

OS DEUSES VENDEM QUANDO DÃO: OS SENTIDOS DO DINHEIRO NAS RELAÇÕES DE TROCA NO CANDOMBLÉ¹

José Renato de Carvalho Baptista

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

Através da indicação de uma prima, Rui resolve procurar Edson, um jovem pai-de-santo² que atende às pessoas por meio do jogo de búzios. No dia da consulta, ele leva em sua companhia uma amiga, Helena, já “que não tem segredos entre ele e a amiga”, mas sobretudo “porque ela tem mais experiência nessas coisas de consulta”. O preço já havia sido informado pela prima. A consulta transcorreu normalmente. Rui fazia algumas perguntas, Edson apontava com grande detalhe alguns fatos, mas cometendo certas imprecisões relativas a assuntos irrelevantes, como pessoas ou locais que tentara adivinhar sem sucesso.

Ao fim da consulta, Rui dirige-se a Edson para pagar. Este lhe diz que deve colocar o dinheiro sobre o jogo. No entanto, como Rui tinha uma nota de R\$ 50, e o preço da consulta era de 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.

Para começo de conversa, sobre as dádivas vendidas pelos deuses

Nos parágrafos iniciais do *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas*, Marcel Mauss destaca que as trocas e os contratos se fazem na forma de presentes, em teoria, voluntários, mas na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos. Mais adiante, o autor reforça estas idéias ao ressaltar que sob o caráter voluntário e aparentemente livre e gratuito, ao mesmo tempo obrigatório e interessado das prestações que se apresentam sob a forma do presente, do agrado oferecido generosamente, há o formalismo, a mentira e a ficção social, sob os quais se encontram subjacentes a obrigação e o interesse (Mauss 2003:188).

Uma das idéias-força que permeiam este artigo é o reconhecimento de que, na vida social, interesse e desinteresse, dons e mercadorias circulam indistintamente pelas mesmas relações. Logo, o que os deuses *vendem* aos homens e o que os homens trocam entre si não pertencem a universos separados e distintos. Os objetos, as gentilezas, os presentes que transitam por tais relações, pelo contrário, são sempre híbridos, caminham por domínios que se intercomunicam permanentemente e que formam uma unidade.

Quando alguém demanda um jogo de búzios³, faz um ebó⁴, um despacho⁵ ou uma oferenda⁶ aos orixás, não está entrando em uma dimensão isolada ou purificada da vida real. Pelo contrário, essas relações ocorrem em espaços nos quais as coisas se encontram imbricadas de tal maneira que é possível perguntar se é justo o preço pago por um serviço religioso ou um oráculo. Ao mesmo tempo, torna-se uma situação embaraçosa para uma jovem perguntar ao seu amigo, pai-de-santo, quanto ele cobra por um jogo. Ou ainda, quando alguém paga por um jogo de búzios, o dinheiro não ser entregue nas mãos do adivinho, mas colocado sobre a mesa de jogo.

Essas situações revelam que no universo do candomblé a presença do dinheiro é um elemento constitutivo das relações. No entanto, ao lado dessa naturalização há também a tensão e o constrangimento decorrentes da idéia de poluição do espaço sagrado da religião pelo domínio interessado do dinheiro. Há de fato uma ambigüidade derivada da idéia de que diversas dimensões existenciais são radicalmente separadas, baseada na crença na existência de esferas de valor relativamente autônomas, como o trabalho, a família, a religião ou a economia.

As cenas sociais que servem de base para o argumento que será apresentado neste texto não apenas colocam em questão a separação entre religião e dinheiro, mas acima de tudo pressupõem que há, para os atores envolvidos em cada situação, relações diferenciadas com o dinheiro. Se, por um lado, parece tão natural para esses agentes manusearem dinheiro no âmbito da fé, por outro lado, a presença do dinheiro dá a impressão de colocar as pessoas diante de situações que nem sempre se apresentam como naturais ou confortáveis.

É corrente entre os cientistas sociais a idéia de que o dinheiro é um instrumento de pura racionalização e instrumentalização. Nesta concepção, o dinheiro possuiria um sentido único, como meio de troca ou medida de valor, tornando impessoal e calculista qualquer situação social em que ele esteja envolvido. Há nesta perspectiva uma idéia subjacente sobre o *lugar dos objetos*, na qual o dinheiro associa-se ao interesse, à adequação entre meios e fins e à pura racionalidade baseada no cálculo.

Para Karl Marx (1983), 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 os produtores e os seus produtos, transferindo para um terceiro objeto a medida do valor do trabalho. Marx entende que as relações de troca envolvem intercâmbio entre os agentes que permutam os trabalhos contidos nas coisas trocadas. Tal operação de conversão do trabalho em moeda acaba por conduzir as relações a um plano de abstração que se situa para além da concretude das ações dos indivíduos.

Georg Simmel (1977) também assevera que o dinheiro é um elemento de dissolução dos laços sociais, elemento que funda uma sociedade baseada essencialmente na pura racionalidade, rompendo padrões de relação tradicionais e impondo uma dimensão abstrata às relações baseadas em um elemento exógeno a elas. 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 sua presença.

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 tal valor é decurso da soma de uma série de qualidades das coisas, soma esta que representa um princípio cuja medida determina a reafirmação ou a 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 de o dinheiro ser um referente para a medida do valor *das coisas*, em um 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 os fins e da racionalidade pura baseada no cálculo. Por ser 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 que envolvem dinheiro.

A perspectiva que sugiro, no entanto, difere desta visão corrente sobre o dinheiro. O meu propósito é pensar no seu caráter sociologicamente produtivo, na capacidade dos agentes de multiplicarem os seus sentidos, produzindo moedas, criando novos valores, utilizando-o como meio de troca e, às vezes, até como objeto de uso sagrado. Ao 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". Mais do que isso, na minha perspectiva, ele aparece como uma janela por onde é possível observar as relações entre as pessoas. Uma janela através da qual será provável, em termos mais gerais, divisar o universo relacional do candomblé. Assim, o dinheiro permite pensar relações que não estão circunscritas apenas ao universo econômico, mas estabelecer, como nos ensina Viviana Zelizer (2002), uma compreensão mais profunda do modo com que os homens se relacionam, criam laços de solidariedade, intimidade e conflito.⁷

A pesquisa que ensejou o presente artigo é fruto de uma longa convivência com o universo das religiões afro-brasileiras, primeiro, por adesão religiosa e, em um segundo momento, em função de interesses de estudo, que possibilitaram no decorrer dos últimos dez anos um intenso contato com diversos terreiros.⁸

Os dados etnográficos que são apresentados a seguir foram organizados a partir do conceito de *cenais sociais*, proposto por Florence Weber (2001), uma "ferramenta conceitual" que sugere um sistema de interações cujos significados são partilhados entre os agentes envolvidos nessas relações. As cenais sociais oferecem quadros privilegiados para a observação de certos tipos de relações, revelando redes momentâneas de interação não cristalizadas, de tipo e de duração variáveis.

As cenas sociais em que repousa o olhar deste trabalho ocorrem no âmbito dos terreiros de candomblé, onde investigo as relações entre os adeptos — iniciados ou não — os chefes de terreiro, as suas redes de clientela e certas seqüências rituais nas quais o dinheiro é utilizado, na expectativa de perceber os sentidos do dinheiro ou, ainda e de um modo muito amplo, os sentidos das relações em que o dinheiro se faz presente e pode ser um elemento constitutivo de laços de solidariedade, afetividade e intimidade ou, ao contrário, de acusação e ruptura. Uma das características essenciais das interações aqui analisadas reside no fato de estarmos diante de quadros em que há um alto grau de intimidade e confiança, coerente com as noções de “família de santo” e de “clientela religiosa”.

