

IVANA DE ARRUDA LEITE

A Oração dos Doutores

Um estudo sobre a religiosidade dos intelectuais

DISSERTAÇÃO APRESENTADA COMO EXIGÊNCIA
PARCIAL PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE
MESTRE EM SOCIOLOGIA
À UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO,
SOB ORIENTAÇÃO DO
PROF. DR. JOSÉ CARLOS BRUNI.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
- 1996 -

Banca Examinadora

Minha gratidão a

José Carlos Bruni,
orientador desta dissertação, que carinhosamente sempre apaziguou os temores da
caminhada,

aos professores Lísias Nogueira Negrão
e Maria Arminda do Nascimento Arruda
pela atenção carinhosa que sempre me dispensaram,

aos amigos José Luiz Aidar Prado
e Judith Zuquim,
pelo apoio logístico imprescindível para a realização deste trabalho

à Bebel, filha querida,
companheira *de verdade* nas agruras e delícias desta caminhada.

Esta pesquisa contou com auxílio financeiro da CAPES

"Quem continua ainda a acreditar - salvo algumas crianças grandes que encontramos justamente entre os especialistas - que os conhecimentos astronômicos, biológicos, físicos ou químicos poderiam ensinar-nos algo a propósito do sentido do mundo ou poderiam ajudar-nos a encontrar sinais de tal sentido, se é que ele existe? Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença na existência de seja lá o que for que se pareça a uma 'significação' do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pelas ciências. Como poderia a ciência nos 'conduzir a Deus'? Não é ela a potência especificamente a-religiosa?"

Max Weber

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| DEMARCANDO LIMITES | 2 |
| A ESTRADA | 4 |
| Nas trilhas da razão | 5 |
| No rastro de Deus | 16 |
| O VIANDANTE | 24 |
| Quem é este que vai pelo caminho? | 25 |
| Os intelectuais e a religião | 34 |
| SUA ESTRANHA BAGAGEM | 37 |
| Revirando cabeças e corações | 38 |
| 1. o porquê da busca | 40 |
| 2. o candomblé e a academia | 44 |
| 3. ciência e religião | 47 |
| 4. a questão da religiosidade | 53 |
| 5. os intelectuais e a comunidade religiosa | 61 |
| 6. a relação com o pai-de-santo | 67 |
| 7. medicina e cura mágica | 69 |
| 8. os orixás | 72 |
| 9. os preceitos | 76 |
| 10. o jogo de búzios | 79 |
| 11. o transe | 86 |
| 12. a sedução do candomblé | 91 |
| FIM DA JORNADA | 95 |
| BIBLIOGRAFIA | 99 |

DEMARCANDO LIMITES

Esta dissertação coloca-se no rol dos temas que abordam o intelectual acadêmico na atualidade.

Nossa pesquisa visa a caracterizar o intelectual acadêmico que participa do candomblé, não só como freqüentador eventual, cliente do jogo de búzios, mas com vínculos com a estrutura hierárquica do terreiro e íntimos laços com a comunidade.

Este estudo não pretende ser uma análise sobre o candomblé, nem sobre os intelectuais em si mesmos, mas sobre a religiosidade dos intelectuais, e especificamente, sobre a religiosidade dos intelectuais que freqüentam e participam das comunidades de candomblé em São Paulo.

Situando-nos no entrecruzamento entre sociologia da religião, sociologia da *intelligentsia* e sociologia do conhecimento, abordaremos o tema proposto a partir dos dois primeiros flancos. A questão dos intelectuais religiosos não será tratada do ponto de vista hermenêutico, o que ultrapassaria em muito os limites propostos por esta dissertação, assim como não será tratada quanto aos seus aspectos psicológicos. Analisaremos este fenômeno enquanto fato social. Para tanto, faremos uso tão somente do instrumental oferecido pela análise sociológica. É no terreno da sociologia que nos situaremos na tentativa de compreender como se dá e o que decorre desta junção entre a atividade científica e a prática religiosa vivenciada no candomblé.

Meu interesse pelo tema surgiu quando, ainda no curso de graduação da faculdade de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, soube que inúmeros professores daquela casa freqüentavam candomblés, usavam guias de conta, eram ogãs em terreiro.

Por nunca ter tido sucesso na empreitada de conciliar ciência e religião, alternando meu caminhar ora por uma estrada, ora por outra, este fato tornou-se, para mim, a tal ponto instigante que fiz dele meu objeto de pesquisa de mestrado. Afinal, minha perplexidade fazia parte de um feixe de inúmeras outras que nos assolam neste final de

século, onde os limites ora tornam-se rígidos como traços de carvão, ora esfumaçam-se e se evolvem, misturando áreas que sempre foram tidas como distintas.

Minha pergunta inicial era: como se dá a aproximação entre o universo da academia, do saber racionalizado, da intelectualidade, e o universo mágico-religioso do candomblé, um universo repleto de magia, sensualidade, mistérios, preceitos e tabus? Como transitar entre esferas tão distintas? Como, por que e para que o intelectual recorre a esta prática religiosa? O que buscam nas comunidades de candomblé e o que obtêm dela? De que forma participam desta comunidade? Esta experiência os leva a uma conciliação entre a magia, religião e ciência ou, ao contrário, são experiências paralelas que não se tocam em momento algum? Como estas pessoas separam suas vidas públicas de pesquisadores, professores acadêmicos, de suas vidas privadas? No que isto interfere no trabalho intelectual que desenvolvem? Como olham o mundo e a vida: com olhar-cientista ou religioso? Estes olhares são diversos ou podem convergir em um único foco?

Estas perguntas, e outras tantas surgidas a partir destas, conduziram-me na consecução da pesquisa, cujo resultado apresento a seguir.

Se de tudo resta um pouco, como diz o poeta, ao final desta viagem, vejo que resta muito: resta um contato com pessoas que me enriqueceram, que me fizeram repensar o papel e o significado tanto da ciência quanto da religião: resta um respeito ainda maior pelo candomblé, esta religião tão rica e cheia de magia: e resta também, para ser absolutamente sincera, uma pontinha de inveja destes intelectuais que tentam, à revelia de quaisquer parâmetros, fazer da vida uma experiência que conforta e dá prazer, vislumbrar um sentido para o mundo e para si próprios.

"O camponês, como Abraão, podia morrer 'saciado da vida'. O senhor de terras e o herói guerreiro feudais podiam fazer o mesmo, pois ambos cumpriam um ciclo de sua existência, além do qual não alcançavam. Cada qual, a seu modo, podia alcançar a perfeição do mundo interior em consequência da clareza ingênua da substância de sua vida. Mas o homem 'culto', que luta para se aperfeiçoar, no sentido de adquirir ou criar 'valores culturais', não pode fazer isso. Pode 'cansar-se da vida', mas não pode 'saciar-se da vida', no sentido de completar um ciclo. A possibilidade de aperfeiçoamento do homem de cultura progride indefinidamente, tal como ocorre com os valores culturais (WEBER 1982, 406-7)".

A ESTRADA

NAS TRILHAS DA RAZÃO

É sob a égide do Iluminismo, do primado da razão como chave para compreensão de tudo que há no universo, que o homem começa a rebelar-se contra o jugo da tirania política do absolutismo; contra os dogmas da Igreja, que organizava o mundo e as sociedades segundo princípios aos quais o acesso e o arbítrio eram impossíveis; contra o obscurantismo das magias e superstições, que o faziam escravo de um sem número de pavores e ameaças incontroláveis.

É também neste período que, ao conceito de homem, associa-se o de **indivíduo**, alguém dotado de liberdade, unicidade, individualidade. Todos passaram a ser considerados com iguais direitos, livres para escolherem sua crença, seus governantes, seu destino. A ligação simbiótica que havia entre a pessoa humana e a coletividade, e que a dissolvia no todo, deu lugar a um vínculo parcial, fragmentado, que caleidoscopicamente foi se desenhando de mil formas diferentes aqui e alhures.

Essas transformações tanto podem ser consideradas como propulsoras de novos e áureos tempos, como podem ser vistas como a origem do caos onde hoje nos encontramos metidos. Colocamo-nos com reservas tanto de um lado como de outro, uma vez que no rastro da herança iluminista encontramos tanto o progresso da técnica e da ciência, como os horrores onde este progresso costuma desembocar; a ciência, que tanto contribuiu para a melhoria da qualidade de vida dos homens, assenta-se sobre a montanha de mortos que a ela não tiveram acesso; governos democráticos eleitos por cidadãos livres orientam-se pelos interesses de uns poucos privilegiados; o mercado financeiro escapa à vontade do rei, mas não escapa aos desmandos de um capitalismo embrutecido e embrutecedor. Por tudo isso, é preciso contabilizar com cuidado o saldo da modernidade. Afinal, o mundo racionalizado tornou-se melhor ou pior para quem nele habita? O expurgo da religião como norteadora da vida e do destino dos homens libertou-os ou jogou-os em trevas ainda mais densas que as anteriores? O que foi feito do homem emancipado das tradições, dos dogmatismos e das superstições?

Dentre os críticos da racionalidade capitalista, industrializada, burocrática, instrumentalizada, encontramos os teóricos da escola de Frankfurt, que têm-na como a raiz dos males que assolam a contemporaneidade. HORKHEIMMER nos fala do uso da razão como forma de dominação e da substituição da razão objetiva pela razão subjetiva, como um perverso sintoma do racionalismo contemporâneo.

Se a razão objetiva sempre foi considerada um poder espiritual, algo que capacitava o homem a colocar-se fora e acima dos estreitos limites da subjetividade, a razão subjetiva, instrumental, faz dele seu próprio e único senhor. Ele quer "ter razão" e seu único critério de verdade é a satisfação que daí advém. Procedimento racional passou a ser considerado a justa adequação dos meios aos fins que interessam a cada um, a cada grupo, a cada partido, a cada núcleo dos muitos que giram em torno de um centro quase virtual. Já vai longe o tempo em que a razão servia para orientar o sentido do todo. Hoje, a razão tornou-se refém do sujeito, é algo que ele leva na algibeira. Paradoxalmente, quanto mais o indivíduo conquista e amplia sua liberdade, sente-se dono do próprio destino, mais se sente ameaçado. Este homem que não mede esforços para realizar seus desejos, vê-se cercado por outros tantos que agem de igual forma, com igual intensidade. Ele pode tudo, mas sabe que todos podem. Longe de faltar-se da liberdade e autonomia conquistadas, o sujeito da modernidade dilacera-se entre miríades de sujeitos e vontades quase inconciliáveis. Acuado, o temor e o ressentimento do homem moderno voltam-se contra ele próprio. O ego é o último inimigo a ser abatido. Guerreiro solitário na árdua batalha, tem a si próprio como derradeiro adversário.

LASCH nos fala deste sujeito ameaçado, narcisista, que perdeu o eu soberano encarcerou-se no "mínimo eu":

"O eu mínimo ou narcisista é um eu inseguro entre seus próprios limites, que ora almeja reconstruir o mundo à sua imagem e semelhança, ora anseia fundir-se em seu ambiente numa extasiada união (LASCH, 1987, 12)".

Ou ainda, segundo ROUANET,

"O homem pós-moderno é esquizóide, é permeável a tudo, tudo é demasiadamente próximo, é promíscuo com tudo o que toca, deixa-se penetrar por todos os poros e orifícios, e nisso se parece com o anti-Édipo de Deleuze e Guattari, que liberta os fluxos de energia obstruídos pelo

capitalismo, transformando-se, assim, na pura máquina desejante, no revolucionário esquizofrênico que se opõe à paranóia fascista (ROUANET, 234)".

É impossível falarmos dos críticos da razão moderna sem evocarmos o mais feroz dentre eles. Conhecido por seu contra-racionalismo, Friedrich NIETZSCHE, antes da aurora do presente século, fez ecoar seu brado lancinante contra toda a filosofia ocidental e o que ela instituiu.

A primeira direção do pensamento nietzscheano é apontar a arte como modelo alternativo para a racionalidade. A experiência artística é superior ao conhecimento racional. A arte tem mais valor que a verdade. NIETZSCHE ressalta a positividade da arte como expressão trágica da vida.

A segunda direção é a aproximação que faz entre ciência e moral. Segundo NIETZSCHE, é a moral que dá valor à ciência. Portanto, não há ciência descomprometida, não existe conhecimento desinteressado; assim como não existe instinto de conhecimento, no sentido de uma inclinação natural para a verdade. O que se chama "verdade" é uma obrigação moral de mentir segundo uma convenção estabelecida. A genealogia da verdade prolonga e completa a genealogia da moral.

Se a arte expressa uma superabundância de forças, a moral expressa a deficiência delas.

Para o filósofo, o que caracteriza a ciência é a pretensão de demarcar os limites entre verdade e erro. Por isso, para que se pense corretamente sobre o problema da moral, da metafísica e da ciência, é preciso colocar-se em uma perspectiva para além do bem e do mal, da verdade e do erro. É preciso colocar-se no terreno da *vida*, considerada como instinto, força, vontade de potência.

Em oposição à pretensão racionalista, NIETZSCHE afirma que não existe conhecimento universal e objetivo. Não há interpretação justa, não há um sentido único, não há verdade universal, não existe apenas uma interpretação do mundo que seja legítima. A vida implica uma infinidade de interpretações, as perspectivas são inúmeras. O conhecimento que se pretende universal resulta sempre em mentira, dissimulação, disfarce.

"O que é então a verdade? Uma multiplicidade incessante de metáforas, de metonímias, de antropomorfismo, em síntese, uma soma de relações

humanas que foram poética e retoricamente elevadas, transpostas, ornamentadas, e que, após um longo uso, parecem a um povo firmes, regulares e constrangedoras: as verdades são ilusões cuja origem-está esquecida, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível, moedas nas quais se apagou a impressão e que desde agora não são mais consideradas como moedas de valor, mas como metal (NIETZSCHE, 69)".

"Nisto é preciso admirar o homem, por seu poderoso gênio em arquitetura, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e de algum modo sobre a água corrente, uma cúpula conceitual infinitamente complicada - na verdade, para encontrar um ponto de apoio a tais fundamentos, é preciso uma construção que seja feita como teias de aranha, bastante fina para deslocar-se flutuando, bastante sólida para não dispersar-se ao sopro do menor vento (NIETZSCHE, 71)".

"É só pelo esquecimento deste primitivo mundo de metáforas, é só pela cristalização e solidificação do que, na origem, era massa de imagens surgindo, num turbilhão ardente, da capacidade original de imaginação humana, é só pela crença invencível de que este sol, esta janela, esta mesa, é uma verdade em si, em síntese, só pelo fato que o homem esquece de si enquanto sujeito e enquanto sujeito da criação artística, é que ele vive com algum descanso, alguma esperança e alguma coerência: se pudesse escapar por um único instante dos muros da prisão desta crença estaria imediatamente terminada a sua 'consciência de si' (NIETZSCHE, 72)".

Quando se avalia o conhecimento, o importante não é perguntar se ele é verdadeiro ou falso, mas se ele é expressão de uma afirmação ou de uma negação da vida.

Quando NIETZSCHE avalia a ciência, ele conclui que a vontade de potência aí existente serve à conservação da vida e não a sua expansão. A ciência supõe mesmo o "empobrecimento da vida", que caracteriza a "moral dos escravos".

Quanto à ciência positivista, NIETZSCHE afirma que ela nada mais é do que o momento de maior refinamento da filosofia platônica e do cristianismo. O fato de substituir Deus pelo homem, de colocar valores humanos no lugar dos valores considerados divinos, não mudou o essencial. Não basta a "morte de Deus", é preciso destruir a moral que o engendrou.

Em sua crítica à consciência, NIETZSCHE afirma:

"A consciência não é o grau superior da evolução orgânica, não é o critério, o valor nem o objetivo supremo da vida; é um órgão, 'como o estômago'; apenas um meio, um instrumento, entre outros, subordinado ao objetivo da vida que é extensão e intensificação da potência. A consciência não faz parte das condições mais fundamentais da existência individual; só existe em função da necessidade de comunicação, é um meio de comunicação desenvolvido na relação com o mundo exterior; sua natureza é comunitária e gregária. Tendo-se desenvolvido tardiamente, a consciência é menos completa, menos perfeita, menos forte que os instintos; é mesmo um estado freqüentemente doentio. Enfim, enquanto a consciência,

além de ser superficial, é o órgão 'mais miserável e mais sujeito ao erro', os instintos são profundos: inconscientes, mais fundamentais e certos. (MACHADO, 104).

No lugar da consciência, NIETZSCHE propõe que se assente o conhecimento nos sentidos, nos instintos, na percepção, que são forças vitais e não nos enganam.

Não obstante nossa concordância com inúmeros aspectos do pensamento nietzscheano, julgamos ser atitude mais precavida tomar suas críticas, antes, como crítica à irracionalidade da razão, do que como negação do princípio da racionalidade. Evitamos, desta forma, o risco de cairmos na apologia da irracionalidade, o que acabaria nos levando a um fosso ainda maior do que o que a racionalidade nos levou.

ROUANET vê o Iluminismo como uma tendência "trans-epocal", um espírito que atravessa a história, que não começou na Ilustração nem se extinguiu no século XVIII. Julgar que a razão seja "o principal agente de repressão", responsável pela hostilidade da vida moderna, faz com que o mundo se veja às voltas com um novo irracionalismo. O autor demonstra a falácia contida nesta tendência.

"A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. (ROUANET, 27)".

Se os conteúdos do pensamento iluminista são outros, seu "impulso crítico" ainda permanece como o único capaz de penetrar e compreender a realidade nos seus desvãos.

No que se refere à mudança do conteúdo iluminista, ROUANET nos fala do papel da ciência, que já não pode ser vista como a chave para interpretação do mundo, a única explicação plausível para os fenômenos da vida.

"ver a ciência como "paladina" da modernização seria tão unilateral quanto privilegiar a arte (...) ou a moral (...). Elevar a ciência a paradigma seria uma deformação semelhante: ela implicaria, no limite, conceber a sociedade segundo o modelo orwelliano de um mundo totalmente regido pela racionalidade instrumental. Não podemos abolir a ciência sem barbárie. Mas a monocracia da ciência é igualmente bárbara. Ela é parte de uma razão mais vasta (ROUANET, 209-10)"

A consciência, que ROUANET prefere chamar de neomoderna, é a consciência que

"sabe que o progresso material não foi necessariamente acompanhado de maior liberdade, mas não se demitiu da ciência e da técnica. Sabe que a razão não é um cogito totalmente transparente a si mesmo e funciona muitas vezes como a máscara do irracional, mas não renunciou à razão (...), sabe que o tempo humano é descontínuo, brusco, catastrófico e não linear (...) mas não tira daí a conclusão de que perdemos nossa relação viva com a história (ROUANET, 273)".

