
ENTRE A CASA E A ROÇA: TRAJETÓRIAS DE SOCIALIZAÇÃO NO CANDOMBLÉ DE HABITANTES DE BAIROS POPULARES DE SALVADOR¹

Miriam C. M. Rabelo

Introdução

As maneiras pelas quais os indivíduos aprendem e desenvolvem identificações com uma determinada religião e efetivamente ingressam, como membros, em uma instituição religiosa, constituem objeto importante para cientistas sociais interessados em discutir as relações entre sistemas religiosos e experiências individuais. Estas questões têm se mostrado especialmente relevantes nos contextos contemporâneos de crise da hegemonia das instituições religiosas tradicionais, alta diversificação do campo religioso e ênfase crescente na idéia de escolha individual como parâmetro norteador das trajetórias religiosas. No caso brasileiro – que não escapa dessas tendências mais gerais – os estudos têm dado especial atenção às mudanças, descontinuidades e rupturas que se verificam, por exemplo, nas conversões pentecostais, dominantes entre indivíduos de camadas populares oriundos do catolicismo ou da tradicional associação catolicismo-cultos afro-brasileiros; no ingresso de indivíduos de camadas médias em religiões usualmente restritas às camadas populares, como o candomblé; ou na crescente procura desses segmentos por opções ainda fracamente enraizadas no Brasil, como as religiões orientais. Trata-se sem dúvida de contribuições importantes para uma compreensão dos novos contextos de crença e prática que

aqui se instalam, mas que por vezes repousam sobre certos pressupostos não examinados acerca dos padrões de socialização religiosa ditos tradicionais ou não marcados por rupturas e descontinuidades tão aparentes.

Exemplo importante são as trajetórias de identificação e ingresso no candomblé de soteropolitanos pobres e, em sua maioria, negros, as quais constituem o contraponto implícito, por exemplo, das trajetórias das camadas médias escolarizadas nesta mesma religião (ou dos percursos que conduzem à conversão pentecostal). Embora saibamos, é claro, que nem todos os pobres e negros de Salvador têm afinidade com o universo religioso afro-brasileiro, pouco temos avançado na compreensão dos modos pelos quais alguns se vinculam efetivamente a este universo (para além dos discursos oficiais acerca dessa vinculação), ou das relações através das quais certas aproximações religiosas se tecem nas suas biografias. Esse é o tema central do presente artigo. Pretendo aqui tratar das trajetórias de socialização religiosa de habitantes de bairros populares de Salvador que se tornaram membros efetivos de casas de candomblé², procurando compreender como se desdobram no tempo – e no espaço – os percursos de identificação com essa religião. Interessa particularmente discutir as articulações construídas ao longo destas trajetórias entre família e religião e explorar tanto o papel da família na socialização religiosa, quanto o modo pelo qual a aproximação e o ingresso no candomblé repercutem sobre as relações familiares.

A socialização religiosa

Na literatura sociológica sobre socialização, a inserção em uma instituição religiosa constitui exemplo de socialização secundária – aquela que se segue e se articula à primeira socialização, travada na infância e usualmente no âmbito da família. Como qualquer socialização, envolve aprendizado – não apenas de representações acerca do mundo e da existência, como também de um conjunto de disposições corporificadas, incluindo julgamentos e sensibilidades. Em geral, as instituições religiosas preparam seus futuros adeptos através de uma série progressiva de experiências que envolvem desde participação em situações extra-cotidianas, fortemente marcadas por um sentido sagrado, até inserção em contextos informais de convívio, conversa, e troca com outros adeptos.

Questão central em todo processo de socialização secundária é sua articulação com a socialização primária, a construção de determinadas linhas de continuidade com esta ou a manutenção de uma estrutura de plausibilidade que sustente e legitime rupturas com a realidade interiorizada na infância (Berger 1998). Pode haver uma forte concordância entre as duas socializações como nos casos em que conteúdos religiosos integram a educação da criança na família, em que as gerações mais velhas constituem agentes importantes na formação

religiosa das gerações mais novas, em que o percurso de socialização na instituição religiosa mostra-se como um desdobramento gradativo da realidade apreendida na socialização primária, servindo-se de sensibilidades e disposições adquiridas nesse primeiro aprendizado e ampliando-as na direção da formação da identidade religiosa. Em geral, esta é tomada como a situação típica das sociedades tradicionais. Diferentemente, em contextos contemporâneos de marcado pluralismo religioso, alto grau de individualismo e descontinuidades crescentes entre as experiências de diferentes gerações, a probabilidade de concordância entre as distintas socializações vividas por um indivíduo é bem menor, o que pode vir a gerar uma verdadeira “ruptura cultural” inter-geracional (Hervieu-Léger 1998).

Se por um lado a polaridade entre tradicional e moderno oferece, mediante a apresentação de casos ideais típicos, algumas balizas orientadoras da análise, por outro, não pode ser transposta sem mediações para o estudo dos casos empíricos, sob o risco de uma excessiva simplificação. Tratar da questão da socialização religiosa exige que a análise se afaste dos modelos excessivamente generalizantes em direção a uma caracterização cuidadosa dos percursos, modos e espaços de sociabilidade através dos quais os indivíduos travam contato e desenvolvem experiências relacionadas à religião. Dois pontos importantes se destacam aqui. Em primeiro lugar, faz-se necessário aliar à investigação dos percursos temporais de socialização o estudo dos trajetos espaciais através do quais esta se dá, convertendo assim o estudo da socialização religiosa em uma análise das trajetórias espaço-temporais pelas quais os indivíduos descobrem, realizam e desenvolvem relações com a religião (incluindo-se aí uma caracterização dos diferentes lugares que abrigam e modelam essas relações). A articulação tempo-espaço é particularmente útil se queremos ter acesso aos contextos que englobam, favorecem e/ou criam a ambiência difusa para o processo de socialização religiosa. Em segundo lugar, no que diz respeito aos lugares de sociabilidade relevantes para a análise, é preciso considerar seriamente a complexa teia de agentes e estilos de interação que os definem – no caso do contexto afro-brasileiro, em particular, isso implica incluir as entidades (caboclos, erês, exus e orixás) enquanto participantes ativos das dinâmicas interativas no terreiro e na família.

Características próprias do campo religioso brasileiro tornam essa opção analítica particularmente atraente. No Brasil, uma crescente diversidade religiosa alia-se a uma notável porosidade de fronteiras entre as religiões: diversos entrecruzamentos, equivalências e pontos de passagem marcam o campo religioso, e até o exclusivismo pentecostal se nutre de uma religiosidade difusa, que acentua a interferência direta de entidades sagradas na vida dos fiéis. Entre os elementos que nos ajudam a compreender a lógica desse campo estão, sem dúvida, tanto transformações decorrentes do próprio impacto da modernidade

sobre a experiência religiosa dos indivíduos, quanto aspectos relativos ao conteúdo e dinâmica interna das religiões que aqui se estabelecem³. Igualmente importante é o “trabalho sincrético” cotidiano (Birman 1996, 2001) operado pelos sujeitos em contextos relativamente independentes dos enquadramentos institucionais – fato que remete à importância, no contexto histórico brasileiro, de uma religiosidade que se desenvolve à margem das instituições e frequentemente em conflito com os espaços institucionais (Sanchis 1997, 2001).

Nas trajetórias de nossos informantes, destacam-se tanto o trânsito religioso quanto a participação em práticas religiosas de caráter predominantemente doméstico. São ao todo vinte e um indivíduos, entre 19 e 78 anos, cinco homens e dezesseis mulheres. Destes, dez têm o primeiro grau incompleto; quatro completaram o primeiro grau; seis completaram o segundo grau e apenas um está cursando universidade (que ingressou recentemente, com 27 anos). Dentre os que têm ocupações de baixa renda (que predominam no grupo), encontram-se manicures, empregadas domésticas, lavadeiras, pedreiro. Os que estão melhor posicionados no mercado de trabalho (a minoria com melhor escolaridade) têm emprego de auxiliar de enfermagem, secretária, bancário. Dois – um homem e uma mulher – são lideranças religiosas no candomblé. No geral, todos provêm de famílias de classe baixa (algumas de origem rural), seus pais exerciam atividades de baixa escolaridade e renda e, desde crianças ou adolescentes (no caso daqueles que nasceram no interior), vivem em bairros populares da cidade: seja em ocupações urbanas iniciadas nos anos 50, mas fortemente povoadas a partir da década de 70 como o Nordeste de Amaralina, seja em bairros populares mais antigos da cidade como o da Liberdade, seja em áreas pobres e desvalorizadas, contíguas aos bairros mais abastados da orla atlântica, seja em concentrações populares situadas na porção oeste da cidade, distantes dos bairros de elite, como São Caetano, Massaranduba, Periperi, IAPI. Foram socializados em contexto de forte convivência vicinal, em que se cruzam redes de parentes e vizinhos, como as festas do bairro e as conversas na rua e no boteco. Criados em arranjos familiares variados e variáveis segundo a fase do ciclo familiar, muitos circularam por diferentes casas da rede de parentesco mais próxima até estabelecerem suas próprias famílias, não raro batendo laje na casa da família de origem ou ajudando a ampliá-la. Como veremos, sua socialização religiosa foi produto da contribuição direta ou indireta de muitos: parentes, vizinhos, lideranças religiosas.