As relações que se estabelecem no seio de uma família de santo⁹ podem ser vistas como muito semelhantes, em uma série de aspectos, àquelas que ocorrem nas diversas configurações familiares. Tal como propõem Édison Carneiro (1967 [1948]) e Vivaldo Costa Lima (2003), os compromissos dos filhos-de-santo em relação à sua família de santo são, no limite, os mesmos encontrados em muitas famílias extensas, nas quais os filhos devem auxiliar na subsistência e na reprodução da família.

Os laços estabelecidos entre o filho-de-santo e a casa de candomblé não estão referidos apenas à filiação religiosa, mas sobretudo ao campo das obrigações recíprocas, ao terreno profundo das emoções e dos sentimentos. A adesão a um terreiro de candomblé sugere a entrada em um círculo de intimidade e o cumprimento de uma rigorosa agenda relacionada à família de santo e ao seu dirigente.

A noção de família de santo está articulada a uma outra, a de clientela religiosa. Esta é uma categoria utilizada pelos adeptos do candomblé para definirem o tipo de relação baseada na demanda por serviços religiosos, sem que se estabeleça um vínculo formal de adesão ao terreiro. Trata-se de uma ligação baseada essencialmente na eficácia mágica do trabalho do pai-de-santo. Essa relação de compra e venda de serviços religiosos abre uma janela privilegiada para uma percepção mais ampla sobre a presença e os sentidos do dinheiro nas relações de troca em um terreiro.

O vínculo da clientela está sempre associado 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. Tal percepção, entretanto, abre espaço para as acusações de comércio com artigos de fé, ou de poluição do espaço sagrado da religião, um tema controverso recorrente em diversas tradições religiosas.

É curioso notar, no entanto, que a condição de mágico, no caso específico do candomblé, não está formalmente separada da condição de sacerdote; elas são permanentemente confundidas em uma relação de retroalimentação. A eficácia mágica produz a clientela e o prestígio de uma casa e, sobretudo, é do conjunto de clientes que se forma parte dos adeptos de um terreiro. Um grande pai-de-santo é também um grande manipulador da magia, pois de sua capacidade de lidar com atos mágicos vêm a prosperidade de sua casa e a de seus filhos-de-santo.

Nos terreiros de candomblé, as relações estão baseadas em uma hierarquia por ordem de senioridade, tal como a maioria das configurações familiares, divididas em múltiplas atribuições, todas controladas pelo pai-de-santo, líder espiritual e material da família de santo. Ao mesmo tempo, os terreiros são circuitos através dos quais transitam indistintamente bens materiais e simbólicos. Esses circuitos revelam a linha tênue que divide as relações fundadas na idéia de dom ou graça das relações interessadas que visam ao lucro; também, que dons e mercadorias circulam em um vasto campo cujos sentidos são acionados pelos atores, de forma diferenciada, nas interações em que estão envolvidos.

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 será possível vislumbrar que a experiência real dos agentes mobiliza discursos acusatórios, segundo interesses particulares, em interações determinadas. Em outras palavras, é possível para os agentes naturalizarem a presença do dinheiro em suas práticas religiosas, desde que sejam cumpridas certas regras de conduta ou de etiqueta.

Proponho com isto a existência de uma etiqueta específica que permita que o dinheiro esteja presente no domínio da religião sem causar problemas. Mas esta etiqueta não é rígida, e será a própria dinâmica das relações que, no final das contas, determinará que certos atos sejam interpretados pelos agentes como corretos ou incorretos, transformando aquilo que, em condições específicas, pertence à ordem do correto e do normal em algo que seja motivo de acusação.

O artigo está dividido em três seções que analisam aspectos distintos de relações em que o dinheiro se encontra presente no candomblé. Na primeira seção, investiga-se a relação de clientela religiosa, o percurso da iniciação e como as transferências de dinheiro entre cliente e pai-de-santo mudam de *status* no

processo de passagem de “cliente” para “filho-de-santo”. 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 de intimidade do terreiro. Do ponto de vista das práticas, no entanto, é demasiado complexa a definição desses limites, o que só é possível de ser percebido em situações de acusação.

Na segunda seção, discuto as formas de participação adotadas pelos filhos na manutenção e na reprodução de uma casa de santo. A participação na vida econômica de um terreiro assume a forma da *ajuda*. Descrevo como o papel do filho-de-santo é prover às divindades (e à comunidade) com o melhor de si, baseado na ética do sacrifício, na qual 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.

Na terceira seção do artigo, coloco o leitor diante dos rituais que envolvem dinheiro em espécie. Se, nos quadros anteriores, tratamos de situações em que ele aparecia de forma explícita, mas sem ser manipulado — na relação entre clientes e pais-de-santo — e estava presente, mas sem ser mencionado — nas relações entre pai e filhos-de-santo — nesta seção, o dinheiro passa a ser manipulado ostensivamente 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, mercadoria que acessa um circuito pelo qual transitam dádivas. O dinheiro, que até então aparecia de forma velada, assume aqui a sua onipresença no domínio da religião.

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

Marcela, filha-de-santo de Mãe Lílian, é solteira e sem filhos; seu pai é um alto funcionário público e, por esta razão, ela desfruta de uma posição incomum entre os membros do terreiro. 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 apóie. Segundo as palavras de Mãe Lílian, “Marcela pode ajudar porque não tem problemas com dinheiro”.

O sobrinho de Mãe Lílian, César, também seu filho-de-santo, goza de uma boa situação financeira, é auditor de uma empresa. César é um dos iniciados mais velhos da casa e, após sua obrigação de 7 anos, foi autorizado a instalar o seu próprio terreiro. Mãe Lílian considera que “César não precisa ajudar o terreiro, porque tem que conseguir sustentar primeiro sua casa de

santo". Para Marcela, no entanto, "o que pesa realmente nessa situação é o fato de que César é sobrinho de Mãe Lílian e, por isso, não é tão cobrado a participar com dinheiro ou contribuições materiais no terreiro da tia".

Os fatos acima não teriam grande importância se não afetassem intensamente Marcela, causando-lhe um profundo incômodo. Marcela "sente-se explorada por Mãe Lílian". Um dia, saímos juntos para jantar. Ao chegar a conta da refeição, César tomou a iniciativa de rachar a despesa, dividindo o resultado por três: eu, ele e Marcela, deixando de fora sua esposa e Mãe Lílian. 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. 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 feitura e de sua irmã de barco de *yaôs*¹⁰, Priscila. Explicou também como funciona o sistema de contribuições para a sustentação do terreiro de Mãe Lílian, em que os membros do terreiro pagam uma espécie de "mensalidade".

Segundo Marcela, "o preço desta mensalidade é variável, as pessoas pagam quanto podem pagar". Nesse sentido, dada a sua condição socioeconômica, ela contribui com valores bastante elevados. Como o terreiro é relativamente recente, a casa ainda estando em construção, muitas obras estão sendo feitas nas suas instalações. Por esta razão, Marcela é instada a "contribuir" também, pois além de pagar uma "mensalidade" que ela diz "ser mais alta do que as dos demais membros do terreiro", afirma que "ainda é obrigada a bancar boa parte das obras".

Uma preocupação de Marcela eram os altos preços cobrados por Mãe Lílian em seus serviços religiosos, obrigações, ebós ou consultas, agindo, segundo ela, "de modo semelhante a Pai Júlio, que chega a cobrar R\$ 15 mil por uma obrigação de sete anos". Considerei exagerada a sua afirmação, ao que ela respondeu insistindo que "ser filho-de-santo de Júlio dá *status*, é como uma espécie de grife ou *pedigrée*, por isso ele cobra caro".

Ser cliente, ser filho-de-santo, ou de "quanto custa?" a "como posso ajudar?"

