iniciático, na medida em que há um liame estreito entre oferta e demanda por serviços desta ordem: consultas oraculares, *ebós*⁹, despachos¹⁰ e oferendas¹¹. A passagem da condição de

⁹ Termo usado para designar de modo genérico quaisquer oferendas aos deuses. Pode se referir, também, a despacho ou feitiço, ou, ainda, aos rituais de cura ou limpeza espiritual.

cliente para adepto ou iniciado implica numa série de mudanças na relação do indivíduo com o pai de santo e com a comunidade religiosa. Ao tornar-se membro de um terreiro o cliente passa a estar submetido à ordem hierárquica do grupo e passa a assumir certos compromissos mais intensos com ele. Como propõe Birman (1996):

"A entrada para um culto de possessão, como bem sabemos, se inicia pela comunicação pronunciada pelos orixás, através dos meios divinatórios como o jogo de búzios ou pela revelação mediúnica, ambos conduzidos pelos responsáveis pelas casas de culto. Essa entrada não se efetiva sem dificuldades. Os futuros adeptos sabem o quanto a passagem da condição de cliente para *médium* ou *filho de santo* impõe em termos de restrições na vida pessoal e em termos de obrigações a cumprir. (Birman, 1996, p. 95)

Essa intensificação dos laços entre o filho de santo e o seu chefe religioso deve estabelecer uma série de diferenças de tratamento entre um *cliente* e um *membro da família de santo*. Estas diferenças, no entanto, são constantemente manipuladas pelos agentes, sendo fonte de outro tipo de tensão e, como consequência disto, de acusações, relacionadas ao acesso aos círculos de intimidade e confiança de um terreiro, e de certo modo, às posições de poder na configuração do terreiro.

Na medida em que esta dissertação se debruça sobre a etnografia das trocas, há uma ampla gama de trabalhos antropológicos que servem como referencial para a compreensão das cenas sociais analisadas. A clássica etnografia de Malinowski sobre o *kula* melanésio, ou o trabalho de Radcliffe-Brown sobre os andamaneses, por exemplo, são obras fundamentais, cuja importância merece destaque e foram a fonte de inspiração para aquela que é talvez a contribuição mais significativa nesta temática, *O Ensaio sobre a Dádiva* (1925), de Marcel Mauss.

A definição de Mauss para dádiva é ampla, pois esta não se relaciona apenas aos presentes, mas também às visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças, ou a toda e qualquer “prestação”. Através do *Ensaio*, Mauss postula uma compreensão da vida social baseada numa permanente obrigação de dar e receber, mostrando que as trocas existem universalmente, sendo organizadas de modo particular e específico em cada caso. Por outro

¹⁰ Oferenda propiciatória feita a Exu, com a finalidade de enviá-lo como mensageiro aos orixás, solicitando sua boa vontade para a realização de um trabalho religioso ou para evitar sua presença perturbadora.

lado, alguns tipos de troca aparecem como exclusivas dos chefes, tais como o recebimento de tributos, prerrogativas estas socialmente construídas de modo diferenciado, assumindo a forma de privilégios ou obrigações. Para Mauss resultava disto a extensão dos valores sociais para além da posição da chefia, se espalhando pelas sociedades como um todo.

A etnografia das trocas proposta por Mauss procura compreender e dar um novo sentido às etiquetas sociais. A despeito da variabilidade assumida pelas trocas, há algo sempre subjacente, que é o fato de ao dar de modo adequado, é preciso colocar-se no lugar do outro, daquele que recebe, compreendendo que no ato de dar algo de si, uma pessoa entrega a si mesma ao outro através do presente. No ato de dar interessa não apenas os sentimentos desinteressados ou altruísticos, mas o fato de que este ato estabelece um vínculo social.

A leitura do *Ensaio* proposta por C. A. Gregory (1982), por exemplo, procura estabelecer uma distinção entre o universo pelo qual circulam os dons e aquele no qual estão envolvidas as mercadorias. O autor apresenta uma análise bastante interessante sobre as distintas abordagens teóricas da Economia Política e da Economia Neo-Clássica, colocando entre estas, como algo separado, as análises baseadas numa “Teoria dos Dons”. No entanto, o autor parece aceitar de modo tácito que há uma oposição clara entre dons e mercadorias. A presença de relações mercantis tenderia a suprimir os dons, ou submetê-los à lógica das mercadorias.

A crítica a esta posição aparece em recente comunicação de Lygia Sigaud (2005), onde a autora analisa situações onde as relações entre patrões e empregados na zona da mata pernambucana admitem uma intensa troca, que se baseia não apenas no formalismo jurídico pressuposto nas relações de trabalho, mas na circulação de bens e gentilezas que não estão explícitas nos contratos. Aliás, a introdução dos contratos de trabalho, a idéia dos direitos trabalhistas, seria um dos fatores centrais das transformações destas relações. Se, por um lado, as relações “tradicionais” incluíam a cessão de moradia pelo empregador, vista por este e pelo empregado como um ato de generosidade, como uma dádiva, o advento dos direitos trabalhistas, por outro lado, não excluiu totalmente estas formas de

¹¹ Diferencia-se do ebó e do despacho pelo seu caráter de restituição a uma graça recebida ou de manutenção do vínculo espiritual entre o fiel e suas entidades.

troca entre patrões e empregados, constituindo-se num campo de ambigüidades, pois a cessão de moradia estava relacionada à exploração da terra na forma de parceria.

A questão apresentada por Sigaud vai ao ponto que desejamos explorar, sugerindo uma leitura em absoluto rígida sobre relações interessadas ou desinteressadas, sobre dons ou mercadorias, indicando que estas noções seriam acionadas pelos atores segundo os contextos em que ocorrem as relações. Como a autora sugere:

“(...) os dons estão sempre sujeitos a se tornarem objeto de cálculos e barganhas (...) situações de ruptura favorecem o desencantamento de sua gratuidade, e, por fim [quero] chamar a atenção de que no mundo social tudo é fluído e misturado, não havendo portanto sentido a oposição tão em voga entre o mundo dos dons e o mundo das mercadorias.” (Sigaud, 2005, 12)

O ponto central que proponho repousa, então, não na distinção entre dom e mercadoria, pois sugerimos uma leitura onde estas dimensões não estão separadas, mas onde elas se confundem. Poderíamos ainda dizer que se dom e mercadoria não estão de fato separados, estes podem ser vistos como dimensões de uma mesma relação acionadas segundo aspectos presentes em cada situação particular. Ouso afirmar que a separação entre estes opera como uma espécie de *purificação* realizada pelos agentes a partir de uma apropriação da concepção moderna das relações entre dom e mercadoria, que estabelece estes dois planos como coisas distintas, uma separação que seria ajustada a uma ordem “natural das coisas”.. Na vida real, porém, dom e mercadoria aparecem unidos de forma indissolúvel. Situações concretas colocam os agentes diante do fato destas dimensões se confundirem o tempo todo, gerando tensões e conflitos, permitindo que estas sejam manipuladas sob a forma da denúncia, ou da acusação de atos movidos por interesse. O que percebemos ao longo de algumas situações etnográficas é que dom e mercadoria remetem a universos de sentidos que são invocados em momentos específicos como moeda de troca ou como créditos válidos em certas situações ou circuitos de relações.

Um ponto importante que atravessa esta dissertação é o problema das relações de acusação decorrentes da associação entre dinheiro e prática religiosa. A presença do dinheiro não parece estranha ao mundo do candomblé, um universo religioso marcado pelo luxo e a ostentação. A despeito de boa parte dos integrantes dos terreiros onde se realizou a

pesquisa vir de estratos sociais relativamente baixos, o candomblé apresenta-se como uma religião voltada ao consumo (cf. Vogel, Barros e Mello, 1993). O fausto e a riqueza das celebrações públicas do candomblé parecem opor o ascetismo protestante, que vemos analisado na obra de Max Weber.

No entanto, em convivência com esta mesma visibilidade pública, que valeu aos candomblés a acusação de misturar comércio com religião¹², há uma tensão silenciosa, que constrange lideranças religiosas, membros dos terreiros e clientes, uma tensão que produz ambigüidades e conflitos. Curiosamente estas acusações partem muitas vezes de seus próprios adeptos, seja nas disputas por prestígio e poder entre chefes de terreiro, seja de clientes ou adeptos insatisfeitos. Ainda que exista uma espécie de naturalização da presença do dinheiro nos ritos e na prática religiosa, e como uma necessidade quase óbvia para a manutenção da estrutura material dos terreiros, das festas e das celebrações públicas (medida do prestígio e poder dos terreiros e de seus líderes), subjaz a tudo isso no senso comum dos adeptos do candomblé a idéia de que religião e dinheiro não podem, nem devem se misturar. Portanto, o centro das atenções deste trabalho está voltado a uma dupla percepção sobre a naturalidade da presença do dinheiro nestas relações e o risco de poluição entre a lógica da religião e a lógica do mercado.

A dissertação se organiza em três capítulos, na expectativa de abordar alguns dos principais aspectos desta problemática. No primeiro capítulo serão analisadas as relações entre serviços religiosos e sua cobrança, os ciclos de iniciação e as “obrigações”, tentando estudar o universo moral que envolve os custos inerentes à adesão a uma comunidade religiosa, através da investigação de dois tipos de adesão: uma delas por clientela religiosa, a outra através da iniciação. Tentarei investigar como estes dois tipos de entrada na comunidade religiosa implicam em relações diferenciadas com o dinheiro.

¹² Renato Ortiz (1991) procurou opor Umbanda e Candomblé em termos de ideologia racial, discutindo a integração e a legitimação do credo umbandista face à sociedade brasileira. Seu debate nos coloca diante do jogo de acusações entre práticas “espiritualmente evoluídas” da Umbanda, tais como a abolição de sacrifícios, dos rituais de sangue e das comidas de santo, contra as práticas “atrasadas” dos candomblés. Um dos desdobramentos desta linha de acusação está ligada à prática de feitiçaria no Candomblé, enquanto na Umbanda haveria a prática da “caridade”. Diversas obras de prosélitos da Umbanda fazem referência ao fato do serviço religioso ser uma dádiva divina, distribuída gratuitamente, como podemos ver em Ferreira (1984): “*O verdadeiro umbandista não ilude ninguém, não cobra por seus trabalhos espirituais, não usa estratégias para tirar dinheiro dos outros.(...) Nenhuma pessoa deve dar dinheiro para alguém desmanchar um trabalho feito contra ela;(...*” (p. 42)

O segundo capítulo procura olhar para o cotidiano dos terreiros, as relações entre as festas e rituais e o sentido ostentatório das práticas religiosas. A convivência nos terreiros implica relações com sua sustentação econômica, mas também com aspectos que remetem à cooperação mútua e as redes de solidariedade que caracterizam as famílias extensas. Serão analisadas situações que se relacionam com as fontes dos recursos mobilizados para a sustentação cotidiana e para a preparação das festas e obrigações públicas dos terreiros, ao mesmo tempo que procuram evidenciar estas mesmas fontes.

O terceiro capítulo trata de ritos e celebrações onde os participantes dos atos sagrados manuseiam ou utilizam dinheiro de modo explícito nas suas interações. Ao longo dos capítulos antecedentes são abordadas questões onde a presença do dinheiro quase sempre ocorre de forma implícita nas relações, são estudadas situações onde o dinheiro, mesmo quando é parte integrante da relação de troca, não é manipulado pelos agentes de forma direta. Neste capítulo serão discutidas situações onde a presença do dinheiro aparece de modo explícito, situações onde o dinheiro é manipulado pelos agentes em rituais e celebrações públicas.

Na conclusão apresentam-se as considerações finais a partir das questões debatidas ao longo dos capítulos anteriores.

Capítulo 1 – Os caminhos da intimidade: de cliente a filho de santo

*Mais vale o bom nome do que as
muitas riquezas; a estima alheia vale
mais que ouro e a prata
Provérbios 22: 1*

No presente capítulo procurarei analisar situações relacionadas ao percurso de adesão a um terreiro de candomblé, delineando a passagem da condição de cliente para a condição de filho de santo, através das relações entre serviços religiosos e sua cobrança. Pretendo discutir o conjunto de sentidos associados aos custos inerentes ao ciclo de iniciação em um terreiro de candomblé e às “obrigações” relacionadas com o processo de adesão por clientela e, posteriormente por iniciação.

Uma das questões que chamam a atenção é que a situação de cliente sugere um tipo de vínculo, que nem sempre a iniciação pode modificar, embora, como será demonstrado, seja esta a expectativa daquele que se submete aos rituais de um terreiro. A iniciação sugere a entrada na hierarquia sacerdotal de um terreiro, e mais do que isso, coloca aquele que se submete a ela no interior da “família de santo”, tonando-o filha ou filho de santo, com os deveres de um membro da família, no entanto, como tentarei demonstrar, isso nem sempre significa ter acesso às prerrogativas de um filho. Em outras palavras, acessar aos círculos de intimidade de uma família de santo vai mais além da iniciação, como veremos através das cenas sociais que proponho analisar.

O problema então que vamos nos defrontar neste capítulo é o das ambigüidades que a condição de cliente impõe e como isso se transfere para as relações entre pais de santo e seus filhos de santo. Veremos que em alguns casos a condição de cliente jamais é abandonada, ainda que este venha a se tornar filho de santo. Essa situação nos levará diretamente à questão da intimidade.

A relação de clientela religiosa é uma condição característica do candomblé, sendo muitas vezes uma situação que antecede a iniciação ou uma forma de estabelecer vínculos com a comunidade religiosa sem tomar parte na sua hierarquia, posto que a iniciação pressupõe uma carreira religiosa. O cliente é visto pelos membros de um terreiro como alguém que participa potencialmente da vida deste, sobretudo porque os laços entre cliente

o pai de santo são pautados por uma relação de compra e venda de serviços religiosos. Portanto, vou falar de trocas entre estas duas partes que envolvem dinheiro, mas sobretudo vou olhar para os sentidos do dinheiro expressos através dos sentidos que adquirem as relações de clientela.

Cena 1: Quanto custa ser filho de santo? O preço da intimidade...

Marcela é filha de santo de Mãe Lílian, cuja casa de candomblé fica no Estado de Goiás. Mãe Lílian foi iniciada em Cachoeira, na Bahia, onde nasceu e tornou-se filha de santo de Pai Júlio, no Rio de Janeiro, através da realização de uma obrigação no terreiro deste. Ao relatar a Marcela o tema de minha dissertação, contou-me sua história em tom confessional, quase um desabafo, sobretudo por saber que a pesquisa que realizava estava relacionada ao sentido do dinheiro na religião e de sua presença nos rituais do candomblé.

Marcela é solteira e sem filhos. Seu pai é um alto funcionário público, em razão disto ela desfruta de uma posição incomum, e mesmo tendo um ótimo emprego, suas despesas com moradia e alimentação são pagas pelo pai que vive em Brasília. Este, por sua vez, não opõe embargo à posição religiosa de Marcela, embora não se envolva, nem apoie. O que interessa dizer é que para mãe Lílian, especialmente, *ela não tem problemas com dinheiro*. Mãe Lílian tem conhecimento desta situação financeira relativamente confortável de sua filha de santo, e como a própria afirma, não tem dúvidas que ela possa contribuir de modo substantivo com o terreiro.

O sobrinho de Mãe Lílian, César, também desfruta de boa situação financeira, é auditor de uma empresa, e também um dos membros da comunidade religiosa. César é um dos iniciados mais velhos da casa, e após sua obrigação de sete anos foi autorizado a instalar o seu próprio terreiro. Mãe Lílian considera que César não precisa contribuir financeiramente com o terreiro, porque tem que conseguir sustentar primeiro sua casa. Marcela crê, no entanto, que pesa realmente o fato de que César é sobrinho de Mãe Lílian, e por isso não é tão cobrado a participar com dinheiro ou contribuições materiais.

Os fatos acima não teriam grande importância, se não afetassem intensamente Marcela, causando-lhe um profundo incômodo. E por outro lado, seriam até certo ponto irrelevantes para a pesquisa, se não tivesse presenciado algumas cenas específicas, que em

princípio não despertariam muita atenção, mas depois das conversas com Marcela acabaram adquirindo um significado especial.

Houve um dia em que saímos juntos para jantar, e ao chegar a conta da refeição, César tomou a iniciativa de rachar a despesa, dividindo o resultado por três pessoas: eu, ele e Marcela, deixando de fora Mãe Lílian e a esposa. Em princípio achei que o fazia por cavalheirismo, porém, tendo Marcela pago um terço do valor do jantar, imaginei que ela estaria assumindo uma parte pesada em relação ao preço pago pela refeição. Em outra ocasião, saímos para almoçar eu, Marcela e Mãe Lílian, e novamente o total foi dividido, como na situação anterior em três partes, desta vez, porém, Marcela se propôs a pagar dois terços do gasto. Tomei a iniciativa de dizer-lhe que não fizesse isso, que dividiríamos igualmente entre eu e ela.

Em conversa particular, Marcela me explicou que durante todo o tempo em que permanecem no Rio de Janeiro, hospedadas no terreiro de Pai Júlio, é ela quem assume quase todas as despesas de Mãe Lílian. Depois começou a falar sobre a sua iniciação, quando ela praticamente arcou com todos os custos da sua própria feitura¹³ e de sua irmã de barco de iaôs¹⁴, Priscila. Explicou também como funciona o sistema de contribuições para sustentação do terreiro de Mãe Lílian, no qual os membros do terreiro pagam uma espécie de “mensalidade”.

O preço desta “mensalidade” é variável, as pessoas “pagam quanto podem pagar”. Nestes sentido, dada a condição socio-econômica de Marcela, esta contribui com valores bastante elevados. Como o terreiro é relativamente recente, a casa praticamente ainda está em construção, muitas obras ainda estão sendo feitas nas suas instalações. Por isso Marcela também é instada a “contribuir” financeiramente para a realização destas obras. Além de

¹³ Feitura ou Feitura de Santo é o nome dado à iniciação no candomblé, definida por Cacciatore (1977): “preparação ritual para servir de suporte ao orixá, para ser sacerdote ou sacerdotisa, também chamada de “obrigação de cabeça”. (p. 128).

¹⁴ Barco de iaôs é a designação dada pelos adeptos a um grupo de pessoas que se iniciam em conjunto. A ordem em que se realizam as iniciações determina a posição hierárquica que cada um ocupa no barco, sendo associado um nome específico a cada posição: dofono, o primeiro, dofonitinho, o segundo, e assim sucessivamente até a décima posição, fomo, fomotinho, gamo, gamotinho, domo, domotinho, vito, vitotinho. A posição na hierarquia mais ampla do terreiro é determinada pela ordem de iniciação entre os barcos, primeiro barco, os mais velhos, estendendo-se infinitamente quantas iniciações forem feitas num terreiro. Doravante, quando nos referirmos a um grupo conjunto de iniciados, chamaremos genericamente de “barco”.

pagar uma “mensalidade” que ela diz ser mais alta que a dos demais membros do terreiro, ela afirma que *ainda é obrigada a bancar boa parte das obras*.

Uma outra informação dada por Marcela foi em relação aos altos preços cobrados por Mãe Lílian em seus serviços religiosos, obrigações, ebós ou consultas, agindo, segundo ela, *de modo semelhante ao Pai Júlio, que chega a cobrar 15 mil por uma obrigação de sete anos*. Considerei exagerada sua afirmação e ponderei sobre isso, ao que ela respondeu insistindo que *ser filho de santo de Júlio dá status, é como uma espécie de grife ou pedigree, por isso ele cobra caro*.

Suas críticas tornavam-se ainda mais contundentes quando se referia às lembranças que a comunidade guarda da matriarca, Mãe Canô¹⁵. Segundo Marcela, Canô era uma pessoa humilde, que não ligava muito para a ostentação e o fausto que parecem ser muito caros a Júlio. Estas informações sobre Mãe Canô se confirmaram depois em conversas reservadas com outros membros do terreiro, que realmente consideravam que “muita coisa mudara” desde a morte da matriarca.

Cena 2: “Amigos, amigos, negócios à parte”: Irmãos de santo e os custos da iniciação

Peter é norte-americano, um comerciante, que conheceu a casa de Pai Júlio durante uma viagem de férias ao Rio de Janeiro. Após vários anos de relação de clientela com o candomblé de Pai Júlio e em função da manifestação de seu orixá¹⁶, organizou-se para realizar sua iniciação num período de férias na cidade. Lúcia é filha de uma iniciada mais

¹⁵ Mãe Canô é a iniciadora de Pai Júlio, iniciada em um candomblé tradicional da Bahia, transferiu sua casa para o Rio de Janeiro.

¹⁶ São vários os aspectos que dizem respeito à idéia de “manifestação do orixá” para os adeptos do candomblé. Essa noção funciona como uma categoria essencial para a compreensão da adesão à religião, pois o sistema de crenças se baseia na idéia de que a presença do orixá se manifesta na vida do indivíduo de diversas formas, seja através do infortúnio, da doença, dos males diversos, seja através de sonhos, presságios ou da escolha por orixá manifestado em uma festa ou ocasião especial. Conforme Vogel, Mello e Barros (1993): “O caminho do iaô começa no momento em que manifesta a sua vocação. Esta costuma declarar-se mediante a interpretação autorizada de determinados rituais. É a linguagem dos infortúnios, sobretudo, que revela a urgência do chamamento e a necessidade da iniciação. Certas incidências no concerto da vida são consideradas significativas. A doença; o sofrimento físico ou moral; a perda de pessoas ou bens estimados; a má sorte amorosa e a ruína material, todas essas eventualidades infaustas constituem signos, mais ou menos prementes, da fragmentação, e do conseqüente declínio da vitalidade de um ser humano. Em qualquer caso a fundamentação das interpretações é de natureza religiosa. Os infortúnios, uma vez reconhecidos como tais, remetem, invariavelmente, a exigências geradas no plano das relações com o sobrenatural. É sempre uma divindade, ou espírito ancestral, quem apresenta, desse modo, o seu requerimento à piedade devida.” (pp. 91 – 92).

antiga da casa, e frequenta o terreiro praticamente desde que nasceu. Ela e a mãe, são funcionárias públicas e sempre procuraram organizar seus recursos de modo a poder realizar a iniciação de Lúcia no momento adequado. Regina é diarista, e presta serviços no terreiro, diretamente para o pai de santo.

Há uma sensível diferença social entre os membros deste barco: Peter, Lúcia e Regina¹⁷. No momento da realização da iniciação, Júlio, o pai de santo, reuniu-se separadamente com cada um deles, informando-lhes de seu desejo de realizar o ato ritual. Para tanto, solicitou-lhes que reunissem os recursos através de listas referentes aos orixás que regem os membros do grupo de noviços, e informou separadamente a cada um deles o valor que cobraria a título de “chão”¹⁸.

Realizado o ritual de iniciação, cumpridas todas as prescrições, após a feitura, Peter resolveu perguntar a razão da cobrança de um valor tão elevado, visto que todos receberam o mesmo tratamento, o que não justificava a diferença que este percebeu em conversas com suas companheiras de iniciação. A situação gerou um certo constrangimento em Júlio que, investido de sua posição hierárquica, minimizou o fato, escusando-se a dar explicações.

Peter não considerou a atitude do pai de santo correta. Porém, aceitou-a assim mesmo, compreendendo esta ocorrência como parte da sua formação religiosa. Sua atitude perante o pai de santo, no entanto, foi mal vista aos olhos da comunidade, que considerou seu ato mesquinho. Lúcia, a mais velha no barco, foi quem procurou solucionar o problema, explicando ao seu irmão Peter a situação, comum nos terreiros, onde a cooperação mútua entre membros de um grupo de iniciados é fato constituinte destas relações. Foi ela também que procurou minimizar o mal entendido perante os demais membros da comunidade, ao explicar que Peter se expressara mal, pois *não havia compreendido plenamente o sentido das relações entre irmãos de barco*.

¹⁷ Ver nota 2.

¹⁸ O “chão” ou salva é uma cobrança em dinheiro específica pelos rituais iniciação. Costuma-se também usar a expressão “salvar a mesa”, quando referida ao pagamento pelas consultas oraculares ao jogo de búzios. Procurarei desenvolver mais adiante as questões relacionadas à cobrança do “chão” pelos pais de santo.

Cena 3: Hélio e seus amigos: A compra da intimidade

Hélio foi iniciado há cerca de quinze anos em um terreiro localizado em Itaboraí, no Estado do Rio de Janeiro. Empresário, acionista de uma grande empresa no ramo de transportes, nunca teve uma relação mais intensa com a casa de santo da qual fazia parte, apesar de ter sido iniciado, sobretudo em função disto implicar numa série de compromissos com o terreiro. Sua relação com a casa era muito clara: chegava para as grandes festas e obrigações sem, no entanto, participar de nada do dia a dia; retirava o talão de cheques, pagava uma polpuda “mesada” para o pai de santo, pagava as despesas relativas ao jogo de búzios do pai de santo e um eventual ebó ou oferenda para seus orixás.

A posição de Hélio assemelha-se muito àquilo que Fry (1982) aponta sobre o papel do pai de santo como um pólo de atração e de redistribuição de recursos. Hélio “ajuda” a casa de maneira bastante efetiva, apesar de participar pouco das atividades cotidianas do terreiro, condição que caracteriza a posição de “filho do axé”. Ao mesmo tempo, Hélio é responsável por garantir um volume de recursos que os filhos de santo de condição social relativamente baixa não podem conseguir.

Mesmo sendo um “filho do axé”, sua relação com a casa de santo era percebida por todos e, de certo modo, até por ele próprio, como a de um “cliente” com o zelador de santo¹⁹ Usava os serviços do pai de santo quando necessitava de um jogo de búzios ou atenção para um problema específico, fosse de ordem afetiva ou no trabalho. Hélio, porém, começava a se incomodar com o espaço que ocupava no terreiro e com os custos que era obrigado a arcar freqüentemente. Era tratado com certa indiferença pelos membros mais velhos do terreiro e pelas pessoas mais próximas do pai de santo, pois não possuía conhecimento ritual algum, não sabia as cantigas ou rezas de seu orixá, tudo isso a despeito de sua condição de *ebômin*²⁰.

Esta situação foi sendo percebida por um certo grupo de pessoas do terreiro, que viviam esta mesma situação de Hélio, e por sua irmã de barco Ana, que teve sua feita paga por este, e em razão dos vínculos estabelecidos pela iniciação, foi convidada para

¹⁹ A expressão *zelador de santo* tem o mesmo significado de pai de santo.

²⁰ A palavra *ebômin* ou *ebomi* serve para designar os seniores na hierarquia religiosa, os mais velhos segundo o tempo de iniciação. O iaô torna-se ebomin ao completar sete anos de iniciação e se submeter aos ritos de confirmação de sua condição: a *obrigação de sete anos*. Depois de se submeter a estes ritos, ele passa a fazer parte do grupo dos mais velhos de um terreiro, segundo a hierarquia iniciática.

trabalhar numa das filiais da empresa de Hélio, por isso tinha imensa gratidão pelo irmão de santo, tendo os dois tornado-se grandes amigos ao longo destes quinze anos. Por se sentir também discriminada como ele, foi encontrar-se com Cláudio e Miguel, donos de uma loja de produtos de limpeza, também do mesmo terreiro, que tal como Hélio, faziam polpudas contribuições para o pai de santo.

Sentindo-se *explorados e desprezados pelo povo do terreiro*²¹, resolvem sair e procurar em conjunto uma outra casa onde possam *cuidar das coisas dos seus santos*. Chegam até a *sofrer algumas ameaças do pai de santo, que disse que ia “queimá-los” e que a vida deles ia andar para trás*. As ameaças chegaram a assustá-los bastante, e por esta razão, a despeito de terem se afastado do terreiro, continuavam pagando uma gorda mesada ao pai de santo.

Ao encontrarem o terreiro de Pai Luiz, um jovem babalorixá, filho de uma mãe de santo veneranda da Bahia, ficaram bastante impressionados com a sua doçura e honestidade. A casa de Luiz havia sido construída com recursos próprios de seu trabalho numa organização não governamental. Ele costumava dizer que *não vivia do candomblé, mas para o candomblé, pois para se sustentar tinha o seu trabalho*, e que por isso, *em sua casa o dinheiro não falava alto*.

A chegada dos *ricos*²² ao terreiro de Luiz causou um certo rebuliço, porque a pequena comunidade até então tinha se estruturado em torno de um clima de cooperação e camaradagem, as diferenças sociais entre os membros eram quase imperceptíveis, e os modos de todos eram pautados pela posição de respeito à hierarquia e ao conhecimento compartilhado e adquirido através do tempo de convivência. Hélio e seus amigos eram mais “velhos de santo” que a maioria dos membros do terreiro de Luiz, logo, supostamente ocupavam uma posição na hierarquia do terreiro acima dos filhos de santo mais antigos iniciados na própria casa²³..

²¹ Informação coletada em conversa com Hélio e seus amigos, quando de sua chegada ao terreiro de Pai Luiz.

²² Esta denominação foi adotada pelos membros antigos do terreiro de Luiz para referir-se ao grupo recém chegado. Além de se tratar de uma forma de distinção de classe, ela denotava uma posição diferenciada destes em relação ao grupo já instalado na casa e o pai de santo. Enquanto estes freqüentavam os círculos mais íntimos do terreiro, dominando um conjunto de conhecimentos sobre rituais e certas particularidades da história da comunidade, os “ricos” estavam distantes disto, pois precisavam conquistar um espaço na hierarquia e nas relações do terreiro.

²³ Ocorreu de fato uma situação curiosa: a despeito do tempo de iniciação, Hélio e seus amigos nunca participaram ativamente da vida diária do terreiro, nunca tiveram oportunidade de conhecer profundamente a ritualística e as práticas da religião, por isso, o fato de ter mais tempo de iniciação que muitos dos filhos de

Instalou-se uma tensão no seio da comunidade de Luiz, pois embora Hélio e seus amigos fossem mais velhos, os filhos de santo mais antigos da casa possuíam mais conhecimentos sobre a religião, e apesar dos esforços do jovem pai de santo no sentido de integrar os recém chegados ao círculo mais íntimo, sofria grande resistência. O grupo de Hélio, por sua vez, aproximava-se de Luiz oferecendo aquilo que tinha de melhor a oferecer: seu dinheiro.