A respeito da ruptura com o passado iluminista, ROUANET nos faz questionar se esta ruptura existe de fato:

"À consciência pós-moderna não corresponde uma realidade pós-moderna. Nesse sentido, ela é um simples mal-estar da modernidade, um sonho da modernidade. É, literalmente, falsa consciência, porque é a consciência de uma ruptura que não houve. Ao mesmo tempo, é consciência verdadeira, porque alude, de algum modo, às deformações da modernidade. Fantasiando uma pós-modernidade fictícia, o homem está querendo despedir-se de uma modernidade doente, marcada pelas esperanças traídas, pelas utopias que se realizaram sob a forma de pesadelos... (ROUANET, 269)".

Vendo que muito ainda há a ser preservado do espírito iluminista, conclui:

"Para sermos plenamente modernos, temos muitas vezes de correr o risco de sermos arcaicos (ROUANET, 36)".

Entendemos que não há como fazer-se cego às benesses do Iluminismo. Não fosse ele e ainda estaríamos sob o jugo do terror, da escravidão, do medo, das superstições. Por outro lado, não há como fazer-se surdo a todo estremecimento e espasmo a que ele nos submete cotidianamente.

É neste fio imaginário que separa a razão objetiva da razão instrumental que temos de caminhar. Uma linha invisível separa o conhecimento que afirma a vida daquele que a nega: distingue a ciência como expansão daquela que, tiranicamente, ignora todo e qualquer código que não seja o seu, empobrecendo e restringindo a vida; demarca o limite entre o impulso vital dos instintos e o irracionalismo bestializante. Como fazer uma crítica à ciência, à consciência, ao racionalismo, sem jogar fora a criança que se banha nestas águas?

WEBER tratará deste dilema de forma precisa. Na interpretação weberiana, o processo de racionalização ocorrido a partir do final do século XVIII, fez com que esferas que sempre estiveram embutidas na religião se autonomizassem. Isto se deu com a ciência, com a moral, com a arte, com a política, sendo que cada uma delas passou a se

desenvolver segundo uma dinâmica e uma legalidade que lhes são próprias. A garantia de uma coesão entre elas se dá a partir da administração racional burocrática e da institucionalização.

Em seu amargo diagnóstico, WEBER atribui a pulverização do mundo moderno, a fragmentação do tecido social, à racionalidade capitalista. Foi ela que expulsou da face da terra os valores mais sublimes, desencantou o universo, enjaulou o homem em uma gaiola de ferro, da qual somente ao homem religioso é dado escapar.

"O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo 'desencantamento do mundo' levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados (WEBER, 1972, 51)".

O sentido da vida e o significado do mundo só são possíveis de serem alcançados nas relações individuais e nas comunidades religiosas, uma vez que a racionalidade cientificista e a técnica puseram fim à idéia de *um sentido* único norteando a vida; mostraram que não há poder algum misterioso e imprevisível atuando no curso das coisas. Para o homem da ciência, a vida transformou-se num mecanismo causal, plenamente acessível ao conhecimento por meio da previsão.

O homem da ciência

"só conhece a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos e, conseqüentemente, a necessidade de se decidir em prol de um ou de outro (WEBER 1972, 47)".

Esta tensão existente entre a racionalidade científica e a crença religiosa torna impossível a conciliação entre elas. Este é o dilema que se coloca ao homem da modernidade.

"(...) a natureza e significado do conhecimento religioso são totalmente diferentes das realizações do intelecto. A religião pretende oferecer uma posição última em relação ao mundo através de uma percepção direta do 'significado' do mundo. Não quer oferecer o conhecimento intelectual relativo ao que é ou que deveria ser. Pretende revelar o sentido do mundo não por meio do intelecto, mas em virtude do carisma da iluminação. Esse carisma, ao que se diz, só é transmitido aos que fazem uso da respectiva técnica e se libertam das substituições enganosas e errôneas, apresentadas como conhecimento pelas impressões confusas dos sentidos e as abstrações vazias do intelecto (WEBER 1982, 403)".

E a quem não se sente capaz de suportar "virilmente" o destino de nossa época, WEBER aconselha:

"(...) volta em silêncio (...), com simplicidade e recolhimento, aos braços abertos e cheios de misericórdia das velhas Igrejas. Elas não tornarão penoso o retorno. De uma ou de outra maneira, quem retorna será inevitavelmente compelido a fazer o 'sacrifício do intelecto'. (...) Realmente, aquele sacrifício feito para dar-se incondicionalmente a uma religião, é moralmente superior à arte de fugir a um claro dever de probidade intelectual, que se põe quando não existe a coragem de enfrentar claramente as escolhas últimas, e se manifesta, em seu lugar, inclinação por consentir em um relativismo precário (WEBER 1972, 51)".

"É preciso agir de outro modo, entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia - tanto no campo da vida comum, como no campo da vocação. Esse trabalho será simples e fácil, se cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias da sua vida (WEBER 1972, 52)".

Se, por um lado, a sociologia weberiana atribui aos sujeitos o sentido de suas ações, esta mesma sociologia o encarcera na férrea gaiola da racionalidade. A saída deste dilema só nos foi apontada por autores que pensaram a modernidade pela perspectiva do imaginário.

Para estes, os homens e a sociedade foram concebidos como um universo de símbolos e representações. Nesta operação, o *sentido* das coisas se volatiliza e torna-se construção inédita a cada instante. As construções sociais perdem a fixidez e a perenidade e passam a ser vistas como arranjos arbitrários e, como tais, precários.

"Não há articulação do social dada em definitivo, nem em superfície, nem em profundidade, nem realmente nem abstratamente; esta articulação (...) é, de cada vez, criação da sociedade considerada (CASTORIADIS 1982, 215)".

(Impossível não lembrarmos da teia nietzscheana, "uma construção bastante fina para deslocar-se flutuando, bastante sólida para não dispersar-se ao sopro do menor vento"). A subjetividade e a imaginação deixam de ser fonte de erros e enganos e tornam-se categorias de análise. O imaginário, que no pensamento clássico sempre foi considerado *resíduo*, um lugar povoado por fantasmas e impressões distorcidas, é visto como expressão social dos sujeitos individuais. A realidade passa a ser pensada em relação ao universo das significações.

"Só correlativamente a este mundo de significações cada vez instituído, é que podemos refletir sobre a questão (...) da 'unidade' e da 'identidade', isto

é, a sociedade de uma sociedade (...). O que unifica uma sociedade é a unidade de seu mundo de significações (CASTORIADIS 1982, 404)".

"Como então compreender a subjetividade? Há sentido da coisa, ser e sentido estão um no outro, o visível da coisa é pelo seu invisível de uma forma e, de outra, este por aquele. Minha percepção está ligada ao mesmo tempo ao visível e ao invisível da coisa, meu pensamento falante também, da mesma e de outra forma. Mas os dois são também: meus, pois são correlativos de meu silêncio que os subtende, de uma certa carne que eu sou, de meu movimento de expressão. E tudo isso é - sentido. (...) é-me impossível excluir-me do ser, do sentido; e um sentido é co-extensivo a mim. (...) Só estou nas dobras do ser, do sentido - sou apenas uma dobra, mas a maneira de ser dessa dobra consiste em re-dobrar e des-dobrar o resto, a sua maneira. [...] O sujeito é o que abre (CASTORIADIS 1987, 155-6-7)"

CASTORIADIS contrapôs-se tanto ao pensamento funcionalista, que buscava nos fatos sociais e nas instituições uma racionalidade funcional, quanto ao estruturalismo, que operava com o mundo simbólico, mas o supunha um mundo onde as ligações entre os significados e os significantes eram fixas e se repetiam continuamente.

Em contraposição ao funcionalismo, CASTORIADIS afirma que o *sentido* das significações não se vincula a qualquer **determinação funcional**. Existe um fator de imprevisibilidade, originalidade e até gratuidade nas sociedades e nas instituições históricas, que faz com que nada possa ser deduzido a partir do que já se conhece. A todo momento as sociedades se deparam com diferentes problemas que exigem diferentes soluções; perguntas que exigem diferentes respostas; soluções e respostas que não provêm de estruturas fixas e pré-determinadas, mas das significações imaginárias.

Em contraposição ao estruturalismo, CASTORIADIS afirma que no universo simbólico os elementos não **representam** outra coisa, a partir de conexões fixas e pré-determinadas. O imaginário é a fonte da criação e auto-transformação incessante, da novidade absoluta, do nunca havido, do inaudito, do impensado. As significações não dependem da base material, das relações de produção ou da estrutura de classes de uma sociedade, pois é no imaginário que tudo isto tem origem. O universo das significações é completamente alheio às necessidades e funções pré-estabelecidas pela lógica racional. Ele nos coloca diante de um modo de ser primário, originário, irreduzível que deve ser pensado nele mesmo.

"As significações não têm referente, ou, se preferimos, são seu próprio referente (CASTORIADIS 1982, 410)".

Entretanto, CASTORIADIS nos alerta para o perigo de cairmos no erro oposto: o de autonomizarmos a esfera das significações, vendo-a como independente do contexto social. As expressões culturais não são autônomas nem arbitrárias, afirma ele. A história, e principalmente sua dimensão política, deve ser considerada na análise do imaginário, uma vez que ele é expressão de uma certa cultura, produzido sob determinadas circunstâncias.

Juntamente com a história, a teoria castoriadiana traz de volta os *sujeitos*. É bem verdade que os sujeitos que retornam são sujeitos fragmentados, diferentes do *indivíduo* no pleno uso da razão dos séculos XVIII e XIX, mas são sujeitos que ainda contam com a possibilidade de expressão e têm um papel determinante na história: indivíduos que devem ser considerados como objetos legítimos da investigação científica.

Maria Arminda do Nascimento ARRUDA, que no livro *A mitologia da mineiridade* se coloca no terreno do imaginário, afirma:

"As expressões singulares da existência têm sido, no mais das vezes, desconsideradas como formas legítimas de conhecimento. Tudo que é particular e próprio às experiências individuais é comumente acoimado pelo subjetivismo, como fonte de enganos, quando não como ensaios suspeitos em busca de legitimação social (...). A desconsideração do singular parece-nos uma das marcas do mundo contemporâneo, que subsumiu o específico, transformando-o num mero matiz do conjunto (ARRUDA, 13)".

Em seu estudo, os sujeitos estão presentes e as expressões particulares da identidade são vistas como

"frutos das distinções da teia social e não das similitudes (ARRUDA, 28)".

Conforme vemos, a "sólida" ponte das similitudes, das ideologias, das classes sociais que engolfam as diferenças e dissonâncias, já não garante a travessia. O que há são ilhotas de terra firme no meio da fluidez. Ou aprendemos a andar no movimento, ou naufragamos todos no caudaloso rio da realidade contemporânea.

Seria a teoria clássica capaz de dar conta deste universo que se descortina, desafiando a velha lógica utilizada até então na interpretação dos fenômenos sociais?

Segundo CASTORIADIS, a lógica conjuntista tradicionalmente utilizada não é capaz de se desincumbir dessa tarefa. Somente de posse de uma lógica-ontologia

inédita será possível captar esta *outra* unidade, que não é a unidade que transforma tudo no mesmo, mas é a unidade dada pelo próprio rio e sua correnteza. É no imaginário que ela deve ser buscada.

De minha parte, é na expressão da subjetividade, na fala dos sujeitos, considerada como expressão social dos sujeitos que coexistem em um dado tempo e lugar, que buscarei o caminho que me levará à outra margem do rio.

NO RASTRO DE DEUS

Após o século XVIII, com o Iluminismo e com o advento do positivismo cientificista, a religião passou a ser vista como algo ilusório, produto de uma mentalidade primitiva, um obstáculo ao progresso. Acreditavam os pensadores da época que a nova razão iluminada expulsaria a religião da face da terra, tiraria o homem da escuridão e o colocaria em um universo onde a ciência desvendaria todos os mistérios, explicaria o inexplicável, reinaria absoluta. O espírito iluminista via a religião como manifestação oposta à razão.

Nesse contexto os deuses tornaram-se fruto da imaginação, a crença religiosa passou a ser vista como sinônimo da ignorância popular, a religião foi destituída de qualquer concretude ontológica, devendo sua existência a fatores externos e alheios a ela própria: a psique, a natureza, a capacidade intelectual, etc.

"O espírito iluminista, aliado ao evolucionismo do século XIX, concebe portanto o fenômeno religioso como contraposto à razão (ORTIZ 1986, 25)"

"A religião é vista como uma sobrevivência do passado (Tylor) que deve ser superada pelo progresso da razão. Coloca-se com toda clareza o problema do fim das religiões. A ordem social futura, seja ela burguesa ou socialista, prescindiria deste elemento incongruente com o mundo moderno (ORTIZ 1986, 26)".

Entretanto, o que se percebe numa análise mais acurada é que o advento da sociedade moderna não pôs fim à religião, mas à religião como forma de organizar a sociedade como um todo. Na modernidade, a religião deixa de conferir sentido à vida e às totalidades sociais.

"As tradições religiosas perderam seu caráter de símbolos que abarcam toda a sociedade, a qual deve buscar em outra parte seu simbolismo integrador (BERGER, 185)".

Peter BERGER, cujos estudos a respeito da religião continuam ainda a fundamentar muitos dos pensadores contemporâneos, coloca-nos a secularização ocorrida nos últimos séculos como um processo que vai além da instância sócio-estrutural, perpassando a totalidade da vida cultural e da ideologia.

Para BERGER, a secularização tem um aspecto objetivo, que se demonstra na

"diminuição dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia e literatura, e - o mais importante de tudo - no surgimento da ciência como perspectiva autônoma e totalmente secular do mundo (BERGER, 134)".

Mas tem também um aspecto subjetivo, que é a secularização **das consciências**. As interpretações religiosas deixaram de ser as únicas legítimas para a compreensão da realidade humana e social.

BERGER nos coloca a **racionalização** como a variável decisiva para a secularização, à princípio na esfera econômica para depois difundir-se por todos os demais setores das sociedades.

O campo religioso, tal como os demais campos do mundo contemporâneo, passou também pelo processo de individualização. Uma das conseqüências deste fenômeno é que a religião tornou-se assunto de "eleição" ou "preferência" individual ou familiar, limitando sua influência a determinados setores da vida dos sujeitos. Outra conseqüência é a fragmentação que ocorre no interior do universo religioso. O que era totalidade monolítica explode em mil pedaços. São inúmeras as religiões oferecidas aos indivíduos. Cada qual escolhe a que mais lhe apetece. Este fenômeno, exaustivamente analisado por BERGER, também o é, nos dias atuais, por ORTIZ e PRANDI:

"No mundo atual não tem mais sentido falarmos em monopólio religioso, o que significa que a diversidade religiosa é interna e estrutural ao processo da modernidade. A sociedade moderna é politeísta no sentido em que os diferentes indivíduos cultuam a diversidade dos deuses. Ela abriga todas as religiões do mundo. Esta pluralidade e fragmentação é fruto da própria dinâmica social que cinde definitivamente o homem em cidadão e eventualmente em ser religioso (ORTIZ 1986, 28)".

"No limite, cada indivíduo pode ter o seu particular e pessoal modelo de religiosidade independente dos grandes sistemas religiosos totalizadores que marcaram, até bem pouco, a história da humanidade (PRANDI, 230)"

Esta situação transformou os grupos religiosos em agências mercantis que passaram a competir com outros grupos visando à adesão de uma parcela do mercado de "consumidores".

"A religião não é mais algo que se impõe, mas é algo que deve ser oferecido no mercado (BERGER, 177)".

Segundo BERGER, esta situação

"constitui um sério abandono da tarefa tradicional da religião, que é precisamente o estabelecimento de um conjunto integrado de definições da realidade que puderam servir como um universo comum de significados para os membros de uma sociedade (BERGER, 165)".

Dentro deste quadro torna-se cada vez mais difícil manter as tradições religiosas, preservar as verdades em torno das quais as sociedades se organizavam.

"Pelo contrário, a dinâmica da preferência do consumidor se introduz na esfera religiosa. Os conteúdos religiosos ficam sujeitos à 'moda' (BERGER, 177)".

Esta situação pluralista faz com que a religião se veja em meio a uma crise de credibilidade.

"As estruturas de plausibilidade perdem solidez porque já não podem envolver a sociedade em conjunto para servir ao propósito da confirmação social (BERGER, 183)".

Além disto, as estruturas de plausibilidade perdem a durabilidade.

"À medida que os conteúdos religiosos se tornam sensíveis à 'moda', é cada vez mais difícil mantê-los como verdades imutáveis (BERGER, 184)".

A realidade objetiva da religião restringe-se aos limites da consciência e individualidade.

"A religião já não se refere ao cosmos ou à história, senão à Existenz individual ou psicológica (BERGER, 184)".

Na contemporaneidade, neste universo subjetivado e subjetivante, chegamos mesmo a arriscar uma pergunta: haverá ainda o homem religioso? Num mundo onde os laços sociais são cada vez mais restritos e fluidos, onde a solidez das comunidades dá lugar ao instantâneo dos pequenos grupos e associações, haverá ainda espaço para a confraternização religiosa? Existe religião sem comunidade? A mesma pergunta poderia ser feita em relação à política: como agregar pessoas em torno de um ideal, uma causa, quando elas estão cada vez mais encapsuladas em seus mundos particulares?

Na genealogia do estudo da religião e dos fenômenos religiosos dentro das ciências sociais, Émile DURKHEIM foi quem, pela primeira vez, apontou-nos a religião como fenômeno social da maior importância. Indo de encontro ao pensamento iluminista, afirmou que a religião não é ilusão ou engano (nenhuma instituição sobreviveria fundada

no erro ou na mentira), mas há algo de eterno na religião, independentemente dos símbolos particulares que ela se reveste através da história.