A relação de clientela é uma parte constitutiva do universo moral dos terreiros de candomblé; a compra e a venda de serviços religiosos são perfeitamente naturais para os adeptos. Por outro lado, os terreiros de candomblé estruturaram-se a partir do princípio da família de santo. Logo, há duas categorias essenciais que nos permitem compreender as relações envolvendo dinheiro em um terreiro: "cliente" e "filho-de-santo".

A relação de clientela pressupõe um vínculo baseado na compra e na 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 à de 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, ela não representa necessariamente um acesso privilegiado ao círculo íntimo de um terreiro, e como as cenas sociais ilustram, há um sem-número de ambigüidades possíveis em tal situação.

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 que essa adesão implica (Birman 1996:95).

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 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 desse poder são as festas públicas, que mobilizam um grande volume de recursos materiais, conseguidos muitas vezes através da participação direta da clientela, seja por meio do pagamento dos serviços, seja pelas doações feitas aos terreiros.

A idéia de uma "família de santo" é invocada e reafirmada em todos os momentos, criando o pressuposto de um contexto de intimidade e cumplicidade entre os membros de um terreiro. O fato de haver uma "família" não redundava necessariamente em um tratamento igual a todos os filhos. A hierarquia por senioridade que marca as relações do terreiro implica um tratamento diferenciado aos filhos mais velhos, bem como aos 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,

de onde é possível olhar e se saber olhado de modo distinto. A palavra “intimidade” tem origem latina e expressa uma idéia de interioridade, aquilo que é mais profundo, singular e interno.

Conforme Neiburg (2003:65), a esfera da intimidade pressupõe o envolvimento dos indivíduos em sentimentos tidos por eles como intensos e genuínos, e é decorrente de laços de proximidade constituídos a partir da consangüinidade ou da partilha de um território comum, produzindo um clima de autenticidade. Zelizer (2005), ao investigar transações comerciais mediadas por dinheiro, informa-nos sobre alguns aspectos que caracterizariam situações de intimidade, tais como um conjunto de conhecimentos muito pessoais, resultantes da partilha de segredos; a ciência de certos detalhes físicos ou sinais corporais particulares, de situações especialmente embaraçosas e de alguns rituais pessoais.

O percurso para se tornar um filho do axé marca também relações diferenciadas com o dinheiro. Caminha-se de uma relação mais clara, mais explícita, marcada pela compra e pela venda de serviços, para uma relação de intimidade, de familiaridade, na qual o dinheiro nem sempre aparece de modo tão explícito. Ocorre que na relação com o cliente, ainda que às vezes não se possa 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 o oferece. Ao passar à condição de filho-de-santo, como em qualquer transação envolvendo dinheiro em família, este se torna algo cujas referências nem sempre são explícitas, alguma coisa da qual não se deve falar, embora esteja sempre presente. Neste sentido, há etiqueta própria adotada nos terreiros referente ao 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, de *ajuda*. Essa *ajuda* pode assumir formas distintas, 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, e outras formas de contribuição para a comunidade.

A *ajuda* pode não envolver o uso direto de dinheiro em espécie, criando a sua presença implícita, diferente da relação assumida pelo cliente, na qual o dinheiro é sempre evidente. O cliente pode também *ajudar* o terreiro, mas sua relação é basicamente de remuneração por serviços prestados pelo pai-de-santo. Como já ressaltai anteriormente, somente na passagem para a condição de filho-de-santo é que o vínculo do cliente com o terreiro e o uso de dinheiro em espécie assumem outros aspectos.

“Quer pagar quanto?”¹¹, ou “o que pode o dinheiro comprar em um terreiro de candomblé”?

Marcela reclama de Mãe Lílian pelo fato de ser tratada como cliente, mesmo sendo filha-de-santo, pois ela “não se importa de contribuir com muito dinheiro para a comunidade”; o que a incomoda exatamente é que sua condição deveria lhe dar 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 Mãe Lílian dispense a César ou, então, que exista um tratamento diferenciado no plano da contribuição financeira, para 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 é pertencer ao círculo íntimo do terreiro, a fim de ser reconhecida como alguém “importante”. Marcela não se sente aceita por Mãe Lílian, em função do fato de ela privilegiar seu sobrinho César. Marcela entende que pelos seus constantes aportes de dinheiro ao terreiro, alguns tendem a acusá-la de “tentar comprar espaço no grupo, de tentar comprar a mãe-de-santo”.

Apesar de tudo, Mãe Lílian não cede espaço no seu círculo íntimo para a pessoa que contribui de forma substantiva para a casa, mesmo sendo Marcela responsável por boa parte do sustento do terreiro. O que ocorre é que Marcela também não cai nas graças dos demais membros da comunidade, pois acaba sendo malvista pelos irmãos de santo e, o principal, ela é percebida “como alguém que pretende perturbar a ordem do terreiro”.

A distinção entre ser *cliente* ou *filho-de-santo* é de fato uma fonte permanente de tensões. Se, por um lado, a expectativa de certos filhos-de-santo é serem tratados de modo diferenciado, pois passaram do círculo da *clientela* para o círculo *familiar*, por outro lado, a distinção entre estes dois círculos não é tão clara assim, pois ela pode tornar-se ambígua e transformar-se 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 passarem para o âmbito da intimidade do terreiro e do pai-de-santo deva necessariamente ser modificada a ligação com o dinheiro que circula nas transações. Entre “familiares”, supõe-se que as relações não devam ser objeto de cálculo monetário, a esfera da intimidade não pode e nem deve ser um local de vínculos interessados.¹²

A fonte dessas ambigüidades brota da crença em uma suposta *pureza* das relações em ambientes de intimidade. As relações mediadas pelo dinheiro nesses contextos estariam *contaminadas*, no sentido sugerido por Mary Douglas (1976): “coisas fora do seu lugar”. Com efeito, em uma concepção moderna de mundo, fundada na divisão entre esfera pública e privada, o lar,

a intimidade ou a família aparecem como espaços purificados, preservados do interesse e da procura de lucro.

As diferenças sociais entre os membros do terreiro podem produzir situações de tensão. Nelas, os agentes mobilizam sentidos visando solucionar as ambigüidades, ou através das rupturas radicais, ou de ações reparadoras que procurem sanar eventuais rupturas. Por outro lado, a publicidade dos atos parece ser uma questão importante: as ambigüidades da relação são ressaltadas nos momentos em que questões de dinheiro vêm à 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.

Embora a generosidade seja percebida como uma das virtudes do bom filho-de-santo, em certos casos ela pode ser fonte de tensões, criando a idéia 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, enquanto o filho-de-santo tem que ajudar a sua casa de modo generoso. Até aqui procurei discutir os problemas que ocorrem em função da forma com que filhos-de-santo e clientes podem ser tratados em um terreiro de candomblé. Há certa nebulosidade entre as duas posições, concomitante à ausência de fronteiras claras e definidas entre elas.

Do ponto de vista dos "ideais nativos", as formas de relação com o dinheiro que envolvem filhos-de-santo são diferenciadas daquelas que caracterizam as relações de clientela, pois se nesta última condição o dinheiro aparece de forma explícita (o cliente "paga" ao pai-de-santo pelos serviços que este oferece), em contrapartida, na condição de filho-de-santo, o dinheiro passa a ser tratado de maneira velada, assumindo o caráter de *ajuda*, de cooperação com a casa de santo.