Inúmeras obras de melhoria e transformação do espaço foram feitas no terreiro, às expensas de Hélio, Cláudio e Miguel, que passaram a contribuir com uma gorda mesada dada ao pai de santo. Luiz, por sua vez, sentia-se obrigado a retribuir a generosidade dos novos filhos de santo, dando-lhes cargos e atribuições importantes no terreiro, a despeito de seu total desconhecimento sobre rituais, rezas e cânticos, e com isso obrigava seus filhos mais antigos a repassar seus conhecimentos. Estes começavam a achar que *Luiz estava se vendendo pelo dinheiro dos ricos, quebrando as regras para agradá-los*. Ao mesmo tempo, insistiam na idéia de que *ninguém dá nada de graça... os “ricos” estão comprando o seu lugar no terreiro*.

A construção de um novo barracão acirra bastante a tensão entre os “ricos” e os demais filhos de santo, criando um clima insuportável no dia da festa de inauguração, dedicada ao orixá Ogum. Nesta ocasião Luiz convida Hélio, um dos principais financiadores da obra, para abrir as portas do novo salão, o que acaba sendo visto como um privilégio dado a este. Os “feitos na casa”²⁴ criticavam a nova construção, pois ela rompia com uma certa tradição de austeridade que marcava a casa antes da chegada dos “ricos”, mas sobretudo porque certas regras rituais teriam sido quebradas com a instalação do novo terreiro.

santo de Luiz não implicava em ter um maior conhecimento do que estes possuíam, condição considerada *normal* ou típica de um *ebomin*. Logo, com a chegada dos “ricos”, criou-se uma estranha distinção, os mais antigos do terreiro, que lá estavam antes da vinda de Hélio e de seu grupo, embora detivessem um grande conhecimento ritual, eram “mais novos de santo” que os recém chegados, ou seja, os recém chegados embora “mais velhos de santo”, muitas vezes conheciam menos da religião que os mais antigos no terreiro, mesmo com estes tendo um tempo menor de iniciação. Esta acabou sendo uma das fontes do conflito que veremos mais adiante.

²⁴ Esta designação foi dada por um dos informantes que dividia a comunidade entre os recém chegados, *os ricos*, e os filhos de santo iniciados por Luiz no terreiro, *os feitos na casa*. Essa distinção tinha grande importância para o grupo dos filhos de santo mais antigos, pois ela se referia a uma espécie de “pureza” ou “autenticidade” destes, contra o fato de que *“os ricos eram kò sí, pois ninguém sabe de fato se essa gente foi mesmo feita no santo!”*. A palavra iorubá *kò sí* tem o sentido de negação ou ausência, no caso em questão ela

O auge da crise se dá na festa do orixá de Luiz, comandada por sua mãe de santo, Regina. Nesta ocasião, Mãe Regina toma partido do grupo “feito na casa”, por conhecê-los há muito mais tempo, mas também por compreender que estes *estavam mais comprometidos com a preservação do axé, ao contrário de certos aventureiros, que querem apenas pegar o “bom nome” de um axé “tradicional” como o desta casa.* Privilegiando a posição dos *feitos na casa* nos rituais da festa de Xangô, ficou claro para o grupo dos “ricos” que por mais que tentassem, jamais desfrutariam do prestígio daqueles que eram reconhecidos como os “verdadeiros filhos de Pai Luiz”.

A esta altura, o próprio Hélio achava que Luiz estava *explorando-o, já que não havia conseguido fazê-lo ser aceito na comunidade.* Os “feitos na casa” continuavam tratando o grupo de Hélio como se fossem *clientes mais chegados* e, a despeito de uma maior aproximação, natural por quase dois anos de convivência, ainda possuíam reservas quanto a estas pessoas. Deste modo, Hélio e seus amigos optam por se afastar gradativamente, param de contribuir financeiramente para o terreiro e se aproximam de um outro pai de santo, conhecido de Luiz.

Ser cliente, ser filho de santo ou de “Quanto custa?” a “Como posso ajudar?”

Procurarei demonstrar que a relação de clientela é uma parte constitutiva do universo moral dos terreiros de candomblé, e esta relação de compra e venda de serviços religiosos uma coisa perfeitamente natural para os adeptos. Por outro lado, para pensar as relações que se dão neste âmbito é forçoso reconhecer que terreiros de candomblé se estruturam sob o princípio da família de santo²⁵. Logo, há duas categorias essenciais que nos permitem compreender as relações envolvendo dinheiro em um terreiro: o “cliente” e o “filho de santo”.

é uma espécie de gíria dos terreiros onde se quer dizer que a pessoa *kò sí* “não é nada, ela não existe” ou simplesmente não é reconhecida como alguém digno de importância.

²⁵ Uma excelente definição sobre o caráter da “família de santo” que se aplica ao que se propõe com este trabalho é aquela que propõe Silverstein (1979): “A família de santo não é sinônimo de família nuclear normativa, ainda que às vezes interpretada como tal. Ela é uma família ligada por laços de parentesco ritual, ao invés do sangue e do casamento, e é também um tipo de comunidade, um grupo doméstico (*household*). (...) As famílias organizam grupos domésticos e é dentro das famílias/grupos domésticos que as pessoas

Creio que seja fundamental também destacar que as noções de “clientela” ou de “cliente do terreiro” e de “ajuda” são utilizadas pelos agentes para definir algumas das situações que exponho ao longo do capítulo. Estas categorias definem formas específicas de participação na vida econômica do terreiro baseadas em princípios distintos. A relação de clientela pressupõe um vínculo baseado na compra e venda de serviços, ao passo que a condição de filho de santo indica uma participação no terreiro através da “ajuda” material ou financeira. Ocorre que a idéia de “ajuda” pode ser fonte de acusação, sobretudo quando um filho de santo crê que está sendo tratado como um cliente.

A condição de cliente não é o oposto direto de ser filho de santo, porém, ela denota vínculos de natureza distinta com o terreiro, laços menos intensos com a comunidade religiosa. No entanto, a despeito da iniciação ser a entrada na família de santo, esta entrada não representa necessariamente um acesso privilegiado ao círculo de intimidade de um terreiro, e como as cenas sociais ilustram, há um sem número de ambigüidades possíveis nesta situação.

A adesão a um terreiro de candomblé quase sempre obedece a um percurso característico, que passa inicialmente por uma relação de clientela, por um uso essencialmente instrumental ou mágico da religião, até uma relação mais profunda que é marcada pelo estabelecimento de um vínculo com a comunidade religiosa através da iniciação. Este “percurso”, no entanto, não é necessariamente o único e nem mesmo o principal caminho de adesão. Boa parte das comunidades de culto dos terreiros se estrutura sobre laços de afinidade que podem ser familiares ou de amizade.

A definição da condição de cliente foi largamente explorada por Peter Fry (1982) e por Reginaldo Prandi (1991). Patrícia Birman (1985) procurou, através do esquema proposto por Fry, discutir como se estruturam terreiros de umbanda, e em trabalho mais recente analisa a idéia de “trânsito religioso”, ilustrada a partir da posição do cliente em relação ao processo de adesão a um terreiro e da intensificação dos laços de responsabilidade e as obrigações com a religião que essa adesão implica (Birman, 1996: 95).

Prandi (1991) aponta para o fato da relação de clientela partir de uma espécie de “sedução do oráculo” e da sua ligação direta com a eficácia mágica. Alguns aspectos, no entanto, parecem exercer um apelo diferencial no candomblé em relação às demais práticas mágicas. Um destes aspectos é que, ao contrário do que propõe o esquema de Bourdieu (1982, p. 96) para o funcionamento do campo religioso, o sacerdote, no caso o pai de santo, não é apenas um agente de rotinização do carisma, ele também atua no campo da magia e com isso estabelece a sua clientela. Isto é a propósito uma das fontes de seu prestígio e de sustentação econômica de seu terreiro. Conforme Prandi:

“Esta relação de troca comercial, típica da prática mágica (Weber 1963: 26 – 27), permite ao candomblé a constituição de um fundo econômico que sustenta a infra-estrutura material do culto, da religião, e que é de propriedade privada do pai de santo, **como um microempresário do setor de serviços, dos quais ele vive, ao mesmo tempo que é líder de uma comunidade de adeptos**” (p. 196) (grifos meus)

Creio, no entanto, que ao afirmar que o pai de santo é um *microempresário*, Prandi deixe de lado algumas dimensões muito significativas do papel do pai de santo na estrutura de um terreiro²⁶. Por outro lado, este autor acerta num ponto muito importante, ao perceber que a clientela é uma das fontes importantes da sustentação da estrutura material de um terreiro. Prandi aponta também para o fato que há uma relação diferenciada do pai de santo com os clientes “mais pobres” e dos clientes que são “adeptos virtuais”, para os quais há preços especiais ou até gratuidade dos serviços (p.196). Neste sentido, a relação de clientela

²⁶ A proposição de Prandi está vinculada às idéias desenvolvidas por Bourdieu (1982, p. 60) sobre aquilo que chama de campo religioso, onde o profeta e o feiticeiro estão opostos de ao *corpus* da Igreja, composto pelos sacerdotes. Os tipos ideais do sacerdote, do profeta e do feiticeiro permitem pensar a oferta autônoma de bens simbólicos pelos dois últimos, ao passo que o primeiro está vinculado à rotinização do carisma, à reprodução das formas consagradas. Bourdieu afirma textualmente que o feiticeiro e o profeta são “(...) empresários independentes capazes de exercer o seu ofício fora de qualquer instituição, sem proteção nem caução institucionais(...)” (p. 60). Creio, no entanto, que os limites das atribuições do pai de santo sejam mais amplos que esses propostos por Prandi, pois embora o pai de santo se coloque como alguém que oferece e negocia bens sagrados de maneira autônoma, ele sempre está vinculado a uma configuração religiosa, o terreiro, que seria, nos termos propostos por Bourdieu, a “igreja”. E de modo distinto da interpretação de Bourdieu sobre a condição do Profeta face à Igreja, onde este desenvolve uma forma particular de interpretação do *corpus* religioso, a venda de serviços religiosos é uma prerrogativa da condição de sacerdote exercida pelo pai de santo, sem que isso represente uma ruptura com a “igreja”.

chama atenção para o que Fry (1982) destaca sobre o papel desempenhado pelos clientes ricos.

Fry (Op. cit.) direciona o olhar para o fato do pai de santo estar no centro de articulação de uma rede de distribuição, “*onde os serviços mágicos são trocados por dinheiro com clientes ricos, festas são trocadas por reconhecimento da parte do público em geral e dos filhos de santo, e o dinheiro investido no terreiro torna-se um símbolo de sucesso*” (p. 75). Esta articulação feita pelo pai de santo seria, segundo Fry, a fonte de prestígio e poder político de um pai de santo, pois ela é um decurso de sua capacidade de manipular a magia e disto extrair sua fama, razão direta da expansão de sua clientela.

Parece claro que a relação de clientela é um dos aspectos constitutivos do candomblé, tendo um papel fundamental, tanto no campo da subsistência da estrutura de culto, pois os clientes são uma fonte importante de recursos materiais para os terreiros, como na sua reprodução, através da adesão religiosa de parte da clientela que passa à condição de filho de santo.

A clientela é também uma das fontes de prestígio e poder político, pois a quantidade de clientes e sua satisfação com os serviços comprados servem como divulgação da capacidade de um pai de santo. A expressão deste poder são as festas públicas, que mobilizam uma grande quantidade de recursos materiais, conseguidos muitas vezes através da participação direta da clientela, seja com o pagamento direto dos serviços ou com as doações feitas aos terreiros.

A idéia de uma “família de santo” está sempre sendo invocada e reafirmada a todo momento, criando o pressuposto de um contexto de intimidade e cumplicidade entre os membros de um terreiro. O fato de haver uma “família” não redundaria necessariamente em um tratamento igual a todos os filhos. A própria idéia de hierarquia por senioridade que marca as relações do terreiro implica num tratamento diferenciado dos filhos mais velhos, bem como os recém iniciados, que são cercados de vigilância e cuidados especiais, tal como as crianças mais novas em uma família.

A intimidade cria a separação de um determinado universo de outro maior, uma espécie de “porta” através da qual alguns acessam o interior do grupo, de onde é possível olhar e se saber olhado de modo distinto. A palavra “intimidade” tem origem latina e

expressa uma idéia de interioridade, daquilo que é mais profundo e interno. Está ligada às referências feitas àquilo que é interno ou particular de um determinado grupo ou pessoa.

Nas acepções retiradas dos dicionários encontramos as seguintes definições para a palavra intimidade: “*qualidade ou caráter do que é íntimo; a vida doméstica, cotidiana; relação muito próxima; ausência de cerimônia; familiaridade; ambiente onde se tem privacidade, tranqüilidade, aconchego; aquilo que é extremamente pessoal, que diz respeito aos atos, sentimentos ou pensamentos mais íntimos de alguém*”. Disto concluímos que o ambiente familiar ou doméstico é a expressão por excelência da intimidade.

Quando nos referimos àquilo que chamamos de *íntimo* para as pessoas de um modo genérico, as primeiras referências são feitas à vida doméstica, modelo de proximidade, que remete portanto ao ambiente da família, onde a atitude cerimoniosa está ligada a contextos ou situações muito específicos, ou ainda, pode-se considerar como um espaço onde não há cerimônia entre os seus membros, onde as relações são pessoais, marcadas pelo aconchego, pela proteção. A idéia de intimidade no seu sentido mais corrente está relacionada a uma espécie de círculo relacional fechado, marcado por códigos particulares e personalizados que caracterizam as relações que ocorrem no interior, é um conjunto de traços distintivos que os indivíduos ou grupos estabelecem para as suas interações.

Naturalmente, toda interação entre indivíduos é marcada por um conjunto de códigos particulares, no entanto, quando falamos de círculos de intimidade, nos referimos a um tipo específico de código. Os códigos da intimidade são distintos dos protocolos correntes na vida pública, o mundo exterior às relações privadas, e estão referidos no nível de relacionamento onde há uma grande familiaridade entre os atores envolvidos.

Conforme Neiburg (2003), a esfera da intimidade pressupõe o envolvimento dos indivíduos numa gama de sentimentos intensos e genuínos, decorrente de laços de proximidade constituídos a partir da consangüinidade ou da partilha de um território comum, produzindo um clima de autenticidade nas relações. Essa idéia de partilha de um mesmo território pode referir-se não apenas ao espaço geográfico, mas a um conjunto de valores e sentimentos ligados a uma origem comum, o que motivaria a formação de laços de identidade e de solidariedade²⁷.

²⁷ Federico Neiburg analisa a relação entre intimidade e esfera pública na política. Suas reflexões se aplicam bem ao que proponho analisar aqui, sobretudo pela definição que este apresenta do termo “intimidade”: “(...) the term intimacy [*intimidad*] evokes a social space characterised by the proximity of blood and territory, a

Zelizer (2005) ao investigar o universo das relações entre intimidade e transações comerciais ou de sua mediação pelo dinheiro, informa-nos sobre alguns aspectos que caracterizariam situações de intimidade, tais como um conjunto de conhecimentos muito pessoais, resultantes da partilha de segredos, ciência sobre certos detalhes físicos ou sinais corporais particulares, sobre situações particularmente embaraçosas e de certos rituais pessoais. Ao mesmo tempo, a autora propõe que além destes “conhecimentos”, há também a partilha de certas atenções entre indivíduos que vivem em situação de intimidade: laços de ternura, uma linguagem própria, baseada muitas vezes em certos sinais particulares, apoio emocional, que seriam algumas das marcas da condição de intimidade.

Por outro lado, é essencial para que indivíduos partilhem certas informações de caráter tão pessoal que a sua relação seja baseada em laços de confiança. A confiança é uma das chaves que abre a porta da intimidade. No entanto, estas relações nem sempre são simétricas, as relações entre pais e filhos pequenos ou entre adultos e crianças, por exemplo, são unilaterais, ou seja, as crianças tendem a confiar incondicionalmente nos adultos, sendo que não ocorre o oposto.

A confiança entre pai de santo e seus filhos está fundamentada neste mesmo princípio, esta assimetria, onde os filhos devem confiar de modo pleno nos pais, sem que estes necessariamente confiem certos segredos, partilhem certas informações, prestem contas de certos atos. A gestão dos recursos em uma família de santo opera nestas condições, onde o pai de santo é o detentor absoluto do controle da família, distribuindo os recursos supostamente segundo a sua vontade²⁸.

space enveloped in na atmosphere of authenticity. Intimate are the bonds of close familiarity, genuine and intense relations and sentiments. As with every spatial metaphor (*intimus* is the superlative of *interus*, interior), the term takes on meaning in reference to degrees of greater or lesser intimacy; and also in reference to borders, it is possible to go into and out of intimacy, to distinguish those who are intimate from those who are not. Intimacy can be created or severed, accompanying the social production of friendship and animosity. As with other terms that make up the same semantic field (the noun *íntimo*, or the verb *intimar*), the term intimacy is not used to isolate what occurs ‘behind closed doors’ but, from a point of view interested in singularity, to relate sentiments associated with social spaces of different natures and scales (...)” (Neiburg, 2003: 65).

²⁸ A questão da assimetria destas relações é bastante discutida por Zelizer (2005) que afirma justamente que o problema central na análise dos laços de intimidade é a dificuldade de perceber os limites entre aquilo que é ou não íntimo. A relação entre um psiquiatra e seu paciente é num certo sentido marcada por intimidade, no entanto, embora o médico tenha um acesso privilegiado a informações sobre o paciente, este não pode e, sobretudo, não deve ter acesso à vida pessoal do outro. A autora ainda analisa as transferências econômicas entre os parceiros nestas relações e ilustra de modo bastante interessante algumas questões que estão propostas aqui: há uma lógica própria que opera no campo da intimidade e das trocas econômicas. Segundo a autora: “This broad definition of intimacy covers a range of personal relations, including sexually-tinged ties,

As relações que se estabelecem no seio de uma família de santo podem ser vistas como muito semelhantes, em uma série de aspectos, àquelas que ocorrem nas diversas configurações familiares. Os compromissos dos filhos em relação à sua família de santo são praticamente os mesmos que aqueles que encontramos em muitas famílias extensas, eles devem auxiliar na subsistência e na reprodução da família, como ilustram em seus trabalhos Vivaldo Costa Lima e Édison Carneiro.

Costa Lima (2003) afirma que o rito da iniciação é de fato o primeiro e decisivo momento da integração do indivíduo no candomblé, estabelecendo uma relação permanente entre este e a comunidade, que seria a “própria essência da organização do grupo”. A iniciação seria o meio através do qual os laços de agregação ao grupo são fixados e fortalecidos, sobretudo porque é através dela que se pode atingir uma “completa participação nas hierarquias dirigentes”. Logo, a iniciação é o meio por excelência para atingir os círculos mais restritos da intimidade e, conseqüentemente, do poder nos terreiros.

Como já sugeri anteriormente a relação de clientela se distingue da relação de filiação religiosa em função do tipo de laço entre o indivíduo e a comunidade religiosa. Os laços de filiação seriam mais constantes ou perenes, enquanto a relação de clientela se baseia na idéia da eficácia mágica do trabalho do pai de santo. Porém, como podemos afirmar em relação aos diversos tipos de clientela, ela pode estabelecer uma relação de fidelidade entre cliente e pai de santo, criando laços que extrapolam uma relação meramente instrumental, ligada à eficácia do trabalho, criando um certo nível de intimidade entre os envolvidos nela.

Logo, há graus e modalidades variáveis de intimidade nas relações dentro de um terreiro, que marcam posições de maior ou menor exterioridade, onde o cliente tem uma relação mais instrumental com o uso dos serviços religioso de um terreiro, e a interioridade, que seria a adesão à comunidade de culto como membro iniciado e o estabelecimento de relações mais intensas com a família. Porém, mesmo após essa adesão, não se pode dizer necessariamente que ela implique numa relação de intimidade que seja um padrão comum a

(...) but also those between parent-child, godparent-godchild, siblings and close friends. It also extends to the varying degrees and types of intimacy involved in the relations between psychiatrist-patient, lawyer-client, priest-parishioner, servant-employer, prostitute-customer, spy-object of espionage, bodyguard-tycoon, child-care worker-parent, boss-secretary, janitor-tenant, personal trainer-trainee, and hairdresser-customer. In all these social relationships at least one person is committing trust, and at least one person has access to

todos os membros de um terreiro, sobretudo do ponto de vista dos participantes da relação. Em outras palavras, como em qualquer família, os membros de uma família de santo têm tratamento diferenciado, em função do grau de proximidade com o pai de santo.

A evolução da condição de cliente para a condição de filho de santo é marcada por uma relação de intimidade e de confiança mútua entre o pai de santo e o cliente. Do lado do pai ou mãe de santo é muito importante que se conheça o caráter e o modo de ser daquele que vai fazer parte de sua comunidade: *há sempre o risco e a responsabilidade de colocar no interior de sua comunidade uma pessoa que possa lhe causar algum tipo de problema, portanto, essa escolha deve ser cuidadosa e comedida.*

Há um conjunto de “problemas”, de diversa ordem, que podem ser causados por uma pessoa quando de sua adesão a um terreiro na condição de iniciado. A idéia de “família de santo” pressupõe uma série de deveres e compromissos, que nem sempre são muito explícitos quando ocorre esta adesão. Na verdade, há um aprendizado constante sobre as regras de convivência, que se faz no dia a dia, e de forma primordialmente oral.²⁹

Chefiar uma comunidade religiosa com as características de um terreiro de candomblé, onde as noções de comunidade e de família se confundem ou são a mesma coisa, pressupõe uma certa habilidade no trato pessoal. Pais de santo acreditam poder conhecer uma pessoa essencialmente a partir de certas características que estariam associadas ao orixá principal que “governa” este indivíduo, algo que pode se manifestar

information or attention that, if made widely available, would damage the other. All these relations, moreover, generate their own forms of economic transfers.” (p.15)

²⁹ Esta idéia vem sendo contestada por alguns que crêem que a descoberta dos “cadernos” de algumas mães de santo veneráveis poderia supor que os conhecimentos não são transmitidos de modo oral, mas também repassados através destes “cadernos”. A questão não é efetivamente se há uma transmissão escrita ou não, trata-se de compreender que padrões de comportamento e normas de ação, que acabam sendo inculcados muitas vezes como disposições corporais, são ensinadas através do cotidiano dos terreiros. O saber ritual e o *habitus* também é transmitido desta forma, sendo o acesso a estes supostos “cadernos” uma espécie de privilégio particular de muito poucos, as vezes de uma única pessoa, o que freqüentemente torna-os objeto de disputas e tensões entre o membros mais velhos da hierarquia do terreiro. Não nego que em minhas observações em alguns terreiros pude perceber muitas vezes filhos de santo fazendo anotações sobre os ritos realizados em um dia de trabalhos. Considero que tais “cadernos” funcionem como uma espécie de *aide mémoire*, utilizado quando há divergência ou dúvida sobre uma certa prática ou detalhe ritual. O pesquisador baiano Fábio Lima (2005) explora a questão da tradição dos terreiros, debatendo a idéia de preservação da cultura oral nos terreiros e o papel exercido pelos famosos cadernos de mães ou pais de santo. Conforme o autor: “Assim, embora a oralidade (*Hampâté Ba;1982, Vansina; 1982, Leite;1986, Santos;1977*) ainda seja norteadora dos modos de aprendizado e transmissão do saber, a produção escrita, na medida em que garante maior visibilidade ao candomblé, ou melhor, dos terreiros empenhados na sistematização do corpo místico e ritual é uma estratégia cada vez mais valorizada.” (p.16)

desde certos sinais e atitudes pessoais; através do jogo de búzios, eles *conhecem o passado e a vida da pessoa*, mas é nas relações dentro da comunidade que se torna mais claro “de que tipo de pessoa se trata”. Logo, algumas atitudes são vistas como positivas e construtivas para a comunidade, assim como outras podem ser negativas ou desagregantes.

Entre as atitudes positivas estão a humildade, o conhecimento da hierarquia do terreiro, e conseqüentemente, o respeito aos mais velhos e o espírito de cooperação. Também é muito bem visto o recato nos modos para as mulheres, nos homens a generosidade tem um valor especial, a idéia do “sujeito mão aberta”, aquele que sempre contribui financeiramente de modo substantivo quando solicitado. A preguiça, o desrespeito, a licenciosidade, a fofoca e os modos exagerados são vistos como atitudes potencialmente desagregantes.

As características que estariam associadas aos arquétipos dos orixás também são consideradas neste tipo de avaliação de caráter, logo, para exemplificar, espera-se dos filhos do orixá Ogum que “estes sejam trabalhadores incansáveis”, os filhos de Xangô “são gulosos e preguiçosos”, as mulheres de Iansã são quase sempre conhecidas por sua incontinência verbal, entre outras avaliações feitas a partir das narrativas míticas sobre as divindades do pavilhão cultuado nos candomblés.

Portanto, certos chefes de terreiro “selecionam” através de uma série de critérios, alguns deles muito pessoais e particularizados, aqueles que eles desejam como membros de seu terreiro, conseqüentemente, que venham a fazer parte de sua família de santo. Estes critérios tão variáveis podem incluir aspectos de caráter político, econômico ou social. Um cliente riquíssimo pode ser um ótimo “cliente”, mas não necessariamente um bom “filho de santo”, e por outro lado, ainda que não possua uma situação econômica estável, um “líder comunitário” pode ser de grande utilidade para as relações políticas do terreiro com os moradores do bairro onde um terreiro está instalado ou ainda no campo da política institucional.³⁰

Na situação do cliente em sua passagem para a condição de iniciado há sempre uma preocupação com o *aumento das responsabilidades, e o compromisso com a vida no*

³⁰ Isso implica dizer que o pai de santo é de fato alguém responsável pela acumulação de capitais das mais diversas ordens, não apenas o capital estritamente econômico, mas o capital social e o capital político, as redes de relações externas ao terreiro, todos estes de grande importância para a reprodução e prestígio de uma casa de santo.

terreiro. Estas condições são apresentadas gradativamente, pois começam com o seu primeiro jogo de búzios, nos convites para as festas, às quais comparece como parte da assistência, os mimos e presentes oferecidos aos orixás nestas ocasiões. Há ainda os ebós e trabalhos feitos pelo pai de santo, cujo resultado eficaz aumenta a relação de intimidade e de confiança entre o cliente e o chefe do terreiro e os outros membros da família de santo, até vir o primeiro fio de contas “lavado”³¹, onde pode afirmar-se que o indivíduo começa a ser incorporado ao terreiro.

Neste momento específico o então “cliente” torna-se um *abiã de fio lavado*, e passa a ter uma relação mais íntima com o terreiro, pois adquire o direito de participar, de um modo ainda tímido, porém mais próximo, dos rituais. Essa passagem muitas vezes é marcada por uma espécie de convite para *chegar mais cedo para a festa, para almoçar com o pessoal da casa*. Este convite tem um significado especial, pois muitas vezes representa participar das cerimônias que não são públicas no terreiro. Desde então, a manifestação do orixá, a participação mais efetiva nos rituais e a submissão a certos ritos de iniciação vão determinar o percurso do cliente rumo até condição de filho de santo.

É muito importante destacar que um cliente pode procurar um terreiro num momento de aflição, utilizar os seus serviços e não voltar nunca mais àquele terreiro, ainda que o serviço demandado tenha sido eficaz, podendo até mesmo ser praticante de outra religião. A entrada em um terreiro como filho de santo não segue um percurso obrigatório para o cliente, é certo, porém, que a regularidade do uso dos serviços religiosos pode determinar uma adesão futura. Um chefe de terreiro está sempre atento a esta situação, e sabe que sua reputação está intimamente ligada à sua capacidade de manter uma clientela fiel, mas sobretudo, sabe que desta clientela pode vir um bom número de futuros membros de sua comunidade religiosa.

As passagens do percurso de para se tornar um filho do axé marcam também relações diferenciadas com o dinheiro. Caminham de uma relação mais clara, mais

³¹ Segundo Cacciatore (1977), a *lavagem das contas se refere à* “Cerimônia realizada para purificação dos colares rituais, os quais são submetidos à lavagem com sabão da Costa, antes do banho com as ervas sagradas do orixá dono dos mesmos. Não necessita a presença da pessoa que usará o colar quando esta não é iniciada. É feita pelo chefe do terreiro”. O uso de um fio de contas (colar ritual) lavado pressupõe uma espécie de relação mais profunda com a comunidade de culto, na medida em que estabelece um vínculo inicial entre o indivíduo e o grupo religioso, que antecede ou que prenuncia a submissão aos ritos de iniciação. Neste momento o então cliente torna-se *abiã*, que corresponde ao primeiro estágio da carreira iniciática (cf. Carneiro (1948); Costa Lima (2003); Vogel et alli (1993)).

explícita, marcada pela compra e venda de serviços, para uma relação de intimidade, de familiaridade, onde o dinheiro nem sempre aparece de modo tão explícito. Ocorre que na relação com o cliente, ainda que às vezes não possa se tocar no dinheiro, sua presença se evidencia, na medida em que há uma demanda por um serviço, uma oferta por parte do pai de santo e sua utilização pelo cliente. Esta relação pressupõe o uso de um serviço e sua cobrança por quem oferece. Ao passar à condição de filho de santo, como em qualquer transação envolvendo dinheiro em família, este torna-se uma coisa a qual às referências nem sempre são explícitas, é uma questão da qual não se deve falar, embora esteja sempre presente também, constituindo as relações. Há toda uma etiqueta própria adotada nos terreiros envolvida na relação com o dinheiro.

Se o cliente tem uma obrigação formal com o pagamento em dinheiro por um serviço realizado, essa relação para o filho de santo assume um caráter distinto, não de remuneração por serviços, mas de contribuição para a comunidade, ou nos termos correntemente utilizados nos terreiros como “ajuda”. Esta “ajuda” pode assumir formas distintas, tais como a compra de alimentos, a cobrança de uma taxa mensal, o pagamento de contas de luz, água ou telefone, a compra de botijões de gás, material de construção, entre diversas outras formas de contribuição para a comunidade.