A família e a socialização no candomblé

Quando tratamos da questão da formação religiosa e da contribuição dos pais e familiares nesta formação, podemos discernir alguns padrões. Dos nossos vinte e um informantes, seis de fato cresceram no candomblé, freqüentando

terreiros com parentes já iniciados, e dando continuidade expressa e sem maiores conflitos à opção religiosa familiar. Uma é Zenaide, hoje com 52 anos, nascida e criada no interior da Bahia. Segundo conta, toda a sua família era ligada ao candomblé local e ela cresceu freqüentando junto com esta os terreiros da cidade. Teresinha (53 anos) e Lúcia (59), ambas nascidas em Salvador, acompanharam, desde muito cedo, as incursões de suas mães no candomblé. Teresinha foi iniciada muito jovem e Lúcia acabou sendo suspensa equede no terreiro em que sua mãe foi iniciada, e que ela mesma freqüentou ativamente antes de se filiar definitivamente a outra casa. O terceiro é Zeca, rapaz de 19 anos, confirmado ogã em uma casa angola, onde ambos os pais têm cargo. Não tendo com quem deixá-lo quando precisava ir ao terreiro, a mãe costumava levá-lo consigo, de modo que Zeca acostumou-se desde criança às rotinas da casa e às festas de orixá. Não muito diferente é a trajetória de Laura (21), que sendo sobrinha de uma mãe de santo cujo terreiro ficava nas proximidades de sua casa, cresceu em meio ao candomblé. Aos três anos teve o seu santo assentado neste terreiro. Por fim, Iracema (25) foi fortemente incentivada pelos pais, ambos de candomblé, a desenvolver seus laços com os orixás e com o terreiro de Zé Carlos, situado na vizinhança.

Apesar de apenas esses seis terem mantido relação direta com casas de candomblé durante a infância, um exame mais atento das trajetórias dos nossos informantes mostra que praticamente todos tiveram algum contato com o mundo dos caboclos, exus, erês e orixás pelo menos desde a adolescência. Oito vêm de famílias em que um dos membros tinha algum vínculo com o candomblé (tendo sido iniciado e/ou mantido alguma prática religiosa no campo afro-brasileiro), mas não investiu na formação religiosa dos filhos no candomblé ou mesmo impediu expressamente esta formação.

Entre estes, temos dois sacerdotes, Pai Zé (44) e Mãe Jandira (62), duas filhas de santo desta última (Paula e Márcia, ambas de 19 anos) e uma filha de santo de Zé Carlos (Ritinha). Zé Carlos cresceu em contato estreito com orixás e caboclos: embora não iniciada, sua mãe tinha vínculos com um terreiro de candomblé e dava sessão de caboclo em casa. Apesar disso, não queria ver o filho envolvido em suas obrigações e procurava mantê-lo o mais afastado possível de seus afazeres religiosos. Embora tivesse santo assentado e zelasse pelo seu orixá com oferendas regulares, o pai de Jandira não educou a menina no mundo dos deuses africanos – ao contrário, quando esta, aos sete anos, teve sua primeira experiência de incorporação, ele, familiarizado com os procedimentos da religião, providenciou para que o santo da menina fosse suspenso.

A mãe de Paula havia sido iniciada no candomblé ainda jovem e solteira. Como o pai de Jandira, zelava pelo seu santo em casa, onde um pequeno quarto abrigava o assentamento do orixá. Mas evitou trazer ao conhecimento dos filhos essa sua filiação religiosa. Márcia foi criada entre a casa de seu pai evangélico

e a de sua mãe, equede confirmada no terreiro de Jandira. Nenhum dos dois queria ver a menina no candomblé. Embora convivesse com gente do terreiro e mantivesse laços de amizade com as netas de Jandira, era impedida por sua mãe de assistir às festas de orixá. Habituada a frequentar o terreiro de sua avó materna, Ritinha (40) viu sua rotina drasticamente transformada quando, ainda criança, perdeu a mãe e foi entregue aos cuidados de uma tia evangélica. Começou a sofrer de ataques regulares aos quais a tia respondia com surras, “para tirar o diabo do corpo”. Terminou internada em um hospital psiquiátrico de onde foi resgatada pelo pai e, então, sob a responsabilidade deste, reconduzida ao candomblé em busca de cura.

Eu nasci dentro da Liberdade, pra começá a história, né, que a Liberdade, cê sabe como é. Nasci na Liberdade, fui filha única, entendeu? Fui criada muito rígida, porque era danadinha, essa coisa de criança mesmo... Com 7 anos, Obaluaê me pegou, eu tinha 7 anos de idade, mas meu pai fazia parte de, de candomblé, mas na parte do *abiku*⁴, ele então, dizia ele que sabia suspender santo, que num queria eu no meio do candomblé, nesse movimento então disse que suspendeu. Realmente, eu nunca mais... Eu tava deitada e quando eu vi um velhinho vim com duas muletas, isso era coisa da minha imaginação, né, não sei se é verdade, então ele vinha, chegava de junto de mim e batia com aquelas muletinhas. Como ele batia com as muletas, eu amanheci toda de bexiga, amanheci coberta de bexiga.... Com 7 anos de idade, foi quando Obaluaê me pegou, talvez fosse pra poder melhorar minha doença, porque ele é o dono da doença, é o médico, né, da doença. Passou, cresci, fui estudar, fui estudar, depois fiquei mocinha, num queria num liguei pra essas coisas... (Mãe Jandira).

Na infância, é o seguinte desde criança eu sempre tive uma tendência a candomblé, eu sempre tive uma tendência. Ela, minha mãe, evitava de todas as formas para que eu não me envolvesse porque era coisa de muita responsabilidade e ela nunca quis envolver os filhos assim no santo, e ela por questão de saúde, frequentava a casa do finado Dofó. Ela dava reunião dentro de casa, geralmente quando tinha reunião ela insistia pra eu ir pra rua brincar pra poder não ver os caboclos, pra poder não ver o pessoal, né. E eu fui crescendo, fui crescendo... Teve uma romaria do caboclo dela, ela me levou a São Bartolomeu⁴ chegando em São Bartolomeu a gente foi brincar e ela lá com os caboclo dela dançando mais o povo dela, e chegou uma hora que o caboclo mais velho, que era Seu

Arangueiro, e Dona Lurdes, falou que todo mundo que foi pra romaria tinha que tomar um banho, descarregar o corpo na cachoeira, eu fui o último. Aí vieram as crianças, os adultos, todo mundo passando aquelas folhas, descarregando, e eu abusando, dando risada, que eu não entendia nada, quando chegou na minha hora que me botaram pra tirar a lama do mangue toda, que eu tava melado, que me botaram debaixo da cachoeira, foi quando eu não vi nada, desmaiei, e conta os antigo, o povo, que caiu, é, acho que 3 ou 6 arco-íris, me corou e o santo respondeu Oxum, né. Foi o primeiro santo a rodar na minha cabeça foi Oxum. Aí ela (a mãe) muito desesperada querendo me tirar, aquela agonia toda e pedindo pelo amor de Deus que me tirasse, que não tinha nada a ver, e aí tirou. Também só foi esse período só, com 12 com 13 anos, o santo começou a me tombar, me tombar, me tombar, e eu senti mal. Só que eu não tinha o espaço, o apoio dela, tá entendendo, ela nunca me deu apoio (Pai Zé).

Sem dúvida não podemos deixar de considerar que, como toda narrativa, estas são construções interessadas: ao apontar a tensão entre pais e filhos, a recusa ou o não investimento familiar em sua formação religiosa no candomblé, os narradores ressaltam a inevitabilidade de seu vínculo com as entidades sagradas e o peso do passado, transformado em herança, mesmo quando ocultado por aqueles que o protagonizaram⁵. Legitimam, assim, sua posição na religião. Entretanto, o que importa aqui é notar que (1) eles convivem desde cedo com a presença de orixás e caboclos, seja uma presença explícita que observam e com a qual interagem (como é o caso de Zé Carlos), seja uma presença difusa, sugerida pelos assentos e cuidados a eles dispensados; (2) entre as camadas populares, os pais freqüentemente vêem o candomblé como uma obrigação pesada ou custosa demais, da qual os filhos podem e devem ser poupados e (3) o envolvimento com entidades do candomblé reforça e adensa relações na família e entre gerações de parentes (voltaremos a esses dois pontos mais adiante).

Muito próximo a esses cinco sujeitos, estão outros três que também travam contato com o mundo dos cultos afro-brasileiros desde a infância, mas vivem um conflito na família, dividida em torno de seu “destino religioso”. Nestas histórias o padrão é o mesmo: enquanto os pais são fortemente contrários, as mães oferecem um apoio ou consentimento difuso (elas mesmas tendo algum laço com as entidades), mas não ousam afrontar diretamente seus parceiros. Nascido e criado no interior da Bahia, Curió (25) era levado pela madrasta para sessões de caboclo nas redondezas. Não tardou muito a ser afligido pelas entidades. Contrariado, seu pai tratou de providenciar o trabalho de uma mãe de santo para suspender de vez as incorporações (aparentemente o mesmo procedimento

adotado pelo pai de Jandira). Celina (45), ainda criança, desenvolveu o hábito de espiar as festas de um terreiro vizinho. Conforme seu relato, era repetidamente punida pelo pai por suas escapadas, mas encontrava apoio na madrasta, que recebia um caboclo nas sessões de giro que freqüentava escondida do marido. Josefa (67) começou a chamar atenção no bairro pelo seu comportamento desregrado e brigas constantes com o pai – nestas ocasiões um exu respondia como autor das peripécias de que a menina era acusada. Enquanto seu pai opunha-se violentamente a qualquer solução no candomblé, a mãe, que segundo ela já tinha afinidade com esta religião, terminou por buscar o auxílio de uma mãe de santo, escondida do marido. Graças à mediação de uma vizinha, a mãe de santo assumiu a responsabilidade de Josefa, levando-a para morar consigo no terreiro.

É, eu já tinha envolvimento com santo menina, mas a minha família toda é católica. Meu pai, Ave Maria, se você for lá em casa tocar em assunto de candomblé, você não volta mais lá. (...) Ah, eu tinha visões, eu via os orixá... Tinha o candomblé, que eu morava ali em São Caetano, né, aí, na rua, assim em frente, tinha um candomblé grande, mas eu era uma menina assim muito abelhuda, tudo eu queria tá por dentro, então, quando tinha coisa lá, eu entrava pela cerca do fundo pra ficar vendo os orixás dançar. Eu acho que aí foi que...(risos), porque quando iam me descobrir eu tava lá no meio do povo. Apanhava e coisa e tal, mas por causa de pai, né? Seu Manoel, o dono da casa, ele dizia “Essa menina tem santo, vai chegar um dia dela cair”. Aí meu pai “Ah, você vai perder minha amizade, que santo nada. Quer acreditar em santo? Encosta aí que vai sair santo na porrada”. Meu pai é muito, meu pai tem aquela criação agreste, aquela coisa, sabe? Muito rancoroso. E isso foi passando... Minha madrasta, quando eu comecei a ter os primeiros sintomas do santo, minha madrasta me levou num lugar... [Tinha] oito, nove pra dez anos, eu via as coisa, aí eu contava a ela, ói... via índio, via um bocado de coisa, e qualquer coisa que tava pra acontecer eu corria e dizia a ela. Aí ela (madrasta) chegou, fez assim, é, como ela tinha essa parte de espiritismo que dizia a parte branca, né? Ela recebia o caboclo, mas ela recebia o caboclo escondido de meu pai (Celina).