2. Rose e Marcelo, a ética da ostentação e o espírito do candomblé: "ajudar demais"

Rose e Marcelo ocupam posições muito singulares no terreiro de Pai José. São consideradas "pessoas ricas", e fazem certa questão de ostentar este *status*. A condição social e a proximidade com o chefe da casa criam situações curiosas que, às vezes, subvertem a hierarquia do terreiro. O casal costuma protagonizar algumas cenas significativas no dia-a-dia, principalmente por suas demonstrações de opulência. Na verdade, tais atitudes parecem ser afins com o *ethos* do candomblé, em que o poder e o prestígio também são medidos pela capacidade de dispêndio e pela generosidade com que as pessoas se apresentam.

Por ser 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, fruto de sua origem social, sempre falando de restaurantes elegantes, comidas finas e do gosto pelos vinhos. Apesar da origem humilde, Rose incorpora o espírito do marido. Marcelo vem de uma família de boas condições, é médico, teve formação militar e sua família possui ligações políticas importantes. Ele também já ocupou um cargo público em uma fundação cultural ligada ao governo da Bahia. Seu irmão é atualmente secretário de turismo e, junto com Marcelo, foi um dos principais articuladores do tombamento do terreiro pelo patrimônio cultural do estado. O tombamento atraiu grande atenção da imprensa e garantiu ao terreiro algumas condições excepcionais: isenção de impostos e alguns serviços públicos que correm por conta do Estado.¹³

Pai José costuma viajar para o Rio de Janeiro e São Paulo, e nessas viagens procura adquirir tecidos finos e de boa qualidade para a confecção de roupas de festa e de roupas para os orixás. Além disso, uma filha-de-santo que vive em Nova York trabalha com tecidos de origem indiana e africana, e faz “presentes” constantes a ele. Com esse material, Pai José solicita a uma costureira de sua confiança fazer saias de xirê.¹⁴ O resultado disto é magnífico: belíssimas saias em tecidos originais ou exóticos, que pai José oferece de presente para seus filhos ou coloca à venda em ocasiões festivas.

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 dessas saias estavam à venda, com preços que variavam entre R\$ 200 e R\$ 350. José chegou a presentear com uma delas uma de suas filhas-de-santo, uma ebomim de Oxum chamada Cida. Ela 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, destacava-se das demais. Branca, confeccionada com finas rendas do nordeste, custava nada menos que R\$ 800 e, embora todas as saias fossem de tecidos de qualidade, 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 “digna de uma mãe-de-santo”, foi “arrematada” por Marcelo para presentear Rose. O fato gerou inúmeros comentários, alguns bem maldosos dizendo que ela “queria aparecer usando uma saia daquelas”, outros menos ferinos falando que Rose “ainda era muito ‘novinha de santo’ para usar uma saia desse tipo”¹⁵.

Parece claro que Rose e Marcelo contribuem substantivamente para a casa, seja no terreno das articulações políticas, seja com polpudas somas que assumem formas variadas, por exemplo, as compras de mantimentos e os “pratos especiais” preparados para as festas, quando o casal compra todos os ingredientes, mas sobretudo através do ato de entregar quantias em dinheiro ou cheques diretamente nas mãos do pai-de-santo.

Em uma ocasião específica, presenciei a recusa de Pai José de um dinheiro dado diretamente pelo casal em suas mãos. Era algo em torno de R\$ 100, em duas notas de R\$ 50, que Rose fez questão de entregar publicamente. 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 ajudavam demais”.

Em uma outra situação, escutei Marcelo falar 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”. Marcelo parecia ter plena consciência de seu papel a partir dessas contribuições; às vezes parecia até acreditar que era isto o que lhe garantia um lugar de destaque na hierarquia do terreiro.

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

Marcelo e Rose procuram distinguir-se dos demais membros do terreiro por hábitos, maneiras e gostos mas, sobretudo, por demonstrarem publicamente a sua capacidade de dispêndio, de mobilizar recursos financeiros. Mas trata-se de pessoas que integram os círculos de intimidade, que são admitidas pela maior parte da comunidade do terreiro. Eles não têm a preocupação de serem “aceitos”, pois já fazem parte do grupo. O dado curioso é que, mesmo assim, procuram traços distintivos que os diferenciem dos demais membros.

O episódio da compra da saia colocou em evidência algumas tensões que não são decorrentes apenas de diferenças sociais entre membros da comunidade. Essas tensões colocam em questão a posição hierárquica dos indivíduos na estrutura do terreiro. Elas decorrem de inversões ou abalos em tais posições. Marcelo, embora não tenha feito sua obrigação de confirmação com pai José, foi iniciado por outro pai-de-santo, e é um ogã reconhecido tanto por José como pelos membros mais velhos da hierarquia do terreiro, especialmente pelo seu vasto conhecimento ritual. 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.

De certa maneira, Rose quebrou uma etiqueta ao comprar uma “saia digna de uma mãe-de-santo”. Esse tipo de requinte é permitido aos mais velhos. A 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 Richelieu, por exemplo, é um sinal de senioridade, sendo por isso vedada aos mais jovens, o que não impede de uma iaô receber de presente de uma iniciada mais velha um pano deste material. O comportamento ideal, entretanto, seria guardar o tecido 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 de grande *ajuda* à casa, uma vez que o pai-de-santo colocou as saias à 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 adquirirem uma peça por este preço. Ao permitir, José fica em uma situação ambígua, pois precisa do dinheiro, pode realizar a venda e tem o poder de 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 representou um ato de ostentação, que Rose não poderia ter tido dada a sua condição de “iaô novinha de santo”. A compra da saia, no entanto, marca uma distinção de Rose e Marcelo dos demais membros do terreiro. São poucos os que têm possibilidades de comprar uma saia destas, mesmo entre os mais velhos.

A situação está ligada a uma outra cena que presenciei no terreiro, quando pai José ofereceu uma saia de presente a uma outra filha-de-santo, uma ebomim do mesmo orixá de Rose que poderia, pelo seu tempo de iniciação, usar determinados luxos, mas que estava privada de tal possibilidade em virtude de uma situação financeira complicada. José presenteou-a com uma saia, permitindo-lhe vestir-se com roupas novas na festa de seu orixá. Apesar de sua posição social, Rose não tinha o direito de romper a hierarquia. Esperava-se “que ela tivesse o bom senso de não usar a saia, esperando o tempo certo para fazê-lo”. Pai José, no entanto, não lhe fez restrições quanto a isto. Caberia a Rose compreender o seu lugar na hierarquia.¹⁶ Por outro lado, com a venda feita para Rose, José pôde 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”.

Quem convida dá banquete

Muito além da relação meramente instrumental que possa estar exposta na idéia de *ajuda*, referida exclusivamente à sustentação material de uma comu-

nidade religiosa, ela nos remete 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 em que ocorre a chamada *ajuda*, pois o indivíduo dedica uma parte de si ou de suas primícias aos deuses.¹⁷ Neste caso, a própria idéia de sacrifício, proposta por Mauss e Hubert (1981), pode ser iluminadora, por tratar de ligar homem e divindade através de um ato religioso, no qual uma vítima sacrificial é consagrada, intervindo no estado moral do indivíduo que realiza o ato ou modificando os objetos nele envolvidos. Há, porém, uma dimensão superlativa envolvida nessas 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 presença da graça dos deuses em sua vida que a abundância do sacrifício.

O sacrifício exerce, para os adeptos do candomblé, duas funções: uma 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 de a função terapêutica ser muitas vezes o primeiro motor de uma adesão.