Logo, esta “ajuda” muitas vezes não pressupõe o uso direto de dinheiro em espécie, criando uma presença implícita do dinheiro nestas relações, diferente da relação assumida pelo cliente, onde o dinheiro está sempre presente. O cliente pode também “ajudar” o terreiro, mas sua relação é basicamente de remuneração por serviços prestados pelo pai de santo. Como já ressalté anteriormente, somente na passagem para a condição de filho de santo é que a relação do cliente com o terreiro e uso de dinheiro em espécie pode ir assumindo outros aspectos.

A condição social do indivíduo, e mais ainda nos casos que apresentamos nas três cenas que abrem este capítulo, sua condição econômica principalmente, pode exercer um peso significativo para a inclusão de uma pessoa num terreiro, não é um fator exclusivo, mas que pode ter uma importância capital, sobretudo porque pais de santo exercem uma espécie de função de “distribuidores de renda” no seio de suas comunidades. Isto parece ficar claro, como pode ser visto na cena que envolve o norte-americano Peter, seu irmão de barco e o pai de santo Júlio.

Peter não foi “escolhido” como membro do terreiro exclusivamente por sua condição financeira, mas sua situação em relação às outras pessoas que foram iniciadas em conjunto, deixa transparecer que Pai Júlio exerceu essa prerrogativa de alocar os recursos financeiros segundo seus interesses. Marcela, por outro lado, supostamente também não foi “escolhida” por tal razão, mas como ela mesma relatou, sua condição financeira é preponderante em sua relação com a sua mãe de santo, Lílian.

Há um dado interessante na relação entre Marcela e Mãe Lílian que aparece na descrição etnográfica, referido ao tipo de laço que une pais ou mães de santo e iniciados mais jovens. Trata-se de uma espécie de etiqueta onde não é adequado que os pais de santo paguem a suas próprias despesas em situações públicas, especialmente quando se trata de pessoas da condição social de Peter e Marcela. “Convidar” o seu pai de santo para um almoço significa que ele não terá dispêndio algum, afinal ele é um convidado e não é “elegante” que este assuma qualquer custo. Há sempre uma etiqueta que caracteriza estas situações, que é uma etiqueta própria das relações entre pais e filhos de santo e a circulação de dinheiro nos terreiros.

Pode também ocorrer o inverso, de um pai de santo convidar um filho para uma refeição, o que também sugere que não é adequado que o convidado assuma qualquer despesa. Há, no entanto, uma ritualização destas situações, onde o filho deve demonstrar sua disposição de assumir a totalidade da despesa, o que pode ser aceito ou não pelo pai de santo. Não se trata de uma regra rígida, sobretudo porque é muito comum que pais ou mães de santo sempre levem junto de si uma comitiva, e muitos dos membros destas comitivas são financeiramente dependentes do chefe do terreiro. Nestes casos não costuma acontecer o ritual que caracteriza estas situações, mas uma espécie de silêncio tácito, muitas vezes símbolo de uma relação de submissão.

Estas “comitivas” são uma expressão muito significativa do tipo de relação numa família de santo e do papel exercido por pessoas como Peter e Marcela. Estas situações estabelecem uma posição de *compromisso com a sua família*, onde um filho em melhores condições financeiras deve disponibilizar generosamente seus recursos para a totalidade da família. Temos aí um caso característico das relações encontradas em famílias extensas, especialmente no caso de Peter e seus irmãos de iniciação. Como Lúcia afirmou, *ele não*

compreendia plenamente o sentido das relações entre irmãos de barco. Qual seria então este sentido que Lúcia afirma?

Para Lúcia é natural *certo desprendimento em relação ao dinheiro numa casa de santo*, seja pela intimidade que ela tem com o universo do terreiro, seja pelo reconhecimento de que há uma relação efetivamente familiar entre os membros da comunidade, mas sobretudo pelos laços que a unem a Júlio, o pai de santo. No seu entendimento, Júlio *não faz este tipo de coisa para prejudicar alguém, para explorar alguém mais rico*, porém, entende que o pai de santo tem o dever de *distribuir igualmente os recursos entre os diversos membros da “família”*. Entende que *paga mais quem pode pagar mais*, pois isso contribui também para *aumentar o axé do terreiro*³². No entanto, ao ser interrogada sobre uma inversão do sentido de sua frase, quando procurei saber se do ponto de vista de religião “pode mais quem paga mais”, ela ficou extremamente desconcertada.

Na prática, Peter não desfruta de uma intimidade que lhe permita questionar o uso dos recursos financeiros que disponibiliza para o terreiro, no entanto, é muito comum que sejam dadas certas prerrogativas a quem exerce um papel preponderante do ponto de vista econômico. É possível afirmar que esta intimidade pode até ser comprada, embora não seja colocada à venda. Num certo sentido, este paradoxo coloca duas questões, a primeira, relacionada ao ponto de vista de quem imagina estar comprando, que de certo modo espera com sua contribuição conquistar um espaço dentro de um terreiro, seja o respeito dos membros da casa ou um acesso privilegiado ao pai de santo. Por outro lado, essa tentativa de comprar algo que não está à venda pode ser simplesmente encarada como um ato de generosidade e desprendimento, tal como vemos na fala de Lúcia. Porém, pode ser afirmado que não há necessariamente uma relação direta entre as contribuições financeiras e a entrada em círculos mais fechados de intimidade, mas esta entrada decorre justamente de uma série de juízos e avaliações feitos pelo chefe do terreiro, de uma série de mimos e presentes e de uma participação ativa na comunidade.

³² Siqueira (1998) afirma que *“é a ritualidade do cotidiano que consolida o sentimento de pertencer à comunidade, através da posição que cada membro ocupa no Terreiro desde a sua iniciação ritual. Nenhum rito é realizado sem a presença de várias pessoas; isso implica na presença da comunidade e na reciprocidade entre os participantes”*. A autora afirma que um dos princípios básicos do funcionamento do terreiro se sustenta sobre a participação de todos nos ritos, sendo esta a forma através da qual são redistribuídos os bens sagrados, o *axé* da comunidade.

Poder-se-ia questionar o fato de que numa família de santo há uma tensão intrínseca, própria do tipo de relação em questão onde o chefe do terreiro possui um acesso privilegiado à intimidade dos seus filhos, tomando parte em detalhes importantes de suas vidas particulares ou segredos pessoais, sem que estes necessariamente tomem conhecimento da vida particular do pai de santo e às vezes de seus irmãos. Esta relação diferenciada no ponto de vista da intimidade, sugere uma relação semelhante àquela que temos no caso de psicanalista e paciente, por exemplo³³.

Nesta tensão esteja talvez a base de um dos problemas que proponho analisar neste capítulo: tentar perceber se é possível para um cliente chegar ao círculo da intimidade de um terreiro, ou se há de fato uma distinção efetiva nesta mudança de posição de cliente para filho de santo. Pais de santo afirmam, em termos ideais, haver realmente uma relação distinta, porém, a forma em que se dão as relações no plano da realidade pode oferecer dúvidas quanto a uma distinção tão precisa.

Os quadros etnográficos apresentados no início do capítulo demonstram que não são tão claras estas condições durante a passagem de cliente para filho de santo. Há casos onde certos filhos de santo têm maior compromisso financeiro com o terreiro, sendo muitas vezes responsáveis pela maior parte da sustentação da estrutura sob a qual subsiste toda uma comunidade religiosa. Isso não implica necessariamente um acesso aos círculos de intimidade de um terreiro ou que esta condição gere alguma prerrogativa especial para estes filhos de santo. Se o cliente tem uma relação transparente com o uso do dinheiro, com o pagamento explícito dos serviços utilizados, certos filhos de santo participam também de modo explícito pagando pela sua participação na comunidade. De um certo modo, ninguém é iniciado gratuitamente, há sempre que se pagar pela iniciação.

Embora nem sempre seja proposto que exista uma cobrança em dinheiro, pois é possível contribuir ou participar na subsistência do terreiro sem que se utilize dinheiro³⁴, é

³³ Viviana Zelizer explora muito bem essa questão da assimetria deste tipo de relação, como podemos ver na nota n° 13.

³⁴ Há diversas formas de contribuir na subsistência de uma comunidade religiosa, os filhos de santo de um terreiro assumem muitas vezes outras formas de participação, como nos ensina, por exemplo, Edson Carneiro (1948), ao referir-se ao conjunto de atribuições das filhas de santo no plano das tarefas cotidianas: “O candomblé é a casa das filhas – são elas que o sustentam econômica e religiosamente. Cada filha deve, com o seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas de seu respectivo Orixá, e as comidas sagradas que se lhe devem depositar aos pés, nos dias que lhe são consagrados. A beleza exterior do candomblé está nas mãos das filhas, que devem apresentar-se bem vestidas, ornamentar a sala, limpar a casa, atender os convidados, dançar e

perfeitamente natural em um tipo de situação onde os filhos de santo membros de uma comunidade, iniciados ou candidatos à iniciação, sejam instados a remunerar o pai de santo em dinheiro. Trata-se dos momentos relativos à própria iniciação e às obrigações realizadas em função do tempo de iniciação. Estou me referindo àquilo que chamam de cobrança do “chão” nas iniciações.

O “chão”: “A parte que te cabe neste latifúndio”³⁵

Escolhi a referência ao poema de João Cabral de Mello Neto exatamente por se referir ao quinhão de terra destinado a uma pessoa, o espaço de terra que lhe é dado a ocupar na sua morte. Na cobrança do “chão” nos terreiros de candomblé temos, inicialmente, uma proposição da mesma natureza. É no chão onde são colocadas as esteiras para dormir, e por ocasião da iniciação, é o chão que o iaô³⁶ ocupa durante todo o seu período de recolhimento. A idéia básica que está em jogo, em princípio, é que se cobra um direito de uso sobre uma porção de terra do terreiro do candomblé. O simbolismo da iniciação no candomblé está totalmente referido a idéia de morte para a vida anterior e renascimento numa nova vida. A cobrança do “chão”, no entanto, vai ainda além disto.

Procurarei explorar no quadro que envolve Peter, seus irmãos de barco e Pai Júlio, a noção de “chão”, também chamado de “salva”,³⁷ categoria genericamente adotada pelos adeptos para nomear a cobrança de serviços religiosos no Candomblé. É importante considerar que essa categoria se distingue da cobrança efetuada no jogo de búzios, e tal como esta, também é carregada fortes ambigüidades. Também difere da compra de serviços mágicos, tais como os ebós, despachos e oferendas que são prescritos através do jogo de búzios ou ofertados pelo clientes regulares de um terreiro. As diferenças essenciais entre o

cantar a contento, manter o respeito nas cerimônias públicas, às vezes cozinhar os restos das comidas sagradas para distribuição entre os assistentes. São o presente e o futuro do candomblé.” (p. 142)

³⁵ Referência ao poema de João Cabral de Mello Neto, “Morte e Vida Severina”.

³⁶ A palavra iaô se originou do iorubá *yawò*, que significa “noiva”. A idéia de “noiva” do orixá se relaciona com o fato do iniciado ser possuído ou *montado* pelo orixá. O termo serve para designar os noviços do candomblé e os recém iniciados.

³⁷ Não conhecia esta denominação até recentemente, quando estive em pesquisa de campo em Salvador. A utilização desse termo por alguns informantes no campo me fez considerar que se tratava da mesma categoria utilizada no Rio de Janeiro para referir-se ao pagamento de serviços religiosos em obrigações, ebós ou oferendas.

“chão” e estes serviços é que o chão não está referido apenas a um conjunto de serviços prestados mas, como já disse, trata-se de uma espécie de direito de uso do espaço.

A realização de rituais de iniciação mobiliza um grande contingente de pessoas, especialistas rituais, responsáveis pelos cânticos e toques invocatórios, pelos sacrifícios, pelo suporte a todos os atos relacionados com a “feitura do santo”, toda uma rede que envolve pessoas e objetos que são essenciais para realização do feito. Há também um conjunto de listas de produtos que são entregues pelo pai de santo para serem providenciadas pelos candidatos à iniciação, os futuros “irmãos de barco” que visam reunir o material para realização dos rituais, a alimentação do grupo envolvido com a iniciação, roupas do iniciado e de suas entidades e a preparação de comidas votivas dessas entidades.

O "chão" é uma cobrança à parte, um valor em dinheiro “entregue diretamente nas mãos do pai de santo”. Este pagamento direto funciona de maneira diferente do jogo de búzios, de alguns tipos de ebó ou oferenda que quase nunca são pagos diretamente ao pai de santo, e pode ser entendido como o uma espécie de remuneração deste, não apenas pelos seus serviços rituais, mas também pelo uso do espaço. Não há, no entanto, um preço fixado para esta cobrança, o que permite determinar algumas variações entre os integrantes de um mesmo grupo de iniciados, quando alguns podem pagar mais ou menos "caro", ou mesmo, quando é o caso de que alguns nem cheguem a pagar algo diretamente ao pai de santo.

O preço cobrado pelo “chão” é estabelecido pelo pai de santo de forma individualizada, isto é, ele pode determinar, e de um modo geral tende a fazê-lo, preços diferentes de chão entre irmãos iniciados no mesmo “barco”. Como já foi mencionado, um dos fatores que pode determinar o preço do "chão" é a origem social do noviço ou a diluição desse preço entre os demais noviços de um grupo. Outros fatores também podem ser significativos, tais como a "raridade" ou especificidade da entidade que o candidato à iniciação é portador, o que lhe conferiria importância perante o iniciador ou mesmo estabelecer certas dificuldades nos procedimentos da iniciação. O "chão" é, então, uma cobrança individual, uma obrigação particular entre iniciador e iniciado, seu valor quase nunca é compartilhado com os demais membros do terreiro, não é divulgado publicamente, constituindo-se num atributo da relação de intimidade entre pai e filho de santo.

Alguns pais de santo têm o hábito de remunerar certos especialistas rituais envolvidos numa iniciação. É comum o pai de santo pagar aos responsáveis pelos

sacrifícios, por exemplo, ou alguns iniciados que sejam instados a desempenhar funções específicas nos atos rituais. Essa prerrogativa de remunerar estes especialistas não é compartilhada pelo pai de santo com o noviço, ela é assumida pelo chefe do terreiro como uma atribuição pessoal, e este pagamento pode ou não ser incluído no “chão”, sem que isso venha a ser do conhecimento do noviço. Dificilmente pode ocorrer uma relação de remuneração direta entre o iniciado e estes especialistas - o papel do pai de santo, nesse caso, é de uma espécie de mediador da relação. Porém, é corrente o hábito do iniciado presentear estes especialistas envolvidos em seus rituais com mimos e presentes, algumas vezes de alto valor, tais como jóias, perfumes, bebidas ou tecidos importados.

Trata-se de uma remuneração pela prestação de um serviço, que não é necessariamente obrigatória da parte do pai de santo, pois supostamente trata-se de um compromisso formal destes especialistas com o terreiro. Este tipo de pagamento, porém, pode ocorrer com certa frequência, sobretudo em casas que estão no começo de sua formação. Uma casa de santo recém instalada depende bastante deste tipo de recurso, a remuneração aos especialistas, tendo em vista que a formação de um corpo ritual capacitado leva um longo tempo e depende de uma grande disponibilidade da parte destes, tanto pelo aprendizado ritual necessário, como pela necessidade de uma presença mais constante no dia a dia do terreiro. De qualquer forma para manter estes especialistas pais de santo se vêem obrigados a realizar grandes dispêndios, mesmo que não seja com a remuneração direta, pois isto pode ocorrer através de benefícios indiretos.³⁸

Em alguns casos, quando o iniciado não dispõe de recursos para a realização de suas "obrigações"³⁹, estas podem ser feitas com o apoio da comunidade, gerando da parte do

³⁸ Muitas pessoas dependem economicamente das casas de santo e por isto mesmo os pais de santo atuam como distribuidores de uma ampla rede de recursos, que envolve inclusive oportunidades de emprego formal. A casa de santo deve manter um grupo grande de pessoas trabalhando constantemente, logo, a estrutura econômica sob a qual esta está assentada possui um grande número de agregados que são mantidos pelos recursos conseguidos pelo pai de santo, seja através da ajuda e de doações de seus filhos de santo e clientes, seja através dos recursos obtidos com a venda de serviços religiosos, jogos de búzios, etc.

³⁹ O termo “obrigação” no sentido aqui adotado segue a definição proposta por Cacciatore (1977) e significa: *“Oferecidas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer por exigência das mesmas a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais ou materiais. Seu não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso. Diferem para cada membro da comunidade religiosa. Quanto mais próximo à divindade, maiores as obrigações, em número de vezes e quantidade de oferendas, geralmente alimentares. As iaôs devem fazer uma oferenda semanal, uma mensal e uma anual. Também ao fazerem 1, 3 e 7 anos de “feita”, deverão dar uma festa ritual especial. (...) A iniciação é também uma obrigação, “obrigação de cabeça”, bem como as festas públicas para o orixá vir dançar e ser homenageado pelos fiéis (...).”* (pp. 192 – 193)

iniciado uma relação de gratidão, que deve se expressar na sua disponibilidade efetiva para o serviço junto à comunidade. Há uma expressão corrente para designar tais situações. Costuma-se falar que uma "feitura de santo" realizada dessa forma é um "santo de misericórdia".

Há, porém, casos em que os integrantes de um mesmo grupo de iniciados, "o barco de *iaôs*", atua de forma conjunta para realizar a iniciação. O montante em dinheiro que cada um destina a sua iniciação é combinado diretamente com o pai de santo, e pode diferir de um membro para outro. Como já observamos no quadro etnográfico apresentado no início deste capítulo essas diferenças podem ser de ordem distinta, e no caso em questão, estão relacionadas com a percepção, por parte do pai de santo, das diferenças sociais entre os membros de um mesmo barco.

A cena social que envolve a iniciação do Peter nos informa sobre vários problemas embutidos numa cobrança de "chão". Temos um evidente constrangimento gerado por uma indeterminação dos preços cobrados. A ausência de um preço fixo e público, e as diferenças sociais entre os membros de um grupo de iniciados provocou uma tensão interna no "barco", uma tensão entre iniciador e iniciado e entre o iniciado e a comunidade religiosa ou família de santo.

A primeira tensão é solucionada, primeiro, no nível da hierarquia iniciática. A ascendência de Lúcia sobre os demais membros do seu barco, procurou reduzir os constrangimentos, explicando a Peter que é parte integrante da religião este tipo de comportamento, onde os laços de cooperação e solidariedade entre membros de um barco devem ser colocados acima de eventuais problemas gerados a partir de questões monetárias. Em outros termos, entre "irmãos" ou "membros de uma mesma família" questões de dinheiro não são adequadas, não devem ser tocadas sem o devido cuidado e compreensão sobre a natureza dos laços que envolvem as pessoas da relação.

A proximidade ensejada pela iniciação estabeleceu vínculos de outra ordem entre os membros do barco, possibilitando uma redução da tensão provocada pelas diferenças sociais entre seus membros. Esta tensão foi transferida quase que automaticamente à relação direta entre Peter e Júlio, que passam a viver uma espécie de conflito interpessoal. Neste caso, a tensão provém do fato de que os sentimentos de Peter em relação a Júlio decorrem de uma suposta atitude de má-fé do pai de santo, por não lhe informar

devidamente a situação. A posição hierárquica de Júlio, no entanto, permite-lhe negar certo tipo de informação, pois o pai de santo, como qualquer chefe de família, não se sente obrigado a prestar contas de suas atitudes, e por isto Júlio tem o direito de se recusar a prestar satisfações aos seus iniciados.

Este fato acabou provocando uma tensão ainda maior sobre a relação entre Júlio e Peter, visto que este reconheceu a ascendência de Júlio, ainda que não concordasse com o seu procedimento. Seu pensamento volta-se para o fato de que porque não se importaria em contribuir com a iniciação de quaisquer membros do terreiro, sobretudo de seus irmãos de barco, com os quais supõe ter laços especiais, desde que tomasse o devido conhecimento disto.

A tensão então foi transferida para os demais membros da comunidade, que consideraram *falta de respeito com* a atitude de Peter. Será Lúcia quem procurará desfazer as eventuais incompreensões presentes nesta relação. Principalmente pelo fato de ser um membro bastante conhecido da comunidade, seu testemunho serviu para afiançar a atitude de Peter como fruto de um desconhecimento dos sistemas de cooperação e solidariedade que operam no interior de um terreiro.

O fundamental é perceber que neste quadro as tensões podem existir permanentemente, em cada barco de iniciados onde sejam verificadas diferenças de cobrança de custos ou das listas de iniciação. Essa tensão permanente parece ser naturalizada pelos membros de um terreiro, porém pode ser sempre invocada em situações de crise ou em momentos que membros do terreiro sintam-se prejudicados ou excluídos. Isso também é crucial. Pode se conviver com o conhecimento da diferença nos preços, mas o ponto é que diante de determinadas perturbações nas relações essas diferenças vem a tona na forma de tensão ou incomodo. No entanto, pode parecer ainda obscuro como um preço do qual não se faz publicidade possa vir á tona.⁴⁰ E de fato o conhecimento destes custos ocorre em conversas particulares entre irmãos de barco, muitas vezes durante os longos e solitários momentos da iniciação, conversas que acabam sendo compartilhadas com outros membros da comunidade. Em outras palavras, a despeito do segredo feito sobre certas

⁴⁰ Curiosamente, a teoria econômica fala em uma teoria geral dos preços em mercados auto-regulados baseada na publicidade e no acesso às informações por todos de forma homogênea. Face a isto o preço cobrado pelo chão parece ser algo ainda mais obscuro.

informações, estas podem vazar e circular livremente entre os membros do terreiro, criando o ambiente necessário para certas situações reveladoras. ⁴¹

Por outro lado, estas tensões podem explodir em crises, que provocam muitas vezes rupturas envolvidas em acusações. Na cena em questão, Lúcia empreendeu um esforço considerável para permitir que não houvesse uma ruptura, servindo como uma espécie de fiadora dos agentes envolvidos na cena. Ela se apresenta como avalista de Júlio perante Peter, ao explicar a este o que chama *sentido das relações entre os iniciados e a família de santo*, ou seja, a idéia de cooperação e assistência mútua que caracteriza as relações na família de santo. E oferece a mesma “fiança” para a comunidade, ao defender Peter perante esta, dizendo *que ele não compreende muito bem o sentido destas relações*, uma vez que este faz contribuições substantivas em outros casos, tendo se sentido lesado exclusivamente pelo fato de não ter sido informado do uso que era feito de seu dinheiro. Por fim, o imbróglio que envolve Júlio e Peter é solucionado com a atitude do pai de santo, mantendo a distância hierárquica entre pai e filhos de santo, como irei discutir adiante.

Uma outra prática verificada no terreiro de Júlio é a divisão dos valores em parcelas que serão amortizadas ao longo do primeiro ano após a iniciação. Por se tratar de um terreiro grande, Júlio tem condições de “adiantar” certos valores necessários à iniciação ou alocar recursos segundo as necessidades do momento. Há também uma rede de apoios financeiros que servem para sustentar o terreiro, vindo de membros abastados da comunidade. A existência dessa rede de apoio que sustenta o terreiro, ou a própria atitude de Júlio de disponibilizar os meios para a realização de algumas iniciações, onde a pessoa não possua a totalidade dos recursos necessários colocam em foco as formas adotadas para a distribuição da renda pelos chefes de terreiro.

Júlio opta por não dar satisfações sobre o gerenciamento dos recursos, nem a Peter e nem aos demais membros da comunidade, por considerar que se trata de uma prerrogativa particular à sua condição de liderança espiritual. Como ele afirmou: *Eu poderia apresentar*

⁴¹ Júlio Braga (1998) comenta a categoria *ejó* nos terreiros, traduzida correntemente como fofoca ou como *fluxico*, e seu papel como fonte de circulação de informações relevantes para o candomblé, inclusive no campo do ritual. Conforme Braga: “*Na medida em que veicula e critica, na sua circunstância aparentemente negativa, aqueles acontecimentos que não deveriam ocorrer, posto que ferem ou se chocam com os preceitos da tradição estabelecida, o ejó termina sendo, de alguma forma, a crônica da novidade no espaço comunidade – terreiro, a própria etnografia da dinâmica que assinala as ocorrências que se afastam da tradição “fossilizada”, do que estava cristalizado como herança religiosa imutável e, assim, visualizado como indicador preciso da nova ordem que se estabelece ou que está em via de se estabelecer*”. (p.25).

*uma dúzia de justificativas, apelando inclusive para justificativas de ordem ritual: a raridade do orixá, os custos materiais com animais e produtos. Mas não creio que isso fosse ajudar muito... Optei então pelo silêncio sobre a questão, afirmando apenas que isto faz parte da nossa relação*⁴².

A questão interessante que se coloca neste caso, é a da transparência dos atos do pai de santo. Há na linguagem coloquial uma frase que ilustra bem a atitude de Júlio em relação a Peter: “*eu não dou a ninguém essas intimidades*”, como que se referindo ao fato de alguém não permitir certos atrevimentos ou avanços sobre suas decisões particulares. Júlio incorpora em sua atitude o espírito desta frase popular, não lhe cabe dar satisfações de seus atos ao filho de santo, pois do contrário estaria abrindo mão de sua posição hierárquica para responder uma questão que no seu entendimento não seria da alçada de Peter.

“Quer pagar quanto?”⁴³ Ou “o que pode o dinheiro comprar num terreiro de candomblé”?

Se Júlio *não dá satisfações* a Peter pela situação que envolveu ambos, Marcela reclama exatamente a mesma coisa de Mãe Lílian, pois ela não se importa de contribuir com muito dinheiro para a comunidade que faz parte, o que a incomoda exatamente é que sua condição deveria dar-lhe acesso ao círculo íntimo de sua mãe de santo, posto ocupado no seu entendimento pelo sobrinho César. Marcela quer ser tratada com a mesma reverência que ela supõe que Mãe Lílian dispensa a César, ou então que exista um tratamento diferenciado no plano da contribuição financeira, que César, que também desfruta de uma posição social confortável, seja instado a participar mais efetivamente da subsistência do terreiro.

O problema que se apresenta para Marcela pertencer ao círculo de intimidade do terreiro, para ser reconhecida como alguém “importante” na hierarquia do grupo, é muito semelhante ao que ocorre com Hélio e seus amigos na sua relação com Pai Luiz e com o grupo de filhos *feitos na casa*. Se Marcela não se sente aceita por Mãe Lílian dado o fato

⁴² Palavras de Pai Júlio, comentando a situação que envolveu ele e Peter, numa festa realizada em seu terreiro.

⁴³ Bordão da campanha publicitária de uma grande rede eletrodomésticos e eletro-eletrônicos.

desta privilegiar seu sobrinho César, Hélio não se sente aceito pelo grupo, apesar de se aproximar do pai de santo. É acusado pelos membros mais antigos da comunidade de *tentar comprar espaço no grupo, de tentar comprar o pai de santo*.

Enquanto Mãe Lílian não cede espaço no seu círculo íntimo para a pessoa que contribui de forma substantiva para a casa, apesar de Marcela ser responsável por boa parte do sustento do terreiro, Pai Luiz parece facilitar as coisas para Hélio, como forma de reconhecimento pela *sua generosidade e desprendimento*. Hélio, porém, não cai nas graças dos demais membros da comunidade, acaba sendo mal visto e o principal, é percebido *como alguém que causa mudanças perturbadoras da ordem do terreiro*.

Os *feitos na casa* representam, numa auto-referência àquilo que consideram a sua posição na configuração do terreiro, *a tradição e o nome do terreiro, a reprodução do axé de Mãe Regina*, enquanto Hélio *é um aventureiro, um “fura-roncô”⁴⁴, um kò sí⁴⁵, que quer ser reconhecido como alguém importante*. No entanto, para estes filhos de Luiz, *o lugar que Hélio deseja não pode ser comprado, não está à venda*. A grande decepção dos filhos de Luiz é justamente porque *este aceita o dinheiro de Hélio sem impor condições, parece querer empurrar ele e seus amigos pela goela abaixo dos filhos mais antigos*.

Para os “feitos na casa”, Hélio tem que ser *tratado como um cliente*, sua aceitação pelo grupo não pode ser *uma imposição de Luiz, mas uma conquista própria*. Logo, o dinheiro de Hélio não é um problema em si, embora a diferença social entre os dois grupos, “ricos” e “feitos na casa”, seja invocada exatamente no nome dado ao grupo de Hélio: *os ricos*. O problema é que, segundo os “feitos na casa”, este dinheiro não pode *comprometer a tradição e o axé*.

Comprometer a tradição e o axé, segundo os demais membros da comunidade, significa objetivamente promover mudanças no domínio dos rituais, abrir os segredos da religião sem o devido critério, é ascender a um círculo de intimidade e confiança construído ao longo de vários anos, queimando algumas etapas consideradas essenciais pela maioria

⁴⁴ Um dos princípios do aprendizado no candomblé é o fato de que um jovem iniciado *jamais faz perguntas, ele deve aprender as coisas “catando e juntando as folhas”*. O interesse pelo saber dos mais velhos é admirado, a curiosidade excessiva, porém, é vista como uma quebra da etiqueta do aprendizado iniciático. A figura do *fura-roncô* corresponde exatamente à dos que não respeitam esta regra de ouro, significa basicamente dizer que estas pessoas invadem espaços que lhe são vedados, considerando que *roncô* é a designação dada ao quarto onde são recolhidos os novos iniciados.

⁴⁵ Sobre a palavra iorubá *kò sí* ver nota 11.

dos membros do terreiro, alterando a hierarquia da família de santo. Ao romper com estas premissas Luiz se coloca na posição, segundo seus próprios filhos, *de quem está à venda*.

Logo, o traço comum que une as três histórias é que em todas elas temos situações onde a distinção entre ser *cliente* ou *filho de santo* poderia determinar uma relação diferenciada com o dinheiro, esta relação, porém, é de fato uma fonte permanente de tensões. Se por um lado a expectativa de certos filhos de santo é de ser tratados de modo diferenciado, por terem passado do círculo da *clientela* para o círculo *familiar*, por outro lado, a distinção entre estes dois círculos não é tão clara assim, ela sempre pode se tornar ambígua, e se transformar em objeto de disputa e de denúncia.