Os ritos religiosos e as crenças devem ser considerados como expressões de necessidades humanas. Os cultos, mais que um sistema de signos que servem para expressar a fé, são meios pelos quais a sociedade se cria e se recria periodicamente. O papel dos cultos não é fazer com que os fiéis se entreguem a rituais bárbaros e cantos exóticos, mas fortalecer e vivificar a solidariedade entre os membros da comunidade, reavivar certos estados mentais dos grupos sociais. Como tais, devem ser vistos como agentes agregadores das sociedades e não como sinal de barbárie ou ignorância.

"O culto é a refeição moral onde os homens reafirmam seus sentimentos comuns e se alimentam para manter o organismo social vivo (DURKHEIM 1978, 223)".

Segundo DURKHEIM, a religião nada mais é do que a deificação da sociedade. Somente a sociedade, pela sua natureza, poderia inspirar o divino no homem. As forças religiosas são forças humanas. É a sociedade, organismo moral por excelência, que suscita nos homens o sentimento religioso.

"A sociedade é a alma da religião (DURKHEIM 1978, 224)".

Para este autor, a religião não só enriqueceu o espírito humano, mas ajudou a formá-lo. Ela é produtora mesma da razão humana. O homem deve à religião não somente a matéria de seus conhecimentos, mas também a forma segundo a qual esses conhecimentos foram elaborados, uma vez que as categorias de entendimento são produto do pensamento religioso.

Se hoje nos vemos sob domínio do pensamento científico, não devemos perder de vista que sua origem remonta ao pensamento religioso. Apesar disso, é impossível pensar-se em conciliação entre ambos, pois ciência e religião têm funções muito diversas entre si. Enquanto a religião é ação e cria a vida, a ciência limita-se a exprimi-la; se a fé é impulso para agir, a ciência permanece à distância da ação, é fragmentária, incompleta, só avança lentamente e jamais está concluída. Por essas razões, a religião passa adiante da ciência e a completa prematuramente (DURKHEIM 1978, 232-3).

"A verdadeira função da religião não é fazer-nos pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas a de fazer-nos agir, auxiliar-nos a viver. O fiel que se comunicou com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las (DURKHEIM 1978, 222)".

A religião traduz o mistério que cerca a realidade em uma linguagem semelhante à que a ciência emprega, uma vez que ambas tratam de estabelecer ligações e relações internas entre as coisas, classificá-las, sistematizá-las, embora a ciência possua um espírito crítico que a religião não possui (DURKHEIM 1978, 231).

"Uma e outra, sob este aspecto, perseguem o mesmo fim; o pensamento científico não é senão uma forma mais perfeita do pensamento religioso (DURKHEIM 1978, 231)".

Esta afirmação nos mostra que, apesar de ter tirado da religião o caráter de ilusão ou engano, apesar de tê-la estudado enquanto fenômeno social da maior importância, DURKHEIM ainda faz sobre ela um julgamento comparativo em relação à ciência.

Somente a partir dos autores que o sucederam, é que a religião começou a ser analisada em si mesma, dentro dos limites de seu próprio universo, deixando de lado a ciência como fator de aferição e verificabilidade.

Rudolf OTTO, contemporâneo de Durkheim, investigou o fenômeno religioso a partir do que ele julgava ser sua especificidade: o sagrado.

Para OTTO, a religião é uma predisposição interior do ser humano, despertada quando o homem se depara com o sagrado, o *sui generis*, o inexplicável, aquilo que não pertence a nenhuma classe de fenômeno existente. É esta propriedade que nos obriga a deixar o terreno da experiência sensível e conduz-nos àquilo que existe na razão pura, independente de toda percepção. OTTO nos fala de um instinto religioso, de uma predisposição da razão humana que impulsiona o homem a buscar o inefável, e que só repousa depois de tê-lo encontrado (OTTO, 114). É do homem espantar-se e submeter-se ao numinoso. Desta forma, vemos que OTTO atribui a origem do sentimento religioso à natureza humana, e não à sociedade.

Segundo OTTO, o sagrado, por ser o *tremendum*, o *ganz andere* (totalmente outro), inspira no homem um sentimento de debilidade e total dependência, o sentimento de **ser criatura**. Não obstante, é daí que ele retira a energia que vai conferir a sua miséria e pequenez um poder que ele jamais teria.

Outro autor de grande importância no estudo do fenômeno religioso é Georges GURVITCH que, assim como OTTO, vai buscar as causas últimas da religião na alma e no sentimento.

GURVITCH, em sua análise, começa por contrapor-se a James Frazer, para quem magia, religião e ciência colocavam-se, nesta ordem, em uma seqüência evolutiva. A magia, segundo Frazer, envolvia noções mais simples e elementares do que as noções religiosas que, por sua vez, envolviam noções menos elaboradas que as noções científicas, o patamar mais evoluído da humanidade.

Na visão gurvitchiana, a magia é tão complexa e pouco trivial quanto a religião.

Além disto, GURVITCH julga impossível colocar a magia e a religião como similares, pois elas referem-se a manifestações distintas do gênero humano.

Ainda que o homem primitivo não fizesse distinção entre mundo natural e mundo sobrenatural, havia nele duas atitudes muito distintas frente ao desconhecido. Parte dele causava-lhe **temor**, embora o desafiasse a desvendá-lo e manejar as forças que aí atuavam; outra parte o submetia e lhe causava **angústia**. Frente a esta, ele se sentia infinitamente inferior e esperava salvação.

O **temor**, causado por forças sobrenaturais imanentes, é a base psicológica da magia, ao passo que a **angústia**, causada por forças sobrenaturais transcendentais, é a base psicológica da religião. Desta forma, a magia corresponde ao **desejo de manejar o mundo**, enquanto a religião corresponde à **expectativa de salvação**.

GURVITCH também faz uma distinção entre o mana, fundamento da magia, e o sagrado, dizendo tratar-se de forças distintas. O mana é uma força sobrenatural que, por não implicar em obediência ou submissão, coloca o homem na posição de **criador**, reforçando sua crença no grupo e nele próprio. A magia favoreceu a eclosão da

autonomia e da atividade criadora da humanidade. O sagrado, em contrapartida, por colocar-se como força infinitamente superior, obrigou o homem a uma atitude de humildade passiva e subordinação sem limites.

Nada mais errôneo, portanto, que considerar a magia como fonte da religião (GURVITCH, 2). A diferença entre estes sentimentos faz da magia e da religião realidades distintas e irreduzíveis entre si.

Impossível não passarmos por MARX neste breve passeio por algumas das muitas abordagens que a questão da religião mereceu no universo das ciências sociais, desde o final do século passado.

Para MARX, a religião, enquanto fenômeno da superestrutura, é um epifenômeno, mero reflexo da realidade. Peça importante no conjunto da ideologia burguesa, a religião é um poderoso instrumento nas mãos da classe dominante, para a manutenção de seu poderio sobre os dominados.

Neste registro, não há o que preservar do fenômeno religioso. Sob o título de ideologia, o vendaval marxiano tudo arrasta e faz desabar. Antes que o universo religioso desmorone por completo e leve consigo este modesto trabalho, proponho que saíamos deste sítio.

Não, a religião não é um reflexo invertido da realidade. O que os indivíduos são não depende unicamente das relações de produção, assim como o universo religioso não se define a partir da realidade material tão somente. A religião deve ser vista em sua especificidade e não como consequência das condições materiais da existência.

Neste sentido, alinhamo-nos a junto aos que acreditam na autonomia dos fenômenos da vida; dos que acreditam no imaginário como determinante da subjetividade e da subjetividade como um fator determinante dos rumos da história; dos que mergulham no universo simbólico com real interesse, supondo que aí reside o princípio gestador da realidade. Desta perspectiva, a religião deixa de ser vista como reflexo imediato da realidade material e passa a ser vista como desafio.

Para compreender o fenômeno religioso é preciso analisar as representações e os sentidos subjetivos dos indivíduos, dos *agentes*, como diria WEBER. É sobre eles que deve recair a análise compreensiva.

Norteando-me por estas indicações, aventuro-me na instigante tarefa de compreender este intelectual que traz numa só mala a ciência e a religião; a consciência ilustrada e a magia; a "mania de saber" e a irracionalidade dos cultos primitivos. Aproximemo-nos deste estranho viajante que vem pelo caminho, sabendo, de antemão, que estamos diante da expressão individual de um fenômeno social pleno de significado.

O VIANDANTE

QUEM É ESTE QUE VEM PELO CAMINHO

Quando tentamos traçar um perfil do intelectual enquanto categoria social vemo-nos diante de sucessivas interrogações que se colocam antes mesmo de iniciarmos esta tarefa. A primeira delas é quanto à categorização deste conjunto de pessoas. Como classificá-lo? Podemos falar em classe de intelectuais? Formam eles uma categoria social com características que nos permitem enfeixá-los em um todo, ou, ao contrário, é impossível agrupar este conjunto de pessoas sob um denominador comum?

Se os intelectuais chegam a formar uma classe, ou são apenas um grupo ligado a uma classe: se o campo intelectual é um campo isolado da realidade sócio-econômica ou a ela se vincula: se a *intelligentsia* deve ser vista incrustada no interior da classe dominante ou independente dela, sempre foi motivo de discussão entre os que se dedicam ao tema. Entretanto, uma coisa é certa: por mais heterogêneos que sejam, por mais que adotem posturas diferenciadas, os intelectuais possuem determinadas especificidades que nos permitem vê-los como categoria social (ou seria camada? ou estrato? ou classe?) diferente das demais. Todas fazem parte do que LÖWY denominou *setor criador dos trabalhadores intelectuais*.

Os intelectuais definem-se por serem criadores de produtos ideológico-culturais, produtores de formas distintas da consciência (MILLS, 161). Sua tarefa e compromisso é operar nas esferas cultural e simbólica da sociedade. Como tais, encontram-se distanciados das camadas ligadas aos meios de produção. Mas isto confere uma autonomia em relação a estas camadas? As respostas apontam para caminhos diferentes.

LÖWY acredita que o fato de ser recrutado prioritariamente na pequena burguesia, estabelece um vínculo entre a produção intelectual e esta classe.

"não há intelligentsia verdadeiramente 'neutra' e acima das classes. A flutuação dos intelectuais, como aquela dos balões de ar quente na noite de São João, é um estado provisório: eles terminam, geralmente, cedendo à lei da gravidade, sendo atraídos por uma das grandes classes sociais em luta (burguesia, proletariado, às vezes, campesinato) ou então pela classe que

lhes é mais próxima: a pequena burguesia. [...] Há entre a intelligentsia e a pequena burguesia uma afinidade, uma intimidade, uma cumplicidade sociologicamente explicável. De um lado, porque a maior parte dos membros da intelligentsia são recrutados na pequena burguesia (...). De outro lado, porque nas profissões intelectuais (...) os meios de trabalho e subsistência oferecidos aos intelectuais pertencem tradicionalmente, por sua natureza, à pequena burguesia, em geral, e às profissões liberais, em particular (LÖWY, 2)".

Segundo MILLS, os intelectuais são independentes em relação às classes e aos setores produtivos. É esta independência que os torna desligados dos valores e estereótipos populares, acarretando mesmo

"uma certa auto-suficiência, seja ela moral, física ou simplesmente histórica, ao ponto de acreditarem que suas convicções não são devidas a ninguém mais (MILLS, 161)".

MANNHEIM também é um dos que acreditam na total autonomia da *intelligentsia* em relação às classes, daí a incapacidade de compreendê-la a partir de uma sociologia orientada exclusivamente em termos de classes. É o fato de a *intelligentsia* ser um estrato desamarrado das classes que lhe possibilita a construção de uma síntese acima delas.

Os que participam diretamente do processo social de produção tendem a absorver a visão de mundo de seu grupo particular e a agir exclusivamente sob influência das condições impostas pela situação social a que estão vinculados, enquanto aqueles cuja orientação se dá em função da instrução estão sujeitos a tendências opostas. Os empresários e operários, vinculados a uma classe e a um ponto de vista particulares, têm suas atividades determinadas por situações sociais específicas e dificilmente transcendem o ponto de vista da classe a que pertencem. Os intelectuais, por encontrarem-se distanciados das relações de produção, convivem com pontos de vista contraditórios, não devendo fidelidade a nenhum em especial. Em função disto, são capazes de compreender e interpretar as diversas correntes de pensamento existentes, de estarem em sintonia com forças dinamicamente em conflito. A singularidade, o dinamismo, a elasticidade e fluidez do espírito moderno, teriam sua origem na *intelligentsia*.

Entretanto MANNHEIM ressalta que não devemos pensar os intelectuais como categoria suspensa no vácuo, imunes aos interesses que perpassam a sociedade. Pelo

contrário, todas as tendências em conflito da sociedade permeiam também o campo intelectual, embora não sejam determinantes em sua produção.

Talvez possamos criticar a visão mannheimeana por atribuir um poder e uma liberdade excessivos à *intelligentsia*. Mas há que se reconhecer que esta perspectiva tem o condão de nos livrar do reducionismo de vermos a *intelligentsia* como reflexo imediato das condições materiais, da luta de classes ou dos interesses da classe dominante. Não fosse este distanciamento e os intelectuais seriam tidos na conta de meros porta-vozes dos setores mais influentes da sociedade, afirmação que não pode ser aceita sem repúdio, uma vez que uma das marcas distintivas da *intelligentsia* é seu potencial crítico em relação a todos os setores da sociedade.

É certo que os influxos advindos de fatores econômicos, políticos, sociais estão presentes, mas não são os únicos a atuarem no campo do saber. Vê-los como determinantes na produção e organização do campo intelectual é optar por um caminho que só nos induziria a erros.

BOURDIEU classifica o campo intelectual como um campo social entre outros, cuja dinâmica obedece a leis que decorrem tanto da dimensão sócio-política, como de determinações que lhes são específicas. Enquanto campo de lutas, o campo intelectual é palco de uma acirrada luta concorrencial pelo monopólio da autoridade científica. Existe aí concorrência, monopólios, *capital* e relações de força específicas que influem diretamente na escolha das diferentes estratégias adotadas.

Sobre a posição relativa dos intelectuais no campo, BOURDIEU nos diz que eles são uma "fração dominada da classe dominante". São **dominantes** enquanto detentores do poder e dos privilégios conferidos pela posse do capital cultural, mas são **dominados** na relação com os detentores do poder político e econômico. A contradição de muitas das posições que tomam, deve-se a esta ambigüidade, a esta "posição de apoio em falso".

"Revoltados contra o que eles chamam de 'burgueses', são solidários com a ordem burguesa (BOURDIEU 1990, 175)".

Apesar da relativa autonomia do campo intelectual, não é possível afirmar que se trate de um campo alheio às ingerências econômicas, políticas e sociais, de tal forma que a elas não tenha de se adaptar. Sabemos que estes diferentes campos se tocam e interpenetram-se. A ressalva é que, no campo intelectual, existe a possibilidade de uma produção acima dos valores de classe, o que não quer dizer que todos o façam de igual forma.

BOURDIEU nos coloca duas posturas antagônicas como exemplos de posturas possíveis dentro do campo intelectual. A primeira é a do *expert*, o técnico que oferece seus serviços simbólicos aos dominantes, cuja produção só visa a atender aos interesses do financiador (direto ou indireto) de seu trabalho. A segunda é a do pensador livre e crítico, que intervém no terreno da política contra a ordem instituída (BOURDIEU 1990, 175).

ARANTES, no artigo *Quem pensa abstratamente?* mostra como o pensamento abstrato, característico e definidor do intelectual, foi moldado no tempo, segundo solicitações e necessidades históricas muito precisas, advindas de diferentes fontes, e não somente da realidade material da sociedade.

A dialética dos intelectuais a partir do século XVII coincide com a dialética do Iluminismo. Os intelectuais da burguesia ascendente, assim como os homens cultos da Idade Clássica, formavam uma casta independente que opinava sobre tudo. Não precisavam ter aprendido nada especial para poderem emitir juízo sobre todas as coisas.

Esta formação para generalidades contribuiu para afastar o *homme de lettres* do concreto, do vivo e do prático, além de emprestar-lhe um "tom de orgulhoso desdém". Vem daí uma espécie de "*pathos* altivo da distância, de nítida inspiração aristocrática (ARANTES, 66)" que cunhava o intelectual de então.

Independente e sem profissão definida, ele cultivava o espírito educando-se a si mesmo num isolamento voluntário. Colocava-se acima da sociedade e da política a fim de apreciá-las em perspectiva.

ARANTES destaca o ócio e a "desespecialização" dos principais campos do saber como fatores que contribuíram para que o intelectual fosse visto como este ser distante do mundo (ARANTES, 63).

O crescimento numérico da corporação intelectual, o progresso na condição material e legal de seus membros e a posição de destaque que passaram a ocupar na sociedade fizeram dos homens cultos

"guias do espírito humano, apóstolos do bem público, sacerdotes iluminados, únicos possuidores de um juízo livre (ARANTES, 70)".

No período da pré-revolução, o prestígio dos escritores e a autoridade de seus juízos atingiram uma dimensão nunca vista. Tal prestígio só veio a corroborar a imagem dos intelectuais como seres que pairam acima das categorias dos homens comuns, não pertencentes a nenhuma classe social.

Além do prestígio e da influência social, a classe dos homens cultos passou a ser vista como uma categoria dotada de competência política. Os intelectuais ocuparam o lugar reservado aos políticos, aos chefes de partidos, sem que ninguém questionasse a legitimidade de suas posições. Este fato deve-se não só ao prestígio auferido aos homens de cultura, como ao desgoverno e à despoltização decorrentes do absolutismo monárquico.

Hannah ARENDT salienta a importância dos intelectuais na determinação dos rumos que a política tomava na época.

"Todos os governos pré-revolucionários da Europa do século XVIII necessitaram deles e usaram-nos para a edificação de um corpo de conhecimentos especializados e de regulamentos indispensáveis à ação dos seus governos em todos os níveis (ARENDR, 120)".

O fato de os intelectuais viverem distanciados da prática, serem predispostos a teorias gerais e abstratas e não possuírem nenhuma experiência nem participação política, tornava-os possuidores de uma ousadia completamente desvinculada da realidade. Segundo ARANTES, a inexperiência da elite intelectual, responsável pela direção política, transparece no voluntarismo sectário dos jacobinos (ARANTES, 98).