Exu pegava de manhã e sumia pelos matos. Subia nas árvores, pintava horrores. Uma senhora, mãe de santo, ela disse: “Essa menina tá com Exu! E por que os pais não tratam?” Aí, a finada Viturina disse assim: “Olha, o povo dela não gosta disso não! Não quer nem,

ói, não quer nem ver falar. O pai não quer nem ver falar nesses negócios de santo! Ele não quer ver falar não”. O moleque (Exu) pintando horrores! Bebia cachaça, esculhambava! Brigava mais meu pai! Pareciam dois homens. Eu criança e ele irritava meu pai e os dois brigavam. Mas brigavam mesmo, feio! Feio. Papai dava tapa nele, ele dava tapa no meu pai, pedrada! Aí, papai disse assim: “Essa menina tá maluca! Eu vou terminar internando ela. Eu não vou ficar suportando que ela com o diabo dela aqui na minha porta, não! Ela vai pros infernos mais o diabo dela!”. Eu tava com meus sete anos. Tava pra fazer sete anos. Mas era um inferno, na minha vida. Era a, a manifestação do Exu que chegava de manhã e sumia pras, pras bibocas, pra beber cachaça, brigar, dar pedrada (Josefa).

Outro padrão interessante é daqueles cuja socialização no mundo dos caboclos e orixás se deu primeiro no espiritismo: participando de sessões de mesa branca, consultando regularmente caboclos ou mesmo incorporando estas entidades, tanto no espaço ritual quanto no espaço doméstico. O espiritismo de mesa branca consiste numa forma de religiosidade um tanto indefinida entre o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé. Envolve orações e manifestações de entidades (que podem ser espíritos ou caboclos, e, em alguns casos, também orixás e erês) que vêm para “trabalhar”, isto é, desenvolver-se espiritualmente oferecendo conselho e cura a participantes e clientes ocasionais, segundo o ideal de caridade. Enquanto prática religiosa popular, não apresenta a tendência intelectualista do espiritismo kardecista. Para os participantes, distingue-se claramente da umbanda e do candomblé pela ausência de dança nos seus rituais, que consistem em rezas e conversas com as entidades.

Em vários relatos, a mesa branca aparece como o caminho pelo qual nossos informantes terminaram se aproximando do candomblé. Delma (78) acompanhava sua mãe às sessões espíritas realizadas na casa de uma vizinha; aos sete anos passou a receber Oxossi e prestar consulta a pessoas do bairro. Quando sua mãe deixou a mesa branca e passou a freqüentar o candomblé, levou a menina consigo. Vanilda (35) também participava desde cedo de sessões espíritas no bairro, levada pelas irmãs mais velhas. Conheceu o candomblé ainda criança, mas à época este era apenas uma opção de lazer: quando ficava sabendo de festa no terreiro da vizinhança, corria para saborear alguma das deliciosas iguarias ali oferecidas. Só mais tarde, por motivo de doença, ligou-se efetivamente a esta religião. Conceição (37), natural do interior do estado, onde vários de seus familiares eram de candomblé, foi criada por uma família espírita em Salvador e cresceu freqüentando sessões. Assim como Vanilda, quando criança era atraída ao candomblé pela comida (“quando eu era nova eu dizia assim: ‘ah, ali vai ter um arroz doce”). César (29) nasceu em família espírita – tanto seu pai quanto

sua mãe manifestavam entidades e ele, que assistia às “reuniões” realizadas em sua casa, manifestou aos dez anos o Caboclo Pena Branca. Dionísia (72) nasceu e se criou no espiritismo de mesa branca; seu pai dava sessão em casa, onde recebia caboclos “domesticados”. Foi por um certo acaso que passou a freqüentar o candomblé. No seu relato chama a atenção a proximidade entre o espiritismo de mesa branca e o candomblé (expressa para ela na dificuldade de se encontrar um autêntico centro espírita, já que a maioria cultua orixás), assim como a dimensão estética do candomblé, cuja música e dança constituem fortes atrativos para a freqüência.

Eu nasci e me criei no espiritismo, né. Meu pai aqui tinha sessão e tudo. Mas tem umas conhecidas, né, me convidaram pra uma determinada festa... Eu fui né. E cheguei lá era ... ela num era espírita. Ela era de palma e tudo. Eu achei muito bonito. Aí continuei. Quando tinha qualquer coisa eu ia. Quando é uma determinada festa, eu fui. Eu fui muito animada, tudo já aprendendo as cantigas, tudo. Que eu achei bonito, que eu nunca tinha visto, né. Aí, de repente num vi mais nada. Aí... E foi com Oxóssi. A mãe de santo botou a mão na cabeça, “pelo amor de Deus, o pai dela é espírita”. Ele [Oxóssi] virou, disse que espírita era meu pai, mas que eu não. E daí pra cá eu levei, fiquei com ele o tempo dele. Toda festa que tinha ele chegava, né. Dançava, cantava. E o tempo foi passando. (...) Hoje em dia é muito difícil um centro espírita. Só espírita. Geralmente, quando a gente vai, quando pensa que não, diz que é giro, né? Na mesma hora que passa espírito, daqui a pouco grita uma Iansã, daqui a pouco vê um Oxóssi, daqui vem um Ogun, quer dizer chama já, chamam de giro, né. E bate palma e canta, não é espiritismo. Porque aqui em casa era espírito puro! Era espírito puro, só pessoas, como caboclos que foram domesticados por padres. Foram batizados com nomes, como tinha um aqui que na aldeia ele dizia que chamava Zuru, mas quando os padres pegaram ele pra domesticar, batizaram ele como Malaquias Amor Divino. Era o guia da casa. Vinha outros, manifestavam aqueles espíritos atrasados pra poder a pessoa ficar doutrinada (Dionísia).

Algumas questões importantes podem ser colocadas a respeito do espiritismo e de seu papel mediador com relação ao candomblé. Em primeiro lugar, a própria abrangência do espiritismo, que constitui de certo modo um grande rótulo para um conjunto diversificado de práticas religiosas e formas institucionais, abarcando desde aquelas expressamente comprometidas com a doutrina de Kardec até cultos de caboclo (definidos como espíritas pela ausência de dança e dos sacrifícios

e obrigações que distinguem o candomblé), desde instituições com marcado grau de organização burocrática até pequenos empreendimentos domésticos. Conforme os relatos, foi em espaços desse último tipo que nossos informantes se inseriram junto com alguns familiares. Aí foram socializados no mundo dos caboclos, passando a desenvolver relações de importância variável com essas entidades. Em segundo lugar, cabe notar que, conforme observa Sanchis, o espiritismo estabelece uma certa ambiência religiosa, que se difunde entre vários setores da sociedade e por vários espaços religiosos institucionais, “um clima (...) que acaba por criar uma certa língua franca na visão de mundo real dos brasileiros” (1997:106). Como veremos, isso permite que a passagem para o candomblé seja menos uma ruptura do que o selar de um novo patamar de compromisso para atender às entidades.

O espiritismo também é visto como uma opção religiosa mais respeitável do que o candomblé e, nesse sentido, pode ser particularmente atraente para famílias que se distinguem – ou buscam se distinguir – de seu meio de origem, gozando de uma situação financeira mais estável e/ou de maior acesso à educação formal. Esse parece ter sido o caso de Vanilda e César – ambos vêm de famílias que proporcionaram aos filhos melhores oportunidades de estudo e relativa ascensão social (a família de César era espírita e as irmãs mais velhas de Vanilda freqüentavam o espiritismo quando esta ainda era criança). Embora Ricardo (26) não tenha sido socializado no espiritismo, freqüentou um centro “espírita cigano” antes de ingressar no candomblé e trouxe para a casa de Jandira três dos seus companheiros de centro (a própria Vanilda e dois jovens que, como ele, trabalham e cursam a universidade). Por fim, podemos dizer também que a língua franca espírita cria um campo importante de diálogo religioso inter-classe, que é marcante, por exemplo, na trajetória de Eulália (55). Embora tivesse muitos parentes ligados ao candomblé, Eulália foi criada em contexto católico. Muito doente e várias vezes internada com problemas na bexiga, foi instruída por um médico (que se revelou espírita) a tratar o seu lado espiritual. Passou então a sonhar com um velho, cuja imagem inicialmente se confundia com a do médico. Nos sonhos, o velho lhe ensinava a preparar chás e banhos curativos e, seguindo suas prescrições, obteve finalmente a cura. Foi a pedido do velho, para que cuidasse dele, que Eulália aproximou-se de uma tia de candomblé. Lá, descobriu que seu protetor era Omulu, orixá da doença e da cura, e terminou sendo iniciada.