Há um pressuposto que mobiliza os adeptos que mudam da condição de cliente para a de iniciado: a crença de que ao passar para o âmbito da intimidade do terreiro e do pai de santo deve necessariamente ser modificada a relação com o dinheiro que circula nas transações. Entre “familiares”, se supõe que as relações não podem ser monetizadas, não podem ser objeto de cálculo frio e materialista, a esfera da intimidade não pode e nem deve ser um local de relações interessadas.⁴⁶

Nos casos que relatei aqui, e em muitos outros observados em terreiros de candomblé ou em conversas informais, há uma percepção corrente sobre a distinção entre o cliente e o filho de santo, tanto no campo das atribuições e compromissos com a religião, como no campo do pagamento por serviços religiosos e no das contribuições, monetárias ou não, para o sustento do terreiro. O que se pode perceber é que o cliente tem uma demanda claramente definida e por isso um dispêndio também definido. Um cliente pode desembolsar muito dinheiro em várias situações, porque compreende que está numa

⁴⁶ Em recente número da revista *Terrain*, intitulado “L’argent en famille”, foram abordadas diversas questões relativas à presença do dinheiro no universo familiar. Alguns aportes ressaltam as diferenças sensíveis deste universo, onde o interesse não está absolutamente excluído, porém, ele é mobilizado através de regras muito particulares que orientam as transações neste domínio. Conforme sugere Nicolas Journet (2005: 5 – 6): “(...) Pourtant, l’introduction sans autre forme de procès des fins e des moyens de l’analyse économique standard dans le cercle des ménages et des liens de parenté ne se fait pas sans un sentiment de malaise. L’obstacle ordinairement identifié est celui de la nature des rapports qui – sous peine d’échec ou de reprobation – devraient structurer la famille: l’amour, l’affection et la solidarité en sont les principes, le partage et la générosité, les maximes, les dettes incalculables, les conséquences. Cette résurgence obstinée de la querelle entre les “passions” et les “intérêts” n’est pourtant pas, comme le développe Viviana Zelizer, le fin mot de l’affaire. La question posée par l’observation fine des rapports d’argent entre parents, proches ou intimes est celle de l’importance de sous pouvoirs signifiants. L’approche substantielle de faits rapportés dans les études qui suivent montre que la circulation des revenus, des aides, des pensions, des patrimoines e des héritages n’est pas gouvernée par le libre jeu des intérêts, mais par de normes de confiance, de proximité, de sollicitude, sinon des sentiments de devoir et de culpabilité.”

situação explícita de compra e venda de serviços. Para os membros da família o pagamento ou o preço destes serviços não é objeto de preocupações. Para um filho de santo, ao contrário, isso não pode existir, pois, sendo um “membro da família”, não pode ser tratado como “cliente”.

Viviana Zelizer (2005) propõe uma visão muito interessante sobre estes contextos de intimidade e o pressuposto de que estes excluam relações monetizadas⁴⁷. Para o analista, não se trata de construir *mundos hostis* separados entre o interesse e a comercialização das relações e o afeto e a solidariedade, mas de compreender que os contextos domésticos permitem pensar diversas nuances destes dois pólos. Não se pode criar uma dicotomia absoluta, onde *nada mais* que o interesse ou *nada mais* que o afeto mobilizem os atores, trata-se de perceber que as situações de conflito mobilizam justamente estas indefinições ou ambigüidades que marcam os contextos onde ocorrem as relações.

A fonte destas ambigüidades brota da crença em uma suposta *pureza* das relações em ambientes de intimidade, e que relações monetizadas nestes contextos estão marcadas por uma *contaminação ou impureza*. O sentido aqui de contaminação ou impureza pode ser o mesmo sugerido por Mary Douglas (1966)⁴⁸, a idéia de “coisas fora do seu lugar”. Com efeito, o lar, a intimidade ou a família, numa concepção moderna do mundo, fundada numa divisão entre esfera pública e privada, estes locais aparecem como espaços purificados por uma suposta separação entre a vida privada e o mundo dos interesses, não deve ser um lugar voltado para os negócios ou para o dinheiro, nestes espaços deve haver solidariedade e apoio mútuo.

As diferenças sociais entre os membros do terreiro podem produzir situações de tensão, onde os agentes mobilizam sentidos visando solucionar as ambigüidades, seja através das rupturas radicais ou de ações reparadoras que procurem sanar eventuais

⁴⁷ Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, Monetizar: verbo; transitivo direto; **1** transformar (bens imóveis, metais preciosos, títulos públicos ou privados) em dinheiro; transitivo direto; **2** transformar (o metal) em moedas; moedar, cunhar; Ex.: m o cobre. Adotamos o termo aqui sugerindo uma nova acepção, a partir da idéia de que a presença do dinheiro em contextos de intimidade permite uma espécie de conversão desta em meio de troca. Tal como propõe Zelizer, a intimidade pode ser comprada ou negociada, como por exemplo nas relações entre cliente e prostituta, psicanalista e paciente.

⁴⁸ Douglas (1966 [1976]) explica que as noções de pureza e impureza criam uma unidade na experiência, são parte de um mesmo *continuum*, e que o exagero entre duas posições extremas favorece o estabelecimento de uma ordem social definida que permite aos indivíduos compreender os códigos de convivência. No entanto, a experiência social é ambígua, não ocorre de modo ideal, ela é marcada justamente pelo fato de que certas polaridades são incapazes de dar conta da forma em que as relações se processam no plano real.

rupturas⁴⁹. Por outro lado, a publicidade dos atos parece ser uma outra questão importante: as ambigüidades da relação são ressaltadas nos momentos em que questões de dinheiro vêm a tona, quando deixam de ser um assunto de conhecimento restrito e ganham publicidade entre os membros de uma configuração social, seja ela um terreiro ou uma família.

Dantas (1979) analisa as relações entre os membros de um terreiro em Sergipe, apontando para algumas questões que chamam bastante atenção para este trabalho. O essencial que se pode reter de suas proposições é que embora os padrões de cooperação mútua são uma forma expressiva das relações estabelecidas no âmbito dos terreiros, no entanto, há sempre uma divisão entre os círculos mais próximos e aqueles que estão numa posição de exterioridade em relação ao grupo.

No caso analisado pela autora, esses padrões eram determinados pela diferença social entre clientes e adeptos. Aqui propus um problema algo mais complexo: esta distinção nem sempre é tão precisa, sobretudo em virtude da adesão de pessoas de extratos sociais distintos⁵⁰, e ainda, que nem sempre a *generosidade da dádiva* pode ser fonte de prestígio. As proposições de Dantas servem para que retomemos a discussão sobre as posições ocupadas por Hélio e seus amigos e Marcela em seus respectivos terreiros.

O caso analisado por Dantas distingue bem a condição dos clientes e dos membros do terreiro, e sublinha a distinção entre estes dois círculos sociais. Nos casos que analiso aqui, porém, esta distinção não ocorre de forma definida ou substantiva, pois um cliente pode perfeitamente passar ao círculo dos membros do terreiro. Logo, do ponto de vista da diferenciação social e da maneira colocada pela autora, a distinção feita por ela não se aplica aos casos que apresento, exceto pelo fato de produzir conflitos no nível da

⁴⁹ Utilizo aqui as proposições de Victor Turner (1974) na análise de situações de conflito através do que o autor denomina como “dramas sociais”, conforme o autor: “*Social dramas exist as a result of the conflict that is inherent in societies. Social dramas are the "public episodes of tensional irruption" (...). units of aharmonic or disharmonic process, arising in conflict situations*” (1974: 33 – 37). Os dramas sociais se dividem em quatro fases passíveis de observação: ruptura, crise, ação reparadora e reintegração (*breach, crisis, redressive action and reintegration*).

⁵⁰ Conforme Dantas (1979): “De tal maneira a mãe de santo absorve as funções econômicas do terreiro que se torna praticamente impossível separar os bens do grupo de culto de sua dirigente, pois no fundo se confundem (...) Internamente o grupo apresenta uma organização econômica que se rege por padrões de cooperação e ajuda mútua apoiada nas relações entre mãe e filhos de fé. A mãe de santo dispõe do trabalho de seus filiados não apenas nas atividades ligadas ao culto. (...) Além de seu trabalho, o filho de fé deve contribuir para a manutenção da mãe de santo e despesas dos rituais realizados para propiciar os deuses protetores do grupo e dos indivíduos. Não há uma taxa fixa a ser dada pelos participantes. A expectativa é que eles contribuam quando puderem com quantias de que possam dispor. *A generosidade da dádiva, no entanto, confere ao doador prestígio perante o grupo.*” (pp. 184 – 185)

configuração interna dos terreiros. O ponto que nos interessa é pensar que estas situações colocam em jogo a virtualidade das acusações, pois acionam discursos sobre pureza em relações onde a presença do dinheiro seria algo “natural” para os agentes.

Hélio e Marcela a despeito da generosidade de suas dádivas não conseguem adquirir prestígio, no caso de Hélio com os membros da casa de santo, e no caso de Marcela junto à sua mãe de santo Lílian. Ambos buscam reconhecimento, Hélio, porém, é mais incisivo em sua estratégia, faz volumosas doações, paga vultuosa mesada ao pai de santo, custeia obras de melhoria e festas. Marcela além de ser menos incisiva, quer apenas um tratamento que considera “normal” para alguém que “ajuda⁵¹” tanto ao terreiro. Sente-se desprezada por Mãe Lílian, sobretudo pela preferência desta pelo sobrinho César, e o que deseja é, no mínimo, ser tratada como este. Como isto não ocorre, acusa Mãe Lílian de explorá-la, de estar interessada apenas no seu dinheiro, chegando ao ponto de acreditar que seu orixá é tratado de maneira secundária.

Embora a generosidade seja percebida como uma das virtudes do bom filho de santo, em certos casos ela pode ser fonte de tensões no grupo, criando uma visão de que há uma tentativa de negociar espaços e prestígio. Há uma imensa dificuldade em estabelecer os limites, pois o certo é dizer que para o cliente é permitido e exigido que remunere com altas somas o terreiro, e o filho de santo tem ajudar a sua casa de modo generoso. Porém, passar do círculo da clientela para a família de santo pode ou não implicar numa mudança nestas relações, em outras palavras, esta passagem pode até gerar responsabilidades, sem no entanto garantir o acesso ao círculo da intimidade.

No presente capítulo procurei discutir os problemas que ocorrem em função da forma em que filhos de santo e clientes podem ser tratados em um terreiro de candomblé. Há uma certa nebulosidade entre estas duas posições, concomitante com a ausência de fronteiras claras e definidas entre elas. Do ponto de vista ideal, as formas de relação com o dinheiro que envolvem filhos de santo são diferenciadas daquelas que caracterizariam as relações de clientela, pois se nesta condição o dinheiro aparece de forma explícita, o cliente “paga” ao pai de santo pelos serviços que este oferece, em contrapartida, na condição do

⁵¹ Explorarei no próximo capítulo esta categoria “ajuda”, que é de grande importância e remete às formas de cooperação e participação dos filhos de santo na manutenção e reprodução dos terreiros.

filho de santo o dinheiro passa a ser tratado de maneira velada, assumindo o caráter de cooperação com a casa de santo.

Capítulo 2 – “Ajudar a casa”: as formas de participação econômica dos filhos de santo nos terreiros

*“O que trabalha com a mão remissa empobrece,
mas a mão dos diligentes vem a enriquecer-se”
Provérbios, 10: 4*

Neste capítulo vou observar o cotidiano do terreiro, para estabelecer um contraste entre a frugalidade do dia a dia e o fausto das celebrações públicas, as festas do candomblé. Em princípio as questões que pretendo abordar não envolvem diretamente a presença do dinheiro, mas remetem a um tipo de participação na sustentação da infra-estrutura do terreiro: a idéia de “ajuda”, a forma assumida pela contribuição dos filhos de santo, tanto para a subsistência diária da casa de santo, quanto para a realização das festas públicas. Já aludi anteriormente à participação dos filhos de santo na subsistência e reprodução do terreiro no primeiro capítulo, onde procurei matizar as formas de participação de clientes e filhos de santo. Discorrerei doravante sobre as formas assumidas por esta participação dos filhos de santo a partir da idéia de ajuda e a ligação íntima disto com o ethos ostentatório dos candomblés.

A observação do dia a dia de um terreiro implica deter a atenção sobre aspectos que remetem à cooperação mútua e às redes de solidariedade que caracterizam as famílias extensas. Procuro analisar um conjunto de situações que evidenciam as fontes dos recursos mobilizados para a sustentação cotidiana e para a preparação das festas e obrigações públicas dos terreiros. A própria idéia de “obrigação” remete ao fato de que as relações entre os adeptos do candomblé e suas divindades são marcadas por um tipo de vínculo, que pressupõe um fluxo constante de trocas entre homens e deuses.

Por outro lado, estas situações permitem observar ainda as ambigüidades presentes no tratamento de questões que envolvem dinheiro, na medida em que a idéia de “ajuda” se diferencia das idéias de “pagamento”, “coleta” ou mesmo da idéia de “chão” e, portanto, na medida em que as relações monetárias estão ocultas, sem a presença física do meio monetário, o dinheiro não se faz presente de forma explícita nestas relações, embora esteja sempre presente a virtualidade da monetização da ajuda, isto é da transformação, nas percepções dos agentes, daquilo que é dado desinteressadamente em alguma coisa

interessada e, então, objeto de quantificação. Veremos também, o através das cenas que serão apresentadas a seguir, que certos tipos de “ajuda” constituem-se em demonstrações de poder e de prestígio, remetem a uma idéia de desprendimento em relação ao dinheiro e de generosidade com a comunidade.

Não foram poucos os autores que atestaram sobre a importância das festas públicas no candomblé⁵². A festa para o povo de santo é uma espécie de momento chave, para onde convergem todos os esforços e ações de uma comunidade-terreiro⁵³. A festa também é um dos marcadores temporais destas comunidades, oferecendo ao observador uma visão privilegiada das variações sazonais dos terreiros e das transformações e intervenções no seu espaço físico. Há que se considerar também que toda celebração pública, toda festa é um ato que se volta para o exterior do terreiro, e visa dar publicidade aos atos ali realizados é uma expressão pública da vida familiar dos terreiros.

A dimensão superlativa das festas coloca em questão não apenas as relações internas ao terreiro, mas todos os aspectos que se relacionam com sua vida pública, com o seu exterior. Não é necessário repetir que numa festa sempre se coloca em jogo o prestígio de um chefe de terreiro e de sua casa. Por outro lado, se a festa tem reflexos no campo de prestígio nas relações externas, há uma luta interna onde se disputa prestígio e poder através das festas, onde o *ethos* ostentatório do candomblé atinge seu paroxismo. Logo, será a medida da capacidade de “ajudar” que contribui para definir posições de força dentro dos terreiros, espaços serão conquistados, posições hierárquicas ver-se-ão sob ameaça.

As festas acionam uma multiplicidade de dimensões que as colocam no campo do que Marcel Mauss denominou como *fatós sociais totais*, porque reúnem numa única e determinada situação diversas instituições, com seus aspectos políticos, econômicos, morais ou estéticos. As cenas que se seguem apresentam situações ocorridas em festas públicas, envolvendo os momentos que antecedem a festa, sua preparação, a expectativa e as tensões que perpassam a comunidade envolvida, e a festa propriamente dita.

⁵² As observações de Herskovits (1966), Carneiro (1948), Bastide (1958), Landes (1967) exemplificam essa mirada sobre o candomblé a partir de suas cerimônias públicas, sobretudo das festas, que representam momentos significativos da vida e do dia a dia dos terreiros.

⁵³ A expressão é utilizada por Santos (1984) e por Barros (2000a e 2000 b) para designar os terreiros de candomblé.

Cena 1: Conversa com Mãe Nidinha: A Festa de Xangô e a “ajuda” dos amigos

O dia imediatamente anterior a uma festa é sempre um dia cheio de fatos para serem contados. É como se pudesse falar de um balão enchendo até o seu limite máximo, onde a borracha se estica tanto, que se pode ver através dele. Talvez por isso seja tão importante para compreender o candomblé olhar para as suas festas. A tensão aumenta de modo insuportável no dia da festa, porém quanto mais ar o balão recebe, mais coisas vão sendo colocadas em evidência, pois nunca explode, porém fica fino, tão fino que se algo perturbar esta ordem tão delicada, poderia até fazê-lo se romper.

A parte da manhã deste dia anterior à festa é bastante agitada, pois é exigido de todos que acordem bem cedo e estejam prontos e disponíveis para quaisquer tarefas que sejam exigidas pelo pai de santo. Permanecer próximo à cozinha, à espera do café, observando o movimento das pessoas se aproximando é uma boa forma de compreender a dinâmica de um dia de festa em um terreiro de candomblé.

Aos poucos vão chegando as pessoas para o café e para as funções da manhã. Principalmente porque é importante adiantar as comidas da festa. Por isso, nestes dias, a cozinha não pára nunca. De manhã, café, fim do café, em seguida a preparação do almoço, fim do almoço, na seqüência a preparação da janta e de uma sopa que é servida em toda véspera de festa. Com o fim do jantar inicia-se imediatamente a preparação do café da manhã do dia seguinte. Um ciclo interminável que se interrompe com os dias entre uma festa e outra.

Embora haja toda esta agitação em torno da cozinha, sobretudo na parte da manhã, há uma certa calma à tarde. Isso causa a impressão de que há um certo nervosismo pela manhã, uma azáfama que parece indicar que as pessoas desejam “mostrar serviço”, para desaparecerem à tarde pelos muitos cômodos do terreiro. Após o almoço, numa dessas ondas de calma, pude conversar com Mãe Nidinha.

Mãe Nidinha é mãe de santo de uma casa em Madureira, no Rio de Janeiro. Estive em duas festas em sua casa, na companhia de amigos. Nesta ocasião, conversamos sobre várias coisas, entre elas algumas críticas que Mãe Nidinha faz a alguns pais de santo, *por cobrarem tão caro por seus serviços*. Falávamos sobre uma mãe de santo que fora instada a fazer o axexê, o ritual mortuário do candomblé keto, de uma irmã de santo. No entanto, *as*

coisas permaneciam ainda por fazer em virtude de um impasse: o valor altíssimo cobrado pelo serviço. Mãe Nidinha considerou de maneira enfática que *é melhor não fazer, deixar como está*. Continuando a falar, disse-me ainda *que era contra a realização destes rituais, pois são longos e caros demais para manter uma casa de santo funcionando direto por sete ou quatorze dias, com todo mundo lá, comendo e bebendo, é muito pesado. Ninguém pode, ninguém agüenta*. Perguntei-lhe então o que acontece se tais rituais não forem feitos. Ela riu-se e disse: *Não fica... Fica por fazer!*

Mãe Nidinha, no entanto, diz que não abre mão de fazer grandes festas para honrar seu orixá protetor. Contou que na festa de seus cinqüenta anos de iniciada, e como eu mesmo pude presenciar, não mediu esforços para realizar uma grande festa. Dizia que *comprara mais de vinte engradados de cerveja, muitos quilos de rabada, além dos salgadinhos*. Nesta festa, fui chamado para sentar a uma mesa com alguns convidados de honra, onde foram servidos diversos pratos preparados com bacalhau, camarão, carne e frango, pratos caros e elaborados. Realmente em contraste com a humildade da região onde fica localizado seu candomblé, realizava-se ali dentro da casa um faustoso banquete.

Face às suas críticas a uma *exploração dos clientes pelos pais de santo*, fiquei intrigado em saber como ela fazia para sustentar as grandes festas que realiza. Primeiro, ela disse que *não vivia do candomblé, tinha uma boa pensão deixada pelo marido*, e a bem da verdade, disse-me que *não ficava fazendo candomblé para encher a barriga de ninguém, e também já não queria mais filho de santo, pois estava cansada demais para tocar a casa*. Dizia *fazer candomblé por prazer, mas que tinha muitos filhos de santo que “ajudavam a casa”, principalmente nas festas de orixá*. Contou que ia fazer uma viagem, para *dar obrigação de um filho de santo que é diretor de uma grande empresa*, e disse ainda que *tenho muitos ogãs confirmados que são muito bem empregados e “me ajudam” muito*.

Cena 2: Batuque na cozinha, sinhô não quer...

Como as festas no terreiro de Pai José ocorrem aos domingos, à noite de Sexta-feira é quando começa a aumentar o movimento de pessoas que vêm *ajudar* nas diversas tarefas preparatórias. Esse “chegar mais cedo” significa também estar mais próximo do pai de

santo, dos membros mais antigos do terreiro, participar mais ativamente da intimidade e do dia a dia do terreiro. Assim como “chegar mais cedo”, permanecer ainda algum tempo depois da festa, deixando de sair imediatamente após o seu término, é também uma forma de “estar” ou “se fazer presente” para quaisquer necessidades do terreiro. De um certo modo, os pais de santo costumam pedir, e muitas vezes exigir, que alguns membros do terreiro permaneçam por mais tempo na comunidade, como uma forma de lhes privilegiar o acesso à sua intimidade ou o aprendizado ritual.

Para compreender um pouco este quadro, é preciso que se explique como funcionam alguns espaços num terreiro. A cozinha, por exemplo, é um local importantíssimo, por onde passam várias disputas e tensões internas em uma comunidade de candomblé. O controle da dispensa e da cozinha é um poder distribuído pelo pai de santo, que fiscaliza de maneira rigorosa tudo o que ocorre nesse âmbito.

Uma boa coordenação entre o controle da dispensa e a cozinha é fundamental para o bom funcionamento de uma casa, e em alguns terreiros estas duas funções estão concentradas numa única pessoa. Algumas vezes pode ocorrer do próprio pai de santo exercer este controle, no entanto, em virtude de suas atribuições sacerdotais, procuram evitar este acúmulo de funções, dividindo-as entre dois ou mais membros do terreiro de sua confiança.

Mãe Nádia é a responsável pelas tarefas diárias da cozinha no terreiro de Pai José, no entanto, em dias de festa é possível perceber que há uma divisão do trabalho muito particular na casa, pois Tia Neném ocupa o cargo de Iabassê, destinado à pessoa que cuida da cozinha “sagrada”, que coordena a preparação das comidas votivas dos orixás. Os membros da comunidade costumam dizer que a cozinha se divide em “cozinha de branco”, comandada por Mãe Nádia, e “cozinha do santo”, comandada pela Tia Neném⁵⁴.

A dispensa é controlada por Mãe Dolores, que ocupa o cargo de iaquequerê (mãe pequena) do terreiro⁵⁵, sendo do ponto de vista ritual a segunda pessoa na hierarquia,

⁵⁴ Esta oposição “branco x santo”, não carrega nenhum sentido racial, aliás pelo contrário, apenas é uma divisão formal entre as tarefas voltadas ao dia a dia, a alimentação da comunidade e a responsabilidade com a comida ritual, uma cozinha com diversas particularidades.

⁵⁵ Adotei a grafia utilizada por Costa Lima (op. cit), do termo em iorubá *iyakekerê* que segundo o autor: “*O posto de iaquequerê é, a rigor, o segundo em autoridade depois da ialorixá da casa. Mas pode ocorrer que a ialorixá possua duas outras ebômins como imediatas, antes da iaquequerê, e que são chamadas otum ialorixá e ossi ialorixá, como ocorre no Engenho Velho. Em iorubá otun (otum) quer dizer direita e ossi (ossi) quer dizer esquerda*” (p. 82).

abaixo de José, apesar de ter menos tempo de iniciada que algumas *ebomim* do terreiro. Mãe Dolores exerce a prerrogativa de controlar a dispensa de modo rigoroso, sendo vista por algumas pessoas do terreiro muitas vezes como uma pessoa *mesquinha e egoísta*. No entanto, ela afirma que sua *principal preocupação é evitar os gastos excessivos, especialmente do pai José*.

Numa Sexta-feira que antecedia a festa do orixá de José, chegou ao terreiro Rose, uma iaô de três anos de iniciada, e Marcelo, um ogã confirmado⁵⁶, seu esposo, amigos de uma ex-namorada, filha de santo de José, e irmã de barco de Rose. Havia conhecido-os quando numa ocasião saí para jantar com o casal. Vim depois reencontrá-los quando estive no terreiro de Pai José.

Rose e Marcelo ocupam posições muito interessantes dentro da comunidade. São considerados pela maior parte das pessoas do terreiro como “pessoas ricas”, e fazem uma certa questão ostentar esta situação. Aliás, a sua condição social e sua proximidade com o chefe da casa criam situações curiosas, que muitas vezes subvertem a hierarquia do terreiro.

Rose também ocupa um espaço significativo na cozinha, e apesar dos muxoxos de Mãe Nádia, elas parecem conviver bem. Rose tem relativa autonomia de ação na cozinha, e apesar de ser uma iaô muito nova, Mãe Nádia parece tolerar sua presença, justamente pelo fato de Rose oferecer substantivas contribuições financeiras para o terreiro. Sobretudo quando Rose resolve preparar algum prato especial para as festas, procura trazer todos os ingredientes ou manda comprar, na falta de algo que necessite. Esta questão das compras evidencia algumas tensões entre o gerenciamento da cozinha e da dispensa.

Como Dolores controla com rigor tudo o que sai da dispensa e o que será preparado nas refeições diárias, o trabalho na cozinha pode ser bastante desgastante e fonte geradora de conflitos, principalmente entre ela e Mãe Nádia. Por conta destes eventuais problemas,

⁵⁶ Conforme Herskovits (1966), os ogãs são: “(...) *homens que desempenham um papel importante como consultores, protetores e auxiliares do grupo de culto e participantes de suas atividades. Aqueles que se interessam em ser um seguidor e que seguem os passos ritualísticos requeridos, devem aprender as práticas do culto e a teologia, tão completamente como qualquer outro membro do grupo (...) e podem também elevar-se na hierarquia executiva*” (p. 235). Carneiro (op. cit), porém, afirma que os ogãs possuem a função de protetores, com uma função especial e exterior à religião, fornecendo prestígio ao terreiro, além de oferecer vultuosas contribuições em dinheiro para as festas e cerimônias. A definição de Carneiro não dá conta da totalidade do papel dos ogãs, por outro lado, dá conta de uma dimensão importante da sua participação no candomblé. O ogã *confirmado* é aquele que se submete a certos rituais de iniciação, muito distintos dos destinados aos noviços (os iaôs) e com isso passa a desempenhar funções rituais e fazer parte da hierarquia sacerdotal do terreiro.

Rose diz *evitar este fogo cruzado, preparando só aquilo que pode trazer*. Numa ocasião específica, no entanto, faltaram alguns ingredientes para preparar um prato, que seria servido no almoço do dia da festa.

Rose pretendia preparar um Bolo de Batatas recheado com galinha e ao iniciar o seu trabalho, percebeu a falta de batatas na cozinha. Não querendo pedir à Mãe Dolores os ingredientes necessários para o seu trabalho, tomou a iniciativa de pedir a Júnior, um jovem ogã da casa, que fosse à rua, “*sem que ‘ele’ (referindo-se ao Pai José), pudesse vê-lo sair*”, e que comprasse alguns itens de uma lista de produtos com o dinheiro que lhe deu para as despesas.

Porém, é praticamente impossível sair do terreiro sem ter que passar por um pequeno corredor de acesso à roça, exatamente onde Pai José costuma sentar-se numa cadeira, colocada em posição estratégica, de modo a controlar todo o movimento do terreiro. Deste local José pode observar quem entra, quem sai, quem está fazendo o quê, em cada momento.

Ao passar, Júnior foi interrogado por José “*aonde ia e o que ia fazer*” e acabou sendo obrigado a responder que *ia à rua comprar itens de uma lista de coisas para a cozinha que Rose fizera*. Irritado, José mandou que ele voltasse à cozinha, e foi até lá para perguntar *o que por acaso estava em falta na cozinha, que ele mesmo, José, trataria de providenciar*. Mandou Júnior buscar num porão, que funciona como uma espécie de dispensa, uma saca de 30 kg de batatas e *que se pegasse lá o que mais houvesse necessidade, porque ele estava autorizando*.

A situação constrangeu um pouco Rose, que não tinha a menor intenção de que isto acontecesse. A impressão, que depois se confirmou, era de que José considerava essencial que tudo o que fosse utilizado nesta festa viesse de seus recursos pessoais, pois para ele parecia soar como uma provocação de que ele não era capaz de arcar com as despesas da festa de seu orixá. Dizia José: *se cada filho fosse zeloso com o seu orixá como é o pai de vocês, todas as festas aqui seriam ricas e com muita fartura...*”.

Cena 3: Rose e Marcelo, a ética da ostentação e o espírito do candomblé: “ajudar demais”

Rose e Marcelo costumam ser protagonistas de algumas cenas interessantes de ostentação e demonstração de opulência. Estas demonstrações parecem ser constitutivas do *ethos* do candomblé, onde o poder e o prestígio também são medidos por esta capacidade de dispêndio e pela generosidade com que as pessoas se apresentam. Sendo iniciada do orixá Oxum, Rose não poupa esforços para se apresentar com muitas jóias em ouro e roupas caras. Marcelo gosta de exibir um gosto sofisticado, sempre falando de restaurantes elegantes, comidas finas e do gosto pelos vinhos, como elementos distintivos de seu status social. E apesar da origem humilde, Rose incorpora o espírito de marido. Marcelo, pelo contrário, vem de uma família de boas condições, é médico, teve formação militar e sua família possui ligações políticas importantes.

Marcelo também já ocupou um cargo público numa Fundação Cultural ligada ao Governo Estadual da Bahia. Seu irmão é atualmente Secretário de Estado de Turismo, e junto com Marcelo foi um dos principais articuladores do processo de tombamento do terreiro pelo patrimônio cultural do Governo do Estado. O tombamento atraiu grande atenção da imprensa e garantiu ao terreiro algumas condições excepcionais, tais como isenção de impostos, de algumas tarifas públicas, que passam a correr por conta do patrimônio do Estado, além do uso da iluminação pública.

Pai José costuma viajar para Rio de Janeiro e São Paulo, e nestas viagens procura adquirir tecidos finos e de boa qualidade para confecção de roupas de festa e roupas para orixás e, além disso, uma filha de santo que vive em Nova Iorque trabalha com tecidos de origem indiana e africana, e faz “presentes” constantes a José. Com este material José solicita a uma costureira de sua confiança que faça saias de xirê⁵⁷. O resultado disto é magnífico: belíssimas saias em tecidos originais ou exóticos, que José oferece de presente para seus filhos ou para a venda em ocasiões festivas.