Vogel *et alii* (1993) analisam o ritual do *bori*.¹⁸ Eles procuram perceber exatamente estas duas dimensões ao ressaltarem o papel do oráculo e da previdência 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* baseia-se neste princípio, por meio do qual os fiéis devem estar sempre se antecipando ao infortúnio, ao chamado divino, ofertando-se 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 "tradicionais" há uma separação entre a economia capitalista e as relações "puras" de dom e contradom próprias dos atos religiosos.¹⁹ Discordo desta posição. A partir dos casos apresentados, proponho uma leitura menos rígida, visto que não se trata de falar em "dom puro", oposto a uma "economia capitalista", mas trata-se, como o próprio Bastide afirmou posteriormente, de uma relação de troca, na qual há a busca de equilíbrio entre os parceiros envolvidos. No entanto, essas trocas sustentam-se justamente na assimetria entre o dom e a sua contrapartida, ou no tempo envolvido nas trocas. É preciso estar sempre renovando o 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 se refere ao

vínculo entre uma pessoa e a divindade, estará 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), diz respeito ao conjunto de oferendas rituais, de caráter invocatório ou propiciatório, às divindades, cujo não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso.

A obrigação, porém, não obedece necessariamente a uma equação direta entre custo e benefício envolvidos na relação, mas baseia-se em uma *ética do sacrifício*, que não se sustenta na idéia de recompensa ou castigo diretos, mas sim em uma *etiqueta* própria das relações com o sagrado, típica da piedade dos candomblés. A *ética do sacrifício* pressupõe que o indivíduo reconheça a sua ligação com a divindade e, por extensão, com a comunidade que cultua as divindades. Ela consiste em uma atitude voltada para a antecipação do infortúnio através da prestação constante a tais divindades. O infortúnio seria, nesta visão, um decurso da falta de compromisso com os deuses, de negligência com as suas *obrigações*. A má sorte e a desgraça não ocorrem por castigo divino, mas sim em função da ruptura dos laços que unem os indivíduos e seus deuses, pois a plenitude só se faz na perfeita integração entre os homens e os orixás.²⁰

Ao se considerarem as práticas dos adeptos do candomblé, há limites muito tênues entre a *generosidade* e a *ostentação*. Trata-se de uma verdadeira ginástica a forma que pais-de-santo e suas comunidades articulam essas noções, e como elas se traduzem em tensões nas relações internas ao terreiro. O fausto e a riqueza das festas e das obrigações servem para dar conta do prestígio de uma casa, e esta condição sugere que os deuses, muito mais que os homens, têm gostos e desejos que requerem atenção. Na verdade, o comportamento dos homens seria uma espécie de mimese de 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 e, acima de tudo, da frugalidade. 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 fazer constantes sacrifícios, deve oferecer aos deuses a sua riqueza, e a melhor forma de fazê-lo é nas festas públicas e nas grandes obrigações, que mostram a oposição entre o exibicionismo ostentatório dos candomblés e o espírito de austeridade protestante descrito por Weber (1996).

Vogel *et alii* (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 sua importância 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 *et alii* 1993:79).

Chefes de terreiro organizam e gerenciam recursos materiais de diversas origens sem, no entanto, abrirem mão da prerrogativa de que são eles, pais ou mães-de-santo, que de fato comandam e controlam o espetáculo. Os recursos nem sempre saem do próprio bolso do pai-de-santo, entretanto, sua atitude realmente parece demonstrar que é ele a fonte de tudo o 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.

Não são poucas as referências ao papel dos ogãs no sentido de garantirem aos candomblés as condições necessárias ao seu pleno funcionamento. Inicialmente, acreditava-se que os ogãs desempenhassem exclusivamente o papel de proteção, sendo eles, na maior parte das vezes, recrutados em setores de classe mais abastada da sociedade ou em função de seu prestígio político.²¹ Fica claro, no entanto, que alguns deles desempenham funções rituais nos terreiros ligadas tanto ao toque dos instrumentos de culto, como às funções sacrificiais.

Deste fato decorre certa distinção entre dois tipos de ogãs: uns mais ligados à ritualística da religião; outros, chamados de *ogãs de sala* ou *de salão*, pouco ligados aos rituais, porém com grande atuação no campo da aquisição de recursos de ordem financeira e política para os terreiros. Nesta última categoria, poderíamos enquadrar Marcelo, a despeito de seu envolvimento com os rituais, pois ele atua como articulador externo do terreiro, conseguindo benefícios públicos e empregos para membros da comunidade.²²

É importante perceber que as festas exprimem no terreiro uma maneira de participação apoiada no princípio da *ajuda*, que nada mais é para essas pessoas que uma forma assumida pela dádiva dos deuses, e que se expressa nas trocas entre os homens. Essas trocas envolvem um montante fabuloso de recursos financeiros; no entanto, não são entendidas pelos agentes como pagamento, mas como um modo 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 nessas trocas. Ela assume muitas vezes para os agentes traços de distinção ou de manifestação de poder. A dimensão econômica é fonte de ambigüidade das relações. Ela exclui a crença na pureza da dádiva proposta por Roger Bastide e nos permite enxergar um universo particularizado, cujos valores relacionados ao dispêndio e ao consumo têm um significado também muito diferenciado das relações meramente utilitaristas.

Bastide (1971) não se equivoca totalmente em sua análise ao afirmar que essas relações de troca não estão expressas na lógica do interesse capitalista; por outro lado, tampouco se pode afirmar que se tratam exclusivamente de relações entre dons e contradons fundadas no desinteresse. Como sugeri anteriormente, proponho aqui uma leitura menos rígida das relações de troca, afirmando que elas são sempre, no limite, híbridas: dons podem ser mercadorias, e mercadorias podem transformar-se em dons, dependendo do ponto de vista de cada agente e das circunstâncias específicas de cada intercâmbio. As pessoas 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 eles “já ajudam demais”.

Porém, se a lógica das relações não é necessariamente gerida pela busca do lucro, ela não deixa de mobilizar interesses. Principalmente porque essas relações não estão fora do universo do capitalismo e do mercado, mas de certa forma acabam constituindo uma economia própria.

A idéia de *ajuda* exprime uma participação econômica sem invocar necessariamente a presença explícita do dinheiro, embora este apareça sempre de modo subjacente. A idéia de *ajuda* é sustentada por uma *ética do sacrifício*, na qual a relação entre homens e divindades expressa-se nos laços entre os membros do terreiro, através de prestações constantes, criando um fluxo pelo qual circulam indistintamente bens materiais, dinheiro e bens espirituais, o axé. A posição do fiel é a de antecipar-se ao infortúnio cumprindo suas obrigações com os orixás. A capacidade de um pai-de-santo de mobilizar a ajuda de seus filhos-de-santo é também uma expressão de seu poder ritual.

3. O balé dos deuses: a divindade recolhe (pessoalmente) seus tributos

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 em função da grande festa que fora preparada 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 as 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 mobilizarem todos os membros da comunidade, criam a oportunidade para a casa de 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 filhos.²³

A casa enchia-se de convidados e Paulinho, vestindo um abadá branco com detalhes dourados, em homenagem a Oxum, seu orixá, com o *adjarin*²⁴ nas mãos, presidia a cerimônia e dava início ao candomblé no toque da *avamunha*.²⁵ 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 os orixás, cada um deles com apenas três cantigas, pois havia ainda muito o que fazer naquela noite.

A certa altura, Paulinho pediu aos ogãs que tocassem um *ilu*²⁶ em homenagem ao orixá de sua falecida mãe-de-santo, Iansã, convidando alguns dos presentes, iniciados mais velhos, para dançar. O ritmo, que começara lento, aos poucos vai ganhando força e alguns dos convidados à dança começam a sentir os efeitos da aproximação de seus orixás. O público bate palmas, animado com a perspectiva de os orixás se manifestarem. Jorge, iniciado do orixá Ogum, vai perdendo a coordenação de seus movimentos, seu rosto desfigura-se, mudando as feições. Há a 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, por essa razão, cantam e batem palmas mais animados, fazendo invocações ao orixá guerreiro com gritos de saudação *Ogum iê*. Os ogãs *dobram os couros* na expectativa de fazerem o ebomim *virar no santo*. Há uma intensa excitação no ambiente. Jorge cai no transe. As equedes presentes, muito solícitas, correm para tirá-lo do salão e vesti-lo. Ogum, não mais Jorge, é quem voltará ao salão em suas roupas de gala.