Ele (o médico) aí disse assim: “Ói, você pratica alguma religião?”
Eu disse: “Não, eu sou católica”. Ele disse: “Nunca freqüentou, não?”
Eu disse: “Já, só que num fiquei”. Isso meu médico, hem! Ele disse: “Você sabia que eu sou espírita?”
Eu disse: “Não”. Você vê, o médico que me operou! “Eu sou espírita e você não tem nada de,

de doença material, você tem doença espiritual”. Foi o que ele disse a mim. “Aí, por que o senhor tá me dizendo isso a mim?” Ele disse: “Porque eu sou espírita. Procure se cuidar. O que você tem, foi Deus que lhe deu”. Assim mesmo, meu médico. Foi. (...) Aí, quando foi um dia, eu dormindo, faltando uma semana pra ele me dar alta, que ele me dava assim mesmo sem eu ter tido êxito, né, eu sonhei no hospital. Eu via um velho alto assim de chapéu. Ele todo de alvo passando a mão em minha cabeça. Aí, ele dizia assim: “Acorde”. Aí, eu disse assim, aí eu fiquei com aquela modorra, eu disse assim: “Quem é, meu Deus?”. Quando eu olhava, o velho tinha um homem de junto. Era o meu médico. Mas só que eu via meu médico vestido de paletó preto e a camisa branca de baixo, né, social, né. Agora, sandália daquelas de couro cru, que a gente chama verdureiro antigamente, né. As calças arregaçadas. Todo impecável de paletó. Agora, as calças arregaçadas, de chinelo e as duas pernas enroladas de atadura de crepom. Aí, eu dizia assim: “Dr. Vinhaz”. Ele dizia assim: “Olha, eu não sou o Dr. Vinhaz”. Com aquela mesma calma. “Eu sou o seu pai”. Foi. Aí eu disse assim: “Meu pai?”. Ele disse assim: “É, eu sou seu pai. Confie em mim... Você vai ficar boa... Você faça o que eu vou lhe mandar fazer. Pegue as folhas que pertencem a mim. Faça um chá. Serene, bote num telhado no tempo, deixe serenar e vá se banhando dia sim, dia não. Porque quem vai lhe curar sou eu. Agora, depois você vai cuidar de mim. Porque se você depois não cuidar de mim, você vai voltar pro hospital e não volta”. Aí, sumiu assim de costas. Andando de costas (Eulália).

A vinculação efetiva ao terreiro

A análise das trajetórias sugere que o bairro e a casa são espaços importantes, entre as camadas populares, para a socialização no candomblé, e precisam receber mais atenção dos estudiosos do tema. Uma preocupação dupla com o terreiro enquanto representante da tradição religiosa e espaço organizador de relações que suportam e mantêm viva esta tradição prevaleceu entre muitas pesquisas sobre o candomblé. Como resultado, pouco foi dito sobre as formas como se imbricam, tensionam ou se alimentam o mundo do terreiro e o mundo da vida cotidiana – ou porque a questão parecia irrelevante ou porque os estudos assumiam implicitamente que a pertença religiosa provia de forma não problemática a orientação para a vida fora do terreiro.

Embora menos numerosos que as igrejas pentecostais, terreiros povoam os bairros populares de Salvador e constituem lugares de referência importantes

para seus habitantes, inclusive crianças, espaços de consulta e tratamento (com caboclos, principalmente) e também uma opção de lazer (lugar de conversa, diversão, paquera e boa comida). Quando não é um membro da própria família que frequenta as cerimônias, há sempre vizinhos dispostos a levar crianças e, sobretudo, adolescentes, às festas de orixá. Além dos terreiros já estabelecidos, pequenos empreendimentos religiosos de caráter doméstico reúnem vizinhos e parentes. Muitas vezes realizadas em casa, as sessões de mesa branca são eventos em que os mundos da família e da religião se imbricam e se confundem.

O percurso até a iniciação e o compromisso efetivo com um terreiro foi, para muitos, marcado por idas e vindas, pelo trânsito por diferentes casas e mesmo por diferentes espaços religiosos. À exceção de três entrevistados, iniciados muito jovens, todos os demais tiveram amplo contato com terreiros de candomblé. Nos casos de Laura e Conceição, esse percurso envolveu a passagem pelo pentecostalismo. A primeira recorreu à Igreja Universal como meio de livrar-se das demandas crescentes do seu orixá, do compromisso exigido tanto por este quanto pelo terreiro e, particularmente, dos castigos que vinha sofrendo por não se adequar perfeitamente a estas demandas. Segundo conta, o ingresso no pentecostalismo foi logo abortado pelas entidades – na igreja incorporou um exu que a fez se embriagar e, nesse estado, a conduziu de volta para o terreiro. Conceição, por sua vez, viveu um drama de longa duração, marcado por oscilações frequentes entre os dois mundos religiosos rivais: o candomblé, religião da família, e o pentecostalismo. Seu caso é revelador de como as tensões entre esses contextos religiosos podem rebater duramente nas experiências de potenciais adeptos. O drama se iniciou com uma situação de forte aflição. Na busca de solução, Conceição transitou entre terreiros e igrejas pentecostais, e logo se viu enredada numa posição difícil e incerta: atraída por apelos que se chocavam, dividida entre experiências que, se por um lado se reforçavam (na afirmação da existência das entidades com as quais convivia desde a infância, como exus, orixás, caboclos), por outro, se excluía de modo contundente (seus protetores no candomblé eram transformados em demônios na igreja). No desenrolar de sua trajetória, ressalta a forte e dolorosa ruptura com a família, causada pela adesão ao pentecostalismo, bem como o trabalho de reconstrução de redes de relação e apoio empreendido pelos agentes religiosos para garantir sua adesão. Foi apenas na medida em que logrou inserir Conceição na trama social do terreiro – primeiro acolhendo-a como moradora efetiva da casa e depois garantindo, através da autoridade de seu caboclo, a aceitação e o apoio dos seus demais filhos de santo – que o pai de santo de Conceição contribuiu para seu afastamento definitivo do universo pentecostal.

Conforme notamos, muitos dos nossos informantes tiveram passagem pelo espiritismo (ou mais especificamente pela sessão de mesa branca), antes de optarem pelo candomblé. Nesses casos, a situação é bem diferente daquela

descrita acima: entre a sessão e o terreiro é percebida uma certa continuidade; afinal, segundo o entendimento corrente, trata-se aqui e ali de cultivar e desenvolver relações com as mesmas entidades sagradas. Essa continuidade parece ser reforçada nos próprios espaços religiosos e por seus representantes qualificados. Delma, por exemplo, conta que diversos médiuns espíritas aconselharam-na a procurar o candomblé, afirmando que a solução de seus problemas exigia vinculação a essa religião. Por outro lado, Josefa menciona ter sido prática comum nos terreiros angola da época em que foi feita (há mais ou menos 50 anos) instruir adeptos recém-iniciados a passarem um período trabalhando em sessão de giro, fazendo “trabalho de mesa” para desenvolver e educar os caboclos. Ela diz ter dedicado sete anos a essa atividade. Além disso, a passagem da mesa branca para o candomblé é muitas vezes explicada como exigência das próprias entidades, remetendo à natureza dessas entidades. Dionísia refere-se a uma mãe de santo de candomblé que reserva alguns dias do mês para atender as entidades de luz, promovendo sessões no seu terreiro, e Teresinha explica a afinidade entre seu caboclo e o espiritismo (apesar dela mesma ser de candomblé).

Eu tava pronta com meus nove anos. Eu estava pronta. Dez anos, eu já comecei no colégio, mas tinha que, tinha um tempo pra trabalhar de, de limpeza de mesa que agora não fazem mais. Então, tinha que trabalhar sete anos na mesa, na gira de caboclo pra limpar, pra instruir a entidade. Que eu tinha um caboclo.(...) Quando eu saí da obrigação, eu tive a especialidade de trabalhar sete anos na mesa. E trabalhei sete anos no giro de caboclo, pra educar eles. É, tudo isso é, é quando a gente sai de uma obrigação, passou o tempo do orixá, tem um tempo... quem tem uma missão de caboclo tem que trabalhar na mesa pra doutrinar eles (Josefa).

Nunca tinha nada, Miriam, eu passei por uma situação. Que teve um dia que eu saí de Periperi e vim aqui prá IAPI a pé procurar um socorro na casa duma irmã de santo de minha mãe. Aí entra lá, aí ela olhou, ela disse: “Olha irmã, você tá presa, você não vê um tronco, uma árvore que fica cheia de raiz? Você tá assim: presa. Mas porque você quer, né? (risos) Você quer!”. Minha filha, eu sofri, sofri. Dei até pra beber. E... e não tinha jeito, ia num lugar, ia em outro, andei até em Alagoinhas, em Portão, tudo quanto era lugar eu ia botar consulta. Até Parque São João eu ia, quando chegava lá um me dizia uma coisa, um dizia outra, eu vinha pra casa, pensava e aí eu dizia assim: eu vou fazer (o santo), quando acabava aí eu dizia: eu num vou não, vou não.(...) Daí, foi quando eu, eu conheci e me disseram que tinha uma criatura, muito boa, era

espírita eu aí fui, peguei, vou lá pra botar uma “solene” pra minha mãe. E chegando lá, gostei muito dela e ela sempre dizia assim: “Você tá aqui na sessão, mas você não vai ficar aqui, você tem que se meter no candomblé”. Aí eu disse: “E é nada, Dona Rosange, que nada!”. “Vai, você vai se meter no candomblé. Se você quiser melhorar sua situação, você tem que se meter no candomblé”. Eu dizia: “Não, não vou, não” (Delma).

T: O caboclo me pegava, mas só que meu caboclo, ele não é caboclo de encantado, ir dançar, a linha dele é diferente. Porque o meu caboclo, ele é espírita. Assim, com mesa de frutas, e flores. Certo? Eu sempre faço oferendas pra ele, e na roça mesmo, faço mesa de frutas, faço flores e ofereço.

M: Como é o caboclo espírita?

T: É porque não canta, não dança. Ele é mais tranqüilo, mais de, da paz (Teresinha).

Apesar dessa afinidade, a passagem do espiritismo para o candomblé não deixa de ser vivida com alguma dose de tensão. Em parte devido à imagem negativa através da qual o candomblé ainda é percebido em amplos círculos sociais (sejam de classe baixa ou média), em parte devido ao próprio conhecimento adquirido pelo convívio com esta religião e com alguns de seus adeptos, o candomblé é visto, nas camadas populares, como opção religiosa muito mais pesada e radical do que o espiritismo: não só exige maior dose de responsabilidade, entrega (sujeição mesmo) e sacrifício pessoal e financeiro, como também produz marcas muito mais fortes sobre a identidade pessoal. Isso ajuda a entender a resistência e mesmo a recusa explícita de muitos pais a verem seus filhos envolvidos no candomblé, embora eles mesmos muitas vezes apresentem alguma forma de vínculo com a religião.