Este alheamento da realidade, somado à invisibilidade do mundo da política real própria do absolutismo, formam a gênese do **pensamento abstrato** que define o desempenho ideológico da *intelligentsia* iluminista.

ARANTES nos fala ainda que os intelectuais, ao mesmo tempo que conviviam com as mais altas esferas sociais e políticas, colocavam-se ao lado das camadas mais pobres da população, partilhavam com elas o pão da obscuridade, independentemente de qualquer compaixão para com seu sofrimento. É nessa época que a empatia (a capacidade de pôr-se no lugar do outro) torna-se um traço característico do homem de cultura geral.

Todas estas características, que forjaram a figura do intelectual no século XVIII, passaram a ser julgadas negativamente, no correr do século XIX. O ócio, por exemplo, visto como valor até então, transformou-se num fardo difícil de suportar sem má consciência; a desespecialização, o desapego às teorias, a não participação política, fontes de mérito e prestígio, tornaram-se acusações que exigiam justificativas (ARANTES, 81).

O ideário marxista fez com que a *intelligentsia* colocasse os pés nos chãos, sujasse as mãos tal qual os demais trabalhadores a quem eram solidários, se submetesse às contingências que pesavam sobre todos.

Na atualidade, sob influência do vendaval modernista que abalou os alicerces do marxismo, o intelectual acadêmico não pode mais ser definido em termos de sua destinação pública nem de sua participação política. Este distanciamento do engajamento político, entretanto,

"não deve ser entendido apenas como um recuo da razão, mas como um fenômeno histórico e social. O que está acontecendo não pode ser totalmente explicado pela derrota política e decadência interna dos partidos de esquerda, mas sim como efeito de determinadas tendências da moderna organização social e ideológica (MILLS, 167)".

Segundo MILLS, a inquietação dos intelectuais é oriunda do vazio espiritual que sentem. Eles estão sempre por demais preocupados com novos problemas e com a procura de novos deuses para que tentem retomar a antiga ênfase na capacidade humana (MILLS, 167).

A institucionalização e a administração burocrática passaram a determinar, cada vez mais, as condições da vida intelectual e controlar os principais mercados de seus produtos. Como resultado desse processo, os intelectuais da atualidade se vêem atolados

com tarefas a executar, prazos a cumprir, produção a ser avaliada. Cada vez mais, é a instituição que determina a duração, as condições e a natureza de seus trabalhos.

"Não há escolha científica (...) que não seja uma estratégia política de investimento objetivamente orientada para a maximização do lucro propriamente científico, isto é, a obtenção do reconhecimento dos pares-concorrentes (BOURDIEU 1983, 126)".

Surge um novo sistema de patrocínio que parece ter contribuído para a perda da vontade política e das esperanças morais dos intelectuais (MILLS 1969, 168).

Os intelectuais perderam os antigos papéis que desempenhavam, sem que houvesse encontrado novos para exercer.

"Como homens diante da derrota, eles estão inquietos e confusos, alguns compreendendo apenas em parte sua condição, outros tão penosamente conscientes dela que precisam cegar-se intelectualmente por meio de um intenso trabalho racionalista e outras formas de auto-ilusão (MILLS, 167).

Muitos continuaram no terreno da política, mas desta feita, uma política exercida diretamente em cargos eletivos ou na assessoria aos partidos. Outros, decepcionados com o caminho da política partidária, restringiram sua área de atuação ao trabalho acadêmico e a ele se dedicaram, com maior ou menor resistência ao crescente processo de burocratização a que foram submetidos. Outros ainda encontraram caminhos alternativos para reconstruir os sonhos, a vivência comunitária e a esperança demolidas.

Decorridos mais de dois séculos do Iluminismo, atestamos que a crise que fraturou os sistemas, as totalidades, abalou também os alicerces da produção intelectual e da ciência, que perdeu o monopólio de única interpretação legítima do universo. Como consequência, o produtor intelectual sente-se inseguro no edifício que levantou com as próprias mãos.

O intelectual percebeu que a crença na ciência como a chave-mestra para decifrar a realidade tornou-se uma crença mítica. A ciência deste final de século é uma ciência fragmentada, que perdeu sua perspectiva integradora, universal. O conhecimento é sempre um conhecimento parcial e limitado de uma realidade que se desloca em muitos planos, uma teia de significados e significações para os quais não existe uma única interpretação. A multidisciplinaridade e o pluralismo explicativo tomaram o lugar do saber universal.

Uma outra marca distintiva do trabalho intelectual na atualidade é a tendência da sociedade capitalista em tornar a ciência uma *força produtiva*.

José Carlos BRUNI, em seu artigo *Tempo e trabalho intelectual*, afirma que este intento jamais será alcançado plenamente, uma vez que entre o trabalho manual e o trabalho intelectual existem diferenças que inviabilizam a similitude.

Segundo BRUNI:

"o trabalho intelectual é exercício do pensamento em atitude não de cumprir uma tarefa, mas antes de propor uma tarefa. (...) Ao cumprir uma tarefa, o tempo linear da execução se impõe; pode ser dividido, serializado, é o tempo da sucessão e da ordenação racional de gestos precisos, e toda a produtividade por aí se realiza. A previsibilidade, a remoção do acaso, a instauração do hábito e da rotina são compatíveis e inerentes ao ritmo do trabalho manual/industrial (BRUNI, 162)".

Apesar de reconhecer que estas características estão presentes na atividade intelectual, o autor afirma que no trabalho do pensamento elas se colocam como "metas mais ou menos ideais" e não como "condições objetivas", uma vez que no trabalho intelectual atuam outras variáveis.

"as condições subjetivas do trabalho: sentimento vivo de interesse, sensação de liberdade, curiosidade, gosto pelo desafio e pela dificuldade, etc., que estabeleceriam um ritmo não mais marcado pela regularidade linear. (...) O acaso, o imprevisto, os momentos de indecisão, o recomeço são características marcantes de muitas formas de trabalho intelectual. Há pois uma dimensão do trabalho intelectual, por mais difícil que seja especificá-la, que não se deixa absorver pela temporalidade linear da produtividade: em outras palavras, o tempo do trabalho intelectual, por não poder ser totalmente previsto, serializado, dividido como tempo do trabalho manual/industrial, acarreta uma maior duração (BRUNI, 163)".

Estas diferenças entre a atividade manual e a atividade intelectual são a causa do conflito existente no interior das universidades, atualmente, entre "a temporalidade da produtividade e a temporalidade do saber", conflito que eclode a cada vez que se tenta avaliar o trabalho intelectual segundo parâmetros próprios do trabalho industrial, quantificar a produtividade acadêmica numa fração de tempo linear.

Isto posto, cabe-nos indagar se o intelectual da atualidade pode ainda ser definido como um trabalhador do pensamento, alguém que pensa abstratamente. O trabalho intelectual ainda consegue desenvolver-se dentro de uma esfera particular, distinta das demais? A **ousadia**, característica dos produtores de consciência, ainda pode lhes ser

atribuída ou estariam eles de tal modo engolfados pela racionalidade capitalista, pela burocracia das universidades, que se transformaram todos em operários do saber?

Segundo CASTORIADIS,

"o que efetivamente sucumbiu às explosões sucessivas dos quanta, da relatividade, das relações de incerteza, do renascimento do problema cosmológico, do indecível matemático não são simplesmente concepções específicas determinadas, mas a orientação, o programa e o ideal da ciência galileana, no fundamento da atividade científica e no cume de sua ideologia durante três séculos: o programa de um saber constituindo seu objeto como processo em si independente do sujeito, reconhecível num referencial espaço-temporal válido para todos e privado de mistério, determinável em categorias indiscutíveis e unívocas (identidade, substância, causalidade), exprimível, enfim, numa linguagem matemática de poder ilimitado, da qual nem a pré-adaptação miraculosa ao objeto nem a coerência interna pareciam causar problema (CASTORIADIS 1987, 162)".

Tendo que conviver com um saber cada vez mais especializado, com uma ciência que já não consegue esconder sua face perversa, com uma realidade que se mostra inalcançável quando investigada pelos métodos utilizados até então, os intelectuais começaram a lançar mão de outros códigos que, ao lado do código da racionalidade iluminista, acenavam com uma possibilidade inédita de compreensão da realidade.

"A incerteza tornou-se questionamento e crise da armadura categorial da ciência e remete assim explicitamente o homem de ciência à interrogação filosófica. Esta interrogação nada deixa fora de seu campo. Pois o que está em causa é tanto a metafísica subjacente à ciência do Ocidente há três séculos (...) quanto a lógica, em cujo elemento esses objetivos eram refletidos; quanto o modelo de saber visado; quanto os critérios do que se chamou a demarcação entre ciência e filosofia; e quanto a situação e a função social-histórica da ciência, das organizações e dos homens que a produzem (CASTORIADIS 1987, 163)".

Desta forma, interpretações que nunca tiveram vez no universo científico, tais como a interpretação religiosa, metafísica, passaram a ser consideradas como alternativas possíveis de serem incorporadas à visão de mundo dos intelectuais. Entre estas inclui-se a visão mágico-religiosa que o candomblé propõe.

OS INTELLECTUAIS E A RELIGIÃO

A religião sempre sofreu influência direta e decisiva das camadas de letrados.

"Em grau extremamente amplo, o destino das religiões foi condicionado pelos diferentes caminhos que o intelectualismo tomou nesse processo e pelas relações diversas deste com o sacerdócio e os poderes políticos, e essas circunstâncias, por sua vez, foram condicionadas pela proveniência da camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo. Esta foi inicialmente o próprio sacerdócio, particularmente quando transformado numa corporação de literatos, em virtude do caráter dos escritos sagrados e da necessidade de interpretá-los e de ensinar seu uso correto (WEBER 1991, 340)".

Segundo WEBER, apesar da considerável influência dos intelectuais no campo religioso, sempre houve oposição entre a religiosidade dos intelectuais e a religiosidade popular. A religiosidade das camadas mais simples da população, nitidamente orientada pelas crenças mágicas e superstições, tende a se distanciar da religiosidade dos intelectuais, para quem a religião significa busca de um sentido para a vida.

"A salvação que o intelectual busca sempre é uma salvação de "aflição íntima" e, por isso, por um lado, de caráter mais estranho à vida, porém, por outro, de caráter mais profundo e sistemático do que a salvação da miséria concreta que é própria das camadas não-privilegiadas. O intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar a seu modo de viver um "sentido" coerente, portanto, uma "unidade" consigo mesmo, com os homens, com o cosmos. Para ele, a concepção do "mundo" é um problema de "sentido". Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, "desencantando" assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente "são" e "acontecem", mas nada "significam", tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da "condução da vida", como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um "sentido" (WEBER 1991, 344)".

WEBER atribui ainda aos grupos sociais o surgimento das duas teodicéias existentes, a teodicéia da felicidade e a teodicéia da salvação. A primeira tem origem nas camadas proeminentes da sociedade, aquelas que determinam a produção de bens materiais; a segunda surge das camadas desprivilegiadas, que necessitam de salvação da miséria concreta.

A religião ética surgiu das camadas médias (onde se situam os intelectuais), detentoras das condições essenciais para a elaboração de um sistema formalizado de

interpretação do mundo. A mensagem religiosa do deus ético foi gestada no interior das camadas privilegiadas, apesar de ser assumida também pelos despossuídos.

Utilizando o conceito nietzscheano de **ressentimento**, WEBER afirma que, com base na idéia de salvação o sofrimento não só ganha um sentido, como passa a ser atribuído a causas externas. Desta forma, a teodicéia da salvação ameniza o sofrimento das camadas menos favorecidas.

A crescente procura dos intelectuais da atualidade pelas religiões mágicas, não-rationais, parece-nos um paradoxo incompreensível quando visto à luz da teoria weberiana. Os intelectuais, que sempre estiveram ligados às religiões das classes superiores, pautadas pela racionalidade e pela teodicéia da felicidade, vão em busca de religiões tradicionalmente atribuídas às camadas populares, aos marginalizados, teluricamente ligadas às questões mais prosaicas do dia-a-dia. É como se tivesse havido uma troca de sinais neste percurso.

Se, por uma estranhíssima hipótese, o espírito de Max WEBER se incorporasse num terreiro de candomblé*, será que ele acreditaria que aquelas pessoas ao seu redor são doutores da universidade, gente do mais alto reconhecimento e prestígio no meio intelectual? Será que ele acreditaria que aquela baiana à sua frente defendeu teses, estudou no exterior, doutorou-se e tem inúmeros livros e artigos publicados? Ou que aquele que está com o avental todo sujo de sangue, sacrificando um animal para Iansã, é um eminente professor, chefe de não sei quantas comunidades científicas? E quando olhasse para a assistência e visse inúmeros alunos da universidade, jovens que freqüentam assiduamente as festas do terreiro, jogam búzios, aconselham-se com o pai-de-santo, tomam banho de ervas, o que ele pensaria?

Esta estranhíssima hipótese serve para mostrar a implausibilidade deste fenômeno há 100, 50, 20, 10(?) anos atrás. Serve também para mostrar quão estranho ele é para quem o vê sob a ótica da estrita teoria sociológica.

Inúmeros são os intelectuais que freqüentam e exercem funções hierárquicas dentro da Igreja Católica, Protestante, Judaica, etc., mas o impacto é de outra

* Embora saibamos que espíritos de pessoas comuns não são incorporados no candomblé.

ordem quando os vemos exercendo funções mágico-ritualísticas em um terreiro de candomblé. Por quê?

Sabendo que o inconciliável aos olhos da ciência, nem sempre o é na vida real, e que do coração das pessoas podem brotar flores e frutos imprevisíveis ao rígido esquematismo dos cientistas, este trabalho propõe-se a colaborar no sentido de melhor compreender quem é este estranho viajante, que vem com uma montanha de livros nas mãos e o capacete de Ogum na cabeça.

SUA ESTRANHA BAGAGEM

REVIRANDO CABEÇAS E CORAÇÕES

Seis foram os professores entrevistados para esta pesquisa, entre agosto de 1993 e setembro de 1994. Três homens e três mulheres. Cinco da USP, uma da PUC-SP.

Quanto à área de atuação profissional dos entrevistados, temos:

3 antropólogos

1 sociólogo

1 cientista político

1 da área de letras

- todos exercem unicamente a atividade acadêmica como atuação profissional.

- todos têm ou tiveram uma participação bastante ativa no candomblé durante muito tempo.

- três professores passaram por rituais de confirmação e assumiram cargos hierárquicos no terreiro.

- somente um professor, atualmente, não participa mais do candomblé.

Foram entrevistados somente profissionais de ciências humanas e, mais especificamente, de ciências sociais. Isto se justifica pelo fato de a religião ser um privilegiado objeto de investigação dos cientistas sociais. Tanto isto é verdade que muitos dos entrevistados chegaram ao candomblé em função de pesquisas que realizavam, movidos por interesse científico.

Metodologicamente, este trabalho se coloca como análise do discurso dos entrevistados. Estes discursos, entretanto, serão vistos enquanto expressão singular de experiências compartilhadas socialmente e não no âmbito da teoria semântica, onde o *discurso* é conceituado e analisado de outra perspectiva.

Para a realização das entrevistas preparei um roteiro básico de perguntas, mas a conversa geralmente seguia o rumo determinado pelo entrevistado, fazendo com que nem todas as questões abordadas merecessem o mesmo destaque. Um entrevistado pode ter

discorrido longamente sobre um assunto, que outro preferiu abordar apenas de passagem, ou mesmo não abordar. A própria duração das entrevistas variou muito: de quarenta minutos a seis horas. Quatro deles me receberam em suas casas, um em sua sala na faculdade, outro num banco do corredor da faculdade.

Quer em casa, entre café e bolachinhas, quer na sala de trabalho, quer no corredor, a princípio a conversa tinha sempre um tom formal. A aproximação teve de ser feita com delicadeza. Apesar de as pessoas não esconderem que freqüentam candomblé, este é um assunto restrito a suas vidas privadas.

A primeira pergunta era sempre deles e sempre a mesma: por que, o fato de serem professores universitários e adeptos do candomblé, me chamara a atenção? Por que o estranhamento diante de algo tão natural e até corriqueiro hoje em dia?

Esta pergunta me dava sempre a estranha sensação de ter perdido alguma coisa, de ter dormido em algum pedaço do filme, justamente aquele sem o qual não se compreende a trama que se segue. Será que meu interesse pelo tema é uma coisa completamente ultrapassada? Será que estou investigando uma questão que já foi cabalmente resolvida e só eu não me dei conta? Será que este fenômeno é mesmo visto por todos com tamanha naturalidade? Será que a busca a estas fontes é algo aceito sem restrições no meio acadêmico?

Com certeza não. Ciência e religião ainda são paradigmas opostos e inconciliáveis para muitos. Ainda são bastante numerosos os acadêmicos que, não só não recorrem ao candomblé, como não entendem que seus pares o façam. Estes talvez eu pesquise em outra oportunidade. Por ora, atenho-me aos que convivem com tal naturalidade entre estes dois universos, que estranham o estranhamento que possam causar.

1. O PORQUÊ DA BUSCA

Quando perguntados sobre o porquê do interesse e da busca dos intelectuais pelo candomblé, os entrevistados apontam razões que podem ser classificadas em quatro ordens distintas:

a. **acadêmicas**: um interesse pelo tema da cultura e das religiões populares.

b. **sociais**: a ausência de uma resposta única e a multiplicidade de caminhos propostos ao indivíduo na contemporaneidade.

"Na sociedade de hoje já é uma coisa quase que legitimada a consulta a fontes não racionais na busca de solução de problemas. Ninguém é criticado por isso. [...] A dificuldade do nosso mundo é que você não tem mais uma única fonte explicativa. O mundo não é mais fechado e isso traz dificuldade porque acaba dependendo de você. A solução fica colocada sob sua responsabilidade. A vida nunca foi uma coisa que dependeu tanto do indivíduo e isso é difícil". (Professor 1)

c. **pessoais**: as aflições humanas, as crises, as separações, a morte.

"Em última instância, eu acho que a religião é uma resposta às aflições. Certamente essas pessoas vão lá por uma aflição, um problema, que também foi o meu caso. O que me prendeu lá foi uma aflição real". (Professora 1)

d. **razões intrínsecas ao candomblé**: a beleza do culto; o fato de o candomblé ser uma religião que não implica em punições ou castigos; por vivenciarem, no candomblé, experiências opostas às que vivem na universidade.