Um pouco antes de os orixás voltarem para o salão, aproveitei o intervalo para dar uma volta pelo terreiro e conversar com algumas pessoas da casa. Naquele momento, pude ver os orixás sendo arrumados para entrar.

Com o orixá já vestido em suas roupas de gala, toda em branco e prata, coberto de *mariwò*, a folha desfiada do dendezeiro, portando uma espada prateada, Jorge parecia mais alto, com um ar mais nobre e distinto. Ele, aliás, era magro, porém um sujeito grande, de largas espáduas; nas roupas da divindade guerreira, seu porte físico tornava-se notável. A transformação do homem em 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 à 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, *os mais velhos*²⁷ 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 anticlímax para a sua festa. Apesar de a hora avançar pela madrugada, ninguém ousava sair sem ver o Ogum de Jorge dançar. Era grande a expectativa quando os ogãs iniciaram, ao som do ritmo forte do *adarrum*²⁸, as cantigas saudando Ogum.

Ao brandir a espada que traz consigo, a dança de Ogum se compõe de gestos agressivos, porém graciosos. O grande homem dança com a leveza de uma pluma, a despeito do vigor de seus movimentos. Com o acelerar do ritmo, os gestos ficam cada vez mais precisos, e Ogum combate seus adversários imaginários em suas sagas guerreiras, ilustradas através dos cânticos em iorubá. Sucedem-se as danças com pequenas pausas, deixando a platéia cada vez mais emocionada. Alguns presentes caem em transe e são retirados do salão. O público aplaude comovido no mesmo ritmo dos atabaques. Ogum dirige-se com gestos aos ogãs, que puxam novas cantigas, cada vez mais fortes.

Diante do êxtase da platéia, Ogum volta-se para uma equede com um outro gesto, como solicitando 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 dirige-se à platéia presente ainda dançando e com o prato nas mãos. Vai passando o prato pela assistência, que nele coloca notas de dinheiro e moedas.

Após uma volta completa pelo salão, o prato está cheio de dinheiro. Ogum, então, volta-se na direção dos atabaques e coloca aos pés destes o

dinheiro recolhido, oferecendo-o aos ogãs com um gesto, cruzando os braços sobre o peito, como se os abraçasse. Muitas palmas na platéia, e o orixá caminha para a 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 vai 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

Se fizermos uma observação mais detida e cuidadosa, poderemos chegar à conclusão de que não são poucos na modernidade os ritos religiosos em que o dinheiro assume a forma de oferenda ou sacrifício aos deuses. Segundo algumas interpretações, nas religiões cristãs, por exemplo, ocorreu uma espécie de sublimação dos atos sacrificiais que assumiram a forma do dízimo, da oferenda e da esmola.²⁹ Isto, no entanto, não significa que exista uma naturalização da presença do dinheiro, pelo contrário, ela é quase sempre motivo de descrédito e fonte de acusação.³⁰ 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 marcou as práticas relativas às religiões afro-brasileiras. De forma constante, buscou-se fazer distinção entre “práticas fidedignas”, de “origem africana” e aquilo a 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) dos “oportunistas e charlatães”. A obra de Paulo Barreto, o João do Rio, intitulada *As religiões no Rio* (2006), publicada pela primeira vez em 1906, procurou investigar detidamente as práticas dos curandeiros e dos feiticeiros da cidade do Rio de Janeiro, associando as práticas destes aos sacerdócios “africanos”, os candomblés.³¹

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 hostis 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 seriam 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 da 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 várias formas no mundo do sagrado.

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 imiscuir-se 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 sentidos.

A questão é de fato ambígua, pois este dinheiro que os ogãs recebem na cena descrita não é realmente um pagamento, mas pode ser até entendido como tal, visto que eles são os "pais" do orixá e estão trabalhando diretamente para a satisfação dos deuses. 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 circunstâncias de crise ou tensão. A naturalização da presença do dinheiro só pode ocorrer de fato em situações em que há um acordo tácito entre os agentes; a ruptura desses acordos ou a quebra de certas regras produzem acusações.

Um dos momentos mais esperados nas festas públicas do candomblé é aquele em que os santos *dão rum*. É um instante especial, cercado de expectativas, no qual se coloca em jogo, muitas vezes, a reputação de uma casa. É adequado que um orixá dance corretamente, que conheça os *orôs*³² relativos a cada cantiga, que esteja trajado adequadamente, portando todas as suas insígnias e paramentos. A beleza das roupas é outro dado que chama a atenção do olhar. Os tecidos sobrepostos, os brilhos e os lamês, formando detalhes de inigualável riqueza, são elementos que compõem um quadro rico de imagens inescapáveis.

A reputação de uma casa está, de certa forma, 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 de danças 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 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 a 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.

No quadro apresentado, 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 se trata 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 no agora. Os fatos sucedem-se em cadeia, dando a impressão de terem sido predeterminados, mas fluem com tal naturalidade que é impossível afirmar que alguma coisa possa ter sido combinada anteriormente.

A dança começa e os ogãs querem *sacudir o barracão*. Ogum cumpre os *orôs* com beleza e vigor incomparáveis, e os ogãs entoam sucessivamente as cantigas, trazendo satisfação ao 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, oferecendo-o aos ogãs que dividiram com ele o espetáculo, sem os quais não seria possível a satisfação do público. Os presentes dão o dinheiro porque participam da festa e querem oferecer algo para Ogum; desejam 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. Ao dar o seu dinheiro, o público está solicitando com este ato a proteção de Ogum. Ao colocarem as notas e as moedas no prato, essas 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 dela decorrentes. 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 o espetáculo, os ogãs. Ogum pede aos presentes, através do seu gesto de recolher os tributos num prato, que presenteiem os que tocam os tambores que invocam os deuses e que executam a música necessária ao bailado dos orixás. Esse dinheiro é dado exclusivamente aos ogãs, que repartem entre si o que foi arrecadado. É uma forma de o orixá agradecer a eles a possibilidade de se manifestar com tamanha beleza e de maneira tão fascinante, mas representa também uma espécie de comprometimento desses 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 se movimentam nas trocas entre os fiéis e seu deus, e entre o orixá e seus acólitos. Um dos principais meios através dos quais se expressam as trocas é efetivamente o dinheiro. Esta centralidade do dinheiro se dá em função de ele ser um elemento de interação entre o orixá, os membros do terreiro e o público que assiste à festa; ele é o meio pelo qual se realizam as trocas entre a comunidade religiosa e o público, que não é composto necessariamente por adeptos da religião.

O dinheiro aparece neste quadro como uma dádiva que circula entre os participantes do ritual. Em outros termos, sem perder as suas características essenciais de meio de troca, ele se reveste de um outro sentido. O pagamento pela dança do orixá e a quantia dada por este aos ogãs colocam-nos diante de uma relação que, de alguma forma, "naturaliza a presença do dinheiro em um ato puramente religioso".

Trata-se de um universo de sentidos que admite o dinheiro como parte da prática religiosa; "ele é portador de axé" — não compra o axé, mas pode fazê-lo circular na família de santo, entre os presentes em uma festa. Ele serve para comprar folhas de Ossanha, faz Exu dinamizar o princípio do movimento. Dessa forma, o dinheiro é um elemento essencial às práticas e às representações religiosas e aciona aspectos cruciais das relações interpessoais e das relações entre homens e orixás.

Essa quase onipresença do dinheiro nos atos sagrados liga esta última cena social às demais apresentadas neste artigo. Há um percurso que vai da presença do dinheiro nas relações de compra e venda de serviços religiosos até a 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 dos sacrifícios; chega, enfim, como parte

natural dos rituais religiosos, como elemento significativo da circulação do princípio dinâmico da existência: o axé.