Não é de se espantar, então, que o ingresso efetivo no candomblé surja nas narrativas como algo que se impôs na vida dos sujeitos, em geral, devido a situações de aflição. A maioria buscou iniciação no candomblé em contexto de aflição e/ou explicitamente como forma de resolver a aflição, interpretada como chamado do santo (e todos os 20 tiveram experiências de cura no candomblé, quer antes, quer após o ingresso efetivo nessa religião). Contrastando com o discurso da necessidade está o da opção individual, presente na fala de César e Ricardo, precisamente os dois sujeitos desse grupo que mais se destacaram em termos de escolaridade e profissão.

A minha experiência foi de fato, foi por precisão. Então eu fui muito pequena, muito criança. Não tinha nem noção do que eu ia encontrar

por frente, né. Que eu vivia doente. (...) Eu já xinguei. Não vou mentir. Ah, eu ficava revoltada. Meus cabelinhos cacheados! Toda arrumadinha pra santo pegar e embarçar tudo! Quando acordar toda amarrotada! Rapaz eu ficava virada no jipe! (risos). Né mole, não! Parece que é mole, mas essa vida né boa, não. Você não se governa! Você diz assim: eu num vou aqui, ói, nessa porta eu num vou pisar, é candomblé, eu vou passar por lá. Você pensa que não, você acorda lá dentro, como é que foi, você num sabe, já tá lá. Um negócio assim estranho. É horrível! É muito bom a seita, pra quem aceita. Que eu conheço pessoas que gostam. (...) candomblé não é graça, não. Candomblé é fundamento! Fundamento mesmo sério! (Josefa).

Não vim por causa de doença, não vim por causa de necessidade, não vim nada. Mas eu vim por livre e espontânea vontade. Ninguém chegou pra mim e disse que eu tinha que fazer (o santo), nunca minha mãe Jandira chegou pra mim e disse: “Cê vai ter que fazer isso.”. Tem gente que vem aqui mal pra caramba. Eu, graças a Deus, não. Vim tranquilo, sai tranquilo (César)

Interessante observar que o processo de vinculação ao candomblé – usualmente entendido como seqüência de fases que culmina na iniciação – não coincide necessariamente com o estabelecimento de vínculos com as entidades. Em vários dos casos que acompanhamos, uma relação perfeitamente individuada com alguma entidade – orixá, caboclo, erê, exu – antecedeu e serviu de base para a adesão formal ao candomblé, desenvolvendo-se no contexto de sessões realizadas em casas de vizinhos e muitas vezes também no próprio espaço doméstico (voltaremos a esse ponto mais adiante). Para esses sujeitos, o caminho que conduziu à iniciação no candomblé não pode ser descrito como um percurso de individuação crescente, conforme o modelo assumido por estudiosos e lideranças, em que o apelo indistinto de um orixá é transformado em seus modos individuados, à medida que a relação mesma entre a pessoa e o terreiro se fortalece.

Uma das conseqüências disso é que por vezes parece se estabelecer uma certa tensão entre a experiência que o indivíduo traz para o terreiro e a experiência que deve ser construída com o processo de adesão. Torna-se necessário às mães e pais de santo, para que possam efetivamente vincular a pessoa aos orixás e ao espaço hierárquico do terreiro, também sujeitar e impor certos controles sobre seu passado de relações com as entidades. Quando consideramos, por exemplo, que o erê que uma iniciada do candomblé recebe está ligado ao seu orixá de frente⁶ e que o orixá de frente (dono da cabeça) é aquele estabelecido antes

da iniciação pela consulta aos búzios; ou que nos terreiros em que abertamente se cultuam caboclos, estes, em geral, só devem baixar quando seus filhos completam um ano de feitura (iniciação), fica mais clara a necessidade de uma negociação entre as experiências vividas anteriormente pelos novos adeptos e aquelas legitimadas nos terreiros. Como resultado dessa negociação, muitas vezes ocorre que o orixá com quem o sujeito teve suas primeiras experiências de possessão (antes de ingressar no terreiro) seja “realocado” no seu carrego de santo, tornando-se o juntó (segundo santo), ou que as freqüentes incorporações do seu caboclo sejam temporariamente suspensas (até que complete um ano de feito), ou ainda que o erê “antigo”, que costumava baixar antes de sua iniciação, tenha que ceder lugar para outro – um erê relacionado ao seu orixá de frente. Esse foi o caso de Vanilda, que recebia Cosminho em casa e passou a receber um erê de Nanã após a iniciação. Bem diferente foi o caso de Dionísia: o erê que recebeu na iniciação – do seu orixá de frente – manteve-se desde então em absoluto silêncio, cedendo seu lugar no terreiro para o irmão mais velho, que era proveniente da sessão. Aqui venceu a ordem da casa.

Recriando laços através das entidades

Conforme vimos, a vinculação com o candomblé é vista acima de tudo como obrigação: faz-se não por gosto – pelo prazer das festas ou na busca de satisfação pessoal (motivos que, por sinal, marcam o ingresso de sujeitos de camadas médias escolarizadas) – mas pela força da necessidade, pela demanda de entidades que nem no espiritismo de mesa branca encontram satisfação.

Estreitamente correlacionada à idéia de obrigação está a de herança. Esta aparece, em algumas das narrativas, na formulação de que a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma característica da pessoa singular, mas um traço de sua família, que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada. Em outros relatos, ganha maior especificidade no entendimento de que a entidade que aflige a pessoa e da qual ela deve cuidar é uma entidade herdada, que fez parte da história de outros, parentes seus. Vem de berço. Cuidar dela é, freqüentemente, saldar uma dívida contraída no passado da família, evitar o destino de sofrimento daqueles que a ignoraram.

Não foi a gente que pediu, não foi a gente que botou nós... porque tem gente que vai porque acha bonito, né!? Vai e freqüenta, acha aquele negócio lindo, maravilhoso. Aí, vai entrar em fundo que não é pra entrar. Às vezes não tem nada pra entrar. Mas, se acha bonito e entra, né. E tem pessoas que já tem mesmo o dom, já vem, heranças, né, que [pessoas] herdam dos ancestrais nossos, né. E é

o meu caso. Corri, corri, mas não adiantou. Na minha família, lhe resumindo, são oito pessoas feitas, raspadas. São oito. Então, a minha... é por isso que hoje eu estou ainda envolvida e não vou sair. Porque eu sei que se eu sair, quem vai se dar de mal sou eu (Eulália).

Essa Padilha da minha, essa Padilha minha era da minha mãe, entendeu, ela é hereditária, era da minha mãe, da minha avó, vai passando assim, aí eu comecei a cuidar dela, eu mesmo cuidava dela em casa, dava presente na rua, fazia tudo pra ela, e ela sempre me ajudava (Zenaide).

Qualquer que seja a situação específica, é possível dizer que as entidades que passam a tomar o corpo de nossos protagonistas permitem a construção de certas linhas de continuidade nas biografias familiares, iluminando elos entre gerações. Na maioria dos casos, a herança vem de um parente feminino e não vai muito além de duas gerações para baixo (filha-mãe-avó). Apenas Jandira e Dionísia seguem o destino dos pais, embora esta última trace uma diferença importante entre suas entidades (ligadas ao mundo do candomblé) e aquelas cultuadas pelo pai na mesa branca.

Mas as entidades não apenas adensam relações que já são fortes, como marcam positivamente vínculos cuja importância muda ao longo da história de vida ou que estão em tensão com outros laços igualmente significativos para os sujeitos. Na trajetória de duas de nossas informantes que receberam santo na infância ou no início da adolescência, a circulação por diferentes unidades domésticas de parentes e afins (bastante comum entre famílias de camada popular) desenhou o pano de fundo de suas primeiras experiências de possessão – nesses casos, a entrada das entidades no corpo e na história de suas jovens médiuns contribuiu para consolidar alianças preferenciais na rede de parentesco. Esse parece ter sido o caso de Márcia (já referido acima), que durante a infância transitou entre a casa do pai evangélico – frequentando a igreja batista do bairro – e a casa da mãe, adepta do candomblé – frequentando o terreiro de Jandira. A possessão por Iansã durante uma festa de santo a que foi assistir em companhia de Jandira, e depois, inesperadamente, em um terreiro localizado na vizinhança do pai, terminou por selar seu vínculo com a mãe, com quem passou a residir de forma mais permanente. Também a trajetória de Ritinha, já comentada acima, segue um padrão semelhante: transferida para os cuidados de uma tia pentecostal com a morte de sua mãe do candomblé, voltou ao pai (e ao candomblé) depois que suas repetidas crises fizeram-no desconfiar da presença dos orixás, pedindo feitura.

As linhas de continuidade na família e entre gerações que são reforçadas,

descobertas e ativadas pela mediação das entidades, não o são simplesmente através de sua irrupção no corpo dos médiuns. Para aqueles que vêm de famílias do candomblé, os assentamentos de orixá mostram-se também importantes na construção e preservação de laços. Conjunto de louças e vasilha em cujo interior se encontra, além de outros objetos, a pedra (*otá*) onde reside o orixá pessoal do indivíduo, o assentamento é a presença material de um componente não-eu da pessoa: seu orixá. É uma “coisa” *sui generis*: não esgota a presença do orixá, que nunca se reduz ao seu assento, mas tampouco é símbolo do orixá, uma vez que este não é simplesmente indicado ou sugerido pelo *otá* – está ou reside nele. Talvez seja mais apropriado descrevê-lo como lugar em que se encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas.