"O candomblé envolve vivências, valores, símbolos muito afetivos e muito fortes, que escapam das incertezas dadas pelos pequenos recortes da ciência. Então, quem só se dedica em seu dia-a-dia a este sistema de explicação, chega uma hora que não dá conta das coisas mais gerais como, por exemplo, o sofrimento, as relações humanas. [...] O candomblé é muito forte na questão do corpo, na vivência dos símbolos, na relação com os objetos, e isto causa uma grande atração porque ele é quase o simétrico e o inverso das relações que organizam a vida dentro da academia. No candomblé é mais forte e evidente o uso destes elementos onde o intelectual é travado, como o corpo, a dança, a música, a roupa, os objetos, as cores, os cheiros. [...] Eu conheço vários (*professores*) que vieram me perguntar endereço de terreiro de candomblé porque queriam jogar búzios como um remédio, uma ajuda... E para quem eles vão perguntar? Para o seu oposto: uma mãe-de-santo pobre da periferia, que não tem nenhum estudo, mas que chega e diz uma coisa com certeza, que é o que o intelectual não tem, a certeza das coisas. Ela tem. Ela diz as coisas de um lugar que é o oposto daquele da autoridade intelectual, e isto atrai o intelectual". (Professor 3)

"É bom também porque quebra um pouco esse nosso universo de classe média intelectualizada. Os papos são outros, as referências são outras, e isso é super bom. Você convive com um grupo diferente de tudo que você conhece. É outra lógica". **(Professor 1)**

"Eu acho que todos nós temos uma curiosidade, uma vontade de mexer com essas coisas, eventualmente até para entendê-las. (...) Uma segunda coisa é que o candomblé tem um culto extremamente diversificado, belíssimo em todos os sentidos, é uma coisa deslumbrante porque é um espetáculo. E finalmente, por ele mexer com a realidade de uma forma que não implica em punições nem castigos. O candomblé dá a possibilidade de lidar de uma forma muito diferente com as coisas. [...] Eu acho que é impossível você viver a vida sem religião, e essas coisas vão ficando cada vez mais concretas, não tem outro jeito. Hoje existem inúmeras formas, seja o tarô, seja mapa astral, seja todo esse esoterismo que está aparecendo, que são formas de se lidar com as coisas de outro jeito". **(Professora 3)**

- o candomblé possibilita uma vivência comunitária, da qual os intelectuais sentem saudade.

"Uma outra dimensão que me atraiu foi o fato de se pertencer a uma comunidade. De alguma maneira os intelectuais se sentem um pouco saudosos da comunidade e eu tenho a impressão que o candomblé é uma comunidade que faz menos mal do que outras". **(Professor 2)**

Suponho que ao dizer isso, Professor 2 refere-se ao tempo em que a prática política oferecia este tipo de vivência, hoje inexistente. Talvez isto decorra do fato de trabalharem, atualmente, de forma mais isolada, dentro dos muros da universidade, restritos ao mundo da academia.

Quando enfoquei a questão no plano pessoal, perguntando não mais por que os intelectuais vão, mas por que eles foram, temos:

"Minha relação com o candomblé é uma relação intelectual, num primeiro momento. Num segundo momento, ela é uma relação de amizade. Minha experiência de candomblé começa com minha pesquisa, no começo dos 80. Neste sentido, ela repete a experiência de outros intelectuais, desde o tempo de Nina Rodrigues, no final do século passado, quando ele freqüentava o terreiro da mãe Poquéria. (...) Aqui em São Paulo, eu, sem querer, repeti esta mesma experiência que já é comum em outras regiões do país". **(Professor 1)**

"O meu envolvimento com o candomblé foi mais pelo lado da cultura, não teve nenhum envolvimento pessoal, religioso, foi simplesmente uma relação de pesquisa. Eu tinha ficado sete anos fora do Brasil, no exílio, e a volta para o Brasil significou voltar para a pesquisa da cultura popular, e um dos elementos da cultura popular foram as práticas religiosas afro-brasileiras. Comecei a fazer pesquisa em candomblé, não motivado pela mística religiosa, mas simplesmente porque era parte da cultura brasileira que eu havia deixado de viver durante sete anos". **(Professor 3)**

"O candomblé entrou na minha vida num primeiro momento como entraria a psicoterapia. Eu estava em crise e uma colega me levou até um pai-de-

santo. Paralelamente a isso, e aí eu creio que é o acaso, esse pai-de-santo é uma pessoa muito simpática, uma figura humana excepcional, muito inteligente, muito sensível, capaz de dar muito de si, eu fiquei amigo dele". **(Professor 2)**

"Eu já havia concluído a faculdade, quando tive uma crise depressiva muito grave. Emagreci dez quilos em três meses, estava completamente sem parâmetros, chorava sem parar. Foi quando uma amiga minha de faculdade me levou até um terreiro de candomblé". **(Professora 3)**

"Na Europa, eu estudei cultura popular brasileira. (...) Logo que cheguei aqui de volta, conheci uma grande amiga que me levou para ver coisas desta cultura e, dentro daquilo que eu queria ver, tinha o candomblé. É aí que começa a juntar com minha história pessoal. Eu estava num processo muito complicado de divórcio, tinha três filhos, a coisa estava muito complicada na minha cabeça. No terreiro, eu fui recebida como absolutamente igual, com carinho, ninguém me perguntou nada. Esse foi meu ponto de partida. O terreiro era um lugar que eu gostava de ir, mas era um lugar de pesquisa. Como eu queria conhecer a fundo, comecei a ir sistematicamente a todas as festas, sempre para aprender. Com isso eu fui desenvolvendo uma relação de amizade com o pai-de-santo e aí voltou aquele processo da minha pertinência a uma casa onde eu me sentia bem, sem o menor envolvimento. Não tinha nada de religioso, de ritual". **(Professora 1)**

"Eu não entrei, eu fui chamada. Meu ingresso se deu quando eu estava em Londres. Eu morava lá e minha mãe estava aqui muito doente, muito mal. Aí tinha um amigo meu que freqüentava umas reuniões com um preto velho, com gente da altíssima sociedade, no Pacaembu. Esse amigo levou o nome da minha mãe lá e o preto velho disse que, mais que a mãe, era a filha que precisava de cuidados. Quando vim ver minha mãe, esse amigo me levou lá. Fiquei amiga do preto velho, ia sempre conversar com ele. [...] Quando voltei para o Brasil, começou meu trabalho com a coisa da festa popular, do circo. Como as coisas estão muito imbricadas, do circo para os terreiros foi uma passagem natural". **(Professora 2)**

Conforme vemos, os entrevistados entraram no candomblé por portas diferentes:

- dois deles ingressaram na condição de pesquisadores, interessando-se pelo candomblé enquanto objeto de investigação.

- dois foram levados por amigos, por motivos estritamente pessoais, em função de crises que viviam à época. Não eram pesquisadores do assunto, nem tinham interesse científico pelo tema.

- duas entrevistadas chegaram ao candomblé movidas por interesse intelectual. Aliado a isso, viviam processos pessoais complicados, difíceis (doença de familiares, divórcio).

Professora 3 nos conta que, na PUC, são muitos os professores que freqüentam candomblé.

"Uma boa parte da antropologia da PUC frequenta candomblé. Eventualmente alguém participa de uma ou outra coisa, mas de forma geral as pessoas se concentram no candomblé". **(Professora 3)**

Quando eu pergunto se tem aumentado o número de intelectuais que procuram o candomblé, Professor 2 responde:

"Eu tenho a impressão que esse envolvimento não é crescente, mas eu não saberia precisar exatamente. A única coisa que eu sei dizer é que há um número muito maior de intelectuais do que seria de se suspeitar, mas muito, muito maior. Agora, se é crescente, eu não saberia dizer". **(Professor 2)**

Adiante ele continua:

"Eu não vejo incompatibilidade em ser professor universitário e ir a uma casa de candomblé". **(Professor 2)**

Embora não veja incompatibilidade entre a universidade e o terreiro, Professor 2 se surpreende com o número de intelectuais que frequentam o candomblé.

2. O CANDOMBLÉ E A ACADEMIA

Os professores fazem uma rígida separação entre a academia e o candomblé. São esferas distintas que nunca se tocam, regidas por lógicas diferentes. É um tal "outro mundo" que a distância impede qualquer possibilidade de conflito.

"A experiência da vida intelectual, ou da ciência, desse universo que recorta o mundo a partir de certos princípios, que classifica, organiza, separa, é um determinado tipo de regra. A experiência religiosa é uma experiência global, universal, que envolve o conjunto, portanto não são redutíveis. Eu posso tranqüilamente fazer as duas experiências porque uma não é o critério para julgar a outra. Não é a ciência que vai me dizer se a religião está certa ou errada, assim como não é a religião que vai me dizer se a prática intelectual ou a prática profissional tem que ser feita deste ou daquele jeito. Elas são regidas por regras diferentes. Claro que tem a ver porque as duas fazem parte de minha vida, mas elas não julgam uma à outra. Minha vida intelectual é regida por obrigações dadas pela lógica do mundo da universidade. Minha dimensão sobrenatural não interfere nas tomadas de decisões da minha vida profissional, que é regida por outra lógica. Eu separo muito bem, independente de levar as duas numa boa". **(Professor 3)**

Segundo o Professor 1, a passagem entre elas só é possível porque:

"A universidade não está interessada na vida privada das pessoas. A universidade é, por excelência, o espaço da vida pública. Aquilo que é subjetivo deve ser, tanto quanto possível, deixado de lado. A vida acadêmica é formada por um conjunto de pessoas cuja missão básica é formar um corpo de conhecimento coletivo, onde as individualidades são deixadas de lado. Se você tem uma religião, isso pode até pesar contra você, se afetar o seu trabalho, mas se não afetar, não tem nenhuma importância. As pessoas podem assumir as posturas religiosas, metafísicas, mais estranhas, desde que não interfira". **(Professor 1)**

Professora 1 confirma esta idéia da divisão entre o público e o privado, colocando o candomblé como algo que pertence exclusivamente à esfera da vida privada:

"Tanto é da minha vida privada que me atrapalha um pouco essa quantidade de gente que vai lá. É uma coisa que interfere, pois aquilo é uma coisa que é só minha. Às vezes eu me sinto um pouco atrapalhada de estar fazendo gestos diante de colegas meus que me conhecem de um outro universo. Isso agora já passou, mas no começo eu ficava muito tolhida. É um tal outro mundo que a mistura, no começo, me atrapalhava". **(Professora 1)**

É interessante observarmos que, na opinião dos professores, a subjetividade dos acadêmicos não atravessa os portões da universidade, mas seria isto um fato? Poderíamos realmente supor a academia constituída por um corpo de profissionais tão "objetivos"?

Professora 2 nos diz que o conflito que se estabelece não é entre o candomblé e a universidade, mas no interior de cada uma, na dimensão do relacionamento interpessoal:

"O candomblé é uma das coisas mais conflituosas que eu conheço na vida. Tem briga de um terreiro com outro, briga de gente da casa, briga com pai-de-santo, é uma disputa absolutamente feroz dentro das casa e entre as casas. A competição por prestígio e por poder é uma característica do mundo do candomblé. Tem muita ciúmeira. Qualquer pessoa que chegue perto do pai-de-santo provoca ciúme, não é porque é branco ou da USP. Ser branco e da USP só piora, mas a matriz está lá, independente de ser da USP. Que tem conflito tem, mas esse tipo de coisa também acontece na USP. Eu tenho amigos que não posso colocar juntos porque morrem de ciúme uns do outros, cada um quer ser mais amigo que o outro, isso é coisa do temperamento das pessoas. Na há muita diferença entre o que acontece na USP e no terreiro". **(Professora 2)**

Professora 3 também coloca o conflito como uma questão pessoal:

"O problema não é a cisão entre ciência e religião, mas é lidar com as pessoas que acreditam nesta cisão". **(Professora 3)**

Quando perguntados sobre a forma como são vistos pelos demais professores da academia, os entrevistados respondem:

"Eu acho que, antes de mais nada, as pessoas me vêem como uma delas, como um par, um pesquisador normal. Na academia, antes de mais nada, eu sou da academia. Meu comportamento não é nem um pouco diferente de qualquer outro acadêmico. Não há nenhuma interferência. Não há nada que altere a forma de eu me comportar, de eu fazer meu trabalho científico. Não há nada de estranho nisso, do ponto de vista acadêmico". **(Professor 1)**

"Os professores que freqüentam candomblé são alvo de um certo preconceito na medida em que, por um lado, o candomblé é o típico sistema religioso característico das classes populares, que não têm acesso a sistemas mais refinados, mais intelectualizados; por outro, pela coisa do exotismo. Muitos são discriminados porque adotaram uma coisa exótica. Eles são vistos por aqueles que não participam (que têm medo, mas bem que gostariam de participar), como exóticos, são olhados com uma certa condescendência, `isso é coisa de antropólogo, antropólogo gosta de participar de coisas esquisitas, estranhas". **(Professor 3)**

"Eu acabo tendo um prestígio muito grande no terreiro porque levo muita gente, e gente influente, lá para dentro, o que representa prestígio, poder e dinheiro para o terreiro. E acabo tendo prestígio também na universidade porque as pessoas, quando a coisa aperta, vêm a mim e me pedem para levá-las a um pai-de-santo. Elas pedem pelos motivos mais diversos: pessoais, problema de dinheiro, de família, de namorado, marido, tudo. Vão ao pai-de-santo até para se aconselharem sobre atitudes que têm que tomar dentro da universidade". **(Professora 2)**

Vemos que as respostas apontam para diferentes percepções na maneira como são vistos. Professor 1 afirma que é visto como um pesquisador "normal", um

acadêmico como outro qualquer, Professor 3, ao contrário, nos fala do preconceito que sofre, não só por estar ligado à uma religiosidade popular, como por estar ligado a uma coisa "exótica".

É interessante pensarmos que os acadêmicos de ciências sociais, sempre voltados à diversidade dos grupos sociais, à interação entre os diferentes grupos, ao preconceito como tema de estudo, têm resistência em aceitá-los dentro da própria casa.

Finalmente, a Professora 2 vê neste fato uma fonte de prestígio, uma vez que o professor que frequenta o candomblé é sempre alguém com quem se pode contar "quando a coisa aperta".

3. CIÊNCIA E RELIGIÃO

Quando perguntados sobre a oposição entre ciência e religião, temos que:

"Eu acho que essas coisas não se misturam. A magia e a religião são experiências que se tem com o lado não racional da vida, com o lado não explicado. A ciência não. Como a ciência não dá conta de todas as possibilidades, de todos os fatos, eventos, sentimentos, você tem outras formas de expressão, que pode ser a religião, pode ser a magia, mas também pode ser a arte, a literatura. No mundo em que a gente vive é a ciência que dá respostas para as coisas mais importantes, para as coisas essenciais. Tudo aquilo que é fundamental, essencial, passa pela ciência. Depois existe tudo aquilo que é acessório, para o qual a ciência não dá conta e nem tem que dar conta, porque a ciência dá os grandes caminhos." (Professor 1)

Inversamente a esta idéia da ciência como norteadora dos grandes caminhos, Professor 3 afirma que a ciência cuida dos pequenos recortes:

"A ciência me ajuda a pensar coisas muito limitadas e verdadeiras, no sentido de explicar pequenos recortes. Em um pequeno recorte que eu faça para fazer uma pesquisa, para explicar um comportamento social, é a ciência que vai me ajudar, mas como eu não sou resultado de pequenos recortes o tempo todo, o sistema que me coloca no mundo, enquanto pessoa, é o sistema total, que não é o da ciência. A ciência, por definição, é limitada. Ela parte de pressupostos que são convencionais e que permitem explicar pequenos sistemas de causalidade. Mas o grande sistema de causalidade não é a ciência que dá, ela é muito limitada e não consegue dar conta. Então o que vai dar conta? O sistema global que coloca todas as coisas em relação é o sistema religioso". (Professor 3)

Sobre esta compreensão globalizante do mundo, própria do pensamento mitológico, LÉVI-STRAUSS nos diz que:

*"sua finalidade é atingir, pelos meios mais diminutos e econômicos, uma compreensão geral do universo - e não só uma compreensão geral, mas sim total. Isto é, trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma. Isto está inteiramente em contradição com o modo de proceder do pensamento científico, que consiste em avançar etapa por etapa, tentando dar explicações para um determinado número de fenômenos e progredir, em seguida, para outros tipos de fenômenos, e assim por diante. [...] A ambição totalitária da mente selvagem é bastante diferente dos procedimentos do pensamento científico. Na verdade, a grande diferença é que esta ambição não tem êxito. (...) Apesar de tudo, (o mito) dá ao homem a ilusão, extremamente importante, de que ele pode entender o universo e de que ele **entende**, de fato, o universo. Como é evidente, trata-se apenas de uma ilusão (LÉVI-STRAUSS 1978, 31-2)".*

Para o Professor 2, ciência e religião:

"São mundos diferentes. Tempo houve em que os cientistas pretendiam explicar tudo. Mas há uma dimensão muito grande do inexplicável, e eu

acho que os sistemas simbólicos funcionam justamente nesta dimensão. As pessoas vão às religiões buscando chaves para decifrar o indizível. E não são só às religiões, existe toda uma vasta zona do espírito humano que a ciência está longe de dar conta. [...] Eu acho que essas respostas se dão em níveis diferentes. Evidentemente, uma resposta da ciência pode ser submetida a uma prova. Na ciência tudo é comprovado, você pode repetir o experimento, qualquer pessoa que o faça pode chegar às mesmas conclusões. Só que essa prova, essa conclusão científica, também se dá dentro de certos limites e é provisória, enquanto o outro lado é incomprovável. Se bem que esta dicotomia entre ciência e religião, ou entre ciência e outras formas de conhecimento não pode ser pensada de uma forma tão de oposição assim. [...] Se eu faço ciência, se bem que eu não sei se aquilo que a gente faz é propriamente ciência, eu acredito mais na ciência, se não eu iria ser pai-de-santo ao invés de ser cientista social, se bem que eles são quase iguais, uma boa pajelança em alguns casos...". **(Professor 2)**

Esta fala do Professor 2 é um ótimo exemplo da pendularidade do discurso dos entrevistados. Por vezes a ciência é vista como voltada às respostas essenciais, por vezes ela é vista como restrita aos pequenos recortes; ciência e religião são universos dicotômicos, mas não são opostos; assim como eles são cientistas, mas não sabem ao certo se o que fazem pode ser chamado de ciência.