Ocorre então não ser possível separar o que é de Mammon, o dinheiro — com todo o 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; por fim, ser parte integrante de rituais mágicos ou de trocas diretas entre deuses e homens.

Procurei, ao longo da primeira parte deste trabalho, analisar a relação da clientela religiosa e o percurso da iniciação, e também como as transferências de dinheiro entre cliente e pai-de-santo mudam de *status* nesse processo. Isto porque, 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. Os compromissos com a família de santo são, de certo modo, análogos aos compromissos com as famílias em geral. No entanto, percebe-se que as transferências de recursos entre pais e filhos-de-santo são capazes de 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 de intimidade de um terreiro. Do ponto de vista das práticas, no entanto, é demasiado complexa a definição desses limites — o certo é que isto só é possível de ser percebido em situações de acusação.

Na segunda parte, vimos como a participação na vida econômica de um terreiro assume a forma de *ajuda*. *Ajudar a casa* acaba se tornando uma espécie de eufemismo e, através dele, os filhos-de-santo lidam com as transferências de dinheiro para a casa de santo.

Na terceira e última parte, nós nos colocamos diante dos rituais que envolvem dinheiro em espécie. Trata-se de situações em que o dinheiro aparece de forma explícita, mas sem ser manipulado na relação entre cliente e pais-de-santo. Ele está presente, porém não é mencionado na *ajuda* aos filhos-de-santo, e 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 alii* 1987), mas como meio circulante, mercadoria que acessa um circuito pelo qual transitam as dádivas. Nas relações entre homens e divindades é possível haver dinheiro, é possível pagar tributo em dinheiro aos deuses. Dessa forma, ele é marcado por distinções, seja como participação nos sacrifícios aos deuses, como meio de troca com o deus que leva as doenças e traz a saúde e como oferta ao deus pela sua dança, invocando a ele proteção

e axé. O dinheiro, que até então aparecia de forma velada, assume a sua onipresença no domínio da religião.

Trata-se de perceber que há uma etiqueta específica que permite que o dinheiro esteja presente no domínio da religião sem causar problema. Mas a etiqueta não é rígida. A própria dinâmica das relações é que, no final das contas, determina que certos atos sejam interpretados pelos agentes como corretos ou incorretos, aceitáveis ou objetos de acusação.

Recebido em 06 de setembro de 2006

Aprovado em 07 de fevereiro de 2007

José Renato de Carvalho Baptista é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ. E-mail: <zrbaptista@terra.com.br>.

Notas

¹ Adoto aqui a definição de *candomblé* utilizada por Vivaldo Costa Lima (2003): “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 2003:17).

² *Pai* ou *Mãe-de-Santo* são os nomes genéricos através dos quais são identificados os sacerdotes nas religiões afro-brasileiras. O termo deriva da designação em iorubá *babalorixá* ou *ialorixá*, que significa “pai ou mãe do orixá”. *Orixás* são as divindades africanas transpostas ao contexto brasileiro através do tráfico de escravos, reorganizadas num panteão de 16 divindades básicas que formam o conjunto de deuses cultuados nos *candomblés*, também designadas *santos*.

³ Sistema divinatório adotado pelas religiões afro-brasileiras, baseado no oráculo de *Ifá*, divindade responsável pela adivinhação, em que 16 signos são recombinados através do lançamento de conchas (*cauris*), fornecendo as diversas possibilidades abertas pelo destino do consulente.

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ Diferencia-se do ebó e do despacho pelo seu caráter de restituição diante de uma graça recebida, ou de manutenção do vínculo espiritual entre o fiel e suas entidades.

⁷ Neste mesmo sentido, ver também o argumento crítico de Bloch (1994:6) à tendência predominante nas ciências sociais de tratar o dinheiro como destruidor de laços sociais, cuja presença é meramente sinônimo de cálculo e interesse. 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 específicos de interação.

⁸ A produção do material de pesquisa que originou este artigo está relacionada à realização do meu trabalho de dissertação de mestrado, do qual destaco uma passagem essencial para a obtenção dos resultados que apresento aqui: durante três meses pude permanecer em um terreiro de candomblé da cidade de Salvador, graças aos recursos concedidos pela CAPES, através 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 Szwzer, acolheu-me gentilmente nesse período, quando pude acompanhar todo o ciclo de festas e obrigações daquele 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 aquilo que havia acumulado em pesquisas e experiências pessoais ligadas a terreiros de candomblé, ao longo de aproximadamente dez anos.

⁹ Uma excelente definição sobre o caráter da "família de santo" que se aplica ao apresentado por este trabalho é aquela proposta por Silverstein em artigo (1979:150-151).

¹⁰ Barco de iaôs é a designação dada pelos adeptos a um grupo de pessoas que se inicia em conjunto. Doravante, quando nos referirmos a um grupo conjunto de iniciados, chamaremos genericamente de "barco".

¹¹ Bordão da campanha publicitária de uma grande rede de eletrodomésticos e eletroeletrônicos.

¹² No dossiê da revista *Terrain*, intitulado "L'argent en famille", são abordadas diversas questões relativas à presença do dinheiro no universo familiar. Alguns artigos apontam como nesse universo o interesse não está absolutamente excluído, porém, ele é mobilizado através de regras muito particulares que orientam as transações (cf., especialmente, Journet 2005:5-6).

¹³ O caso específico do casal Rose e Marcelo permite-nos pensar um pouco sobre em que medida os aspectos míticos relacionados aos orixás podem moldar seu comportamento e posição social no grupo. Marcelo vem de família rica, e sua condição social e comportamentos não estão necessariamente ligados ao seu orixá, ao contrário de Rose, de origem humilde, cujo orixá, Oxum, é associado ao luxo, à riqueza e à ostentação. Rose, diferente de Marcelo, cuja atitude está intimamente ligada à sua origem social, incorpora o caráter identificado com o seu orixá. Para um melhor entendimento destes aspectos, ver Segato (1986).

¹⁴ Grandes saias tradicionais baianas 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 *ojás* ou *torsos*, que cobrem as cabeças das iniciadas mais velhas, os *laços* e os *panos-da-costa*.

¹⁵ Nos candomblés, mas especialmente nos terreiros onde se realizou a pesquisa, é permitido aos iniciados mais velhos, com o passar do tempo, utilizarem 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 se apresentar presos ou trançados.

¹⁶ 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.

¹⁷ Georg Simmel (1977) elaborou uma teoria do valor dos objetos na modernidade remetendo à noção de sacrifício. Desejar e tentar obter alguma coisa requer a disposição do indivíduo de perder uma parte de si para obter a coisa desejada.

¹⁸ 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. também Goldman 1985).

¹⁹ Segundo Bastide (1971:318), "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”.

²⁰ Vogel *et alii* (1993:63-65) analisam essa questão a partir das narrativas míticas.

²¹ Conforme Landes (2002) [1940], “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” (p.324).

²² O tombamento possibilitou não apenas mudanças econômicas, mas atraiu investimentos governamentais, possibilitando a construção de uma praça pública, cujo propósito é homenagear a “Mãe Preta”, matriarca do Terreiro, uma quadra de esportes, pavimentação e iluminação das ruas próximas.

²³ Conforme propõem Vogel *et alii* (1993:78-79), o reconhecimento e a reputação de uma casa de candomblé decorrem de suas festas públicas, sobretudo da festa do *Onrunkó*, o dia do nome de um novo iniciado.

²⁴ Pequeno sino de duas campânulas, feito em metal, utilizado para invocar as entidades.