⁵⁷ Chamam-se *saias de xirê* as grandes saias das roupas tradicionais de baiana utilizadas nos candomblés. A palavra iorubá *xirê* significa “brincadeira”, e corresponde à dança dos orixás nas festas públicas dos terreiros. Além da saia, compõe a vestimenta tradicional do candomblé o camisú, uma espécie de bata, os ojas ou torsos, que cobrem as cabeças das iniciadas mais velhas, os laços e panos da costa. As vestimentas masculinas variam de uma casa para outra e podem ser modestas camisas e calças em morim, para os iniciados mais jovens, o traje de passeio, nas cores dos orixás celebrados para os mais velhos, além dos trajes de origem africana, os abadás, calças e eketés, uma espécie de boina, cobrindo as cabeças.

No dia da festa em que são celebrados os orixás Ogum/Oxossi, depois do café da manhã, ocorreu uma espécie de *show room*, no barracão da casa. Algumas destas saias que José costuma encomendar à costureira estavam à venda, com preços que variavam entre R\$ 200 e R\$ 350. José inclusive chegou a presentear com uma destas saias uma de suas filhas de santo, uma ebomim de Oxum chamada Cida, que passava no momento por graves dificuldades financeiras, em virtude de sua separação do marido, e não teria podido preparar uma saia nova para a festa de seu orixá.

Uma das saias, porém, se destacava das demais. Branca, confeccionada a partir de finas rendas do nordeste do país, custava nada menos que R\$ 800, e embora todas as saias fossem de tecidos finos, sem repetição de padrões, esta se diferenciava por parecer uma espécie de artigo exclusivo, confeccionado especialmente para presentear alguma mãe de santo importante ou uma iniciada mais antiga.

A saia que despertou o desejo e a vaidade de todas as mulheres do terreiro, vista como uma saia *digna de uma mãe de santo*, foi “arrematada” por Marcelo para presentear Rose. O fato que gerou inúmeros comentários primeiro sobre a aquisição da saia, alguns bem maldosos dizendo que ela “queria aparecer usando uma saia daquelas”, outros menos ferinos falando que Rose “ainda era muito ‘novinha de santo’⁵⁸ para usar uma saia desse tipo”.

Houve ainda um outro episódio envolvendo Rose, numa outra festa que viria ocorrer mais adiante. Parece claro que Rose e Marcelo contribuem substantivamente para a casa, seja no terreno das articulações políticas de Marcelo, seja no terreno das contribuições financeiras propriamente ditas. Estas contribuições assumem formas variadas, como por exemplo, as compras e os “pratos especiais” preparados para as festas, quando o casal traz todas as compras necessárias para a confecção destes pratos. Uma outra forma é o ato de entregar quantias em dinheiro ou cheque diretamente nas mãos do pai de santo.

Numa ocasião específica, pude assistir quando José recusou uma soma em dinheiro dada diretamente pelo casal em suas mãos. Pelo que pude ver era algum valor em torno de R\$ 100, em duas notas de R\$ 50, que Rose fez questão de entregar publicamente para José.

⁵⁸ Nos candomblés, mas especialmente nos terreiros onde se realizou a pesquisa, é permitido aos iniciados mais velhos, com o passar do tempo, que utilizem certos detalhes em suas vestimentas, aos mais jovens, porém, é totalmente vedado o uso de certos materiais nas roupas, colares ou demais acessórios. Os cabelos das mulheres também devem ser usados presos ou trançados.

A cena ocorreu já nas despedidas de segunda-feira de manhã, após uma festa, antecipando uma eventual contribuição para a realização da festa seguinte. José recusou dizendo que eles *já ajudam demais*.

Numa outra situação vi Marcelo dizer em alto e bom som, para que todos ouvissem o que dizia para a esposa Rose, que ela “*esperasse os seus ‘irmãos’ contribuírem, pois você não é a única filha de Oxum da casa...*”. Roberto parecia ter plena consciência de seu papel com estas contribuições, e às vezes parecia até acreditar que era isto o que lhe garantia um lugar na estrutura do terreiro.

Em conversas posteriores com outras integrantes da casa, uma delas inclusive iniciada de Ogum, que foi funcionária de Marcelo na Fundação Cultural, ouvi-lhes dizer que *Roberto mudara muito*. Quando chegara à casa “*parecia ter um rei na barriga... Não falava com ninguém (...) já a Rose, sempre foi mais humilde, talvez por ser iaô. Depois que aconteceu aquele ‘negócio’ com ele, aí ele mudou...*”. Falavam isto referindo-se a um suposto envolvimento de Marcelo com irregularidades, que lhe valeram a exoneração do cargo público. Soube também que as relações de Marcelo garantiram alguns empregos temporários em órgãos públicos da área cultural para diversos filhos de santo de José. Por esta razão, José acaba agindo como um mediador e distribuidor de renda. Sobretudo porque não apenas Marcelo, mas outros contatos ou filhos de santo acabam sendo utilizados para conseguir empregos ou vantagens para filhos de santo menos favorecidos.

Um outro ogã do terreiro chamado Ricardo é publicitário, e ocupa um cargo de alta dignidade na casa. Como atua no ramo de publicidade e TV, em campanhas ligadas a um número significativo de políticos locais, e em consequência disto tinha uma posição importante junto ao governo do Estado, também agia no sentido de “ajudar” o terreiro. O fato é que estas pessoas acabam servindo como operadores ou articuladores de José no sentido de obter empregos e colocações para os filhos da casa.

Cena 4: “*Não é coisa de pobre não! É coisa muito fina, de bacana...*”

Alexandre é um jovem ogã, muito ligado ao braço direito do pai de santo do terreiro, o também ogã Emerson. Alexandre é filho de uma família de classe média,

estudante de Administração em uma universidade particular. Sua irmã Ana foi “apontada” equede, assim como ele fora indicado como ogã de Oxum e ambos devem ser submetidos ao ritual iniciático da confirmação de ogã e de equede⁵⁹. A mãe deles, Célia, participa ativamente das festas, “*ajudando*” a sua realização através de compras e presentes. No dia em que se celebrava seu orixá de cabeça, Alexandre doou um dos grandes bolos confeitados que são servidos aos presentes no fim das festas de candomblé.

Este episódio, aliás, reveste-se de um certo humor, pois Alexandre fez questão de me contar como escolhera o bolo, e disse que “*não era um bolo destes de ‘padaria’ não. Era coisa muito fina. Não era um bolo de ‘pobre’, desses que tem ameixa no recheio, o recheio era de doce de leite!*”. Achei muito engraçada esta tentativa de se distinguir dentro do grupo, exaltando uma suposta origem de classe diferente, através de uma espécie de gosto particular.

Na manhã da festa das Iabás, os orixás femininos, a mãe de Alexandre e Ana, Célia, chegou com dois grandes perus assados, e várias bandejas de salgadinhos. Um dos perus foi servido no almoço, junto com dois pernis, e duas grandes peças de lagarto assadas. A despeito da participação dos filhos na comunidade, Célia não pertence ao terreiro, no entanto, ela se utiliza serviços religiosos de Pai José, sendo uma *cliente especial*. Em outra ocasião, Célia trouxe para o terreiro, pouco antes de uma festa, duas grandes peças de contrafilé, das quais foram feitos bifés, servidos no almoço.

Célia, Alexandre e Ana são consideradas pessoas que *ajudam* muito o terreiro. Não pude ver em nenhuma das ocasiões retratadas e nem durante todo o tempo que permaneci no terreiro se algum deles fez alguma contribuição em dinheiro, as cenas observadas, porém, dão uma nítida impressão de que eles estão constantemente a *ajudar* na realização das festas. A cena coloca em questão as diferenças sociais entre as pessoas que constituem o terreiro e o seu papel na subsistência e na reprodução do terreiro, e o papel destas pessoas dentro das configurações dos terreiros.

⁵⁹ Sobre este tema ver nota 55.

O Ajudar e a ética do sacrifício: as formas da piedade nos candomblés

Uma das fontes do prestígio de uma casa de candomblé é sem dúvida alguma a riqueza de suas festas e celebrações públicas. A capacidade de mobilizar recursos para realização de grandes festas é uma prova de competência de um pai de santo, que se apoia numa rede de ofertas, presentes e doações, decorrentes de seu prestígio pessoal, mas também da mobilização de diversos membros de sua comunidade, que devem prestar suas homenagens aos seus patronos, aos seus orixás protetores.

Essas trocas realizadas entre pessoas e o terreiro ou o pai de santo, na maioria das situações observadas, não envolvem diretamente o uso de dinheiro, no entanto, há de fato uma relação de dispêndio que mobiliza uma grande quantidade de recursos. Uma única cena relata uma oferta em dinheiro, feita por uma filha de santo, recusada pelo chefe do terreiro, exatamente porque ela “já ajuda demais”. Por outro lado, “ajudar demais” é o dever de todo filho de santo, já que segundo as palavras de Pai José: “*se todo filho fosse zeloso com seu orixá (como ele é com o seu), todas as festas seriam muito ricas e com muita fartura*”.

Muito além da relação meramente instrumental que possa estar exposta na idéia de *ajuda*, referida exclusivamente à sustentação material de uma comunidade religiosa, esta idéia nos remete de fato às noções de serviço religioso, dedicação ao templo, ou ainda, de coisa ou trabalho sacrificado aos deuses. Há, portanto, uma idéia subjacente de sacrifício no tipo de relação onde ocorre a chamada *ajuda*, pois o indivíduo dedica uma parte de si ou de suas primícias aos deuses⁶⁰. Neste sentido, a própria idéia de sacrifício, como proposta por Hubert e Mauss, pode ser iluminadora neste caso, por tratar de ligar homem e divindade através de um ato religioso, onde uma vítima sacrificial é consagrada, intervindo no estado moral do indivíduo que realiza o ato ou modificando objetos envolvidos neste⁶¹.

Há, porém, uma dimensão superlativa envolvida nestas trocas com o sagrado. É preciso maximizar a oferenda para receber as graças divinas, é preciso estar *ajudando* constantemente para que os deuses sejam generosos. E não há nada melhor para provar a

⁶⁰ Georg Simmel destaca em *Philosophy of Money* que uma das fontes do valor das coisas seria o sacrifício. Desejar e tentar obter alguma coisa requer um investimento individual, o indivíduo se dispõe a perder uma parte de si para obter a coisa desejada. Ao fazê-lo ele aumenta o valor da coisa desejada a partir do quanto abre mão de si em favor desta coisa.

presença da graça dos deuses em sua vida que a abundância do sacrifício. O sacrifício exerce então para os adeptos do candomblé duas funções: uma delas é terapêutica, centrada essencialmente na solução de problemas específicos, ligados à saúde, ao amor ou à vida financeira, a outra é profilática, pois visa prevenir o infortúnio. Não há precedência de uma sobre a outra, exceto pelo fato da primeira ser muitas vezes o primeiro motor de uma adesão⁶².

Vogel, Mello e Barros (1993) analisam o ritual do *bori*⁶³, quando procuram perceber exatamente estas duas dimensões, ao ressaltar o papel do oráculo e da providência envolvidos no ato de prestar sacrifícios às divindades. A ética do sacrifício, da doação de si ou de parte de si aos deuses, parece presidir as ações dos adeptos do candomblé. A *ajuda* se baseia neste princípio, onde os fiéis devem estar sempre se antecipando ao infortúnio, ao chamado divino, se ofertando através de seu trabalho pessoal ou do produto deste para o pleno funcionamento da estrutura de culto.

Bastide (1971) sugere que nos candomblés que ele considera como “tradicional” há uma separação entre a economia capitalista e uma relação “pura” de *dom* e *contradom* nos atos religiosos.⁶⁴ Discordo desta posição, pois a partir dos casos apresentados proponho uma leitura um pouco menos rígida destas relações, visto que não se trata de falar em “dom puro” contra uma “economia capitalista” mas, como o próprio Bastide afirma posteriormente, trata-se de uma relação de troca, onde há a busca de equilíbrio entre os parceiros envolvidos. No entanto, estas trocas se sustentam justamente na assimetria entre o dom e sua contrapartida, ou no tempo envolvido nesta. É preciso estar sempre renovando o

⁶¹ Hubert, H. e Mauss, M. [(1899) 1981] “Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício” in *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: Perspectiva.

⁶² É importante lembrar que já discutimos anteriormente que um dos caminhos de adesão a um terreiro é aquele que passa por uma relação de clientela, baseada na eficácia mágica do trabalho do pai de santo, até a entrada em um terreiro na condição de filho de santo. As implicações deste percurso, como também já foi observado, determinam algumas mudanças substantivas na relação do novo adepto com a comunidade.

⁶³ A cabeça exerce um papel central na cosmologia do Candomblé, sendo cultuada como parte essencial do indivíduo na sua entrada no culto dos orixás. A cerimônia do *bori* corresponde ao ato de “dar comida à cabeça”, visando restabelecer o equilíbrio pessoal e a conexão com as suas divindades protetoras (cf. Goldman (1984) e Vogel *et alli* (1993))

⁶⁴ Segundo Bastide (1971): “*Se é preciso pagar para consultar Ifá, para realizar um ritual mágico, para se iniciar ou para dar de “comer à cabeça”, isso não é uma compra, é a contrapartida obrigatória do excesso de ser, de força, de vida que em troca recebemos. E mesmo essa palavra troca não convém muito aqui, porque se manipula o sagrado e essa manipulação necessita de um equilíbrio de forças na atuação; o que chamamos de troca não é, no fundo, mais que o equilíbrio de forças e a prova está em que não é, em geral, o dinheiro que intervém, mas a troca. (...) Não há lucro, busca de vantagem, vontade de receber mais do que se dá. O equilíbrio nunca é perturbado.*”(p. 318).

vínculo sagrado entre homem e divindade, mantendo o circuito em movimento permanente através da celebração dos diversos rituais e *obrigações*.

A própria palavra *obrigação* já sugere um tipo de relação que não é livre entre fiel e divindade. Se estritamente a obrigação refere à relação entre uma pessoa e a divindade, está sempre presente na obrigação, ou associada a ela, uma relação entre pessoas. O iniciado cumpre um ciclo de *obrigações* que marcam a sua ascensão na carreira espiritual. A definição do termo, segundo Cacciatore (1977: 192), refere-se ao conjunto de oferendas rituais de caráter invocatório ou propiciatório às divindades, cujo não cumprimento pode acarretar em pesados sofrimentos para o faltoso.

Esta obrigação, porém, não obedece necessariamente a uma equação direta entre custo e benefício envolvidos na relação, mas se baseia numa *ética do sacrifício*, que não se sustenta na idéia de recompensa ou castigo diretos, mas sim numa *etiqueta* própria das relações com o sagrado, típica da piedade dos candomblés. Esta *ética do sacrifício* pressupõe que o indivíduo reconhece a sua relação com a divindade, e por extensão, com a comunidade que cultua as divindades, e consiste numa atitude voltada a se antecipar ao infortúnio através da prestação constante com estas divindades. O infortúnio seria nesta visão um decurso da falta de compromisso como os deuses, de negligência com suas *obrigações*. A má sorte ou a desgraça não ocorrem por castigo divino, mas em função da ruptura de laços que unem os indivíduos e seus deuses, pois a plenitude só se faz na perfeita integração entre os homens e os orixás⁶⁵.

⁶⁵ Vogel, Mello e Barros (Op. Cit.) analisam a presente questão a partir das narrativas míticas, sobretudo uma específica colhida por Pierre Verger, relacionada a uma disputa entre os orixás apontando a precedência do orixá responsável pelo oráculo (Orumilá), sobre o orixá responsável pelas folhas e remédios (Ossanhe). Conta o mito que na disputa entre estas duas divindades, os filhos de ambos seriam enterrados em um buraco, e aquele que resistisse por mais tempo à prova seria o vencedor. Tendo a possibilidade de prever o futuro, Orumilá presta os devidos sacrifícios aos deuses, e se previne da derrota, colocando grande quantidade de alimentos no buraco onde seria enterrado seu filho, cujo nome é “Sacrifício”, para que este resista por mais tempo à prova. Ossanhe, em contrapartida, acredita que o dom de curar será suficiente para que seu filho “Remédio” obtenha sucesso na prova. Já sob a terra, Sacrifício salva a vida de Remédio mediante um acordo, onde este abriria mão de vencer a prova, saindo primeiro do buraco, permitindo que Sacrifício fosse declarado o vencedor. O conteúdo moral desta narrativa mítica, segundo Vogel, Mello e Barros, relata a precedência do “Sacrifício” sobre o “Remédio”, apontando para a atitude correta daquele que cultua os orixás, que deve sempre se antecipar ao infortúnio cumprindo suas obrigações com as divindades.

“Isso é para quem pode”... Mas quem de fato “pode”?

Procurarei analisar, a partir dos quadros etnográficos apresentados, os limites muito tênues entre a *generosidade* e a *ostentação*, ou ainda, como é que pais de santo e suas comunidades articulam estas noções e como elas se traduzem em tensões nas relações internas a um terreiro de candomblé. Como já afirmei antes, o fausto e a riqueza das festas e obrigações servem para dar conta do prestígio de uma casa, e esta condição sugere que antes os deuses, muito mais que os homens, têm gostos e desejos que requerem atenção. Na verdade, o comportamento dos homens face a isto seria uma espécie de mimese com as suas divindades protetoras.

Inicialmente há uma oposição significativa entre o *ethos* do candomblé e o ascetismo protestante, porque se em ambos a graça divina tem o papel de produzir riqueza terrena, no protestantismo, porém, deve também moldar no fiel o espírito da operosidade, mas acima de tudo, da frugalidade⁶⁶. O adepto do candomblé tem a riqueza e a abundância como manifestações da presença divina em sua vida, mas ao contrário do ascetismo protestante, ele deve demonstrar publicamente esta satisfação dos deuses. Ele tem que prestar constantes sacrifícios, deve oferecer aos deuses sua riqueza, e a melhor forma de fazê-lo é nas festas públicas e nas grandes obrigações, opondo o exibicionismo ostentatório dos candomblés ao espírito da austeridade protestante descrito por Weber.

Há uma conexão entre a cena três, onde apresento Rose e Marcelo, e a cena quatro, onde vemos Alexandre. Esta conexão ocorre justamente porque em ambas as situações estão envolvidos traços de distinção entre os demais membros da comunidade e as personagens centrais da cena. Alexandre afirma textualmente que não faz contribuições pequenas, que sua *ajuda não é coisa de pobre*. Já Marcelo e Rose procuram se distinguir a partir de hábitos, maneiras e gostos, mas, sobretudo, por demonstrarem publicamente a sua capacidade de dispêndio, de mobilizar seus recursos financeiros.

⁶⁶ O clássico trabalho de Mas Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905), produziu uma das mais profundas reflexões sobre o papel da religião na modelagem dos comportamentos humanos. Weber sugere que o ascetismo protestante moderno trazia consigo a idéia de que é possível uma rejeição da vida mundana dentro do próprio mundo, recusando a reclusão monástica, mas justamente enxergando na possibilidade de viver dentro de regras de conduta estritas, baseadas na vocação para o trabalho, na operosidade e na vida frugal, estabelecendo as linhas necessárias para o desenvolvimento do capitalismo, mas, sobretudo, para um cultura do trabalho, da acumulação de riquezas e da austeridade.

De fato a condição social das pessoas envolvidas nas cenas em questão poderia remeter aos aspectos abordados no capítulo anterior, porém, aqui trata-se de pessoas que partilham dos círculos de intimidade, que são admitidas pela maior parte da comunidade do terreiro. São pessoas que não têm a preocupação de ser “aceitas”, pois já fazem parte do grupo. O dado curioso é que, mesmo “fazendo parte do grupo”, procuram traços distintivos que os diferenciem dos demais membros.

O episódio da compra da saia, na cena três, colocou em evidência algumas tensões que não são decorrentes apenas de diferenças sociais entre membros da comunidade, mas porque colocam em questão a posição hierárquica dos indivíduos na estrutura do terreiro. Estas tensões decorrem de inversões ou abalos nestas posições, provocadas pelas atitudes distintivas que aludi em parágrafo anterior. Trata-se de uma estrutura sustentada em uma hierarquia por ordem de senioridade, constituída a partir do tempo de iniciação, dos mais velhos até os mais jovens. Disto decorrem as expressões “velho” ou “novo” de santo⁶⁷, que não estão referidas à idade biológica, mas ao tempo de iniciação. Esta condição hierárquica pode determinar algumas inversões sociais, como bem exemplifica Yvonne Maggie (1975), colocando em posições de comando pessoas de condição social inferior⁶⁸.

Marcelo, embora não tenha feito sua obrigação de confirmação com Pai José, foi iniciado por outro pai de santo, é um ogã reconhecido tanto por José, como pelos membros mais velhos da hierarquia do terreiro, especialmente pelo seu vasto conhecimento ritual. Por isso é considerado como um dos mais velhos do terreiro em virtude de seu tempo de iniciação. Já Rose, pelo contrário, é *novinha de santo*, pois é uma iaô de três anos de iniciada, e por isso está limitada por uma série de restrições hierárquicas, dada a sua condição.

⁶⁷ Pai José costumava falar de si mesmo como *uma pessoa antiga*, não só por fazer referência ao seu tempo de iniciação ou à sua idade biológica, mas para um conjunto de hábitos e costumes, que *viriam do tempo antigo, quando os mais velhos ensinavam aos jovens e as pessoas tinham mais respeito por isso*. Essa distinção que Pai José fazia diz respeito a um determinado costume que, segundo ele afirmou em conversas particulares, *se perdeu nos iaôs mais jovens*.

⁶⁸ Segundo Yvonne Maggie (1975), a forma em que se organizam os terreiros de umbanda e candomblé possibilita uma inversão estrutural da sociedade abrangente, pois coloca em posições sociais de comando indivíduos que ocupam os estratos inferiores da estrutura social: “*O grupo era organizado hierarquicamente e essa hierarquia revelava, como um espelho invertido a representação do grupo com referência à sociedade mais ampla. Aquele que, na vida cotidiana, não-sagrada, ocupava a posição mais baixa, passava a ser, no terreiro, o indivíduo de maior poder.(...) No terreiro as posições de poder e dominação não eram anuladas, mas o poder era assumido por pessoas que na sociedade mais ampla eram inferiores. Elas passavam a ter*

Rose, no entanto, dispõe de espaços significativos, pois é uma das pessoas ligadas à cozinha, um dos âmbitos ocupados por pessoas mais antigas do terreiro e de posição mais elevada na hierarquia. Ela é *tolerada* por Mãe Nádia, que a considera *uma boa auxiliar*, já que não *atrapalha os trabalhos* e não entra em conflito com a controladora da dispensa, Dolores, pois providencia todos os ingredientes necessários para seu trabalho na cozinha.

De uma certa maneira, Rose quebrou uma etiqueta ao comprar uma *saia digna de uma mãe de santo*, pois ela é *uma iaô novinha*, e por isso *não poderia usar tal luxo*. Esse tipo de requinte é permitido aos mais velhos, à uma iaô cabe vestir-se com elegância e austeridade. No entanto, a definição de *elegância* e *austeridade* é absolutamente variável. Não há efetivamente uma regra fixa, entretanto, há algumas indicações, vindas de membros mais velhos. A renda Richilieu, por exemplo, é um sinal de senioridade, sendo por isso vedada aos mais jovens, o que não impede de ocorrer de uma iaô receber de presente de uma iniciada mais velha um pano da costa deste material e utilizá-lo. O comportamento ideal, entretanto, seria guardar o pano para quando atingisse o posto de ebomim, após os sete anos de iniciação e a prestação das devidas obrigações.

Por outro lado, a compra da saia é uma grande *ajuda* para a casa, uma vez que o pai de santo colocou-as a venda não apenas para recuperar o investimento feito em sua confecção, mas também para arrecadar fundos para a sustentação do terreiro e para a realização das festas. José poderia até impedir Rose de comprar a tal saia, porém, ela era uma das poucas pessoas em reais condições de comprar uma saia deste preço. Ao permiti-la adquirir a saia José fica em uma situação ambígua, pois precisa do dinheiro, pode realizar a venda e, inclusive, pode impedir Rose de usá-la. A reação da maioria dos membros do terreiro é de reprovação, pois ela não pode, ou pelo menos não deveria, usar tal saia. Para todos soou como um ato de ostentação, que não poderia ser feito por Rose, dada a sua condição de *iaô novinha de santo*. Há que se reparar o fato de que é um *ato de ostentação* que até poderia ser feito por outra pessoa, mas não por Rose. E isso não se dá pela sua condição social, que não está em questão aqui, mas pela sua posição na hierarquia do terreiro, que decorre de seu tempo de iniciação.

poder porque eram conhecedoras das “leis da Umbanda” e invertiam assim a sua posição em relação à vida cotidiana, não-sagrada” (p. 139).

A compra da saia, no entanto, marca uma espécie de distinção de Rose e Marcelo dos demais membros do terreiro. São poucos os que têm condições de comprar uma saia destas, mesmo entre os mais velhos. Ainda que não pudesse usá-la, Rose já se distinguiu tanto daqueles mais jovens como ela, que não podem usar a saia, não apenas pelo tempo de iniciação, mas porque não podem e não tem condições de comprá-la, como dos mais velhos que têm o direito de usá-la, adquirido pelo tempo de iniciação, mas não podem porque não possuem os recursos financeiros para isso.

A cena da compra da saia está ligada com o presente de José a uma outra filha de santo, uma ebomim do mesmo orixá de Rose, que poderia, pelo seu tempo de iniciação, usar determinados luxos, mas em virtude de uma situação financeira complicada está privada deste direito. José presenteia esta com uma saia, permitindo-lhe vestir-se com roupas novas na festa de seu orixá. Apesar de sua posição social, Rose não tem o direito de romper a hierarquia e o que se espera é que ela *tenha o bom senso de não usar a saia, esperando o tempo certo de fazê-lo*. José, no entanto, não lhe fez restrições quanto a usar ou não a saia, caberá a Rose compreender o seu lugar na hierarquia, mas de fato, não há impedimento formal para que ela use a tal saia⁶⁹, se houvesse, José tê-lo-ia feito no ato da venda. Por outro lado, com a venda da saia para Rose, José pode também presentear uma outra filha de santo, com uma saia de preço mais modesto, porém, nova e elegante, para que esta *pudesse se apresentar de maneira digna Na festa de seu orixá*. O caso demonstra nitidamente a condição de José na transferência de recursos de uma pessoa para outra no terreiro.

Mais adiante, porém, em uma outra situação, Marcelo adverte Rose para que esta não contribua sozinha para a realização da festa do seu orixá, devendo esperar que seus irmãos participem mais, que *ajudem* como ela já o faz. O mesmo ocorre quando ela insiste em entregar publicamente uma quantia em dinheiro para Pai José, que recusa em voz alta, dizendo que *ela já ajuda demais a casa*. Se Rose pode contribuir mais do que os outros, ela realmente o faz, mas José deixa claro que não quer vê-la sendo uma das únicas pessoas que *ajudam* o terreiro, pois *se cada filho fosse zeloso com o seu orixá como é o pai de vocês, todas as festas aqui seriam ricas e com muita fartura*.

⁶⁹ Como a saia em questão era toda confeccionada na cor branca, e já tendo passado o período das festas em que o uso da cor branca era obrigatório, Rose não chegou a usar a saia, ficando esta guardada para o ciclo festivo do ano seguinte.

Marcelo é também importante para o terreiro numa série de aspectos, sobretudo porque através de suas articulações pessoais ele possibilita a José exercer a função de distribuidor de renda, tal qual um pai de família. Graças à sua atuação no campo da política, permitiu ao terreiro desonerar uma série de despesas, o que permite que os recursos próprios do terreiro, oriundos das consultas de José e das diversas fontes de doação, voltem-se quase que exclusivamente para a realização das festas.

Ao conseguir empregos para outros filhos de santo, Marcelo torna-se uma figura respeitada por todos, porém, foi uma mudança, uma crise pessoal que determinou uma maior aproximação dele com os demais membros do terreiro. Estando empregados, recebendo seus salários, mais filhos de santo podem *ajudar* o terreiro, podem cumprir uma rotina de sacrifícios e obrigações com a comunidade, mantendo assim uma espécie de circuito através do qual transitam os dons obtidos junto às divindades. Retomamos aqui, a fala sugerida por Lúcia no capítulo anterior, pois há no caso uma redistribuição do axé pelos demais membros da comunidade.

O caso de Alexandre apresenta outras questões. Sua *ajuda* ao terreiro, por si só já seria um traço distintivo, especialmente pela publicidade dos atos. As ofertas de sua mãe nas festas são de conhecimento notório, constituem-se muitas vezes numa participação essencial para a realização das mesmas. No entanto, Alexandre faz questão de ostentar o fato de que não contribui *com coisa de pobre*, sua ajuda é de uma ordem distinta, está referida, supostamente, a sua origem de classe.

Logo, embora esteja numa posição hierarquicamente inferior na estrutura do terreiro, pois ainda não se submeteu aos rituais de iniciação próprios de sua condição de ogã, sendo considerado ainda um *abiã*, ou melhor, quase um cliente (sua mãe, que parece ser quem de fato faz as contribuições, pertence a esta condição), ele se coloca como alguém que está numa posição social diferente do restante da comunidade; logo, a sua *ajuda* é de uma ordem superior à dos demais membros do terreiro. Parece claro que qualquer um pode e deve *ajudar*, mas há diversas formas de *ajudar* e para Alexandre algumas se distinguem das outras. Sua condição social é o traço de distinção de sua *ajuda*, ela contribui para o bom gosto, para o fausto e a riqueza próprios de uma celebração festiva no candomblé.

Quem convida dá banquete...

Vogel, Mello e Barros (1993) fazem uma interessante análise sobre o *orunkó*, a cerimônia pública da iniciação do iaô, chamado de *dia do nome*, em referência ao fato de que o orixá do noviço anuncia seu nome iniciático. Nesta análise estão referidos diversos aspectos sobre a dimensão pública das festas do candomblé, mas sobretudo a importância destes atos como demonstrações de prestígio e poder dos terreiros. Segundo os autores este tipo de celebração é “*uma prova da fecundidade do axé da casa, através da ostentação não só, da competência ritual, mas também do poder de mobilização dos recursos materiais e humanos necessários à realização do evento. (...) evidenciando a capacidade que este (o terreiro) tem de se expor, colocando em risco o seu nome, na expectativa de aumentá-lo*” (Vogel, Mello e Barros, 1993: 79).