Essa característica do assentamento é bastante importante para entendermos sua significação nas histórias de nossas informantes. Paula, quando pequena, foi encontrada duas vezes sem sentido no quatinho do santo de Dona Luzia, sua mãe (que não mantinha mais vínculos formais com o candomblé desde a morte de sua mãe de santo, mas cuidava regularmente do assentamento do seu orixá, tendo reservado um pequeno aposento da casa para mantê-lo, em segredo), sendo o assentamento o elo entre sua história e a de Luzia. Jandira descobriu na casa da família, muitos anos depois de ter sido iniciada, o *otá* do santo do seu pai, recém falecido, levou consigo este *otá* para cuidar do orixá que o pai lhe deixou e o mantém até hoje, assentado em seu terreiro. Nas histórias de Zenaide e Delma, por sua vez, a importância do assentamento se revela não no respeito, mas na infração das prescrições rituais a serem observadas no seu manejo: ambas contam como se desfizeram sem o menor cuidado dos assentamentos de suas mães falecidas, sofrendo duramente as conseqüências de seu descaso. Iracema relata um desentendimento com Zé Carlos, seu pai de santo, causado por um boato de que ela desejava libertar-se do jugo do terreiro. Irritado, Zé Carlos resolveu puni-la: retirou do quarto do santo, onde são preservados do contato com os “de fora”, os assentamentos do seu orixá e do orixá de sua mãe, colocando-os à mostra no barracão. Na punição, Zé Carlos exibiu, através dos assentos, os laços entre mãe e filha e, através destes, entre Iracema e seu terreiro.

Então quando minha mãe morreu deixou o quarto do santo todo lá, tudo da minha mãe, eu peguei mais meu irmão uma caixa e enchi os santo, tudo de santo botei na cabeça e fui levar no mato, eu mesmo, tá entendendo, dentro da minha cabeça, digo “vou jogar isso aí tudo ou vou botar na igreja ou botar no mato”, né, peguei o santo todo, quatinha, tudo que tinha lá na casa da minha mãe, botei na cabeça, andei minha filha mais ou menos um quilômetro que lá o mato era longe, botou lá. Aí a gente volta, que quando

eu volto, quem entrou em coma foi meu irmão, entendeu, meu irmão ficou três dias em coma, eu fiquei doida, eu lembrei que minha mãe ficou assim e morreu, e que meu irmão ia morrer por causa de mim, comecei a ir pra casa de candomblé, aí fui na casa de um pai de santo lá (Zenaide).

D – Enterrou minha mãe e tudo, e eu fiquei, minha irmã, aquele negócio de santo de minha mãe tudo dentro de casa. Aí tem que chamar o pai de santo pra despachar e tudo, eu disse: “Não vai despachar nada”. Não deixei despachar. Eu fiz uma (...) (risos) eu fui maluca, não deixei despachar não. Aí fui numa casa de candomblé com o dinheiro do pai de santo e tudo aí lá no Massaranduba, aí ele disse: ó, esse santo não quer ser despachado, e tem você pra tomar conta dele, ele não quer ser despachado. Cê sabe o que eu fiz? Peguei tudo e eu mesmo despachei.

M – A senhora mesmo? A senhora já sabia como despachar?

D – (Risos). Eu sabia nada, eu sabia nada de nenhuma, Miriam! (risos). Aí botei tudo no balaio. Aí o pai de santo que tinha lá em Periperi: “Menina, você vai ficar maluca, você é doida?!”. Chega num fiquei maluca nem nada, mas sofri muito, viu Miriam, sofri muito, muito mesmo. Passei por muitas coisas... (Delma)

As entidades na casa, na vizinhança e no terreiro

No espaço doméstico e também na rua, caboclos, exus e erês fazem parte do cotidiano dos seus médiuns, desenvolvendo relações pessoais com gente da família e da vizinhança. Conforme já vimos, em alguns casos ingressam na vida das pessoas muito antes destas serem iniciadas no candomblé; em outros, baixam já no terreiro, segundo as regras da casa. Qualquer que seja o momento de sua descoberta, entretanto, sua presença dificilmente permanece confinada ao espaço institucional da religião. Dos nossos informantes, seis recebem (ou recebiam) caboclos em casa e na rua com certa regularidade (Delma, Zé Carlos, Teresinha, Ritinha, César, Dionísia); três (Josefa, Zenaide e Ricardo), exus e padilhas (nesse caso principalmente na rua, bebendo); cinco (César, Ritinha, Dionísia, Vanilda, Márcia), erês. Instalando-se como um terceiro nos circuitos de relações de seus médiuns, as entidades crescem novas camadas de sentido a estas relações, às vezes novas direções aos fluxos de autoridade e afeto na família.

Desse grupo, cinco começaram a receber regularmente entidades em casa durante a infância ou adolescência (Delma, Zé Carlos, César, Vanilda e Josefa). Delma e Zé Carlos, ainda muito jovens e antes de serem iniciados no candomblé, já eram procurados como médiuns por alguns vizinhos e frequentadores das

sessões em que iniciaram suas carreiras. Ambos trabalhavam com Oxóssi⁸; a primeira na sessão de sua madrinha de crisma; o segundo na casa de uma vizinha. A mãe de Delma era particularmente apegada a seu Oxóssi e sonhava em ver a filha feita para este orixá. A mãe de Zé Carlos, ao contrário, reagiu muito negativamente ao futuro que se desenhava para seu filho, mas com o tempo não só terminou por aceitar sua carreira religiosa, como foi iniciada por ele no candomblé⁸.

Aí aconteceu me pegou. Aí pegou a fazer trabalho. Eu sei quando eu me entendi assim, com a idade de uns dez anos, quando eu acordava a casa tava cheia de gente. (...) Minha mãe se empolgava com esse Oxóssi meu e tudo que ela queria fazer, ela perguntava ele (Oxóssi) e dizia assim: “Eu vou arranjar jeito de fazer esse Oxóssi, eu vou fazer”. Só falava em fazer esse Oxóssi (Delma).

E Oxóssi me pegou dois anos, sem ela saber, sem minha mãe saber. Oxóssi trabalhou dois anos, botando consulta pro povo, na casa dessa criatura, né. No dia que ela soube que Oxóssi tava lá, que eu tava trabalhando, ela foi pra dar uma surra em Oxóssi. Ela aí pegou um pedaço de pau e foi, mas de azar dela, Oxóssi já tinha ido embora, quem tomou a surra foi eu mesmo. (risos) Quando foi um dia, o santo me pegou de novo e disse: “Olha eu vou voltar a trabalhar e vou esperar um dia que esteja sua família toda reunida, mãe, irmão, irmã, todo mundo. Ou eles vão aceitar, ou eu vou m’embora, mas eu vou deixar você numa situação difícil”. Quer dizer, tipo uma mágoa do orixá, porque eles, ela não aceitava, tá entendendo, então o orixá disse que ia dar as costas a mim, pelo fato da minha família não aceitar, ia deixar uma padilha ou qualquer coisa assim negativa na minha frente, que era pra botar assim, ou o pior travesti do mundo, ou um ladrão, sei lá, pra vergonha ser maior, né. Aí foi quando o santo veio, conversou com eles tudo, eles choraram muito, né, foi aquela confusão e aí desse dia prá cá eu comecei a assumir a casa. Porque ninguém queria, mas quando o santo veio, que enfrentou todo mundo, era consulta 24 horas. Então o santo andava trabalhando, olhava pra ela (a mãe), olhava pra uma irmã minha, só pro povo de dentro de casa e eles foi gostando (Zé Carlos).

Muito jovem, César incorporava em casa o caboclo Índio Pena Branca, herança de sua mãe, que lhe deixava o corpo coçando, como se tivesse corrido pelo mato. Raio, o erê de Xangô (seu orixá de frente) que passou a visitar sua

família depois que ele travou os primeiros contatos com o candomblé, era recebido por todos com festas e mimos. Assim também acontecia com Cosminho, o erê que Vanilda, adolescente, incorporava em casa. Uma vez superado o espanto inicial com sua presença intrusa, Cosminho se tornou personagem querido na família da moça: agradavam-lhe com bolos e doces e se divertiam com suas traquinagens.

Mas só que (o erê), ele veio e não falava ainda, né, que as menina me contaram. Aí depois ele começou falar, aí pegou lá na casa de minha mãe. Aí meu pai conversou com ele, né, aí ele disse que... que o nome dele era Cosme de Aruanda, que ele não tinha nome não, no candomblé. Aí depois que ele ia batizar. Meu pai ficou surpreso, né, e ao mesmo tempo preocupado... Aí ele falou com o erê, o erê disse que queria bombom, essas coisas todas, e depois ele foi embora, porque ele não foi muito aceito, por outras pessoas, né? Porque o pessoal é católico, aquela história toda. Aí depois ele começou a fazer parte mesmo, que qualquer coisa chamava ele, pedia. Pedia, teve resultado, aí ficava pedindo direto. Eu pedi a ele pra me ajudar a arrumar um emprego, aí eu comecei a trabalhar. Daí eu dava uma coisa a ele, dava um bombom, é, fazia assim, um amalazinho¹⁰, um caruru, botava na rua pra ele, botava um refrigerante... troquei assim aquela imagem de Cosminho que fica junto, né, começava a acender as velinhas. (...) Começaram a se acostumar, né, contando as coisas que acontecia, tivesse algum problema ele contava, se precisasse tomar um banho ele mandava tomar banho. Aí ele começou a fazer sucesso lá em casa, toda vez que ele chegava, era bombom, era refrigerante... (Vanilda).

Enquanto nestes quatro casos as entidades permitiram que seus jovens médiuns se beneficiassem do afeto e respeito que elas recebiam, no caso de Josefa, o exu parece ter aguçado o conflito entre ela e o pai. Interessante a disputa que se armou na família: enquanto a atitude do pai oscilava – ora enfrentava o exu à tapa, ora negava-lhe o estatuto de realidade e queria internar a filha “maluca” – a mãe não só insistia em separar a identidade da menina daquela do exu, como também apostava na solução do candomblé. Essa disputa – da qual participavam também os vizinhos – sugere que, se no terreiro a realidade das entidades é fortemente sustentada pelo aparato institucional e ritual da religião, na rua e na casa está mais sujeita à negociação.