"Cientistas são os das exatas". **(Professor 1)**

Como as certezas da ciência são limitadas e provisórias, e como as ciências sociais não se assentam com clareza no terreno da ciência, por vezes o cientista social também faz suas pajelanças.

A identidade dos professores entrevistados parece definir-se também por um movimento pendular. Não satisfeitos com nenhum dos códigos, seja o da racionalidade, seja o religioso, colocam-se à parte tanto aqui como lá.

Professora 2 nos fala desta ambigüidade:

"Naquele congresso *Sujeito e Objeto da Pesquisa Antropológica*, eu fiz toda uma análise sobre essa minha dupla condição: de ser bruxa na academia e intelectual no candomblé. Isso eventualmente eu faço, mas o candomblé não é o mundo da minha pesquisa nem meu campo de trabalho, é o mundo da minha vida. Agora, não tem jeito, onde eu vou eu pesquiso, porque essa é minha segunda natureza". **(Professora 2)**

Vemos que a dupla condição é aceita, desde que com sinais contrários (bruxa na academia e intelectual no candomblé).

Professora 1 também se diz tanto como "não-cientista", como "não-feiticeira".

"Ciência, no sentido global da palavra, só me atrapalhou, a vida inteira. Como meu marido era físico, eu passei anos de minha vida para vencer o complexo de inferioridade de quem estudou literatura. Eu fiz doutorado, fui a mais jovem doutora do estado de São Paulo, fiz uma tese há trinta anos que até hoje funciona numa porção de coisas, mas como no Brasil não havia espaço para a grande ciência, eu fechei as malas e fui com ele para a Europa, porque ele era meu marido, era homem e cientista. Então a ciência, para mim, foi sempre um negócio muito chato. Eu era a não-cientista, como hoje sou a não-feiticeira. Eu não me preocupo com o problema da ciência. O saber sempre foi minha paixão. Mania de saber. Eu nunca me coloquei esse problema da ciência. Científico era meu marido, eu não era nada. Resolvi isso de outra maneira. [...] Na verdade, essa introdução no candomblé é uma extensão da minha vontade de conhecer culturalmente meu país. Minha relação de identidade com este país sempre foi maior que o meu problema com a ciência". (Professora 1)

Professora 1 afirma que no terreiro ela abre mão de sua "mania de saber":

"O pior problema da minha ordenação foi que eu tinha que decorar meia dúzia de palavras africanas e não conseguia. Cheguei até a escrever na mão. Tudo que é coisa de intelectual, de aprendizagem, eu não consigo aprender. No ritual eu nunca sei o que vai acontecer, sempre esqueço os nomes, esqueço qual é a dança, esqueço tudo, o que não é o caso quando estou em estado de escrita, pelo contrário, eu tenho uma memória animal. Eu tenho me interrogado sobre esta minha total incapacidade de lembrar ou de aprender alguma coisa no terreiro. A informação que eu tenho de candomblé é boa. Na França fui eu que fiz a resenha do livro do Bastide, mas dentro da casa do pai-de-santo eu nunca reconheço os toques, nunca lembro quando tenho que fazer determinada coisa. Eu funciono exatamente na base do que eu vejo nas classes populares, ou seja, por imitação. É pra fazer? Eu faço. Sempre me intrigou isso de colocar entre parênteses a coisa da intelectualidade. Há quatro dias atrás eu li um artigo do Manuel Berlinck, onde ele mostra que o espírito iluminista e a razão crítica têm **mania de saber**. Para mim, isto foi uma espécie de esclarecimento porque eu tenho mania de saber mesmo. Quando eu escrevo, eu não acabo nunca, sou incansavelmente pesquisadora, tenho uma mania de saber absolutamente doentia. Mas quando estou na casa do pai-de-santo, isto me abandona, eu não carrego minha mania de saber para a casa do pai-de-santo. É outra coisa". (Professora 1)

Que Professora 1 não leve sua mania de saber para o candomblé, que no terreiro ela coloque a intelectualidade entre parênteses, é coisa fácil de entender, mas por que isto a intriga? É como se, no seu entender, no exercício de suas funções religiosas ela devesse continuar com pleno domínio de suas funções intelectuais. Em se tratando de situações e experiências tão opostas, quem imaginaria que tal se desse?

Professora 2 nos fala do lado perverso da ciência e do pensamento científico:

"O pensamento científico é um instrumento de aprendizado do mundo que tem seus alcances e seus limites. Tem coisas que foram feitas para serem entendidas neste registro e é importante que se faça isso. Mas quando você fala em ciência, você está falando de uma determinada maneira de pensar o

mundo, que tem uma história, que é de uma determinada cultura. São processos históricos de construção de um modo de pensamento que eu acho absolutamente fundamental e essencial. A ciência permite o domínio da natureza, que é uma coisa que certamente ajuda a vida humana em termos de pesquisa, de desenvolvimento. Tem um lado que é maravilhoso na ciência, que nasce com a sociedade moderna, mas também tem que pensar que foi esta sociedade que criou o mundo burguês capitalista de uma brutalidade total. Hoje se faz pesquisa para descobrir remédio, mas as pessoas morrem porque não podem comprar o remédio ou, pior do que isso, morrem por falta de caridade, por falta de amor. O médico hoje não é capaz de ver a pessoa. Ele vê o olho, vê o fígado, mas não vê a pessoa como unidade. Isto são pedaços da nossa cultura e eu sou fruto dela. Eu acho que ela é importante. O código da ciência é o código da cultura, que tem uma história específica, que tem vantagens específicas mas, ao mesmo tempo, tem um custo altíssimo. De repente você não tem mais as superstições, nem os padres tiranos que dominam os povos, mas você tem outras maneiras de dominá-los, que é destruindo a humanidade. De repente a nossa sociedade, moderna, científica, capitalista, degola criancinha yanomami, ou mata criancinha na Candelária. Isto para mim é o limite do horror ético. Eu não posso me solidarizar com um modo de organizar a vida e a sociedade que leva a isto e que é considerado normal. Se o resultado é este, eu digo: Deus me livre! Para mim, tem um limite ético. Matar criança é o suicídio da sociedade, a humanidade está enlouquecida. O preço ético dessa história tem seus custos e benefícios. Quando o custo fica sendo matar criancinha, eu digo: eticamente eu não sou solidária a isso". **(Professora 2)**

Esta fala da Professora 2 nos remete a Max WEBER, que há quase um século nos alertava para a não-fraternidade do pensamento científico:

"A ciência criou esse cosmo da causalidade natural e pareceu incapaz de responder, com certeza, à questão de suas pressuposições últimas. Não obstante, ela, em nome da 'integridade intelectual', arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo. O intelecto, como todos os valores culturais, criou uma aristocracia baseada na posse da cultura racional e independente de todas as qualidades éticas pessoais do homem. A aristocracia do intelecto é, portanto, uma aristocracia não-fraternal. O homem do mundo considera a posse da cultura como o maior bem (WEBER 1982, 406)".

Tanto Professor 3 como Professora 2 fazem questão de colocar as restrições da ciência para os alunos:

"para que eles não achem que a ciência explica toda a realidade humana, o que é um erro. Os alunos têm de saber quais são as limitações da ciência, para não caírem no extremo oposto de achar que a atitude cientificista é aquela que explica todos os sistemas. A ciência não explica nada, explica pouquíssimo, e explica desde que você coloque as condições dentro das quais ela funciona. Ela não tem poder explicativo global". **(Professor 3)**

"Certamente eu não vou explicar o que acontece dentro da minha aula pelas influências cósmicas. Minha obrigação para com meus alunos é ensiná-los a serem o melhor cientista possível, do melhor jeito que eu posso. Eu gasto a totalidade da minha energia para ensinar-lhes o pensamento científico porque eu acho isso fundamental. Agora, o que eu não tenho é o imperialismo de transformar a ciência em ideologia e dizer que ela é a explicação do mundo. Ela tem o terreno dela, está lá para fazer as coisas

que ela pode fazer, mas graças a Deus a vida é muito mais ampla".
(Professora 2)

Quanto à possível influência da religião dentro da sala de aula, Professor 3 afirma que isto nunca se dá de maneira explícita, embora possa ocorrer por vias indiretas.

"A vivência espiritual, a experiência religiosa, fazem do professor alguém que não apenas ensina, mas passa um estilo, uma forma. De professor, ele passa a ser mestre. É isso os alunos captam ou não captam num outro registro, não no registro de você dizer as coisas. Cada um vai descobrir ou não o seu caminho espiritual de acordo com regras que têm a ver com sua própria biografia. Eu acho que não é correto o professor usar o lugar que ele tem na sala de aula para insinuar, transmitir ou julgar qualquer forma de ser. Isso eu nunca faço porque acho, inclusive, uma falta de respeito ao ritmo das pessoas." **(Professor 3)**

Professora 3 nos diz que quando conta aos alunos que vai ao candomblé, o faz com a intenção de "chacoalhá-los":

"Muitas vezes eu digo que vou ao candomblé para chacoalhar, principalmente os alunos de ciências sociais, que ficam aterrorizados com essas coisas. Para eles, candomblé é aquela coisa que mata criancinha, que faz o diabo". **(Professora 3)**

Sendo as religiões mágicas objeto de estudo das ciências sociais, é de se estranhar que os alunos tenham idéias tão errôneas e preconceituosas a respeito do assunto.

Quando falam de antropologia, tanto Professora 2, quanto Professora 3, colocam-na num patamar diferente das demais ciências sociais, não só por estabelecer uma relação mais humana com seu objeto de investigação, como por permitir pensar questões inalcançáveis através do código que a ciência oferece.

"Eu acho que todos nós temos uma curiosidade muito grande, uma vontade de mexer com essas coisas, eventualmente até para entendê-las. Dentro da antropologia, a gente acaba entendendo qual é o significado da fé. Ninguém é antropólogo por acaso." **(Professora 3)**

"Eu acho que eu não fui parar na antropologia por acaso. Uma carreira que começou na filosofia, passou pela sociologia, pela ciência política e desembocou na antropologia... Eu faço antropologia para trabalhar com uma ciência que ensine a lidar com a diversidade e que tem algum compromisso ético com a manutenção desta diversidade. Então eu não digo: 'oh! a ciência é um horror', mas vou fazer antropologia e não mais ciência política. É um jeito da gente estar pensando na salvação, pensando na vida, que é muito maior, graças a Deus, do que esse codigozinho da ciência".
(Professora 2)

A Antropologia permite pensar na "salvação", na vida. A que "salvação" a Professora 2 estaria se referindo? E sobre a vida, que aspectos são estes que a ciência não alcança? Seriam aspectos místicos, transcendentais? Diante destas afirmações, e da

antropologia colocada quase como uma pré-destinação, poderíamos ainda classificá-la como *ciência*?

Professor 3, que também é antropólogo, nos fala da especificidade da pesquisa nesta área:

"Na pesquisa antropológica existe uma relação de um envolvimento maior com os sujeitos envolvidos, seja qual for o tema. A relação que o antropólogo tem com sua pesquisa não é uma relação meramente intelectual, há um certo envolvimento, é também uma relação humana. A relação do pesquisador de antropologia envolve necessariamente compartilhar alguns pressupostos básicos, que não precisam se tornar necessariamente os meus pressupostos. Há um envolvimento real, verdadeiro, mas não um envolvimento no sentido de aceitar a fé ou o ritual deles, isso não". **(Professor 3)**

4. A RELIGIOSIDADE E O SIGNIFICADO DO CANDOMBLÉ NA VIDA DE CADA UM

Não existe homogeneidade quanto ao significado do candomblé na vida dos professores entrevistados, podendo ir da mais relevada importância à equiparação com qualquer outra atividade mundana.

Para o Professor 1, o candomblé é uma atividade prazerosa, interessante, mas situada no universo das atividades profanas. Ele não o coloca como atividade religiosa:

"O candomblé preenche este espaço de lazer, de alegria, de amizade, é uma coisa gostosa. Eu me sinto super bem. Mas eu também poderia ter um time de futebol na periferia. [...] Para mim, ir ao candomblé é a mesma coisa que ir a uma danceteria ou a uma festa, a um jantar, porque lá é um grupo que está festejando, é um grupo que canta, dança, come, bebe, que se conhece, que bate papo, que se agrada, que troca relações de afeto, que briga... Eu acho até que o candomblé é um pouco como um clube, do qual você entra e faz parte". **(Professor 1)**

E não vacila ante a possibilidade de escolha entre a academia e o candomblé.

"Eu me defino como professor, minha vida é a vida da academia. É com ela que eu preencho todos os meus dias. Se eu tivesse que optar entre o candomblé e a academia, não tenho a menor dúvida que eu continuaria na academia". **(Professor 1)**

Se seu mundo é o mundo da academia, se sua opção primeira é pelo universo intelectual, é natural que o candomblé deva ser colocado quase como um parênteses em sua vida, ao mesmo nível de um clube ou danceteria.

A seguir ele nos fala que a questão da religião e da fé não se colocam no candomblé.

"O candomblé não comporta este tipo de pergunta: 'você acredita ou não acredita nisso?'. Não existe um ato de fé no candomblé, porque a relação é uma relação que se estabelece com uma entidade que é a origem da sua própria identidade. Ninguém nunca vai te perguntar se você acredita em Iemanjá. É a mesma coisa que perguntar: 'você acredita em você?', ou 'você acredita que você é brasileiro?'. A idéia de acreditar ou não acreditar é uma idéia que não faz sentido". **(Professor 1)**

Professor 1 distingue a fé mais abstrata, característica das religiões tradicionais, da fé que se ancora na realidade material, nos corpos, nos objetos, sendo que esta última não é reconhecida como fé.

Ele parece não considerar que a ligação do sagrado com a materialidade também exige um ato de fé. É com base na fé que se afirma, por exemplo, que a identidade de cada pessoa tem origem em seu orixá. Esta afirmação só vale para quem crê nela.

Professor 1, enquanto ogã, é também axogum, "o dono da faca", o encarregado do sacrifício dos animais, mas mesmo no exercício de sua função de axogum, ele exclui a fé, afirmando que o gesto ritual é eficaz por si só.

"Hoje eu vou fazer uma atividade que, provavelmente, muitos colegas meus ficariam horrorizados, muito horrorizados, em imaginar que eu passo uma tarde no terreiro de candomblé, matando bicho. Eu sou axogum, axogum significa sacrificador. Mas veja, o que vai acontecer? Nós vamos matar os bichos em honra aos orixás. Destes bichos, os orixás vão receber aquilo que a gente não come: o sangue, a cabeça, as patas e alguns órgãos internos, o resto será comido pela comunidade, uma comunidade de pessoas muito pobres, gente que tem pouquíssimo acesso à carne, pouquíssimo acesso à proteína animal. É um pessoal que através dessa cerimônia vai comer, vai ser bem alimentado, com a vantagem de comer uma carne que passou por um processo de sacralização. Portanto, esta carne vai ter um duplo sentido: vai ser um alimento nutricional mesmo, pra valer, mas também vai ser um alimento espiritual porque tem um sentido de ligação com o sagrado. Eu acho que é uma honra ser admitido nesse grupo para participar de um processo que tem esse tipo de resultado" (**Professor 1**)

Segundo o Professor 1, o ritual encerra uma ação social que o torna meritório.

Deixando de lado a discussão se o sacrifício de animais vale mais por alimentar o corpo ou a alma, o aspecto que nos interessa neste caso é por que o Professor 1 faz questão de eliminar a fé e a religiosidade do ritual mágico que realiza? Por que faz questão de profanizar o candomblé?

"Durante o ritual eu tenho que seguir estritamente as regras. Se eu não cantar a cantiga certa naquele momento, o ritual não vale. Funciona exatamente como algumas cerimônias católicas que são chamadas *ex-opere-operato*, ou seja, é uma coisa que vale se for feita exatamente de acordo com as regras. Você não tem que ter nenhuma intenção, nenhuma... Por exemplo, quando um padre consagra a hóstia, o ato dele repetir os gestos e as palavras já é suficiente para transformar aquilo no corpo de Jesus. O padre não precisa pensar em nada, não precisa ter fé naquele momento. A cerimônia do sacrifício também funciona assim. Independe da minha vontade, independe do que eu imagino, do que eu penso e assim por diante.

Se eu seguir o preceito direitinho, isso é absolutamente suficiente".
(Professor 1)

É interessante observarmos que se, por um lado, Professor 1 afirma que o gesto ritual basta por si só, dispensando, portanto, a fé na transcendência do rito, por outro, ele nos fala de uma "carne sacralizada" que se transforma em "alimento espiritual".

Lembrando LÉVI-STRAUSS, para que o gesto ritual seja eficaz é fundamental que o oficiante, assim como a comunidade, creiam no ato que realizam. O ritual mágico-religioso só tem sentido para quem nele crê. Não basta que o oficiante se limite à execução do ritual previsto. É preciso um ato de fé de todos os envolvidos.

"Não há razão para duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas vê-se ao mesmo tempo que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva que formam uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS 1989, 194)".

Para o Professor 2, o candomblé também não é visto como religião, nem atende a suas inquietações religiosas, que continuam existindo no âmbito de uma religiosidade mais racionalizada.

"Não creio que o candomblé corresponda a uma inquietação religiosa da minha parte. Eu não vejo o candomblé como uma religião como aprendi anteriormente. Digamos até que eu tenha um certo tipo vago de inquietação religiosa, mas esta inquietação não se traduz em termos do candomblé, se reportaria muito mais a uma tradição deísta, tipo filósofo do século XVII, século XVIII, do que ao candomblé". **(Professor 2)**

Apesar de participar do candomblé, a inquietação religiosa do Professor 2 permanece ligada à tradição deísta. Provavelmente, ele nunca saciará esta inquietação no candomblé, já que nem como religião ele é visto.

Já o Professor 3 difere dos anteriores por definir-se como pessoa religiosa, para quem a religião tem uma importância fundamental.