Em algumas cenas vemos como chefes de terreiro organizam e gerenciam estes recursos de diversas origens sem, no entanto, abrir mão da prerrogativa de que são eles, pais ou mães de santo, que de fato comandam e controlam o espetáculo. Estes recursos nem sempre saem do próprio bolso do pai de santo, entretanto, sua atitude realmente parece demonstrar que são eles as fontes de tudo que se mobiliza numa ocasião festiva. E de certo modo, a aquisição dos meios de realização de uma festa decorre da capacidade pessoal e da competência administrativa do chefe do terreiro.

No entanto, aparece como uma constante a idéia de *ajuda*, já na primeira cena, na conversa com Mãe Nidinha. Inicialmente, ela afirma que não admite que certos pais de santo *explorem* seus clientes, para com isso garantir o luxo das festas ou das obrigações. Faz uma pesada crítica a uma mãe de santo pelo alto preço cobrado pelos seus serviços, sobretudo por se tratar de uma irmã de santo, para quem, por laços de afinidade ela deveria minimizar os valores. Depois chega a afirmar que certos rituais deveriam deixar de existir, tamanho o dispêndio necessário para sua realização. Mãe Nidinha, no entanto, não abre mão de suas grandes festas, e garante poder conseguir os recursos necessários para isso através da *ajuda de seus filhos de santo e de seus ogãs confirmados*.

A propósito disto, não são poucas as referências ao papel dos ogãs no sentido de garantir aos candomblés as condições necessárias ao seu pleno funcionamento. Inicialmente, acreditava-se que os ogãs desempenhassem exclusivamente este papel de

proteção, sendo na maior parte das vezes recrutados em setores de classe mais abastada da sociedade ou pelo seu prestígio político⁷⁰. Fica claro, no entanto, que alguns desempenham funções rituais nos terreiros, ligadas tanto ao toque dos instrumentos de culto, como às funções sacrificiais. Deste fato decorre uma certa distinção entre dois tipos de ogã, um mais ligado á ritualística da religião, outros, chamados de *ogãs de sala* ou *de salão*, estes pouco ligados aos rituais, porém com grande atuação no campo da aquisição de recursos, tanto de ordem financeira, como política para os terreiros.

Nesta categoria, por exemplo, de membro da casa de Pai José, temos o próprio Marcelo, a despeito de seu envolvimento com os rituais do terreiro, e Ricardo. Ambos atuam como articuladores externos do terreiro, conseguindo benefícios públicos e empregos para membros da comunidade.⁷¹

Nas festas de Pai José há uma mobilização intensa, o número de filhos de santo do terreiro é enorme, e para por em funcionamento a casa, contando apenas com a presença destas pessoas, é necessária uma grande quantidade de alimentos. Nas festas de candomblé é servida uma refeição aos presentes, o público externo, formado pelos moradores da vizinhança, pelos parentes dos membros da comunidade e também por um grande número de turistas que visitam ao terreiro. Isso cria um ritmo intenso na cozinha, que tem de atender a esta demanda, além das comidas votivas, preparadas para os rituais internos realizados pela manhã e à tarde nos dias de festa.

Estes grandes festivais são armados quase que semanalmente no período de festas da casa, que compreende os meses de Janeiro e Fevereiro. Às vezes chegam a ocorrer três festas num espaço de oito dias. Isso significa que em muitas ocasiões há pessoas que permanecem na casa durante todo este período, criando um funcionamento ininterrupto da

⁷⁰ Conforme Landes [(1940) 2002]: “A estrutura do culto envolve homens como ogãs, “protetores”, “patrocinadores”. Espera-se do ogã que subvencione as elaboradas cerimônias, que mantenha em bom estado a casa de culto e ajude a financiar as obrigações rituais de uma das sacerdotisas. Por vezes o ogã se vê na obrigação de defender o culto frente à polícia. Após ter sido “confirmado” é chamado de “pai” por todas as mulheres, que lhe beijam a mão e lhe pedem a bênção, mas ele mesmo se dirige à sacerdotisa-chefe como mãe, e geralmente se inclina para beijar-lhe a mão e pedir-lhe a bênção (...) às outras sacerdotisas chama de “filhas”. Cada grupo de culto tenta atrair tantos desses “pais” quanto possível, e alguns mesmo conseguem envolver homens brancos ricos.” (p. 324)

⁷¹ O tombamento do terreiro possibilitou não apenas mudanças do ponto de vista econômico para o terreiro, mas atraiu investimento público para a área onde está localizado, possibilitando a construção de uma praça pública, cujo propósito é homenagear a “Mãe Preta”, na figura da matriarca do Terreiro, uma quadra de esportes, pavimentação e iluminação para as ruas próximas.

casa. Para que tudo isto funcione é essencial que o pai de santo seja capaz de administrar as fontes de recursos, sem deixar que transpareçam as diferenças.

A despeito de certos gestos públicos de generosidade e às vezes até de ostentação (o grande responsável por tudo é o pai de santo), tem que vir de José a maior parte dos recursos mobilizados para a realização das festas, ou pelo menos, ele deve demonstrar que está no comando. Vê-se isso claramente na cena onde Rose pede a Júnior que vá à rua comprar os mantimentos. José chega a dar a impressão de ter se ofendido com a atitude de Rose, criando uma situação ritualizada de sua prodigalidade.

O que é importante perceber é que as festas exprimem uma forma de participação no terreiro apoiada no princípio da *ajuda*, que nada mais é para estas pessoas que uma forma assumida pela dádiva dos deuses que se expressa em trocas entre os homens. Estas trocas envolvem um montante fabuloso de recursos financeiros, no entanto, não são entendidas pelos agentes como pagamento, mas como forma de integrar, participar e redistribuir o axé, a força sagrada, a energia divina.

Por outro lado, nunca se perde de vista a dimensão econômica envolvida nestas trocas, ela assume muitas vezes traços de distinção ou de manifestação de poder para os agentes. Como está ilustrado nas cenas onde Rose compra a saia ou no bolo doado por Alexandre, sobretudo neste caso, onde o jovem ogã expressa claramente o fato de se distinguir dos membros do terreiro, sua “ajuda” *não é de pobre não*. Essa dimensão econômica é a fonte da ambigüidade destas relações. Ela exclui a crença na pureza da dádiva proposta por Roger Bastide, porém, nos permite enxergar um universo particularizado, cujos valores relacionados ao dispêndio e ao consumo têm um significado também muito diferenciado de relações meramente utilitaristas.

Bastide não se equivoca totalmente em sua análise, ao negar que estas relações de troca não estão expressas dentro de uma lógica do interesse capitalista, mas por outro lado não se pode afirmar que se tratam exclusivamente de relações entre dons e contra-dons, fundadas no desinteresse. Como sugeri anteriormente, proponho aqui uma leitura menos rígida das relações de troca, afirmando que dons podem ser mercadorias e mercadorias se transformar em dons. Mais além, os agentes atribuem sentidos distintos às suas relações, invocando interesses quando acreditam ser necessário. Marcelo acha que a esposa Rose

exagera nas doações, que deve *esperar seus irmãos contribuírem*, e o próprio pai de santo, José, afirma que estes *já ajudam demais*.

Interesses podem ser mobilizados nestas relações que para Bastide seriam puramente marcadas por uma troca de dons. Se a lógica das relações não é necessariamente gerida pela busca do lucro, ela não deixa de mobilizar interesses. Principalmente porque estas relações não estão fora do universo de relações do capitalismo, mas de uma certa forma acabam constituindo-se numa economia própria. Creio que o principal problema está em acreditar que há um modelo de relações capitalistas interessadas que se opõe a um modelo de relações de troca de dons desinteressada. Vemos claramente que isto não aparece nas situações observadas. Não há dons desinteressados em questão, mas interesses sobre dons mobilizados constantemente.

A feição de *potlatch* assumida pelas celebrações do candomblé parece ser muito clara, se considerarmos que em oposição à simplicidade da vida cotidiana, dos períodos de baixa dos terreiros, há momentos de grande esplendor e riqueza, pois o reconhecimento da pujança e do poder de uma casa decorre de sua capacidade de receber bem aos seus convivas, de alimentar e embelezar com luxo e ostentação as festas dos deuses que se fazem homens, de exibir nos belos trajes, nas rendas, nas trocas de roupa, cada vez mais beleza e luminosidade⁷².

As festas públicas do candomblé assumem sua condição de *potlatch* em função do volume de recursos mobilizados, e do fato de se constituírem realmente em demonstrações de poder e de prestígio dos pais de santo, mas sobretudo, porque são entendidas pelos integrantes do candomblé como uma expressão do axé, da força espiritual de um terreiro. A capacidade de um pai de santo mobilizar sua comunidade para “ajudar” é uma expressão de seu poder ritual, pois a festa representa um esforço coletivo centralizado na figura do pai de santo, e este poder de mobilização é decorrente de sua eficácia como sacerdote.

Tentei demonstrar ao longo deste capítulo como a idéia de “ajuda” exprime uma participação econômica sem invocar necessariamente a presença explícita do dinheiro,

⁷² Conforme ensinam Vogel, Mello e Barros (op. cit.): “*Trata-se de oferecer aos convidados, com abundância, do bom e do melhor. São meses de reunir riquezas que encontram nesta oportunidade o seu sentido e coroamento. O acumulado se desfaz em gasto (...) A casa se engalana e desmancha em liberalidades, não só para a satisfação de seus membros e convidados, mas para arrancar-lhes o reconhecimento de seus títulos de honra, renovando-os como fontes e marcos de prestígio.*” (p. 81).

embora este apareça sempre de modo subjacente às relações. A idéia de ajuda está sustentada numa *ética do sacrifício*, onde a relação entre homens e divindades se expressa nas relações entre os membros do terreiro, através de prestações constantes criando um fluxo por onde circulam indistintamente bens materiais, dinheiro e bens espirituais, o axé. A posição do fiel é se antecipar ao infortúnio cumprindo suas obrigações com os orixás. Busquei também ilustrar que a capacidade de um pai de santo mobilizar a ajuda de seus filhos de santo é também uma expressão de seu poder ritual.

Capítulo 3 – *Não se pode servir a Deus e a Mammon*” – As interseções entre o dinheiro e a religião

*“Ninguém pode servir a dois senhores, pois vai odiar a um e amar o outro. Ou vai apoiar um e desprezar o outro. Não se pode servir a Deus e a Mammon”
(Evangelho Segundo São Lucas, 15: 13)*

No presente capítulo apresentarei uma discussão sobre os sentidos assumidos pelo dinheiro, apoiada em cenas sociais onde se evidencia a sua presença explícita nas trocas. Ao longo dos capítulos antecedentes suscitei questões a partir de situações onde o dinheiro aparece em interações quase sempre de forma implícita. Situações implícitas são aquelas interações onde dinheiro pode assumir outras formas e sentidos, como pudemos ver nos capítulos anteriores através das cenas etnográficas onde as idéias de ajuda ou auxílio, cooperação mútua, os laços familiares estabelecidos com a iniciação, mobilizam discursos que colocam o dinheiro num plano diferenciado. Neste capítulo o dinheiro aparece na forma de moeda corrente, em trocas nas quais a sua presença é evidente, admitida e naturalizada entre os agentes envolvidos.

As cenas etnográficas que apresento a seguir procuram evidenciar situações e levantam questões sobre as relações entre o mundo da religião ou do sagrado e do mundo do dinheiro, do interesse profano. O princípio que orienta o debate que venho propondo ao longo dos capítulos deste trabalho é que nas interações sociais os indivíduos acionam discursos a cada momento, invocando ora a separação entre os domínios, ora sua integração, ou seja, dom e interesse, sagrado e profano são separados ou *purificados* segundo os sentidos envolvidos em cada relação e muitas vezes até de forma diferenciada pelos agentes envolvidos numa mesma situação de interação.

Retomo aqui o debate sobre as relações entre dom e interesse que vem permeando os capítulos anteriores. Algumas leituras sobre o *Ensaio sobre a Dádiva* tendem a estabelecer uma distinção absoluta entre uma economia do dom e relações mercantis

interessadas, e como temos demonstrado através das cenas etnográficas apresentadas ao longo da dissertação, as situações reais diferem muito desta perspectiva. Indivíduos reais manipulam estas posições indistintamente, segundo as situações em que estão envolvidos.

As cenas que apresento a seguir mostram claramente uma região marcada pela indistinção entre estas esferas, ou ainda, questionam se há de fato interseções, uma vez que a idéia de interseção entre dois planos ou esferas pressupõe áreas diferenciadas entre uma coisa e outra. O dinheiro está presente o tempo todo nas relações entre os fiéis do candomblé e entre estes e suas divindades, e, conforme ensinam Vogel, Mello e Barros (1987), ele está incluído no sistema de objetos acionado para que *o santo seja feito*, para que ocorram as iniciações. O dinheiro é uma parte essencial deste sistema, pois ele mobiliza uma dimensão chave da relação com as divindades⁷³.

Cena 1: Dinheiro no Sacrifício

O sacrifício é um momento singular da liturgia das festas no candomblé. É um momento de austeridade, de recolhimento. Suas normas são rígidas, e embora existam algumas variações de casa para casa, há um padrão e uma seqüência característicos que se repetem em quase todos os terreiros, sobretudo aqueles que pertencem ao mesmo tronco originário da Casa Branca do Engenho Velho.

Os animais oferecidos são normalmente aves, frangos ou frangas, a galinha d'angola, pombos ou patos. Eventualmente, alguns orixás têm o gosto mais exigente, solicitando aves raras, como o faisão e até pavões. Quase sempre são oferecidos também os chamados *bichos de quatro pés*, opondo às aves, que são chamadas de *bichos de dois pés*.

⁷³ Afirmam Vogel, Mello e Barros (1987): “Do sistema de objetos através dos quais se procura configurar o “santo”, definido-o também por intermédio dos seus gostos, preferências e necessidades, **faz parte também o dinheiro. Todos assentamentos dos orixás, sem exceção, levam moedas.** Estas no entanto, tem que ser “antigas”. O termo não indica qualquer valor de raridade, apenas uma oposição à moeda corrente. (...) A exigência de que sejam “antigas” tem a ver com as representações associadas à (sua) circulação. Delas se diz que passaram por muitas mãos, compraram muitas coisas e pagaram muitas dívidas. Circularam muito; têm muito axé; e o axé do dinheiro é sempre positivo. (...) Alguns santos, em determinadas circunstâncias, entretanto, aceitam também moeda corrente. É o caso de Exu, para que qualquer tipo de moeda serve, inclusive o papel-moeda, “porque o que ele quer é dinheiro”; de Ossãin, que exige uma retribuição pelas folhas colhidas; de Ogum, que se deve dinheiro para encontrar caminhos; de Bessein/Oxumaré e Oxossi, aos quais se deve, na mata, proteção contra animais peçonhentos.” (pp. 13 – 14)

A denominação *bicho de quatro pés* está referida aos animais de quatro patas, normalmente cabritos ou carneiros, mas pode falar também de bois ou búfalos, ou ainda, animais menores e mais raros, tais como tatus, cágados, preás, entre muitos outros.

Quando é oferecido ao orixá um animal de quatro patas, costuma-se *calçar as patas do bicho*. O ato de *calçar* significa que o animal sacrificado será acompanhado de outros animais, aves, que são sacrificadas uma ou duas para cada pata, dependendo das prescrições exigidas pelo orixá.

Os animais são sacrificados com facas que são especialmente destinadas e separadas das demais facas de uma casa de santo. Estas facas são de responsabilidade do *axogun*, o ogã sacrificador, que recebe esta função diretamente do pai de santo, sendo um cargo de alta dignidade nos terreiros. Alguns animais, porém, não podem ser sacrificados com facas, seja pela sua especificidade como, por exemplo, o pombo, ou pelas exigências do deus ao qual é oferecido o sacrifício⁷⁴.

Uma das partes importantes dos sacrifícios é o uso do oráculo, para saber dos deuses se a oferenda foi aceita. Este jogo de adivinhação é realizado com a noz de cola, o *obi* (*cola acuminata*), e dependendo do orixá a quem se destina o sacrifício, é utilizado o *orogbó* (*garcinia kola*), pequenas nozes de sabor acre. Durante todo o ritual, são entoados cânticos invocando o orixá celebrado, que se manifesta nos iniciados.

Depois de abatidos os animais ofertados aos orixás, há um momento de silêncio, uma interrupção dos cânticos para que o pai de santo consulte o oráculo. A noz é repartida em quatro partes, para fim da realização do jogo divinatório e, tendo sido a oferenda aceita, os circunstantes saúdam com uma invocação específica, e são retomados os cânticos para saudar os deuses manifestados através da possessão. Desta vez a noz é repartida novamente em vários pedaços menores, que são oferecidos em um prato a todos os presentes, que tomam uma parte e mastigam-na.

Uma coisa que realmente surpreendeu, e que chamou bastante a atenção, foi algo que jamais havia visto antes: algumas moedas e notas de um real, de cinco, dez e de cinquenta reais no prato onde estavam os pedaços para serem pegos pelos presentes.

⁷⁴ Certos mitos narram que as desavenças entre os orixás vedam o uso das facas em alguns tipos de sacrifício ou quando estes são voltados a determinados orixás. Sendo o ferro e o aço domínios do orixá Ogum, que ao lado de Exu são os *donos das facas*, estes dois orixás são sempre os primeiros a ser invocados quando o sacrifício envolve o uso de facas.

Naquele momento, não havia percebido como aquele dinheiro havia ido parar ali, o que veria depois em outras ocasiões, quando algumas pessoas colocavam o dinheiro e retiravam a sua parte do obi, para mastigar. Quase sempre era a mesma pessoa quem trazia o prato, e quando alguém colocava o dinheiro, ela proferia bençãos para aquele que fez a sua contribuição.

Imaginei que aquele ato de depositar o dinheiro e retirar a sua parte, representasse de alguma forma uma interação com os atos sacrificiais, feitos no interior do quarto de santo, vedados ao escrutínio público. Desta forma, mesmo aqueles que sequer podiam se aproximar do quarto do santo, ao menos podiam oferecer a este algo de si em sacrifício às divindades. Vivendo seguidamente esta experiência durante todo o período de festas da casa, comecei a entender que aquela era de fato uma forma de retribuir a parte do deus oferecida aos presentes, através daqueles pequenos pedaços da noz amarga.

Cena 2: O Olubajé e a esmola de Omolu

A festa dedicada ao Orixá Omolu, ou Obaluaiê, é uma das mais belas do candomblé. Trata-se de um grande banquete, onde são servidas as comidas de todos os orixás do panteão do candomblé, a exceção de Xangô, fato justificado pelos mitos, que dizem que estes orixás são inimigos. A comida é servida aos presentes em folhas de mamona (*Ricinus communis*, L.) e em pequenas porções⁷⁵.

Já havia sido informado, antes de minha chegada, sobre o hábito de recolher a “esmola de Omolu” entre os presentes na casa. Nesta ocasião, por alguma razão não informada, Air, o pai de santo, proibiu a prática. É comum, no entanto entre os terreiros de candomblé, recolher estas “esmolas” nas ruas, quando um iniciado do orixá, quase sempre uma mulher, sai às ruas com roupas de santo, e um pequeno cesto contendo pipocas e com

⁷⁵ Barros (2000a) descreve com minúcia esta cerimônia, dando conta de todos os detalhes relativos à sua realização, desde os sacrifícios, a preparação das comidas votivas, os instrumentos e ritmos musicais dos cânticos e invocações, analisando os mitos relativos às danças e às fórmulas contidas nos cantos aos orixás.

uma imagem de São Lázaro, santo católico sincretizado com Omulu, algumas vezes coberta com palha da costa⁷⁶.

A pipoca, em iorubá de *doburu*, é a comida votiva do orixá, chamada também de “Flor de Omolu”, sendo oferecida àqueles que fazem doações. Pareceu-me que tais “esmolas” não têm um efeito direto na produção de uma festa, ou seja, esta prática reúne muito mais aspectos simbólicos do que efetivamente práticos para adquirir produtos e objetos do mercado relacionados à festa.

Como ocorrera na Festa de Oxaguiã e na festa de Odé, Ogum e Ossanhe, a parte da manhã é marcada pelos sacrifícios e oferendas aos orixás cultuados. Nesta ocasião ocorreu novamente do prato de obis ser distribuído, e desta vez peguei uma nota de dez reais, e quando peguei a minha parte dois pedaços pequenos com cada uma das mãos, coloquei antes a nota e recebi uma saudação da pessoa que distribuía os obis, dizendo que Obaluaiê me desse saúde e prosperidade.

Sendo a última festa antes do carnaval, o Olubajé marcava o fim de um primeiro ciclo de festas, que se iniciara com a festa das Águas de Oxalá. Assim, por um espaço de quase duas semanas, entre os dias 31 de Janeiro e 13 de Fevereiro, não haveria festas no Pilão de Prata. Isso não significava que as atividades religiosas deixassem de ocorrer. Havia sido recolhido no sábado, antes do Olubajé, que foi na Segunda-feira, o jovem Beto, de Omolu, para sua obrigação de 14 anos. Por isso, em razão desta obrigação, houve, neste período de recesso, uma certa movimentação, um tanto discreta, na casa.

O Olubajé é uma festa que ocorre do lado fora do barracão, na Praça Gigbemin, porém, como as demais festas, ela se inicia no barracão com um xirê, passando depois para esta parte externa. Após a distribuição das comidas votivas, a festa retorna ao barracão para sua conclusão. Os orixás que são vestidos nesta festa são Omolu, Nanã, Oxumarê, orixás da mesma família mítica, e alguns outros como Oxum, Iansã e Oxossi.

A refeição sagrada, composta das diversas comidas dos orixás, é servida aos circunstantes em folhas de mamona, e deve ser comida de pé, enquanto os orixás dançam.

⁷⁶ Barros (2000a) relata sobre uma outra prática onde o próprio assentamento do orixá é levado às casas de santo para convidar os chefes de terreiro e demais membros da casa para participar da festa que irá se realizar, solicitando também destes uma contribuição em dinheiro para a realização da mesma: “*Outra maneira de informar a proximidade do Olubajé, reservada entretanto aos mais ilustres, é quando uma casa visita a outra, levando os assentamentos do orixá em peregrinação. É comum que a pessoa, assim homenageada pela visita, dê uma contribuição para as festividades e, ao mesmo tempo, assegure a sua presença*” (p. 92)

Quando Obaluaiê/Omolu vem dançando, dois iniciados acompanham a dança do orixá, e distribuem as pipocas colocadas em um grande cesto, recolhendo dos presentes em um prato, algumas notas de dinheiro, que são passadas por estes pelo corpo antes de colocadas pelo público no prato. Como lembrança da festa estas pessoas recebiam um pequeno cesto de palha, onde eram colocadas as pipocas.

Estes mesmos iniciados que acompanham o orixá, atiram algumas das pipocas sobre o público presente, que caem sobre eles e vão ao chão, jogando fora dos seus corpos as possíveis enfermidades que pudessem acometê-los. Ao fim da festa as pessoas se retiram lentamente do terreiro, subindo as escadas que levam à rua, levando consigo os pequenos cestos de palha, alguns punhados pipocas e a certeza que em sua passagem, Omolu lhes levou todos os infortúnios e restituiu-lhes a boa saúde.

Cena 3: A dança remunerada

Era grande a excitação na casa de Paulinho de Oxum no dia do nome da iaô de Iansã. E tal excitação não decorria apenas do simples fato da casa ganhar um novo filho, mas pela grande festa que se preparara depois de tanto tempo sem novos iniciados. A morte da mãe de santo de Paulinho fechara o terreiro por um ano para as festas e obrigações públicas. O nascimento de um novo filho de santo era a oportunidade de ouro para a casa retomar seus dias de grandes festas e esplendor.

Ocasões como estas são muito importantes para um terreiro, pois além de mobilizar todos os membros da comunidade, é a oportunidade da casa receber visitas ilustres. Pais e mães de santo, ogãs, equedes e iniciados mais velhos de outras casas são convidados para celebrar o novo iniciado. O próprio ritual do *orunkó* requer a presença de convidados externos, pois a chegada de um iaô exige o reconhecimento dos membros de outras casas, uma espécie de “apresentação à sociedade” dos novos filhos⁷⁷.

⁷⁷ Conforme propõem Vogel, Mello e Barros (1993): “Uma casa de santo só pode dizer que existe, verdadeiramente, depois de tirar o seu primeiro barco de iaôs. Tudo pode ser secreto, menos o *orunkó*, pois além de tirar os filhos de santo, é preciso apresentá-los a sociedade. Ao fazê-lo, no entanto, se está constituindo o nome (e renome) da casa. As saídas fazem a reputação das ialorixás, atestando a sua capacidade de gerar filhos e, a partir desta, a sua competência sacerdotal.(...) Em cada “saída” se lança na vida-de-santo uma nova geração. Esta vai integrar a sucessão dos barcos que partiram em demanda da excelência iniciática. Com isso, a estrutura do *candomblé* adquire seu movimento peculiar. (...) Essa virtualidade é conhecida em todas as casas de santo, constituindo o princípio lógico de sua reprodução e do seu crescimento, (...)” (pp. 78 – 79)

Tudo havia seguido as rigorosas prescrições ensinadas por Mãe Palmira, e a ajuda de um amigo e irmão de santo de Paulinho, de nome Jorge, fora essencial para que tudo corresse em conformidade com o espírito que presidia a celebração de uma nova vida que se inicia, tanto para a nova iniciada, como para a casa, que pretendia retomar os seus dias de festa.

A casa se enchia de convidados e Paulinho vestindo um abadá branco com detalhes dourados, em homenagem a Oxum, seu orixá, com o *adjarin*⁷⁸ nas mãos, presidia a cerimônia e dava início ao candomblé no toque da *avamunha*⁷⁹. Entrava no barracão seguido pelos seus filhos em fila indiana, do mais velho ao mais novo por ordem de iniciação, dando duas voltas completas pelo salão onde se realizam as festas públicas, para depois sentar-se em sua cadeira de honra, acenando aos ogãs que encerrassem o toque de abertura e dessem início ao *xirê* saudando um a um dos orixás, cada um deles com apenas três cantigas, pois havia ainda muito o que fazer naquela noite.

Após a saudação aos orixás Ogum, Oxossi, Obaluaiê, Ossanha e Oxumarê, Paulinho fez uma breve interrupção para que se fizesse a primeira saída do iaô⁸⁰. E assim ocorreu em cada uma das saídas do iaô, com breves intervalos, seguindo a ordem do xirê, até a troca para a *roupa de gala*, quando o orixá, após dar o seu nome, veste as roupas específicas para *dar rum no santo*⁸¹. Neste momento, enquanto algumas equedes vestiam as roupas no novo iniciado, Paulinho pediu aos ogãs que tocassem um *ilu*⁸², em homenagem ao orixá de sua falecida mãe de santo, Iansã, convidando alguns dos presentes, iniciados mais velhos, para dançar.

O ritmo, que começava lento, aos poucos foi ganhando força, e nesta mesma medida, alguns dos convidados à dança começavam a sentir os efeitos da aproximação de seus orixás. O público começa a bater palmas animado com a perspectiva dos orixás se manifestarem. Jorge, iniciado do orixá Ogum, começa a perder a coordenação de seus

⁷⁸ Pequeno sino de duas campânulas, feito em metal, utilizado para invocar as entidades.

⁷⁹ Também chamado de *avanaia*, *avaninha*, *rebate* ou *arrebate*, este ritmo acelerado e sincopado é uma espécie de chamado aos orixás, marcando o início ou o fim das cerimônias religiosas. O termo *avanaia*, segundo Cacciatore (1977), vem da língua iorubá, e significa à, “eles”, *wá*, “movem-se”, *nihà*, “em direção à” (p. 55).

⁸⁰ Não vou me deter em maiores descrições sobre este ritual, uma vez que em seu trabalho, Vogel, Mello e Barros (Op. cit.) fazem uma detalhada descrição deste.

⁸¹ A expressão refere-se aos toques feitos para o orixá dançar, em festa pública com suas roupas e apetrechos rituais.

⁸² Ritmo vigoroso, rápido e de cadência marcada, atribuído especialmente ao orixá Iansã, mas que acompanha também cantigas de outros orixás.

movimentos, seu rosto se desfigura mudando suas feições. Há uma nítida impressão de que o transe é eminente.

Os filhos de santo de Paulinho animam-se, pois *vão ver dançar o Ogum de “tio” Jorge*, e com isso cantam e batem palmas mais animados, fazendo invocações ao orixá guerreiro, através dos gritos de saudação *Ogum iê*. Os ogãs *dobram os couros* na expectativa de fazer o ebomim *virar no santo*. Há uma intensa excitação no ambiente. Jorge cai no transe. As equedes presentes, muito solícitas, correm para tira-lo do salão e vesti-lo. Ogum, não mais Jorge, é quem voltará ao salão em suas roupas de gala.

Em festas de candomblé alguns orixás pelo caráter de suas danças, mas principalmente, pela beleza e vigor de seus movimentos são muito esperados pelo público presente. Para os membros de uma casa há preferências e predileções, nem sempre expressas de modo público, mas notáveis a partir das reações de satisfação e dos gritos entusiasmados invocando o orixá. O caso do Ogum de “tio” Jorge era um desses. Sua dança contagiante provocava reações no público, nos ogãs, nos filhos de santo. Aliás, nestes, de um modo muito especial, muitas vezes, a uma certa altura de sua dança, induzindo os mais jovens ao transe.

Um pouco antes dos orixás voltarem para o salão, aproveitei o intervalo para dar uma volta pelo terreiro, e conversar com algumas pessoas da casa. Neste momento pude ver os orixás sendo arrumados para entrar. Com o orixá já vestido em suas roupas de gala, toda em branco e prata, coberta de *mariwó*, a folha desfiada do dendezeiro, portando uma espada prateada, Jorge parecia mais alto, com um ar muito mais nobre e distinto. Jorge, aliás, era magro, porém, um sujeito grande, de largas espáduas, e nas roupas da divindade guerreira seu porte físico parecia muito mais notável. A transformação do homem no orixá guerreiro mudava de maneira sensível sua fisionomia e suas características físicas, a ponto de torná-lo quase irreconhecível.