A independência a que Josefa, criança, teve acesso através do exu – corria solta pelo bairro e não se intimidava com as ameaças de seu pai – é também experimentada por Ritinha, mãe de família, através do caboclo e do erê. Aí, igualmente, as entidades operam uma relativa inversão ou afrouxamento

dos papéis familiares. Boiadeiro, seu caboclo, faz trabalhos de caridade, botando consulta de graça, mas gosta muito de farra e bebida – não cobra, mas pede cerveja a clientes satisfeitos e conta com a companhia de uma amiga de Ritinha para beber tudo que ganha. Além disso, mostra-se abertamente agressivo com as crianças da médium. Soldadinho, o erê, é freqüentador de botecos e festas, onde costuma paquerar mulheres. Não raro cria problemas para Ritinha – incapazes de perceber a diferença entre a médium e suas entidades, algumas mulheres vêm tomar-lhe satisfação pelas investidas amorosas do erê.

Boiadeiro e Soldadinho têm várias amizades no bairro – clientes, companheiros de copo e de paquera. Sua entrada na vida de Ritinha não só adensou como também ampliou sua rede de relações: algumas dessas pessoas ligaram-se primeiro ao caboclo ou ao erê para, só depois, estabelecer algum laço com a médium. Vale notar também que, se por um lado, as entidades alteram a posição relativa de Ritinha, ao se inserirem como terceiros em seus circuitos de interação, alteram igualmente a posição dos outros, que se tornam mediadores necessários entre eles (caboclo e erê) e a médium: ao menos formalmente, Ritinha depende dos relatos autorizados de parentes, amigos e conhecidos para conhecer a vontade e os feitos dos seus parceiros não humanos. Instaure-se assim um novo campo de conversa em que são trocadas, confirmadas ou contestadas informações sobre as entidades; dele pode resultar a consolidação de uma memória que, registrando as aventuras dos espíritos, conecta os personagens humanos com quem eles conviveram.

É claro que para entendermos os modos pelos quais exus, erês e caboclos participam do cotidiano de seus médiuns, é preciso também considerar as características que lhes distinguem: os exus, por exemplo, são conhecidos por sua personalidade transgressora e os erês são notórios brincalhões, que gostam de pregar peças e deixar seus filhos em maus lençóis. Como muitos dos nossos informantes ressaltam, as entidades têm vontade própria¹¹: podem revelar-se como aliados poderosos, mas apenas na medida em que a aliança coincide com seus próprios desejos. Boiadeiro lança Ritinha em um mundo masculino de farras, mas também já lhe infligiu pesados castigos quando ela se desviou de suas obrigações religiosas; Obaluaê prometeu curar Eulália, mas fez-lhe ver o risco que corria caso esquecesse de cuidar dele. Oxossi é o homem da vida de Dionísia, mas ela bem sabe que, apesar da aliança íntima que os une, é sempre bom andar na linha e não esquecer de agradecer o santo.

Particularmente sujeito à interferência dessas entidades é o campo das relações amorosas. O erê Cosminho contribuía para estreitar os laços de Vanilda com sua família, mas também atrapalhava a vida da moça, interpondo-se desastrosamente entre ela e o namorado. Como Vanilda, também Eulália e Zenaide atribuem às entidades a dificuldade (ou mesmo a impossibilidade) que vivenciam de manter relações amorosas estáveis:

Incorporava, era direto, era viciado, ele pegava aqui em casa toda hora, era uma coisa assim de louco. Até que essa minha amiga, assim, começou a brigar com ele, que às vezes eu tava até namorando, aí ele não gostava da pessoa, ele vinha. Eu tava conversando com um amigo meu, aí ele, quer dizer, já era namorado, aí daqui a pouco ele veio. Esse menino não queria contar com isso. E eu gostava tanto do menino. Aí ele (o erê) disse assim, “é, nem adianta, que você não vai conseguir minha filha, nem adianta”. Aí quando eu acordei, ele disse: “Ah, eu vou m'embora, que seu erê já disse que eu não vou ficar com você”. Se mandou. Terminou namorado (Vanilda).

Ele (Omulu), este homem, este que domina a minha vida toda. Ele domina. Quando eu fiz obrigação, em agosto, aí em setembro fiz...foi a romaria¹², né, pra ir pras igrejas agradecer. Na volta da igreja, o homem (marido) saiu de casa. Até o dia de hoje. Minha mãe disse: “menina, que pai é esse, não quer você junto do teu macho”. (...) Já foi... já tentei com meu marido mesmo que eu casei (...) não deu certo. E quando eu vivi com outro, policial, dois anos não deu certo. Tem interferenzinha sim (Eulália).

Não tenho sorte com homem que ela tira quase todos os homens da minha vida, não tenho sorte com marido não, é ela, eu sei que é ela que tira, e ela só bota menino no meu caminho, rapazinho de 20, 25 ano e 30 ano, você precisa ver os menino que fica atrás de mim, eu uma mulher, uma coroa de 42 ano, vou pegar os menino de 27, que tem idade de ser meu filho, mas é... ela é assim (Zenaide).

Agradar o santo – também o caboclo, o exu e o erê – é uma obrigação que não se esgota nas atividades do terreiro. Desenvolvendo relações bastante pessoais com orixás, caboclos, erês e exus, muitos dos nossos informantes costumam fazer-lhes sacrifícios e oferendas regulares, arreadas no mato, em água ou em encruzilhadas¹³. As mais velhas e experientes também oferecem pequenos serviços: rezam, fazem ebós e ensinam banhos. Duas em particular – Delma e Josefa – evitam um maior envolvimento com a instituição, cultivando distância, embora sejam elas mesmas lideranças portadoras de conhecimento especializado sobre o candomblé, e mantenham vínculo com algum terreiro. No caso de Delma, a distância é em parte garantida pelo fato de que, diferentemente da maioria, ela foi iniciada em sua própria casa – por exigência do santo, explica – e desde então mantém o assentamento em casa¹⁴. Como a mãe de Paula (depois da morte de sua mãe de santo), mandou fazer um quarto só para guardar o

assentamento de seu orixá, preservando assim uma relativa independência frente à instituição (da qual muito se orgulha). “Minha roça é minha casa” – ela diz rindo. Josefa, que fez todas as obrigações no candomblé (e que já poderia levar consigo o assentamento), lamenta ainda não ter condições financeiras para fazer o mesmo.

Apesar das tensões entre o espaço institucional e o espaço doméstico, o terreiro também “entra” na vida da família, algumas vezes inclusive como recurso para resolver alguns dos problemas aí presentes. A mãe de Josefa e os pais de Iracema recorreram ao candomblé para aplacar a rebeldia de suas filhas meninas, tidas como vítimas de um exu. Paula também foi levada ao terreiro de Jandira porque, tomada por um exu, xingava descontroladamente as pessoas da família; ela e Josefa terminaram vivendo um longo período com suas mães de santo, para quem foi transferida a responsabilidade de seu cuidado.

O terreiro não apenas recria uma estrutura familiar particular – que pode se mostrar um meio poderoso para inserir novos membros (e a história de Conceição é também um bom exemplo disso) – como incorpora, também, familiares de adeptos, compondo-se de redes cruzadas de parentesco de sangue e afinidade. Praticamente todos os nossos informantes estão cercados de irmãos de santo que são também seus parentes – pais, tios e tias, avós, filhos e netos. Delma tem vários parentes no terreiro de Jandira (ao qual se vinculou depois da morte de sua mãe de santo): três filhos, uma nora, três netos. Na casa de Jandira estão também a mãe e o tio de Márcia, bem como os dois filhos de Teresinha e uma irmã de Paula (além de sua mãe, que é frequentadora assídua), a filha de Celina e, durante certo tempo, esteve também a esposa de Ricardo; além, é claro da própria rede de parentesco de Jandira. O filho de Zenaide é ogã suspenso no terreiro de Zé Carlos, onde também sua filha é equede. Laura é feita no terreiro de sua tia, Lúcia frequentou por muitos anos o terreiro a que sua mãe pertencia, Zeca e Iracema vincularam-se desde crianças aos terreiros frequentados por seus pais e a mãe de santo de Eulália é sua tia de sangue.

Conclusão

Neste artigo, abordei a relação entre religião e cotidiano a partir de duas dimensões integradas. Por um lado, tratei dos percursos de socialização pelos quais indivíduos das camadas populares se aproximam do candomblé e nele ingressam como membros iniciados; e do papel das redes de parentesco e vizinhança na construção de laços com essa religião. Por outro, discuti os modos pelos quais o candomblé se entrelaça com o cotidiano da família e da vizinhança, e busquei delimitar o campo de possibilidades que abre-se a partir daí na vida dos sujeitos.

Procurei evidenciar que um exame dessas questões exige uma discussão dos espaços de sociabilidade que intermedeiam as relações dos indivíduos com

as instituições religiosas. A atenção a esses espaços contribui para um entendimento das formas pelas quais a socialização religiosa se articula à socialização primária. Mais especificamente, permite avançar na compreensão dessa articulação como processo que se constrói sobre o pano de fundo de uma ambiência social difusa e dos modos particulares de ser afetado e encontrar-se envolvido nesta ambiência.

No caso das camadas populares urbanas, sobressai a significação do bairro como campo ou ambiência em que se tecem as aproximações religiosas. O bairro congrega uma gama de atividades e lugares em que se cruzam e se referem mutuamente o religioso e o secular, o institucional e o não institucional, oferecendo assim uma entrada privilegiada para se estudar tanto o ingresso e a atuação das entidades no cotidiano de seus médiuns, quanto as passagens por diferentes instituições religiosas e pelos espaços doméstico e institucional (em que se fazem os percursos religiosos e em que se estabelece a agência das entidades). Moradores dos bairros populares de Salvador têm acesso fácil a terreiros de candomblé, cujas festas são forte atrativo tanto para adultos quanto para crianças (lugar de culto, de tratamento e, também, de diversão).