"Eu me defino como pessoa religiosa. Na minha vida a dimensão espiritual é uma dimensão verdadeira, ela existe. Existe na medida em que é uma dimensão da vida humana fundamental". **(Professor 3)**

Apesar de reconhecer-se como pessoa religiosa, Professor 3 afirma que o candomblé nunca fez parte de sua vida espiritual, tendo a ele se dedicado tão somente

como pesquisador. O candomblé serviu para despertar-lhe a espiritualidade, mas não foi incorporado enquanto sistema religioso.

"Ele despertou, na verdade, a presença do mundo espiritual que tinha sido deixado de lado na minha experiência pessoal. Ele me mostrou a existência de um sistema religioso e a importância da dimensão religiosa. O candomblé, como qualquer outra religião, organiza o mundo, é um sistema de classificação. Fica na memória da gente, por exemplo, lembrar que tal cor corresponde a tal orixá, mas mais como uma lembrança. Especificamente o candomblé não ficou como uma coisa substantiva. O que ficou, na verdade, foi um respeito pelos símbolos, pelas entidades, pelos rituais, mas não uma incorporação. Eu não posso dizer que hoje eu tenha qualquer tipo de vínculo maior com o candomblé. Se você me pergunta 'você terminou acreditando nisso?'. Não. A crença ficou diluída em um respeito maior pela religião deles, que não é a minha, da minha história pessoal, mas é uma religião com tanto valor quanto qualquer outra. Agora, que de vez em quando eu lembro de um orixá, de um guia, de um preto velho como figuras importantes, que têm um significado religioso universal, isso eu lembro, com todo respeito". (Professor 3)

Cabe ao antropólogo respeitar as diferentes manifestações religiosas, ver todas com igual valor, mas **crer** nelas é outra coisa.

É interessante observarmos que o Professor 3, o único a assumir-se como pessoa assumidamente religiosa, é também o único dos entrevistados que deixou de frequentar o candomblé, estando hoje voltado às religiões orientais.

Quanto às professoras, percebemos uma resistência menor em reconhecer o candomblé como experiência significativa em suas vidas.

Professora 2 nos diz que a religião sempre ocupou um lugar de destaque em sua história de vida, daí o fato de não ter problemas em aceitar os aspectos religiosos do candomblé:

"Eu tive situações dramaticíssimas de conflito em minha vida e foi nessas que a religião interferiu para botar ordem. [...] A religião entrou em minha vida pelo duplo fato: o fato de ser uma família de migrantes rurais, pobres e que tinha o mundo do catolicismo como uma coisa crucial, e o fato de ter contraído pólio aos cinco meses de idade, o que serviu para reavivar a marca da religião em minha vida e fez com que minha entrada na vida se desse sob o signo dessa imensa fé da minha família inteira. Não era apenas a coisa do catolicismo popular, a missa aos domingos, as procissões, mas havia também a expectativa do milagre, uma coisa profunda em minha vida inteira. Meus pais, como bons católicos, sempre tiveram pavor absoluto de espiritismo, umbanda, candomblé, mas como bons católicos populares acreditavam em rezadeiras, benzedadeiras, essa gente que é espírita e ligada ao candomblé e à umbanda. Enfim, as marcas mais significativas da presença constante da religião em minha vida se deram em três códigos diferentes: o código popular, dentro de um *ethos* católico tradicional, rural; a coisa exarcebada da expectativa do milagre e a terceira coisa, que é esse

pano de fundo espiritualista que meus pais, apesar de terem medo, acabavam recorrendo. [...] Eu não vou dizer que eu fiquei mística porque começaram a falar de gnomos. Eu não sou mística e nem penso em gnomos (embora tenha um monte deles aqui em casa e eu goste imensamente deles, mas não é este o problema). Eu cresci no meio desta cultura, que não era a cultura da ciência, embora minha família tenha feito mil investimentos para me educar e me colocar no mundo da ciência. Se isto não era um problema para eles, porque seria para mim?". **(Professora 2)**

Criada em um ambiente onde a ambigüidade sempre esteve presente de modo não conflitivo, Professora 2 adquiriu a marca de conviver sem problemas com realidades distintas e, por vezes, contraditórias, como no caso dos duendes, nos quais ela não crê, mas admite a convivência.

Quando eu pergunto se o candomblé faz parte de sua pesquisa acadêmica, Professora 2 não vacila em afirmar:

"O candomblé faz parte da minha vida". **(Professora 2)**

Tanto Professora 1 quanto Professora 3 são de origem judaica, embora nunca adotaram o judaísmo como religião pessoal. Na adolescência, ambas foram tentadas a converter-se ao catolicismo, que lhes parecia uma religião mais atraente; mas ao esbarrarem nos dogmas, na culpa e no pecado cristãos, desistiram da idéia. No candomblé vislumbraram a possibilidade de vivenciar uma religiosidade, sem a perspectiva moralizante das religiões tradicionais.

Professora 1, que tomou contato com o candomblé num período de separação do marido e dos filhos, afirma que o candomblé representou a casa e o convívio familiar que perdera, além de devolver-lhe uma sensação de paz, associada a ambientes religiosos em geral.

"Eu tinha três filhos, uma casa cheia e, de repente, me vi sozinha. Por isso eu gostava do que aquela casa representava. Eu ia lá de vez em quando cortar quiabo, varrer, sem nada a ver com ritual. Era um pedaço da minha casa e do meu afeto que eu tinha lá dentro. E com o pai-de-santo era uma relação mais de mãe para filho. Foi por aí que passou. [...] Uma coisa que me faz um bem enorme é ficar recolhida no quarto de santo. Às vezes me dá uma vontade enorme de ir lá. Eu vou e fico lá, recolhida, me sinto bem. Talvez, se eu fosse católica, eu entraria numa igreja e sentiria a mesma coisa. Fico horas numa igreja em Tiradentes, por exemplo, olhando Aleijadinho, e me sinto muito bem, me dá paz, a mesma paz do quarto de santo". **(Professora 1)**

Mesmo reconhecendo que o terreiro lhe dá uma paz e um conforto quase familiar, Professora 1 exclui a fé e a religiosidade do candomblé.

"Essa coisa da religião hoje, é uma etapa absolutamente ultrapassada. O candomblé, para mim, não é ligado à religião. Eu me sinto bem neste mundo, sigo os rituais, mas o problema da fé eu acho que não se coloca, eu acho que é um falso problema. [...] O candomblé é um sistema de mundo, é uma cosmovisão onde você aceita que pode haver um outro tipo de mundo, com outro tipo de regras e isso eu acho que estou aceitando. Um conjunto de regras nas quais você não tem fé. No candomblé você se situa dentro de um mundo simbólico (eu não usaria nem a palavra mágico, que é um pouco pejorativa), que são esses compromissos que você tem com o mundo da natureza, representado pelos orixás, e que você tem que cumprir".
(Professora 1)

Adiante ela continua:

"Eu sempre tive um interesse muito grande por essas coisas, embora tenha muito medo. Tudo que é fora do real, do pão-pão, queijo-queijo me dá medo e eu não acredito muito. Aí entra a questão da fé, da religião e o meu pedaço não é por aí". (Professora 1)

Duas colocações chamam a atenção nesta fala da Professora 1: ela julga a magia **pejorativa**, o que nos aponta uma justificativa para o temor que sentem de admitir sua adesão ao candomblé. Ela **teme** a magia. Talvez seja este medo que a impeça de reconhecer o candomblé como religião. É preciso transformá-lo em pão-pão, queijo-queijo, profanizá-lo, para poder dele participar sem problemas. Apesar do medo, Professora 1 tornou-se assídua freqüentadora do candomblé e foi confirmada como equede do terreiro.

Professora 3, também de família judaica, foi educada completamente à margem da religião.

"Era uma família preocupada com a política e não com a religião. Cheguei a me sentir discriminada quando era pequena porque eu tenho dois irmãos e, no judaísmo, a mulher não passa por ritual nenhum, a não ser que ela passe pelo ritual do casamento. Eu não conseguia entender essa realidade, me sentia fora de qualquer contexto religioso. Eu não vivi em bairro judeu nem estudei em colégio judeu, exatamente pelo tipo de educação que meu pai não queria que fosse dada. O único colégio judeu que eu estudei era um colégio também mais vinculado à política que à religião. Nunca tive aula de religião, nunca discuti absolutamente nada, toda a história judaica era discutida enquanto história. Quando eu tinha dez anos de idade, o bairro onde eu morava era eminentemente católico e todas as minhas amigas eram católicas. Nessa época eu queria muito ser católica. Fui pressionada pela mãe de uma amiga minha, mas acho que não consegui força suficiente para isso e esta história resultou em nada. Teve uma coisa particularmente difícil, uma viagem que eu fiz de volta de Brasília para São Paulo, onde eu estava com um canal de dente extremamente complicado e tinha dores horróricas. Eu me lembro que naquela época a única coisa que eu queria era saber rezar e ter um lugar onde eu pudesse entrar e rezar. Só depois que li Durkheim é que eu me dei conta que você não precisa ter uma religião específica, mas a religiosidade faz parte da sociedade, faz parte das pessoas.

Aquelas coisas que o Durkheim coloca: a religião não evita o sofrimento mas ela ajuda a sofrer, ajuda a elaborar as coisas, ajuda a pensar como é que o caos se estabelece e como é que você organiza o caos estabelecido. Foi aí que eu consegui entender o que tinha acontecido. Eu acho que, de alguma forma, eu busquei por essa fé a vida inteira, sem saber direito por onde. Não tive nenhuma ajuda familiar nesse sentido, realmente não tive, continuam sendo hereges convictos". (**Professora 3**)

Professora 3 acabou encontrando no candomblé o lugar para vivenciar a religiosidade que, até então, nunca encontrara um meio adequado de expressão. Atualmente, ela é assídua freqüentadora do terreiro, considerada como equede pelo pai-de-santo, mas ainda assim não admite o candomblé como sua opção religiosa:

"Se eu tivesse que escolher alguma religião provavelmente seria esta. Não está plenamente escolhida ainda, mas se eu tivesse que optar, eu acho que iria por aí, porque o candomblé não cria conflito, não cria problemas, eu me sinto à vontade". (**Professora 3**)

Quanto à pergunta se seria o candomblé verdadeiramente uma religião, Márcio GOLDMAN afirma que o candomblé preenche todos os quesitos necessários ao reconhecimento de uma religião como tal. O autor lança mão da diferenciação levistraussiana entre sistema totêmico e sistema religioso para justificar sua afirmação.

O totemismo, de ordem metafórica, opera através do estabelecimento de correspondências entre diferenças e afastamentos para que o sentido seja gerado, enquanto a religião aparece situada no eixo do contato, estabelecendo continuidades, visando abolir as diferenças. É com base nesta diferenciação que o autor classifica o candomblé como religião, uma vez que seu propósito é sempre estabelecer diferenças para, no momento seguinte, tentar ultrapassá-las, ainda que nunca consiga isto de maneira definitiva (GOLDMAN in MOURA 1980, 110).

"Estamos às voltas, pois; com uma religião, no sentido estrito do termo, com um sistema que desenha um outro mundo, que se esforça por tocá-lo, mas que só pode, na melhor das hipóteses, tangenciá-lo: como numa miragem que, tocada, só pode desaparecer (GOLDMAN in MOURA, 114)".

Professor 3 também reconhece o candomblé como religião:

"O candomblé é um sistema religioso completo, com todas as partes que uma religião tem: os rituais, a explicação do mundo, o sistema de classificação, os ritos de passagem, o sistema comunitário, o grupo de leis, a hierarquia. O candomblé tem todos os elementos que, formalmente, constituem uma religião" (**Professor 3**)

O que fica claro é que, para os entrevistados, o candomblé não se configura como experiência religiosa propriamente dita. Eles freqüentam com assiduidade o terreiro, usufruem do contato com a comunidade, assumem cargos, obrigações, participam dos rituais, mas não se dizem comprometidos espiritualmente com aquele conjunto de crenças.

Admitir a crença no universo religioso do candomblé seria confundir-se com os membros natos da comunidade, e isto eles procuram evitar que seja feito.

É como se a **crença** fosse prerrogativa dos pobres e não-intelectuais, das camadas populares (aquelas que fazem tudo por imitação), daí o reiterado esforço por "dessacralizar" o candomblé e negar a crença em sua cosmologia.

5. OS INTELLECTUAIS E A COMUNIDADE RELIGIOSA

Quando pergunto sobre o relacionamento entre o "pessoal da USP" e a clientela habitual da casa, Professora 2 responde:

"Não tem essa divisão. Você está generalizando uma coisa que não é generalizável. Há envolvimento diferenciados entre gente da USP e não há uma clientela indiferenciada. Tem uma clientela indiferenciada que vai jogar búzios, ou seja, gente que vai lá de vez em quando, que tanto pode ser o empresário, como o professor da USP ou o sujeito pobre, lá dentro estão todos na condição de cliente. O princípio classificatório tem como eixo a casa de santo e não a sociedade mais ampla. Não é a sociedade que determina nossa condição no candomblé, mas é a lógica do terreiro que diferencia essa condição". **(Professora 2)**

Segundo a Professora 2, as relações dentro do terreiro não sofrem o viés da classe ou da condição social que se tem fora dele. Entretanto, pelas respostas que se seguem, vemos que os professores são vistos como pessoas diferenciadas, a quem são oferecidos cargos privilegiados em relação aos membros natos da comunidade. As diferenças sociais permanecem a lembrar-lhes que pertencem a mundos diferentes.

"A hierarquia social permanece dentro da casa, não há dúvida nenhuma. A chave da estrutura de classe em que a gente vive permanece, mesmo quando o sagrado está por perto". **(Professor 2)**

Professora 1 nos fala que esta diferença pode se traduzir em vantagens para a comunidade, mas não pode ser esquecida, sob o risco de se estar "fingindo" atitudes que não são próprias.

"Eu não abdicó de nada. Me assumo na minha brancura, na minha outra classe e, dentro disso, se eu puder ajudar, eu ajudo. Eu não finjo, eu não brinco de ser o que eu não sou. Eu não abro mão, pelo contrário, tento aproveitar isso. Se a questão é dinheiro, é dinheiro, se às vezes eles têm problemas políticos, a gente ajuda. Como intelectual, branca, loira, alta, bonita, etc. eu me recuso a parecer que eu estou macaqueando o pessoal. Está ligado a um certo respeito. Por isso eu custei a entrar, por isso eu custei a fazer a confirmação e por isso eu não uso a roupa de baiana. Eu não quero fingir". **(Professora 1)**

Professor 1 explica porque é importante que eles não "finjam" uma condição que não possuem:

"As pessoas lá até podem me tratar quase de igual para igual mas, no fundo, elas sabem que eu sou professor, antes de qualquer coisa. E para elas é muito importante que eu continue sendo professor. Seria muito ruim se eu deixasse de ser professor e passasse a andar de pé no chão, humilde e assim

por diante, porque aí eu deixaria de representar esse papel importante que é a ligação com o mundo de fora". (Professor 1)

Mas esta diferença de classe, não implica que eles sejam vistos como apartados da comunidade:

"Os amigos que me vêm circular pela casa, acham muita graça porque eu sou da casa mesmo, não tenho a menor dúvida. Sou aceita por eles na minha diferença de classe, sem demagogia. Naquela casa eu sou, provavelmente, de todas as pessoas, a que mais está à vontade. A minha circulação é ampla e total". (Professora 1)

"Eu sou visto também como alguém de dentro". (Professor 1)

Nem só pelo céu, nem só pela terra, as relações dentro do terreiro são determinadas pelo entrecruzamento de variáveis religiosas e sociais.

Aliás, a diferença social tem um significado próprio dentro do candomblé. É justamente **por causa** dela que os intelectuais e as pessoas de prestígio são acolhidas no seio da comunidade, conforme nos explica o Professor 1:

"As pessoas quando entram em contato com o candomblé, se elas não são parte da comunidade do candomblé, elas acabam estabelecendo certos vínculos através de uma outorga de certos cargos, que são títulos honoríficos, mas que também têm funções rituais. É uma forma dos candomblés, desde o século passado, estabelecerem uma relação com a sociedade inclusiva, que é uma sociedade branca, opressiva, que perseguiu os candomblés durante muito tempo. Estas pessoas de fora que se aproximam, funcionam como uma espécie de protetores, amigos influentes, assim por diante. [...] O ogã, que significa pai, protetor, desde o século passado tem muita influência e poder no candomblé, quando os candomblés eram perseguidos. Nos momentos de maior perseguição, os candomblés tinham que apresentar na delegacia o calendário das festas públicas e quem fazia isto eram as pessoas que tinham amizade com o delegado, pessoas minimamente escolarizadas para escrever, planejar, organizar. Em geral eram pessoas do mundo de fora do candomblé, que passaram a ter uma importância muito grande na comunidade porque faziam a relação dentro/fora. É claro que isto representa também que estas pessoas têm privilégios dentro do terreiro. As comunidades de candomblé são pobres, formadas por pessoas das camadas mais pobres da população. O terreiro é muito estratificado. Nos postos mais elevados, você tem os ogãs e as equedes, que são pessoas muito procuradas para emprego, aluguel, internações em hospital. Quando as pessoas têm dificuldades elas vão procurar, evidentemente, estas pessoas que estão no topo da hierarquia". (Professor 1)

O cargo de ogã é um cargo que teve sua origem no Brasil:

"Na origem não tinha esse cargo, porque na África não tinha o *de fora*. *Fora* aqui era o mundo do escravocrata, do branco, do senhor, é daí que vem essa relação, foi aí que se criou este cargo, o que é compreensível porque a pessoa que entra é estranha, é diferente. Ao mesmo tempo ela é o senhor, o dominador, o dono do mundo. Quando esta pessoa vem de fora

para dentro, embora ela perca muitos destes sinais, ela não pode ser rebaixada". (Professor 1)

PRANDI nos fala sobre o cargo de ogã:

"O ogã pode ser: o alabê, que é quem toca os atabaques sagrados; o pegigã, que é o zelador dos altares dos deuses, o responsável formal pela guarda dos assentamentos dos santos; o axogum, que é o sacrificador de animais, o que tem a "mão de faca". Mas há ainda o ogã cujo único dever é estabelecer uma ponte entre o mundo do terreiro e o mundo lá fora. Estes têm, necessariamente, de vir de uma extração social mais elevada; são de classe média, gente de prestígio, homens de negócio e de saber. Intelectuais das universidades, jornalistas, homens com alguma expressão no mundo público, estes são os mais disputados pelos deuses para serem seus ogãs, desde quando o candomblé é candomblé (PRANDI, 165)".