Os ogãs começam os toques para que os orixás vestidos entrem no salão. Ao toque do ritmo batá, lento e cadenciado, com uma cantiga saudando os presentes e solicitando licença no caminho, vem o cortejo dos orixás tendo a frente o Ogum de Jorge, seguido por um Oxossi, um Xangô, duas Oxum e ao final do cortejo, a iaô de Iansã. Os orixás dão duas

voltas completas em torno do salão e são colocados de lado, sendo os mais velhos⁸³ postos sentados em cadeiras. Paulinho pede aos ogãs que iniciem os toques *para dar rum* em cada um deles.

Apesar de Ogum ser o mais velho entre os presentes, Paulinho pede ao orixá, discretamente, que faça uma concessão e deixe sua dança para o final. O pai de santo parecia saber o que a dança do orixá de seu irmão reservava, e não queria criar uma espécie de anti-clímax para a sua festa. E apesar da hora avançar pela madrugada, ninguém ousava sair sem ver o Ogum de Jorge dançar. Era grande a expectativa quando os ogãs iniciam, ao som do ritmo forte do adarrum⁸⁴, as cantigas saudando Ogum.

Brandindo a espada que portava, a dança de Ogum é feita de gestos agressivos, porém graciosos. O grande homem dançava com a leveza de uma pluma, a despeito do vigor que sua dança demonstrava. Com o acelerar do ritmo, os gestos ficavam cada vez mais precisos, e Ogum combatia seus adversários imaginários em suas sagas guerreiras, ilustradas através dos cânticos em iorubá. Sucediavam-se as danças com pequenas pausas, deixando a platéia cada vez mais emocionada. Alguns presentes caíam em transe e eram retirados do salão. O público aplaudia comovido no mesmo ritmo dos atabaques, e Ogum se dirigia com gestos aos ogãs, que puxavam novas cantigas, cada vez mais fortes.

Diante do êxtase da platéia, Ogum se dirige a uma equede com um outro gesto, como que solicitasse algo. A equede atende, e prontamente se retira para a cozinha, voltando logo depois com um prato branco, que entrega ao orixá, pegando de suas mãos a espada que este portava. Ogum então se dirige à platéia presente ainda dançando, com o prato nas mãos. Vai passando pela assistência que coloca no prato notas de dinheiro e moedas.

⁸³ Esta designação *orixá mais velho* no caso em questão refere-se ao tempo de iniciação do filho de santo, mas também pode referir-se ao fato de dentro da cosmologia do candomblé serem os deuses mais velhos da criação, como por exemplo no caso dos orixás Oxalá e Nanã. Por outro lado, Ogum, a despeito das referências míticas falarem que se trata de um dos primeiros orixás, vindo logo depois de Exu, o primogênito, quase nunca será visto sentado. Isto não coaduna com seu caráter agitado e guerreiro, ao contrário de Xangô, por exemplo, que a despeito de ser “mais jovem” e ser também um guerreiro, é considerado o “grande rei”, e por isso, quase sempre é convidado a sentar-se, a menos que o iniciado seja muito “novo de santo”..

⁸⁴ É um ritmo forte, muito marcado, que se acelera de modo contínuo, de caráter invocatório utilizado para todos os orixás, cujo objetivo é “*vencer as resistências ao transe*” (Barros, 1999^b: 67). Segundo Arthur Ramos o ritmo “*tem a propriedade de evocar qualquer santo*”. Afirma-se ainda que este ritmo tem o poder ou a função de invocar os orixás para a guerra. Aparece como acompanhamento de muitas cantigas de xirê e utilizadas para dar rum nos santos, como no caso em questão.

Após uma volta completa pelo salão, o prato está cheio de dinheiro. Ogum, então, se dirige aos atabaques e coloca aos pés destes o dinheiro recolhido, oferecendo-o aos ogãs através de um gesto, cruzando os braços sobre o peito, como se os abraçasse. Muitas palmas na platéia e o orixá vai em direção à porta de saída para ser recolhido sob os aplausos do público presente. Paulinho pede ainda aos ogãs que toquem para Oxalá, anunciando o fim da festa. O sol começa a dar sinais de que iria raiar ao som da última cantiga, saudando Oxaguiã, a alvorada.

Entre “Servir a Deus e a Mammon”: muito mais coisa entre o céu e a terra do que supõe a nossa vã filosofia

A seqüência de cenas apresentadas parece formar um quadro único, e pode até sugerir que se trata de diferentes momentos de um mesmo dia de festa em um terreiro de candomblé, especialmente as duas últimas cenas, que narram episódios ocorridos em duas celebrações públicas, e por isso possuem muita coisa em comum. Em ambas cenas, por razões distintas, orixás dançam e manuseiam dinheiro dado pelas pessoas presentes a uma festa.

Logo, podemos notar que embora as três cenas possuam grande semelhança, não apenas pelo fato de que nelas vemos diretamente envolvido o uso de dinheiro em atos religiosos, como também pelas ações e objetos particulares utilizados, elas guardam também grandes diferenças. A despeito de uma possível unidade entre as cenas, a primeira delas, cena a dos sacrifícios, se destaca das demais por se tratar de uma cerimônia de caráter interno, não público. Inicialmente lançarei um olhar mais detido sobre esta cena..

Os sacrifícios que ocorrem no dia de uma celebração em um terreiro de candomblé são atos privados, restritos aos membros da comunidade, constituem-se em momentos particulares da intimidade do grupo. Embora abertos à participação de toda a comunidade são também atos secretos, o ritual propriamente dito ocorre no interior do quarto de santo, com participação restrita de alguns iniciados e dos membros mais velhos da hierarquia.

Se fizermos uma observação mais detida e cuidadosa, poder-se-ia chegar à conclusão de que não são poucos os ritos religiosos na modernidade onde o dinheiro assume a forma de oferenda ou sacrifício aos deuses. Segundo algumas interpretações, por exemplo, nas religiões cristãs ocorreu uma espécie de sublimação dos atos sacrificiais que

assumiram a forma do dízimo, da oferenda e da esmola⁸⁵. Isto, no entanto, não significa que exista uma naturalização dessa onipresença do dinheiro, aliás, pelo contrário, ela é quase sempre motivo de descrédito e acusação⁸⁶. O que interessa aqui, essencialmente, é perceber que a presença explícita do dinheiro em atos religiosos é muitas vezes fonte de acusação.

A preocupação com tais acusações sempre marcaram as práticas relativas às religiões afro-brasileiras. Quase sempre buscou-se fazer distinção entre “práticas fidedignas”, de “origem africana”, e aquilo que chamam de “magia negra”, objeto de acusação. Esta polêmica atravessa as obras de Édison Carneiro e de Roger Bastide, por exemplo, que procuram distinguir os “verdadeiros sacerdotes” iorubanos (ou bantos, no caso de Carneiro), de “oportunistas e charlatães”. A obra de Paulo Barreto, o João do Rio, intitulada “As religiões no Rio” (1906) procurou investigar detidamente a práticas dos curandeiros e feiticeiros da cidade do Rio de Janeiro, associando as práticas destes aos sacerdócios “africanos”, os candomblés⁸⁷.

⁸⁵ Conforme o livro “O Caminho: Síntese da doutrina cristã para adultos”, a missa católica se divide em duas partes essenciais: a liturgia da palavra e a liturgia do sacrifício. A liturgia da palavra divide-se em liturgia da oração, onde ocorrem as *orações preparatórias*, o *Glória e a coleta*, e a liturgia da palavra propriamente dita, que se refere às leituras bíblicas. A liturgia do sacrifício está dividida em quatro partes, aquela a qual faço referência aqui, é a primeira parte, denominada *preparação das ofertas*: “a) *preparação das ofertas*: *Pão e Vinho são levados para o altar. Neste momento, o cristão coloca também espiritualmente sobre o altar a sua oferta: vida, trabalho, sofrimento, alegrias, etc. “Ninguém compareça diante de mim de mãos vazias (Ecl 35, 5)”*”. (p. 235). As demais partes estão relacionadas aos atos consagratórios e à comunhão. Curiosamente, o pequeno breviário não faz nenhuma consideração sobre a *coleta*, que a despeito desta ser apresentada como oferenda no altar, ela não faz parte da liturgia do sacrifício, mas da liturgia da palavra.

⁸⁶ A questão do dízimo para os seguidores de igrejas evangélicas é um tema de pesadas discussões e controvérsias. Os problemas envolvendo o suposto mau uso deste dinheiro chegaram a se tornar objeto de escrutínio do poder público, através da Procuradoria Geral da República que processou dirigentes de uma das denominações evangélicas por enriquecimento ilícito. Os processos questionavam a compra de emissoras de rádio e televisão por parte destes dirigentes. Segundo afirma Clara Mafra (2001): “(...) *chamaram a atenção antes por sua capacidade de formar e atrair a atenção das multidões colocando-se como vítima de perseguição (...). O currículo de formação de multidões segundo uma retórica persecutória se intensifica no ano de 1995, quando a concessão da Rede Record é confirmada para membros da Universal e a Rede Globo passa a realizar uma série de programas procurando criminalizá-la. Segundo o antropólogo Emerson Giumbelli, que fez um cuidadoso trabalho de arquivo sobre a questão, o ponto principal da acusação é o mau uso do dinheiro no culto religioso. (...) Concentrando a edição (das imagens) em um momento específico do rito, o pedido de contribuição, as imagens realizadas com uma câmara escondida estabelecem uma correlação simples e direta entre aquele culto, a graça divina e o dinheiro. (...) O golpe final, que serviria para a completa criminalização da Igreja, vem com a reportagem de 22 de dezembro, quando o Jornal Nacional apresenta um vídeo com cenas que “desvelariam a intencionalidade que se escondera por trás das práticas em si mesmas bastante suspeitas.”* (pp. 41 – 42).

⁸⁷ Um episódio narrado por Ruth Landes (2002) ilustra esta oposição entre um sacerdócio “legítimo” e uma suposta atitude oportunista de uma mãe de santo. Landes conta com riqueza de detalhes como se viu envolvida e pressionada a dar dinheiro a uma mãe de santo, da qual se livrou graças às suas relações com Édison Carneiro e com Mãe Menininha do Gantois. Ao final do longo capítulo, ela descreve a conversa tida com Carneiro e com a venerável mãe de santo baiana: “- *Não é concebível? – Perguntei a Édison no dia*

A presença do dinheiro em atos religiosos pode ser motivo de profunda desconfiança. Há uma economia própria que caracteriza os gestos e as ações ligados às coisas sagradas, que guarda largas distinções das atitudes humanas perante as coisas mundanas. Essa economia do sagrado leva os indivíduos a agirem de modo escrupuloso diante de certos fatos ou situações, seguindo uma espécie de etiqueta do sagrado, que orienta as ações, criando universos separados onde o que é de “Mammon” não pode estar misturado às coisas de Deus.

O próprio texto bíblico coloca essa separação entre a vida religiosa, sagrada, e o dinheiro, sendo este o oposto daquela, uma vez que as expressões do poder do dinheiro são muito distintas das expressões do poder divino. Como já afirmei repetidas vezes ao longo deste trabalho, o dinheiro, que seria o mediador universal, despido de qualquer valor que não fosse o de troca generalizada, acaba assumindo outros significados a partir das relações em que ele se encontra. Deste modo, coisas sagradas podem ser tocadas pelo dinheiro e o dinheiro pode entrar, de alguma forma, no mundo do sagrado. Na verdade, parece muito claro que a experiência real tende a negar de modo veemente esta distinção absoluta entre o universo da religião e o dinheiro, estas coisas nunca podem existir separadas de fato.

O que interessa essencialmente é olhar para as situações em que o dinheiro não é um objeto auto-explicável, dotado de uma “natureza” que se coloca acima das relações, mas exatamente, como, quando e por quais razões ele assume um caráter ambíguo. Diria mais ainda, o dinheiro sempre assume um caráter ambíguo. E sem dúvida alguma, ao se imiscuir em atos sagrados, ao ser entregue nas mãos de deuses manifestados em homens, o dinheiro, sem perder suas características de meio de troca e objeto dotado de valor, assume outros papéis e outros sentidos. Apesar de uma longa convivência com terreiros de candomblé, sempre mediada pelo distanciamento do pesquisador, algumas práticas sempre podem causar-nos certo espanto, principalmente porque até então, eu nunca havia presenciado

*seguinte, contando-lhe a história. - Não me admiraria. Mas estou surpreendido com a pressão que exerceu sobre você! É positivamente contra a ética! No longo trato que tenho tido com mães, nunca soube de uma que tivesse invocado poderes mais altos para ganhar uma filha. É extraordinário! As mães ‘caem no santo’ de repente, para saber como solucionar problemas desesperados como doenças fatais, violações de tabus, despachos. **Mas para ganhar você! E tanto dinheiro!** – Ele esbravejava. – **Eis porque organizamos a União com os templos de boa reputação – para proscrever essa charlatanice.** (...) Quando lhe contei o que se passara, Menininha não se dignou comentar a ocorrência. “– Quem é essa mulher? – perguntou retoricamente – A senhora a chama de mãe? Ela quer ganhar a vida, e não ajudar os outros, e nunca foi treinada em candomblé algum. **Está atrás de sua carteira de dinheiro, minha senhora, e do prestígio de seu nome.**” (grifos meus) (pp. 249 – 250)*

alguém oferecer dinheiro em troca das nozes de cola (obi) nos atos sacrificiais. Este espanto pode ser causado muitas vezes pelo modo particular ou estilo pessoal adotado pelos pais de santo na maneira de conduzir sua casa ou os rituais, ou pelo caráter de novidade que cada descoberta nova provoca. O fato de nunca ter visto associado aos atos sacrificiais esta forma de doação em dinheiro realmente inquietou-me, despertando a minha atenção.

A prática de colocar dinheiro no prato onde os pedaços das nozes são servidos aos participantes, como viria a apurar mais tarde, nem chega a ser tão incomum assim, como eu julgara no primeiro momento. Constatei ainda, em conversas com outros pais de santo, que este dinheiro pode ser tanto repartido entre os oficiantes do sacrifício, o axogum, o ogã responsável pelos sacrifícios dos animais, e os demais ogãs, como uma espécie de “presente” dado a estes, ou simplesmente depositado aos pés dos assentamentos do orixá, neste caso, torna-se um dinheiro voltado para o uso em despesas diversas da casa.

A idéia de “presente” aos ogãs relaciona-se com um vínculo entre estes e os orixás, visto que os ogãs, como ensinam Carneiro (1948) e Costa Lima (2002), são chamados de “pais” do orixá. Este vínculo especial entre estes indivíduos e as divindades, pressupõe não uma relação de remuneração pelos atos sacrificiais, mas uma participação dos ogãs no tributo prestado às divindades através do sacrifício. Por outro lado, o dinheiro quando depositado aos pés dos assentamentos pressupõe uma participação mais ampla, da comunidade neste dinheiro, que se volta para o pagamento de despesas coletivas. Neste caso específico trata-se de uma espécie de “dinheiro marcado”, na acepção sugerida por Viviana Zelizer (1994)⁸⁸.

Zelizer aponta para o fato que os agentes sociais procuram separar o dinheiro segundo usos distintos, estabelecendo qualidades diferenciadas para este dinheiro. A

⁸⁸ Viviana Zelizer aborda de maneira bastante pertinente a produção de moedas pelos agentes sociais, a partir das interações afirmando que, a despeito do dinheiro pertencer a uma esfera voltada para o cálculo e por isso ser uma ferramenta racional dos mercados econômicos modernos, há uma outra dimensão do dinheiro que é profundamente influenciada por fatores sociais e culturais. Com efeito, não há uma única moeda, mas diversas moedas são criadas a todo tempo, estabelecendo distinções entre elas a partir das relações em que elas se encontram. Segundo a autora: “1. *While money does serve as a key rational tool of the modern economic market, it also exists outside the sphere of market and is profoundly influenced by cultural and social structures.* 2. *There is no single, uniform, generalized money, but multiple monies: people earmark different currencies for many or perhaps all types of social interactions, much as they create distinctive languages for different social contexts. And people will in fact respond with anger, shock, or ridicule to the “misuse” of monies for the wrong circumstances or social relations, such as offering thousand dollar bill to pay a newspaper or tipping a restaurant’s owner. Money used for rational instrument of exchanges is not*

criação de formas distintivas para o dinheiro ocorre quando os agentes utilizam técnicas variadas, que delimitam precisamente o seu uso. Um dos exemplos que Zelizer destaca é um estudo sobre a prostituição em Oslo, Suécia, que relata que as prostitutas tendem a separar o dinheiro recebido através da previdência social, destinado para as despesas com a “vida séria” (“*straight life*”), o pagamento de contas ou aluguéis. Em contrapartida, o dinheiro obtido com a prostituição é dirigido para gastos com o “outro lado da vida”, a diversão (“*going out*”), bebidas, drogas e roupas (Zelizer, 1994: 3). A autora ressalta ainda:

“How are multiple monies distinguished? How, concretely, do people set death money apart from rent money, or investment money from gift money? [...] there are a number of different techniques, such as restricting the uses of money, regulating modes of allocation, inventing rituals for its presentation, modifying its physical appearance, designating separate locations for particular monies, attaching special meanings to particular amounts, appointing proper users to handle specified monies, and earmarking appropriate sources of money for specified uses. Indeed, the standard practice of budgeting constitutes a special case of earmarking: the subdivision of funds to an organization, government, individual or household into distinct categories, each with its own rules of expenditure” (p. 29)⁸⁹

No caso do Pilão de Prata, notei que a maior parte das vezes o dinheiro foi colocado aos pés do orixá. Houve, no entanto, algumas vezes em que nada pude apurar sobre o que ocorria com o dinheiro, pois não o vira dentro do quarto de santo, por outro lado, ficou evidente que este não fora dado aos ogãs. Possivelmente o pai de santo deu algum destino particular a estas contribuições.

Retomando a idéia de “participação nos atos sacrificiais”, que permite aos ogãs receber este dinheiro, pelo lado de quem deposita no prato o seu dinheiro, há também uma forma de participar do sacrifício, dando uma parte de si à divindade, renunciando, de algum modo, a algo de valor em favor de seus deuses, invocando assim a sua proteção.

“free” for social constraints but is another type of socially created currency, subject to particular networks of social relations and its own set of values and norms.”(Zelizer, 1994.: 18 – 19)

⁸⁹ É muito interessante perceber, como destaca ainda a autora, que a forma que o dinheiro é obtido estabelece qualificações relativas ao seu uso e, ainda mais, cria um valor diferenciado para este dinheiro. Segundo Zelizer, no estudo em questão, as prostitutas destacam que o dinheiro obtido através da prostituição “*burns a hole in your pocket and has to be used quickly*” (p. 3). Em outras palavras, este dinheiro tem uma vida útil muito curta e se perde fácil, uma vez que vem de maneira “fácil”. O mesmo raciocínio pode ser adotado para o dinheiro obtido através do crime ou do jogo, que seriam obtidos de maneira “fácil” ou ilegal e por esta razão não pode ser destinado às coisas “sérias” da vida, tais como pagamentos de contas, impostos, aluguéis, etc..

Sem dúvida alguma esta dimensão redistributiva do sacrifício aparece nos rituais posteriores às celebrações públicas, quando o alimento sagrado, após ter sido depositado aos pés das divindades, é comido pelos membros iniciados do terreiro, na chamada *mesa fria*. Ou seja, o circuito parece fechar-se em si mesmo de maneira entrópica, voltando ao seu princípio, fazendo o axé retornar àquele que ofertou aos deuses, seja em dinheiro, trabalho ou doações de quaisquer espécies.

Há, porém, uma dimensão essencial do ato sacrificial que não pode ser esquecida: o sacrifício precisa ser aceito pelos deuses. O jogo divinatório tem o papel de estabelecer esta conexão entre homens e divindades, de trazer a resposta pronta para o ato que invoca, agradece ou requer a atenção dos deuses. Antes das nozes serem repartidas entre os circunstantes, elas cumprem seu papel de anunciar a satisfação dos deuses. Só então elas podem ser trocadas pelas notas de dinheiro, só então, mediante a presença dos deuses, que se manifestam no jogo divinatório e na posseção de seus iniciados, é possível estabelecer uma conexão com o sagrado.

Ao contrário das moedas que são parte integrante dos assentamentos de santo⁹⁰, ou mesmo das oferendas apresentadas diante do altar católico, este dinheiro não é sacralizado, ele não muda, necessariamente, de status, ele porém participa dos atos religiosos, ele é uma parte comum entre o fiel e seus deuses, é um tributo pago pela graça distribuída. Disto decorre a importância dada por alguns pais de santo, em especial, no caso observado, de que este dinheiro não seja revertido diretamente para os ogãs, apesar destes terem este direito ou prerrogativa, mas que ele reverta em função da comunidade, redistribuindo no circuito a graça obtida junto aos deuses.

A questão é de fato ambígua, pois este dinheiro que os ogãs teriam direito não é realmente um pagamento, mas pode ser entendido como tal, visto que eles são os “pais” do

⁹⁰ Vogel, Mello e Barros (1987) fazem longas considerações sobre a heráldica das divindades e da presença do dinheiro nos assentamentos de santo. Conforme os autores: “*Todas essas referências à relação entre espécies monetárias antigas e cores emblemáticas dos orixás têm apenas a finalidade de chamar a atenção para o que parece constituir uma heráldica dos deuses no candomblé. (...) A idéia do “santo” se produz por meio das “coisas do santo”. (...) Um orixá se torna perceptível e, deveríamos acrescentar, cognoscível, graças a este mesmo artifício. As coisas que integram a lista de Oxum, com exceção daquelas cuja função, no rito, é instrumental, contribuem para “fazer” o orixá, porque são coisas que o representam. Nenhuma delas pode faltar, se quisermos que ele se faça presente no seu “cavalo”. São essas coisas que lhe permitem a incorporação. O orixá aparece quando se opera, ritualmente, a conjunção dos seus emblemas. E um dos elementos desse sistema são precisamente as moedas.*” (pp. 14 – 15)

orixá e estão trabalhando diretamente para que os deuses sejam alimentados. Um pai de santo relatou-me que este tipo de ato da parte dos ogãs *ressaltaria uma dimensão do ‘toma lá, dá cá’, que costuma recair sobre a religião*”. E por este caminho, retomamos o problema da acusação de comércio da fé, que é particularmente sentida pelos adeptos do candomblé.

Discursos acusatórios são acionados em situações de crise ou tensão, como apuramos nos capítulos anteriores. A naturalização da presença do dinheiro só pode ocorrer de fato em situações onde há um acordo tácito entre os agentes, a ruptura destes acordos ou a quebra de certas regras produzem as acusações. Não há problema algum em destinar tal dinheiro aos ogãs, que até podem receber pagamento pelo seu trabalho, como vimos no capítulo 1, no entanto, pais de santo tendem a se prevenir contra acusações ao evitar a presença do dinheiro nos atos sacrificiais, ou não destinar este dinheiro aos ogãs, mas à totalidade dos membros do terreiro, *marcando* esse dinheiro como um dinheiro para as despesas da casa.

O “médico dos pobres” e seu grande ritual de cura

Uma das representações mais recorrentes do orixá Obaluaiê nos candomblés, também chamado de Omolu, é a de que ele é o *médico dos pobres*⁹¹. O misterioso orixá que se veste coberto com palhas é para o povo de santo o orixá relacionado com o binômio saúde/doença, e quase sempre é ele o deus ao qual se recorre quando alguém cai enfermo ou enfrenta problemas de saúde de origem desconhecida.

O corpo exerce um papel central nas relações entre fiéis e divindades no candomblé, sendo apontado como local por excelência da manifestação do contentamento ou da fúria dos orixás com seus seguidores, ao mesmo tempo, é através do corpo que os orixás possuem os adeptos. Barros e Teixeira (1988) empreenderam um longo estudo que

⁹¹ Trata-se de uma representação nativa do orixá Omolu/Obaluaiê, decorrente do fato do orixá estar relacionado à saúde e nas religiões afro-brasileiras, tendo estas brotado justamente nos estratos sociais menos favorecidos, o apelo a este orixá constituir-se no único recurso disponível nos casos de doença. Por outro lado, no sincretismo religioso este orixá está associado a São Lázaro e a São Roque, santos católicos ligados à cura dos leprosos e das doenças de pele e, sobretudo, a uma vida de privação e mendicância em favor da cura dos menos favorecidos.

demonstra como os candomblés articulam as suas explicações sobre saúde e doença a partir das marcas corporais impostas pelos orixás.

Essa função de médico dos pobres exercida pelo orixá, atinge seu paroxismo na festa em que Omolu é celebrado, pois nesta são acionadas uma série de idéias que são essenciais nas relações entre os fiéis e seus deuses. A primeira delas é o fato de que uma das formas de se restituir o laço rompido entre fiel e divindade, que provoca a doença ou o infortúnio, é prestar sacrifícios, é alimentar os deuses⁹². Barros e Teixeira apontam para o fato de que os *ebós de saúde* captam o axé da divindade através da apresentação de oferta aos orixás, que restabelece a “boa vontade” destes com os fiéis.

Deste modo, o Olubajé é uma espécie de oferenda coletiva, onde são servidas as comidas votivas de todos os orixás, onde todos os orixás são convidados a banquetear com Omolu, o responsável pelo controle da saúde e da doença, da vida e da morte, restituindo a saúde aos presentes através do ato de repartir os alimentos sagrados entre homens e deuses.

Uma outra idéia importante que aparece na celebração do Olubajé, ainda conforme Barros e Teixeira, o *doburu*, a pipoca, também chamada de *flor de Omolu*, é parte essencial no rito ou ebó de limpeza espiritual, denominado *sacudimento*⁹³. Conforme a descrição destes autores, a passagem das pipocas sobre o corpo daquele que se submete ao rito tem uma função de limpeza, invocando o mito de que este orixá é o deus da varíola, abandonado pela mãe Nanã, pelas muitas chagas espalhadas pelo seu corpo. Foi Iemanjá, sua mãe adotiva que salvou-lhe, curando as feridas e restituindo a sua saúde.

O Olubajé é então um grande ritual de limpeza, pois as pipocas atiradas sobre o público ou aquelas levadas nos pequenos cestos são parte dessa espécie de “sacudimento coletivo”. O médico dos pobres passa pelos presentes oferecendo aos seus fiéis a cura para os seus males, através da grande oferenda a todos os deuses, restituindo o vínculo com as

⁹² Vogel, Mello e Barros (1993) contam uma narrativa mítica sobre o surgimento do oráculo de Ifá, do jogo de búzios, que relaciona a falta dos sacrifícios dos homens aos deuses e a fome destes, uma vez que os homens já não lhes prestavam a devida homenagem. O oráculo então foi a forma encontrada pelos deuses para advertir os homens sobre seu futuro, e com isso exigirem os sacrifícios necessários para a sua alimentação constante. Conforme os autores: “*Como se constata no relato mítico, coube a Exu a restauração do sacrifício e, com ela, tanto os deuses quanto os homens se tornaram seus devedores. Os primeiros porque voltaram a ter comida e bebida com fartura. Os últimos porque, através do oráculo, puderam conhecer o futuro e a vontade dos orixás.*” (pp. 15 – 17).

⁹³ Segundo Cacciatore (1977) *Sacudimento* é definido como “*Cerimônia ritual para purificar e limpar uma pessoa de vibrações negativa, por meio de sacrifícios, oferendas, cânticos, gestos litúrgicos, etc. F – do port. Sacudir, sign. jogar fora.*” (p. 238)

demais divindades através do sacrifício e exerce o seu poder especial de trazer a cura com o “banho de pipocas” no público.

O ritual, porém, não está ainda completo. O público presente precisa ainda prestar tributo ao deus, deve restituir ao orixá a dádiva da cura de seus males, recebida através do rito. Há então o momento em que os fiéis pegam suas notas e moedas, esfregam nas várias partes de seus corpos, esperando que este ato mágico leve junto com aquele dinheiro suas aflições e doenças.

Há sem dúvida uma troca direta entre o deus e seus fiéis: primeiro o grande banquete, onde homens e deuses partilham a refeição sagrada. Os frutos produzidos pela comunidade são repartidos com o público visitante e são apresentados ao deus, que distribui o seu axé com os visitantes presentes. Depois o próprio deus, seguido de seus acólitos vai ao encontro do público oferecer o seu axé através de sua dança e das pipocas e presentes distribuídos ao público.

O público então tem que retribuir a dádiva do orixá, tem que dar algo de si ao deus, tem que completar o circuito através do qual transitam os dons. O dinheiro então é introduzido, mas ele está envolvido em um ato mágico, está despido, inicialmente de seu sentido corrente, assume um papel distinto, muito específico: o dinheiro vira, neste contexto, uma dádiva ofertada aos deuses, ele recebe momentaneamente uma marca diferenciadora. Curiosamente, o ritual de sacudimento envolve o uso de moedas, que são também passadas pelo corpo do “paciente”, junto com outros materiais utilizados na limpeza e depois disto são lançadas fora, não podendo mais retornar nem ao oficiante, nem para o paciente do rito de cura.

Este dinheiro dado ao orixá durante a festa pode, no entanto, retornar à circulação depois de depositado sobre os assentamentos do orixá. Ele vai cobrir as despesas da festa, *ajudar* a comunidade, vai preparar outras festas, volta à comunidade demonstrando que o movimento é constante e interminável, como o fluxo da vida que não pode ser interrompido, ele prossegue através das gerações, reproduzindo o axé.

Este momento, porém, está conectado a um outro, muito anterior: a coleta das esmolas para o santo, descrita por Barros (1999^a) como uma parte do ritual, uma tradição que segue sendo repetida anualmente pelas ruas de Rio de Janeiro e Salvador. Esta coleta é

uma forma recolher uma parte do dinheiro necessário para a realização do grande banquete, mas também de dar publicidade à celebração que vai ocorrer.