Além do acesso a terreiros, esses moradores possuem um contato cotidiano assistemático com as entidades. Orixás, exus, erês e caboclos são forças atuantes na vida dos sujeitos que acompanhei: adensam as relações dos seus médiuns com familiares e vizinhos, mobilizam e põem em diálogo a casa e o terreiro. Entre nossos informantes, a descoberta e consolidação de laços com esses parceiros não humanos muitas vezes antecederam o estabelecimento de vínculo institucional com o terreiro, ocorrendo no contexto de empreendimentos religiosos domésticos ou quase domésticos e mesmo no espaço da família. Conforme vimos, se por um lado a existência de uma relação perfeitamente individuada com alguma entidade pode favorecer a aproximação ao candomblé, por outro, pode conduzir a tensões no processo de socialização religiosa posto em marcha no terreiro. Estas tensões facilmente passarão despercebidas na pesquisa se partirmos do suposto não questionado de que o percurso efetivamente trilhado pelos sujeitos que ingressam no candomblé coincide com o modelo geral abraçado pela instituição (modelo em que a consolidação de laços com as entidades, entendido como processo de individuação crescente, caminha *pari passu* com o fortalecimento de laços com o terreiro).

No ambiente da casa e da vizinhança, caboclos, erês e exus ganham notoriedade, atuando com freqüência sobre a vida de seus filhos e pessoas próximas. Como em muitos outros contextos culturais em que a possessão é cultivada (cf. Lambek 1981; Boddy 1989; De Martino 1994), sua presença não só intermedeia a relação dos médiuns com outros significativos, como também permite construir (fortalecer, selecionar, ativar) linhas de continuidade na história da família, através da idéia importante de herança. Esta idéia conecta a noção

de ancestralidade (pouco referida entre nossos informantes, mas central no discurso oficial do candomblé) à noção de obrigação (essa, sim, importante). É a obrigação que liga os médiuns a suas entidades e ao candomblé remetendo-os também a um passado comum.

Por fim (e voltando ao começo do meu argumento) gostaria de observar que, se as trajetórias de soteropolitanos pobres que se vinculam ao candomblé se tecem mais por continuidades do que por rupturas com a experiência religiosa das gerações passadas, essas continuidades se fazem através de redes intrincadas de trocas, alianças e disputas envolvendo não só os sujeitos, seus familiares e vizinhos e as lideranças religiosas, mas também as próprias entidades; não só a casa e o terreiro, mas o bairro e a rua. Reduzir esses circuitos de interação à idéia de uma simples continuidade pode servir de auxílio à análise comparativa, mas, sem dúvida, empobrece nossa compreensão dos espaços e trajetórias da experiência religiosa dos sujeitos.

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter I. (1998), *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BIRMAN, Patrícia. (1996), "Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, 17 (1-2): 90-109.
- _____. (2001), "Conexões Políticas e Bricolagens Religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos". In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- _____. (2005), "Transas e Trances: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo". *Estudos Feministas*, 13(2): 403-414.
- BODDY, Janice. (1989), *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the zar Cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- DE MARTINO, Ernesto. (2000) [1965]. *La Tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- FERNANDES, Rubem César. (1982), *Os Cavaleiros do Bom Jesus*. São Paulo, Brasiliense.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1998), "The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on trajectories of identification". *International Sociology*, 13(2): 213-228.
- LAMBEK, Michael. (1981), *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press.
- NEGRÃO, Lísias N. (1997), "Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado". *Religião e Sociedade*, 18(2): 63-74.
- SANCHIS, Pierre. (1997), "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: A. Oro e C. Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes
- _____. (2001), "Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva e PESSOA DE BARROS, José Flávio. (1993), *A Galinha D'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: EDUFF.

Notas

- ¹ A versão inicial deste trabalho foi apresentada no GT “Pessoa, Família e Ethos Religioso” do 30º Encontro Anual da ANPOCS em 2006. Gostaria de agradecer a Luiz Fernando Dias Duarte (coordenador do GT) e demais participantes pelas críticas e comentários. Agradeço também a Luciana Duccini e Paulo Alves pela leitura e discussão do material de pesquisa. Este trabalho foi desenvolvido com apoio do CNPq.
- ² Vale notar que a maioria dos informantes está ligada a terreiros angola ou nagô situados fora do eixo das casas mais antigas e famosas de Salvador, mas que provavelmente são bastante representativos dos muitos terreiros que povoam os bairros populares da cidade. Para efeitos da presente discussão, centrada na compreensão das trajetórias, as diferenças internas entre as casas não são consideradas.
- ³ Alguns autores (Fernandes 1982; Negrão 1997; Sanchis 2001), por exemplo, têm mostrado como a pretensão universalizante e territorial do catolicismo contribui para a formação de um estilo de religiosidade caracterizado por uma “predisposição estrutural à porosidade” (Sanchis 2001:25).
- ⁴ *Abiku* é uma palavra ioruba que significa “aquele que nasce para morrer”. Refere-se a pessoas que têm um vínculo muito frágil com a vida: não importa quantas vezes venham a renascer, as crianças *abiku* sempre estarão próximas da morte. No candomblé, os *abiku* não podem nem devem ser iniciados – o que, segundo Lépine, pode ser entendido à luz da associação simbólica entre iniciação e morte: iniciar uma pessoa que já está perigosamente próxima da morte é colocar sua vida em risco. Como muitos outros adeptos do candomblé, Jandira não conhece o sentido original da palavra, que ela emprega para se referir a pessoas cujos laços com os orixás já foram selados de nascença e que, portanto, não precisam passar pelo processo de iniciação.
- ⁵ O Parque São Bartolomeu é uma reserva florestal situada na periferia de Salvador. Local de rios e cachoeiras, é muito utilizado pelo povo de santo como fonte de plantas e lugar para ritos e oferendas aos orixás.
- ⁶ Em contraste, as narrativas dos entrevistados de classe média, ao ressaltar os conflitos familiares advindos de seu vínculo com um terreiro, enfatizam a opção individual pela religião.
- ⁷ Cada filho de santo tem um erê (entidade infantil) ligado ao seu orixá pessoal. Os nomes conhecidos de erês estão sempre relacionados a um orixá (e, em geral, ressaltam alguma característica deste orixá). Assim, por exemplo, Soldadinho e Comandante são erês de Ogun; Cajadinho, de Oxalá; Raio, de Xangô etc.
- ⁸ Oxóssi é referido nos relatos ora como guia e caboclo, ora como orixá.
- ⁹ Como já observei antes, é claro que essas narrativas apresentam versões por vezes bastante romanceadas dos eventos. Entretanto o que importa destacar aqui é o contexto interativo que é descrito: Oxossi interage com membros da família de Zê Carlos, independentemente do conteúdo ou resultado dessa interação.
- ¹⁰ No campo social em que estão inseridas, as entidades são agentes que interferem ativamente e a partir de uma perspectiva própria sobre a vida dos outros, agentes humanos (inclusive seus médiuns). Como observa Birman (2005), não podem ser tratadas como um mero reflexo da vontade destes últimos. Ao (con)fundir a agência das entidades com a agência daqueles que são possuídos por elas, muitos estudiosos da possessão se mostram não apenas vítimas de um realismo ingênuo, como também incapazes de dar conta das complexas relações entre médiuns, entidades e outros humanos – as quais freqüentemente incluem situações em que as entidades impõem fortes restrições aos seus médiuns ou exigem deles, em troca de aliança, compensações bastante onerosas.
- ¹¹ Amalá é a comida votiva de Xangô, feita com quiabo.
- ¹² Romaria aqui se refere à prática bastante comum em algumas casas de candomblé de se levar a iaô, uma vez finalizados os ritos de iniciação no terreiro, para assistir à missa na igreja católica (ver Vogel et al. 1993).
- ¹³ “Inclusive eu tenho minha, uma devoção, devoção eu acho num é propriamente devoção. Eu acho uma obrigação. Pelo carnaval eu gosto sempre de botar uma merenda na encruzilhada. Eu boto todo

ano. E peço por todos. Meus parentes, amigos, conhecidos que vá e voltem em paz pelo carnaval. Porque eu acho que o carnaval é a festa deles. Então, eu faço uma oferendazinha, (pra os) exus, os escravos dos santos, eu arreo dentro de casa e arreo na rua” (Dionísia).

- ¹⁴ O assentamento do orixá no terreiro é um meio poderoso de manutenção dos laços entre a filha e a mãe de santo. Marca a subordinação da primeira (cujo orixá pessoal está sob os cuidados da mãe) e a autoridade e responsabilidade da segunda, como “zeladora”. É também um meio de controle conforme vimos no caso de Iracema.

Recebido em 04 de abril de 2007

Aprovado em 01 de fevereiro de 2008

Miriam C. M. Rabelo (mcmrabelo@uol.com.br)

Professora do Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS-UFBA). Tem publicado e realizado pesquisa sobre processos terapêuticos e formas de engajamento corporal no candomblé, pentecostalismo e espiritismo.

Resumo:

Este trabalho discute trajetórias de socialização no candomblé de indivíduos de camadas populares de Salvador. Em primeiro lugar, trata das articulações entre a socialização primária e a socialização religiosa. Em segundo, busca compreender os modos pelos quais as relações travadas com entidades sagradas servem para adensar e estender certas linhas de relacionamento na família. A análise das trajetórias ressalta a importância do bairro como espaço de sociabilidade das famílias pobres. Mostra que relações com entidades muitas vezes precedem o vínculo com o terreiro, desenvolvendo-se e particularizando-se no espaço cotidiano da família e do bairro antes de serem formalizadas na instituição religiosa.

Palavras-chave: Candomblé, família e socialização religiosa, possessão.

Abstract:

This paper analyses trajectories of socialization in the candomblé of members of Salvador's lower classes. Firstly, it discusses the ways by which primary socialization within the family articulates with religious socialization. Then it turns to the question of understanding how relations with different classes of sacred entities may thicken or extend certain lines of relationship within the extended family. Analysis of the trajectories points to the significance of the neighborhood (*bairro*) as a main space of sociability for the urban poor. It indicates that informal relations with entities often precede the establishment of formal bonds with candomblé houses, developing itself in the everyday space of the family and the *bairro* before being formalized in the religious institution.

Keywords: candomblé, family and religious socialization, possession.