²⁵ Também conhecido como *avania*, *avaninha*, *rebate* ou *arrebate*, este ritmo acelerado e sincopado é uma espécie de chamado aos orixás e marca o início ou o fim das cerimônias religiosas. O termo *avania*, segundo Cacciatore (1977), vem da língua iorubá e significa à, “eles”; wá, “movem-se”; níhà, “em direção à” (p.55).

²⁶ Ritmo vigoroso, rápido e de cadência marcada, atribuído especialmente ao orixá Iansã, mas que acompanha também cantigas de outros orixás.

²⁷ A 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 na cosmologia do candomblé serem alguns orixás os deuses mais velhos da criação, como é o caso de Oxalá e Nanã.

²⁸ 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 1999:67). Segundo Arthur Ramos (*apud* Barros 1999:67), 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 utilizadas para *dar rum* nos santos, como no caso em questão.

²⁹ Conforme o livro *O caminho: síntese da doutrina cristã para adultos*, a missa católica divide-se em duas partes essenciais: a liturgia da palavra e a liturgia do

sacrifício. A liturgia da palavra subdivide-se, por sua vez, em liturgia da oração, na qual ocorrem as *orações preparatórias*, o *Glória e a coleta*, e em liturgia da palavra propriamente dita, que se refere às leituras bíblicas. A liturgia do sacrifício está dividida em quatro partes; aquela à 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 dizem respeito aos atos consagratórios e à comunhão. Curiosamente, o pequeno breviário não faz nenhuma consideração sobre a *coleta*, que a despeito de ser apresentada como oferenda no altar, não faz parte da liturgia do sacrifício, mas da liturgia da palavra.

³⁰ A questão do dízimo para os seguidores de igrejas evangélicas é um tema de pesadas discussões e controvérsias. Para uma análise de alguns eventos que envolvem denúncias públicas do mau uso do dízimo, especialmente na Igreja Universal, ver Mafra 2001.

³¹ Um episódio narrado por Ruth Landes (2002:249-250) 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.

³² Segundo Barros (2000), a palavra *orô* designa os ritos especiais dedicados aos orixás, que podem ser também seus fundamentos ou segredos. O termo em iorubá traduz-se por *incitamento* e, por esta razão, refere-se também a certos cânticos especiais de louvação.

Referências bibliográficas

- A Bíblia Sagrada. Antigo e Novo Testamento*. 1967. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil.
- APPADURAI, Arjun. 1986. (ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. 1999. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/ INTERCON.
- _____. 2000. *A fogueira de Xangô... o orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/ INTERCON.
- BASTIDE, Roger. 1971. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- _____. 2001. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. das Letras.
- BIRMAN, Patricia. 1985. *O que é um-banda?*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1996. "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, 17(1-2):90-109.
- BLOCH, Maurice. 1994. "Les usages de l'argent". *Terrain*, 23:5-10.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 1996. "Marginália: algumas notas adicionais sobre o Dom". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 7-20.
- BRAGA, Júlio. 1998. *Fuxico de candomblé*. Feira de Santana: UEFS.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. 1977. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/ SEEC-RJ.
- CARNEIRO, Edison. 1967 [1948]. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- CARVALHO, José Jorge de. 1994. "Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros". In: C. E. M. de Moura (org.), *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: EDUSP/ Axis Mundi. pp. 85-120.
- COSTA LIMA, Vivaldo. 2003. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio.
- DANTAS, Beatriz Góis. 1979. "A organização econômica de um terreiro de Xangô". *Religião e Sociedade*, 4:181-191.
- _____. 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- FRY, Peter. 1982. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOLDMAN, Márcio. 1985. "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade*, 12/1:22-54.
- HART, Keith. 2001. *Money in a unequal world*. New York: Texere.
- _____. 2004. "Money: one anthropologist's view". In: <http://www.thememorybank.co.uk/publications/monney-one-anthropologists-view/>
- Herskovits, Melville. 1930. "The negro in the New World: the statement of a problem". *American Anthropologist*, XXXI(1):145-55.
- INGHAM, Geoffrey. 2004. "The nature of money. Economic sociology". *European Electronic Newsletter*, 5(2): 18-28.
- JOÃO DO RIO (pseudônimo de Paulo Barreto). 2005. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio.

- JOURNET, Nicolas. 2005. "L'argent en famille". *Terrain*, 45:5-12.
- LANDES, Ruth. 2002. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- MAFRA, Clara. 2001. *Os evangélicos*. Coleção Descobrimo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MARX, Karl. 1983 "A mercadoria". In: *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril, v.1, pp.45-78
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. 1981 [1899]. "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício". In: *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva. pp. 142-227.
- _____. 2003. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 183-314.
- NEIBURG, Federico. 2003. "Intimacy and the public sphere. Politics and culture in the argentinian national space, 1946-55". *Social Anthropology*, 11(1):63-78.
- PRANDI, Reginaldo. 1991. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Edusp/Hucitec.
- PROVÍNCIA ECLESIAÍSTICA DE ALAGOAS. 1985. *O caminho: síntese da doutrina cristã para adultos*. São Paulo: Loyola.
- SEGATO, Rita Laura. 1986. "Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife". *Anuário Antropológico*, 85:11-54.
- SIGAUD, Lygia. 2005. "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.
- SILVERSTEIN, Leni. 1979. "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, 4:143-169.
- SIMMEL, Georg. 1977. *Philosophie de l'argent*. Paris: PUF.
- VOGEL, Arno *et alii*. "A moeda dos orixás". *Religião e Sociedade*, 14(2):5-17.
- _____. 1993. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas/FLACSO; Niterói: EdUFF.
- WEBER, Florence. 2001. "Settings, interactions and things: a plea for multi-integrative ethnography". *Ethnography*, 2(4):475-499.
- _____. 2002. "Práticas econômicas e formas ordinárias de cálculo". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2):151-182.
- WEBER, Max. 1996. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- ZELIZER, Viviana. 1994. *The social meaning of money*. New York: Basic Books.
- _____. 2002. "Intimate transactions". In: M. Guillen *et alii*. (orgs.), *The new economic sociology*. Nova York: Russell Sage Foundation. pp. 274-300.
- _____. 2005. *The purchase of intimacy*. New York: Princeton University Press.

Resumo

O artigo investiga o sentido das relações de troca que envolvem o uso de dinheiro entre os adeptos do candomblé. Essas relações, que ocorrem no âmbito de uma "família de santo", acionam aspectos simbólicos advindos de uma conexão com as coisas sagradas. Estudo aqui a linha tênue em que uma economia do dom ou da graça se confunde constantemente com o mundo dos interesses, assim como estes últimos podem às vezes mobilizar aspectos ligados à graça divina. Tento perceber nessas relações mediadas por dinheiro não apenas os limites imprecisos entre dom e interesse, mas o vasto campo no qual se processam as trocas entre os agentes sociais. Numa percepção mais ampla das questões aqui sugeridas, este trabalho tem como objetivo compreender o sentido social do dinheiro nas relações que constituem a experiência e a prática religiosas.

Palavras-chave: Dinheiro, Candomblé, Troca, Dádiva, Interesse

Abstract

The article investigates the meaning of exchange relations involving the use of money among followers of candomblé. These relations, which unfold within the space of a 'saint family,' activate symbolic dimensions that derive from a connection with the sacred. Here I study the border zone where an economy of the gift or grace continually merges with the world of interests, just as the latter sometimes mobilizes aspects linked to divine grace. Examining these relations mediated by money, I try to expose not only the imprecise limits between gift and interest, but the vast field in which the exchanges between social agents are processed. Adopting a wider perspective on the questions raised here, the text aims to comprehend the social meaning of money in the relations that constitute religious experience and practice.

Key words: Money, Candomblé, Exchange, Gift, Interest