O circuito parece girar de modo constante, estabelecendo diversas conexões entre homens e deuses. A curiosidade é que neste circuito o dinheiro é um veículo portador de axé, faz parte como todas as coisas humanas, a saúde e a doença, a sorte e o infortúnio, do mundo integrado que os candomblés sugerem, um mundo onde céu e terra estabelecem um intercâmbio permanente, onde os deuses se fazem homens através da posse, onde, de modo recíproco, as coisas dos homens são também dos deuses.

O Balé dos Deuses: As divindades recolhem (pessoalmente) seus tributos...

Um dos momentos mais esperados nas festas públicas do candomblé é aquele no qual os santos vão *dar rum*. É um momento especial, cercado de expectativas, onde muitas vezes se coloca em jogo a reputação de uma casa. É adequado que um orixá dance corretamente, que conheça os *orôs*⁹⁴ relativos a cada cantiga, que esteja trajado adequadamente, portando todas suas insígnias e paramentos. A beleza das roupas é outro dado que chama atenção do olhar. Os tecidos sobrepostos, os brilhos e lamês formando detalhes de inigualável riqueza, são elementos que compõem um quadro rico de imagens inescapáveis.

A reputação de uma casa está, muitas vezes, associada ao bailado de seus orixás. Não se deve dançar com afetação ou exibicionismo, mas espera-se que as danças reflitam as características do orixá. Ogum, Xangô e Iansã, por exemplo, são orixás cujas danças são vigorosas, marcadas por movimentos rápidos e agressivos. Já Oxalufã, pede um bailado lento, no ritmo do caramujo, um de seus animais sacrificiais. Omolu tem uma dança lenta, mas de movimentos firmes, muito marcados. As iabás Oxum e Iemanjá devem bailar com graça e leveza.

As danças também mimetizam os movimentos relacionados aos atributos do orixá. Oxossi move-se rapidamente, como se estivesse caçando. Oxumarê dança como se fosse uma serpente deslizando, como o arco-íris que leva da terra a água para os céus, que retorna

⁹⁴ Segundo Barros (2000b) a palavra *orô* designa os ritos especiais dedicados aos orixás, que podem ser também seus fundamentos ou segredos. O termo em iorubá se traduz por *incitamento*, e por esta razão refere-se também a certos cânticos especiais de louvação.

de novo à terra como chuva. Oxum e Iemanjá dançam sinuosas como o movimento das águas. Já Xangô e Iansã agem como se fossem as tempestades, aquele lançando as suas pedras de raio, e esta movendo-se rápida como o vento.

Sem dúvida alguma este momento é de fato um dos mais espetaculares do candomblé, a sua dimensão pública é também aquela mais performática e, por isso mesmo, mais atraente. Como bem observa José Jorge de Carvalho (1994), esta é a faceta apolínea das religiões afro-brasileiras, em oposição direta ao caráter dionisíaco da possessão por exus, mais característica da umbanda ou dos candomblés angola. Há uma ordem coordenada por gestos sutis e comandos baseados apenas nas trocas de olhares entre os participantes de uma festa pública.

Nos quadros apresentados vemos estes códigos sendo manipulados o tempo todo, como se cada gesto ou ação fosse parte de um espetáculo longamente ensaiado, mas que na verdade trata-se de uma grande improvisação, que apenas vai seguindo um roteiro: o xirê e a manifestação dos orixás, o resto é produzido ali, no aqui e agora. Os fatos vão se sucedendo em cadeia dando a impressão de terem sido pré-determinados, mas fluem com tal naturalidade que é impossível afirmar que alguma coisa possa ter mesmo sido combinada anteriormente.

Em festas de candomblé ocorre algumas vezes que certos convidados de honra manifestem seus orixás, quando são chamados a dançar na roda do xirê. Esta é uma espécie de delicadeza e demonstração de apreço e respeito do orixá pelo axé da casa visitada. Cabe aqui ressaltar que a manifestação do orixá é involuntária, não se constituindo num ato de delicadeza do iniciado, mas da divindade que rege a sua cabeça. No entanto, é também muito raro que isto ocorra, sendo às vezes encarado como um belo gesto da parte do orixá, um gesto público de reconhecimento daquele terreiro pelos visitantes.

No caso de Jorge e Paulinho, sendo os dois irmãos de santo, *do mesmo axé*, espera-se sempre que isso vá acontecer, e embora esta ocorrência não seja uma regra, trata-se de algo muito natural quando o orixá se manifesta. Logo, nestes casos, muitas vezes é mais do que esperado que em algum momento o orixá venha possuir o seu iniciado, porém, isto nem sempre ocorre em uma festa pública, acontecendo com mais frequência em cerimônias internas e fechadas.

Assim sendo, é claro que se espera que o Ogum de Jorge possa se manifestar. Há uma grande expectativa do grupo em torno disto. E no momento de sua possessão a casa entra numa espécie de frenesi, os filhos de santo, ogãs e equedes, contagiando o público, tocam e cantam cada vez mais alto, de modo a que o feito se realize. Com a possessão de Jorge por Ogum, a casa entra num estado de expectativa único. O ar parece parar, aguardando o início de uma tempestade.

A atitude de Paulinho indica claramente que ele quer deixar para o fim da festa o melhor do espetáculo. Sabe que o orixá do irmão *vai dar um show, como sempre*, e por isso quer guardar uma espécie de surpresa para o final. Os ogãs sabem disto, e preparam-se de modo adequado, recordam as cantigas mais difíceis, os orôs mais complexos, para exibir sua competência e seu conhecimento. Querem dar de si o melhor para Ogum, para conseguir deste o melhor que possa fazer.

A dança começa e os ogãs querem *sacudir o barracão*. Ogum cumpre os orôs com beleza e vigor incomparáveis, e os ogãs sucedem as cantigas provocando satisfação no orixá. A empolgação do público com sua dança é o termômetro para o ato final: através de sinais Ogum pede um prato e recolhe dinheiro do público e oferece aos ogãs que dividiram com ele o espetáculo, sem os quais não seria possível tal satisfação do público. O público dá o dinheiro porque participa da festa e quer oferecer algo para Ogum, quer naquele momento selar uma aliança com o orixá guerreiro e levar sua proteção para o dia a dia.

Há uma troca clara entre público e orixá e entre este e seus ogãs. O público dá o seu dinheiro, solicitando com este ato a proteção de Ogum. Ao colocar as notas e moedas no prato estas pessoas crêem estar estabelecendo um vínculo com o orixá, que deve ser renovado de forma permanente, seja em outras celebrações, seja através da prestação de oferendas ou ebós ou ainda, da adesão e das obrigações decorrentes desta. O deus manifestado recolhe os tributos diretamente das mãos de seus fiéis, que ali depositam sua oferenda ao orixá, rogando-lhe a proteção e o auxílio.

Mas este tributo recolhido não vai ser revertido em favor da casa ou da comunidade como um todo, ele é repartido pelo orixá com aqueles que junto com ele propiciaram aquele espetáculo, os ogãs. Ogum pede aos presentes, através do seu gesto de recolher os tributos num prato, que presenteiem aqueles que tocam os tambores que invocam os deuses e que fazem a música necessária ao bailado dos orixás. Esse dinheiro é exclusivamente dado aos

ogãs, que repartem entre si o que foi arrecadado. É uma forma do orixá agradecer a eles a possibilidade de se manifestar com tamanha beleza e de maneira tão fascinante, mas representa também uma espécie de comprometimento destes ogãs com o orixá.

Temos então um circuito através do qual circulam as dádivas: a dança e o axé do orixá, a música dos ogãs, o dinheiro do público, que movimentam-se nas trocas entre os fiéis e seu deus e entre orixá e seus acólitos. E um dos principais meios através do qual se expressam estas trocas é, efetivamente, o dinheiro. Esta centralidade do dinheiro se dá em função dele ser um elemento de interação entre o orixá, os membros do terreiro e o público que assiste à festa, ele é o meio através do qual se realizam as trocas entre a comunidade religiosa e o público, que não é composto necessariamente por adeptos da religião, mas que desta forma podem participar ativamente dos atos religiosos que ocorrem ali.

O dinheiro, um elemento caracterizado como uma expressão clara de relações baseadas no interesse, como um elemento de racionalização e de quantificação das relações⁹⁵, aparece neste quadro como uma dádiva que circula entre os participantes do ritual. Em outros termos, o dinheiro, sem perder as suas características essenciais de meio de troca, reveste-se de um outro sentido.

Reforço aqui a idéia de que a noção de dádiva não exclui o interesse ou que em relações interessadas não existam componentes de dádiva. Relações reais não excluem uma coisa e outra, o que muda é o sentido atribuído aos bens que trafegam por estes circuitos. O pagamento pela dança do orixá e o dinheiro dado por este aos ogãs colocam-nos diante de uma relação que, de alguma forma, *naturaliza a presença do dinheiro em um ato puramente religioso*. Logo, dádiva e interesse não são dimensões distintivas das coisas, mas sobretudo, é possível ver dinheiro e mercadorias transitar através de circuitos percorridos preferencialmente por dádivas. Há aqui um mesmo princípio orientando a ação dos presentes aos ritos, tal como ocorre nos atos sacrificiais, onde o dinheiro é uma forma de participar do ato sagrado, e também nos casos da dança ou da distribuição das pipocas no Olubajé. Trata-se de um acordo mútuo que admite que o dinheiro é parte da prática

⁹⁵ Retomando algumas questões apresentadas anteriormente, estamos diante daquilo que Bloch (1994) sugere sobre análises correntes nas ciências sociais de um modo geral, que tendem a considerar que o dinheiro é um elemento capaz de destruir laços sociais e inserir nas relações exclusivamente uma dimensão de cálculo e de racionalidade pura (p. 6). Conforme podemos perceber nos atos relatados, o dinheiro não é um objeto unidimensional, pelo contrário, ele está revestido de sentidos que são atribuídos pelos agentes segundo contextos de interação específicos.

religiosa, *que ele é portador de axé*, que ele não compra o axé mas que pode fazê-lo circular pela comunidade, entre os presentes a uma festa, ele compra as folhas de Ossanhe, ele faz Exu dinamizar o princípio do movimento. Em outras palavras, o dinheiro é um elemento essencial do sistema religioso, ele aciona aspectos cruciais das relações interpessoais e das relações entre homens e orixás.

Esta quase onipresença do dinheiro nos atos sagrados liga os quadros aqui apresentados aos demais capítulos deste trabalho. Há um percurso que vai da presença do dinheiro em relações de compra e venda de serviços religiosos até uma adesão mais completa ao candomblé, passa pelas grandes festas e celebrações públicas, com seu evidente sentido ostentatório de maximização da graça através das oferendas e sacrifícios e chega, enfim, a uma presença natural do dinheiro como parte dos rituais religiosos, como elemento significativo da circulação do princípio dinâmico da existência: o axé.

O que ocorre então é que não é possível separar o que é de Mammon, o dinheiro, com todo sentido acusatório que a identificação da sua presença provoca, daquilo que é de Deus, ou melhor, dos deuses. Ao dinheiro são dadas diversas destinações: sustentar a comunidade e prover o grupo; propiciar a relação com os deuses; e por fim ele aparece como parte integrante de rituais mágicos ou de trocas diretas entre deuses e homens.

A título de epílogo, uma última cena

*Em verdade vos digo que um rico
dificilmente entrará no reino dos céus.
Ainda vos digo mais, que mais fácil passará
um camelo pelo vão de uma agulha do que
um rico entrará no reino dos céus
Evangelho Segundo São Mateus, 19:23 – 24*

A casa vivia uma agitação intensa com o novo barco de iaôs que havia sido recolhido naquela semana. A despeito da azáfama daqueles dias, e talvez por isso mesmo, todos haviam ido dormir cedo, porque antes do nascer do sol do dia seguinte iria ser realizado o ebó para Obará, solicitando a proteção deste em assuntos de dinheiro.

Obará é um odu, um signo relacionado ao jogo de búzios, ligado à prosperidade. Contam os mitos que entre os 16 odus que presidem o jogo de búzios, Obará era o mais pobre deles. Quando Oxalá saiu em viagem para criar o mundo e os homens, entregou cada um dos odus uma abóbora, solicitando que estes guardassem sua respectiva abóbora até a sua volta. A demora de Oxalá fez com que cada um dos odus esquecesse o pedido deste, e acabaram desprezando sua solicitação, comendo as abóboras. O único que permaneceu diligente ao pedido do Grande Orixá foi Obará, que a despeito de ser o mais pobre, de suas dificuldade, resistiu até à fome para cumprir a ordem que lhe fora dada.

Quando Oxalá voltou, aborreceu-se com os demais odus, que não haviam cumprido sua prescrição, e ao encontrar Obará, mandou-lhe abrir a abóbora, e que ficasse com tudo que havia dentro dela. Ao abrir a abóbora jorraram infinitas riquezas, e aquele que era o mais pobre, passou a ser o signo da riqueza e da fartura. Por esta razão, os adeptos do candomblé celebram Obará por duas vezes no ano, fazendo-lhe oferendas e pedidos de riqueza e prosperidade.

Antes do nascer do sol, todos já estavam reunidos no barracão, preparando a grande oferenda composta de grãos de arroz e de alpeste, açúcar, ramos de trigo, muitas frutas, doces, pequenas bandeiras brancas em forma de triângulo, tudo colocado em gamelas e alguidares, bastante enfeitados com grandes laços. Pouco se falava, as conversas em tom baixo, davam uma noção da solenidade do ato religioso que ali ocorria. A uma certa altura, quando as oferendas estavam quase prontas, o pai de santo vira-se para todos e ordena que vão às suas carteiras de dinheiro para pegar moedas e notas.

Alguns que já haviam trazido consigo as moedas nem chegam a se retirar do ambiente, e aos poucos o barracão se encheu com o som do tilintar das moedas nas mãos dos filhos de santo, equedes e ogãs ali presentes. O pai de santo ordenara que todos esfregassem as mãos com as moedas, criando um curioso fundo musical para aquele ato, o alabê, ogã responsável pelos cânticos, puxa uma cantiga saudando Obará, solicitando que ele não faltasse com aqueles que invocam-no. As moedas e notas são então passadas pelo corpo e em torno da cabeça, principalmente. Pedidos de emprego, de riqueza e fartura são proferidos individualmente por cada um, enquanto na cantiga o alabê vai fazendo os pedidos para a coletividade.

Aos poucos, um a um dos presentes vai na direção dos recipientes onde estão contidas as oferendas e deposita as suas moedas e notas neles, espalhando sobre os outros itens o dinheiro, sob os gritos de exortação do alabê para Obará. Neste momento alguns iniciados e ogãs são chamados para carregar as grandes e pesadas oferendas, formando uma procissão até uma das árvores mais altas do terreiro.

O sol já começa a despontar no horizonte, e seus raios iluminam timidamente a clareira onde está a árvore. Todos viram-se para o sol, cantando cânticos de exortação ao poder de Obará, de trazer a riqueza e a prosperidade para os dias que se seguirão. A manhã que começara silenciosa é preenchida pelos gritos e loas ao signo da prosperidade. Os iniciados que carregam as oferendas viram-se para o sol e apresentam a oferenda, exortando Obará.

Com a ajuda de uma escada, as oferendas são colocadas na árvore, e todos entoam as últimas cantigas, dirigindo-se ao pai de santo para lhe solicitar as bençãos e aos mais velhos, segundo a ordem de iniciação, ogãs e equedes. Todos acreditam que a grande oferenda irá lhes propiciar um ano de prosperidade e muito *owó*, palavra iorubá que significa dinheiro. Acreditam acima de tudo que, se forem diligentes como foi Obará, não há de lhes faltar riquezas.

* * *

A cena final que sugeri a título de epílogo está intimamente ligada com o texto em epígrafe. Ambos articulam posições distintas em relação ao dinheiro e à riqueza. Se de um lado são feitas oferendas solicitando riquezas e prosperidade, de outro há uma condenação explícita da riqueza. Poder-se-ia objetar que a citação bíblica foi, provocativamente, colocada fora de contexto, para realçar o contraste entre estas duas posições, sobretudo porque foi justamente a vertente protestante do cristianismo que procurou reinterpretar a relação entre as riquezas do mundo secular e os tesouros acumulados nos céus.

Ao longo desta dissertação procurei explorar os sentidos assumidos pelo dinheiro no candomblé em relações que se dão no âmbito de uma família de santo, sob a qual se configuram os terreiros. Estas comunidades são baseadas numa hierarquia por ordem de senioridade, e se dividem em múltiplas atribuições, todas controladas pelo pai de santo, líder espiritual e material da família de santo. Os terreiros formam circuitos através dos quais transitam indistintamente bens materiais e bens simbólicos, e nesta perspectiva servem para pensar a linha tênue que divide as relações fundadas na idéia de dom ou graça e as relações interessadas que visam o lucro, e perceber que esta linha não distingue radicalmente uma coisa da outra, mas permite pensar que nas interações, dons e mercadorias circulam de maneira livre num vasto campo cujos sentidos são acionados pelos atores de forma diferenciada, nas interações em que estes são envolvidos.

De uma certa maneira, procurei me colocar na linha de estudos da antropologia da economia que volta suas atenções para o sentido social do dinheiro, percebendo que as reflexões no domínio da religião servem para pensar questões mais amplas. O dinheiro que supostamente é um elemento frio e objetificador, voltado exclusivamente à quantificação e à racionalização, revela-se um objeto sociologicamente produtivo, múltiplo, dotado de nuances e particularidades que são atribuídas através do seu uso pelos agentes sociais.

Há uma visão corrente que aponta o domínio da religião como um espaço purificado de relações interessadas, um espaço exclusivamente voltado para a circulação de dons entre as pessoas e entre estas e o sagrado ou transcendente. Nesse registro, que é mais normativo do que descritivo, a presença do interesse não pode ser senão uma fonte de acusações. A presença do dinheiro no campo da fé comprometeria a pureza da religião. Ao longo deste trabalho foi possível vislumbrar que a experiência real dos agentes aciona discursos

acusatórios segundo interesses particulares em interações determinadas. Em outras palavras, é possível para os agentes naturalizar a presença do dinheiro em suas práticas religiosas, desde que sejam cumpridas certas regras de conduta ou de etiqueta.

Há uma etiqueta específica que permite que o dinheiro esteja presente no domínio da religião sem causar problema. Mas a etiqueta não é rígida é a própria dinâmica das relações que, no final das contas, determina que certos atos sejam interpretados pelos agentes como corretos ou incorretos, transformando aquilo que pertence, sob condições específicas, à ordem do correto e do normal, em algo que seja motivo de acusação.

No primeiro capítulo deste trabalho analisei a relação de clientela religiosa e o percurso da iniciação, e como as transferências de dinheiro entre cliente e pai de santo mudam de status neste processo, pois ao integrar o círculo da família de santo, não há mais uma situação de compra e venda de serviços religiosos, mas uma participação efetiva (e afetiva) na subsistência e na reprodução desta família. Percebemos como os compromissos com a família de santo são, de certo modo, análogos aos compromisso com as famílias de um modo mais amplo. No entanto, pode ser percebido que as transferências de recursos entre pais e filhos de santo podem produzir situações de acusação, na medida em que certas expectativas são quebradas. Um filho não pode ser tratado como um cliente, e a diferença essencial entre clientes e filhos de santo seria o acesso privilegiado ao círculo da intimidade de um terreiro. Do ponto de vista das práticas, no entanto, é demasiado complexa a definição destes limites, o certo é que só é possível perceber isto em situações de acusação.

O segundo capítulo procurou demonstrar as formas de participação adotadas pelos filhos de santo na manutenção e reprodução de uma casa de santo. A participação na vida econômica de um terreiro assume a forma da *ajuda*. Vimos cenas sociais onde os agentes procuram fazer da *ajuda* um meio de se promover perante a comunidade e estabelecer distinções de classe, mas sobretudo que o papel do filho de santo é de prover as divindades (e a comunidade) com o melhor de si, baseado numa ética do sacrifício, onde o volume das oferendas dá a dimensão exata da graça obtida junto aos orixás. A *ajuda* acaba se tornando uma espécie de eufemismo através do qual os filhos de santo lidam com as transferências de dinheiro para a casa de santo. Nestes dois capítulos pudemos ver que a capacidade do pai de santo de mobilizar estes recursos decorre de sua competência ritual, e que as festas são o espaço onde o *ethos* ostentatório do candomblé atinge seu paroxismo. A idéia de

maximizar a graça, o volume da *ajuda*, reforçam o prestígio e a reputação de um pai de santo, outorgando às festas de candomblé uma feição de *potlatch*, onde a capacidade de dispêndio pode ser uma demonstração de poder.

No terceiro capítulo fomos colocados diante dos rituais que envolvem dinheiro em espécie. Vimos situações onde o dinheiro, que aparece de forma explícita mas sem ser manipulado na relação entre cliente e pais de santo, que está presente mas sem ser mencionado nas cobranças de *chão* ou *salva*, passa a ser manipulado livremente pelos agentes nos grandes rituais. O dinheiro integra o sistema de objetos ligados à ritualística do candomblé, não apenas como moeda antiga, fora de circulação (Vogel et alli, 1987), mas como meio circulante, como mercadoria que acessa um circuito por onde transitam dádivas. Nas relações entre homens e divindades é possível haver dinheiro, é possível pagar tributo em dinheiro aos deuses. O dinheiro então é marcado com distintivos diferentes, seja como participação nos sacrifício aos deuses, como meio de troca com o deus que leva as doenças e traz a saúde, como oferta ao deus pela sua dança, invocando a sua proteção e seu axé. O dinheiro que até então aparecia de forma velada, assume a sua onipresença no domínio da religião.

Dentro dos limites de uma pesquisa exploratória creio que este trabalho cumpre os objetivos de estabelecer uma investigação preliminar sobre os sentidos do dinheiro na religião, apontando para a necessidade de um aprofundamento das questões apresentadas, através da comparação entre modelos e cosmologias e práticas distintas. Em outros termos, creio que seja fundamental que as proposições aqui apresentadas sejam objeto de um escrutínio mais apurado, promovendo um diálogo mais amplo com outras tradições religiosas, na expectativa de perceber os variados sentidos atribuídos ao dinheiro. Cabe destacar que é possível perceber que a naturalização da presença deste no candomblé é um dado que salta aos olhos, embora esta atitude natural não exclua tensões e constrangimentos, pois ao lado disto vemos jogos de acusação sendo constantemente acionados, seja da parte dos próprios adeptos dos candomblé, mas sobretudo dos membros de outras religiões, em virtude desta relação particularizada com o dinheiro. .

Referências Bibliográficas

A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1967

ABRANTES, S. **Atotô Obaluayê Ajuberu: um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: EBA/UFRJ, 1996

APPADURAI, A. (ed.) **The social life of things: Commodities in cultural perspective.** Cambridge: Cambridge University Press, 1986

BARROS, J.F.P.; TEIXEIRA, M.L.L. **O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás** In. *Cativeiro e Liberdade org. Patrícia Birman* Rio de Janeiro: UERJ, 1989

BARROS, J. F. P. **O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil.** Rio de Janeiro, Pallas: EDUERJ. 1993

_____ **O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira.** Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 2000a

_____ **A fogueira de Xangô... O Orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira.** Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 2000b

_____ **Na Minha Casa: Preces aos Orixás e Ancestrais.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003

BASTIDE, R. **Religiões Africanas no Brasil** São Paulo: Pioneira, 1971

_____ **O Candomblé da Bahia** São Paulo: Cia das Letras, 2001

BIRMAN, P. **O que é Umbanda.** *Coleção Primeiros Passos* São Paulo: Brasiliense, 1985

_____. **Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens**. *Religião e Sociedade* (17/1-2) : 90-109, 1996

BLOCH, M. **Les usages de l'argent**. *Terrain* 23: 5 – 10, 1994

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982

_____. **Marginália: Algumas notas adicionais sobre o Dom**. *MANA* 2(2) : 7 – 20, 1996

_____. **O espaço dos pontos de vista**. in *A Miséria do Mundo* org. Pierre Bourdieu. Petrópolis: Vozes, 1997 pp. 11 – 13

_____. **Compreender**. in *A Miséria do Mundo* org. Pierre Bourdieu. Petrópolis: Vozes, 1997 pp. 693 – 732

_____. **Pós-escrito**. in *A Miséria do Mundo* org. Pierre Bourdieu. Petrópolis: Vozes, 1997 pp. 733 – 736

_____. **A produção da crença: contribuição para um economia dos bens simbólicos**. São Paulo: Zouk, 2002

BRAGA, J. **Fuxico de Candomblé**. in *Estudos Afro-Brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1998

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro, Forense Universitária/ SEEC-RJ, 1977

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contracapa/Pallas, 2004

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ediouro, [1948] 1967

CARRIER, J. G. **Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism since 1700**. London: Routledge, 1995

CARVALHO, J. J. **Violência e Caos na Experiência Religiosa: A dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-brasileiros** in *As Senhoras do Pássaro da Noite* org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: EDUSP: Axis Mundi, 1994

COSTA LIMA, V. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2003

CRUZ, R. **Carrego de Egum: Contribuição aos estudos do rito mortuário no Candomblé**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995

DANTAS, B. G. **A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô**. Religião e Sociedade 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. pp. 181 – 191

_____ **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo** São Paulo: Perspectiva, 1976

FERREIRA, T. A. **A Umbanda do III Milênio** São Paulo, Pensamento, 1991

FRY, P. **Para Inglês Ver: Identidade e política na cultura Brasileira**. Rio de Janeiro. Zahar, 1982

GOLDMAN, M. **A Possessão e a construção ritual da Pessoa no Candomblé** Dissertação de Mestrado . Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1984

GREGORY, C. A. **Gifts and Commodities**. London: Academic Press, 1982

HART, K. **Money in a Unequal World**. New York: Texere, 2001

_____ **Money: One Anthropologist's View**. in *Handbook of Economic Anthropology* ed. J. Carrier . London: Edward Elgar, 2004

HERSKOVITS, M. J. **The New World Negro.** *in Selected papers in Afro-American Studies, ed. France S. Herskovits.* Bloomington: Indiana University Press, 1966

INGHAM, G. **The nature of money.** *Economic Sociology. European Electronic Newsletter*, 5 (2): 18-28, 2004 .

JOURNET, N. **L'argent em famille.** *Terrain* 45: 5 – 12, 2005

KARDEC, A. **O Evangelho segundo o Espiritismo.** São Paulo: Pensamento, 1997

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002

LEMINSKI, P. **Jesus a. C.** *Coleção Encanto Radical* São Paulo: Brasiliense, 2003

LIMA, F. **Candomblé na Encruzilhada da Tradição e da Modernidade.** (mimeo) Salvador, 2005

MAFRA, C. **Os Evangélicos.** *Coleção Descobrimdo o Brasil.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito.** Rio de Janeiro: Zahar, 1975

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental** *Os Pensadores* São Paulo: Abril Cultural, 1976

MARX, K. **O capital: crítica da economia política.** *Os Economistas* São Paulo: Nova Cultural, 1988

MAUSS, M. **Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca em Sociedades Arcaicas** *in Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac e Naify, 2003 pp. 183 – 314

_____ **Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício (1899).** *In Ensaios de Sociologia.* São Paulo: Perspectiva (1991) pp. 142 – 227

NEIBURG, F. **Intimacy and the public sphere. Politics and Culture in the Argentinian national space, 1946 – 55.** *Social Anthropology* 11 (1) pp. 63 – 78, 2003

ORO, A. P. ; STEIL, C. A. **O Comércio e o Consumo de Artigos Religiosos no Espaço Público de Porto Alegre – RS Porto Alegre – RS** *in Religião e Espaço Público, org. Patrícia Birman*; São Paulo: Attar, 2003

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro - Umbanda e Sociedade Brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1991

PESSOA, F. **Seleção Poética.** Rio de Janeiro: José Aguillar Editor, 1972

PRANDI, R. **Os Candomblés de São Paulo.** São Paulo: Edusp/Hucitec, 1991

PROVÍNCIA ECLESIASTICA DE ALAGOAS, **O caminho: síntese da doutrina cristã para adultos.** São Paulo: Loyola, 1985

SANTOS, J. E. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1984

SAYAD, A. **A maldição.** *in A Miséria do Mundo org. Pierre Bourdieu.* Petrópolis: Vozes, 1997 pp. 651 – 672

SIGAUD, L. **Se eu soubesse: quando os dons tornam-se mercadorias.** Comunicação Oral apresentada no Colóquio Internacional Quantificação e Temporalidade: perspectivas etnográficas sobre a economia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2005

SILVERSTEIN, L. M. **Mãe de Todo Mundo: Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia.** *Religião e Sociedade* 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 . pp. 143 – 169.

SIMMEL, G. **Philosophie de l'argent.** Paris: PUF, 1977

_____ **Philosophy of Money.** London: Routledge, 1978

SIQUEIRA, M. L. **Agô, Agô Lonan** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998

TRINDADE-SERRA, O. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995

TURNER, V. **Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974

VERGER, P. **Os Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo** Salvador: Corrupio, 1981

_____ **Lendas Africanas dos Orixás** Salvador: Corrupio, 1997

VOGEL, A.; MELLO; M. A. S.; BARROS, J. F. P. **A moeda dos orixás** Religião e Sociedade 14/2 . Rio de Janeiro: ISER/CER, 1987 pp. 5 – 17

VOGEL, A.; MELLO; M. A. S.; BARROS, J. F. P. **A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993

WACQUANT, L. **Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002

WEBER, F. **Settings, interactions and things: a plea for multi-integrative ethnography**. Ethnography 2 (4): pp. 475 – 499, 2001

_____ **Práticas econômicas e formas ordinárias e cálculo**. MANA 8(2) 151 – 182, 2002

WEBER, F.; COQUERY, N.; MENANT; F. **Ècrire, Compter, Mesurer. Le calcul économique à l' épreuve de l'histoire et de l' ethnographie: Introduction Générale**. (mimeo)

WEBER, M. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Ed. UnB, 2000

_____ **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1985

_____ **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar. 1967

ZELIZER, V. **The Social Meaning of Money.** New York: Basic, 1994

_____ **Sociology of Money** (mimeo)

_____ **Circuits within Capitalism** (mimeo), 2002

_____. (2002b), **Intimate transactions.** In: *The new economic sociology.* Guillen, Mauro *et al.* (eds.). Nova York: Russell Sage Foundation, 2002b pp. 274-300.

_____. (2005) **The Purchase of Intimacy** New York: Princeton University Press