Os intelectuais que ocupam cargos nos terreiros fazem parte de uma longa tradição dos candomblés no Brasil. Os terreiros sempre os acolheram como intermediadores entre a comunidade e a sociedade abrangente, sempre contaram com sua ajuda e seu prestígio.

"Quando um professor universitário vai ao candomblé, só o fato dele ir assistir, dá um certo prestígio para este candomblé. Você imagina a felicidade do pai-de-santo quando o Zé Gianotti vai assistir o candomblé dele, é o supra-sumo da filosofia ali presente. O nível de legitimidade que o terreiro tem naquele momento é uma coisa altíssima". (Professor 1)

Uma outra razão para que as pessoas de prestígio sejam colocadas em posições diferenciadas dentro do terreiro é evitar que elas contestem os princípios religiosos do candomblé.

"Os intelectuais, jornalistas, artistas, que entram nesse outro nível, não têm esse problema. Você vê como a religião tem sua sabedoria. Ela cria mecanismos de evitar esse tipo de conflito, de contestação, esse tipo de argüição". (Professor 1)

Se WEBER já dissesse sobre o importante papel dos intelectuais nas mudanças das religiões, o fato de deixar o intelectual "de fora" (mesmo estando dentro) revela um cuidado no sentido de manter intacto o conjunto das crenças, sem correr o risco de vê-lo sujeito a transformações ou questionamentos. As comunidades precisam do prestígio e da ajuda material dos intelectuais, mas dispensam "o oratório que têm na cabeça".

"Todo intelectual é muito complicado porque vocês da USP têm um oratório na cabeça (Pai Doda de Ossaim In PRANDI, 91)".

Professora 1, que foi confirmada como equede, nos fala do cargo que ocupa:

"Equede equivale a uma serviçal. Na verdade, é um cargo de altíssima categoria, mas como eu nunca levo a sério as coisas muito altas... mas é um cargo lá em cima. Parece que eu posso entrar em qualquer candomblé do Brasil, porque eu sou mãe de todo mundo. Ogã e equede são as mais altas categorias depois do pai-de-santo e da mãe pequena, que são os encarregados dos rituais. Eu fui confirmada como equede de Iemanjá, então, no dia de Iemanjá, eu estou inteiramente a serviço dela. Tenho que ajudar a vestir o santo, na hora da dança eu tenho que estar lá com minha toalhinha no ombro, tenho que verificar se o santo está suando, enxugar, eu estou inteiramente a serviço do orixá do qual eu sou equede. Na relação com a casa, eu tenho compromisso de várias ordens. Tenho que estar no oró, que é a matança para o santo, dois ou três dias antes da festa. E mais: como equede, eu comprei um pedaço do meu chão. Simbolicamente, na hora em que você está fazendo a confirmação, você dá alguma coisa, um presente, e você compra o seu chão. Aquela casa é minha casa. Eu estou na minha casa quando estou lá, como estou na minha casa em qualquer candomblé. Eu nunca usei usar estes atributos, mas os tenho porque fiz todos os graus de confirmação, fiz bori, todas as matanças foram feitas na minha cabeça". **(Professora 1)**

A seguir, ela nos conta sobre as dificuldades que enfrentou até ser confirmada no cargo e das transformações ocorridas após a confirmação:

"Aí o tempo foi passando e o pai-de-santo começou a me chamar de equede. Como eu tenho horror a privilégio, eu dizia a ele: 'ou eu faço o que tem que fazer para ser equede, ou eu não quero ser chamada de equede'. Com isso eu levei um ano ou dois até aceitar a idéia. Cada vez que eu ia me recolher, ou que tinha que fazer alguma coisa, me aparecia uma doença psicossomática. Eu tenho uma consciência nítida que aí havia um problema, porque na não-educação religiosa que eu tive, havia muitos preceitos, regras, interdições. Eu tenho consciência que era uma coisa desse tipo que me impedia. Parecia que eu estava cometendo uma espécie de infração. Eu não *ousava* e cada vez ficava com um tipo de problema psicossomático diferente, na perna, na coluna, não tinha jeito. Até que eu resolvi me recolher, isso foi há três ou quatro anos atrás. [...] Depois da confirmação, a relação com a casa se acentuou fortemente, ficou muito mais clara. A partir daquele momento eu desenvolvi uma relação muito séria com a casa, sem futilidade. Se eu tiver um jantar e uma festa no terreiro, eu não vou ao jantar e vou ao terreiro. Nunca mais deixei passar em primeiro lugar uma mundanidade qualquer. Funciono como equede para a vida inteira. Se precisa da minha ajuda material, eu dou ajuda material, mesmo em dinheiro, que é uma função da gente, às vezes eu levo pessoas, se tem que ajudar eu ajudo, tento cumprir o que eu tenho que fazer. Eu tenho respeito e aceitação por este universo, no qual eu não entro, mas que está aí e que eu não tento compreender". **(Professora 1)**

Para a Professora 1, o ritual da confirmação não foi somente uma formalidade para legitimar os privilégios, mas serviu também para definir sua participação

no terreiro. "O terreiro era meu lugar de pesquisa", ela dissera anteriormente. Agora não, agora as coisas do mundo podiam ser vistas como *mundanidades* e deixadas de lado.

É interessante observarmos que até hoje, decorridos muitos anos de sua confirmação, Professora 1 ainda nos diz que "não entra, nem tenta compreender este universo", o que revela que os intelectuais entram, participam, são confirmados em cargos de altíssima categoria, mas continuam se sentindo "de fora".

Professor 1 nos fala da diversidade da clientela que frequenta o terreiro:

"Até agora nós falamos de intelectuais que têm uma relação mais estruturada com o candomblé, mas há uma quantidade muito grande de gente que tem uma relação de cliente mesmo, vai lá, joga búzios, faz ebó, faz oferenda e praticamente não aparece numa festa. Pode até eventualmente aparecer uma vez ou outra, mas a relação é mais como cliente. E aí tanto faz, quando esta pessoa tem algum problema que não consegue resolver, ela tanto pode ir ao candomblé como ao tarólogo, como ao horoscopista. Os candomblés estão sempre cheios dessas pessoas fazendo consultas, é muito comum. Às vezes vão durante um certo período da vida, depois enche, vão jogar tarô, fazem as pazes com o analista...". (Professor 1)

Vemos que o candomblé permite diferentes tipos de aproximação: como cliente do jogo de búzios, como espectador das festas religiosas (com maior ou menor assiduidade), como membro da comunidade ou assumindo cargos e obrigações na estrutura hierárquica do terreiro.

Segundo PRANDI, existe uma distinção básica entre a adepto e o cliente: os adeptos são aqueles que vêem o candomblé como uma religião no sentido estrito do termo, a ele aderindo no conjunto de seus preceitos, crenças, tradições e obrigações, incorporando a prática religiosa em suas vidas. Os clientes são os que a ele recorrem

"para um fim imediato, numa prática tópica, ad hoc, utilitária, na qual se busca atingir um objetivo determinado sem envolvimento com a religião como prática incorporada à vida (PRANDI, 162)".

Professora 2 e Professora 3 não passaram por ritual de iniciação, não foram confirmadas como equedes, mas mesmo assim afirmam:

"O pai-de-santo me considera um pouco equede do terreiro. Eu não tenho a iniciação feita, nem sou daquelas equedes de cabeça feita, que já nascem equedes, mas em algumas coisas eu até ajudo, nada muito marcado. Vou um pouco antes da festa, passo cadaço nas saias, coloco elástico, faço esse tipo de coisa". (Professora 3)

"Eu sou patrimônio do terreiro. No terreiro, eu ajudo no que for preciso. O pai-de-santo sabe que pode contar comigo. Eu não tenho obrigações específicas mas volta-e-meia eu ajudo, seja dando dinheiro para alguém que precisa fazer o santo e não tem condições, seja fazendo comida nas festas. Todos nós da universidade, que participamos do terreiro, somos uma turma que está lá para ajudar no que for preciso". **(Professora 2)**

6. A RELAÇÃO COM O PAI-DE-SANTO

Sobre a relação com o pai-de-santo, os professores entrevistados divergem.

Por vezes o vêem como um amigo, por vezes como um filho, por vezes como um rei.

"Eu estou numa posição muito cômoda, que é a posição de quem está de fora. Ao mesmo tempo que eu o reverencio, ele me reverencia também. Se eu o chamo de pai, ele também me chama de pai, porque o ogã representa uma figura que protege. [...] Como ele é o dono da casa, e tem poderes mágicos superiores, ele é reverenciado primeiro, mas isso não o desobriga de ter para comigo outras deferências protocolares também". **(Professor 1)**

Professor 2 ressalta os atributos "humanos" do pai-de-santo e tem nele um amigo.

"Esse pai-de-santo é uma pessoa muito simpática, uma figura humana excepcional, muito inteligente, muito sensível, capaz de dar muito de si, eu fiquei amigo dele". **(Professor 2)**

Professor 3 nos fala da sabedoria dos pais e mães-de-santo enquanto conselheiros.

"Os pais e mães-de-santo que eu conheci são pessoas de muita força espiritual. São pessoas que você pode recorrer para um conselho, para uma outra coisa, não porque sejam especificamente do candomblé, mas porque são pessoas que têm conhecimento do sofrimento da vida humana, como um guru, um padre, um conselheiro. Você recorre a eles como alguém que compartilha no dia-a-dia deste mundo religioso, como um profissional. A função deles é compartilhar o sofrimento das experiências pessoais. Neste sentido eu tinha um envolvimento com essas pessoas". **(Professor 3)**

A relação da Professora 1 tem um caráter maternal:

"Com o pai-de-santo era uma relação mais de mãe para filho. [...] No começo eu carregava ele para jantar em restaurantes muito finos, muito caros, ele ficava um pouco atrapalhado, mas hoje isso é normal". **(Professora 1)**

Apenas Professora 2 nos fala de seus atributos mágicos:

"Outro dia o pai-de-santo estava para ser despejado porque a casa era de aluguel. Eu não me conformei com isso. Um rei como ele, um pai-de-santo, não pode ficar sem seu lugar, sem seu terreiro. Eu mobilizei mundos e fundos, catei dinheiro de tudo que é lado, pedi, cobreí de todo mundo que está sempre lá. Quando ele ficava com pudores eu dizia: 'não me venha com coisa de preto, pobre e bicha porque para mim você é rei e eu vou fazer o que eu puder por você. É sua majestade que impõe que eu faça isso'. Contratei advogado, fui atrás e consegui, hoje a casa é dele. Eu cerco o pai-de-santo de carinho, trabalho, dinheiro, serviço, do que ele precisar. Ele é rei, rei mesmo, de verdade, e deve ser tratado como tal. Ele tem um santo na cabeça e isso não é pouca coisa. Eu respeito. Se tiver o Gianotti e o pai-

de-santo não tenha dúvida que eu reconheço a majestade do pai-de-santo e não a do Gianotti. Eu ponho minha cabeça no chão aos pés do pai-de-santo tranqüilamente e não estou nem aí para o Gianotti. Dobro minha cabeça frente ao poder do pai-de-santo, na frente de qualquer pessoa, danem-se as pessoas. [...] Quando eu vou ao terreiro, o pai-de-santo me trata muito bem. Quando ele vai à USP (e ele sempre vai), eu o trato como rei que ele é. Eu o recebo em minha casa, como ele me recebe na casa dele. É a lei da reciprocidade". (Professora 2)

Enquanto pessoa civil, o pai-de-santo pode ser "preto, pobre e bicha", mas enquanto sacerdote ele é investido de uma majestade que o torna muito superior a qualquer celebridade intelectual, embora a mesma professora nos relate uma experiência, oposta a essa, quando ainda era casada e percorria com seu então marido vários terreiros de São Paulo:

"Em um destes terreiros nós conhecemos uma menina que estava se preparando para montar o terreiro dela. Ela era mãe-de-santo, mãe solteira, com mil dificuldades na vida. No intuito de ajudá-la, levei-a para minha casa e, mesmo não precisando de empregada, dei-lhe emprego, casa, tudo. Eu estava demolindo uma casa velha que tinha aqui neste terreno e construindo esta. O material todo da demolição foi para ela e com isso ela conseguiu erguer o terreiro dela. Só que aos poucos eu fui percebendo que mais que o material da construção, o dinheiro e o emprego, ela queria o marido também. Meu marido ficou no maior conflito e eu lhe dei todo tempo do mundo. Eu não queria cobrar nada nem pressionar, até que eu percebi que eles estavam dormindo na minha cama. Isso já era demais. Eu lhe disse que a situação estava completamente insustentável, que aquilo era uma loucura e que não dava para continuar. Pedi que ele decidisse sobre sua vida e ele resolveu, depois de um tempo, ir embora. Eu pirei. Pirei por conta da situação, claro, mas pirei também porque até então eu não sabia que o indivíduo continuava existindo sob qualquer circunstância, ou seja, para mim, aquela fulana, por ser mãe-de-santo, por lidar com estas coisas, jamais seria capaz de uma traição, de agir tão egoisticamente. E foi. E é. O ser humano continua ele mesmo para além de sua crença. Os egoísmos todos continuam existindo. Vai de você saber lidar com isso. Se você quiser usar seu poder, o poder religioso, para trabalhar a seu favor, a favor de seus interesses, é possível, tem gente que faz isso. (...) Quando ela foi embora eu pensei, `ela levou meu material para erguer a casa dela mas, se eu sou filha de Ogum, essa casa não vai parar em pé'. E de fato, esta casa já caiu quatro vezes". (Professora 2)

Aqui Professora 2 nos fala de uma mãe-de-santo que mostrou-se uma pessoa comum, com o egoísmo próprio a qualquer mortal, alguém capaz de enganar e trair em função de interesses pessoais, humanos, sentimentais.

Não deixa de ser curioso o fato de, ao final, Professora 2 também ter invocado seu Ogum para rogar uma boa praga à traidora.

7. MEDICINA E CURA MÁGICA

Os professores entrevistados muitas vezes recorrem ao candomblé não somente na busca de soluções para os problemas pessoais e de relacionamento, como também para problemas orgânicos.

Professora 3, quando abatida por uma grave crise depressiva, não vendo resultados positivos na alopatia, procurou o candomblé.

"Os meus dois irmãos são médicos mas, em alguns momentos, eu tenho horror a esse tipo de alopatia que se faz. Naquela época eu estava sacando que eu estava começando a piorar muito e comecei a procurar ajuda em outros lugares. Eu me sentia bem quando ia. No meio desta depressão eu fiz um trabalho meio bravo e passei muito mal, deu uma afetada física, mas de alguma forma estava dando para retomar as coisas, para segurar um pouco melhor. Um mês depois eu comecei a fazer um acompanhamento médico com um psiquiatra mesmo. Depois fui para terapia, mas continuei indo ao terreiro. Aí surgiu a primeira dificuldade: contar para a terapeuta que eu freqüentava candomblé. Eu havia chegado lá tão mal que não tinha a mínima idéia da linha que ela seguia, mas no momento que eu contei que ia ao candomblé foi a coisa mais engraçada do mundo, porque ela é uma terapeuta junguiana, extremamente aberta, e sempre endossou o que a mãe-de-santo falava. Eu continuei fazendo as duas coisas". (Professora 3)

Quando eu lhe perguntei se atualmente, nas questões de saúde, ela segue as orientações de seus irmãos médicos ou do pai-de-santo, Professora 3 respondeu:

"Ah, não tenha dúvida que eu faço o que o pai-de-santo mandar. Eu confio nele. Eu tive muitos problemas de saúde, fiz inúmeros tratamentos a vida inteira, várias cirurgias. Há alguns anos eu estou razoavelmente liberada desta história. Atualmente eu não confio na alopatia de jeito nenhum. Se o pai-de-santo falar para eu fazer alguma coisa, quando muito eu posso checar com a terapeuta, mas nunca com meus irmãos". (Professora 3)

Vemos que a Professora 3, mesmo já tendo sentido na pele os efeitos de um trabalho "meio bravo", confia mais na cura mágica do que na alopatia. Afirma ainda que só admite a intervenção da terapeuta porque ela é uma pessoa "extremamente aberta" (abertura aí significando uma não-crítica ao candomblé).

Para os entrevistados, o terapeuta aberto (geralmente junguiano) não entra em contradição com o candomblé; pelo contrário, trabalha em cima dos conteúdos levantados pelo pai-de-santo.

Professora 2 nos conta que certa vez, mesmo sem ser mãe-de-santo, teve que fazer um ebó para um amigo que estava passando mal.

"Nos Estados Unidos eu tinha um amigo que estava super mal. De lá, fiz inúmeras ligações internacionais para o pai-de-santo e ele dizia que eu precisava fazer um ebó. 'Mas aqui? Como vai ser?'. Ele ia me falando o que eu precisava e eu ia traduzindo para plantas e ervas de lá. Achei tudo que precisava: as comidas, o quiabo, tudo, e fiz o ebó. Como eu não sou mãe-de-santo, eu perguntava ao pai-de-santo: 'É para eu fazer?'. Ele dizia: 'É você mesmo'. Eu fiz. No final, eu estava completamente acabada, exaurida, parecia que tinha levado uma sova, e o cara estava lépido, lindo e formoso. Uma pessoa que estava querendo se matar! É isso, é a universidade dentro do candomblé sem problema algum. Não tem confronto, não tem conflito. Trata-se da mesma configuração. São diferentes leituras de uma mesma configuração". (Professora 2)

Conforme vemos, Professora 2 não vê nenhuma contradição ou conflito no desempenho de suas atividades rituais no meio acadêmico.

É interessante observarmos que ela diz que a universidade pode estar dentro do candomblé sem problemas, sendo que, no caso, era o candomblé que estava dentro da universidade, uma vez que ela fora aos Estados Unidos por exigência de seu trabalho intelectual, o que denota que, para a Professora 2, o universo maior, que engloba a universidade, é o universo do candomblé. Afinal, como ela mesmo dissera anteriormente:

"O candomblé é minha vida". (Professora 2)

Segundo Paula MONTERO, a magia tem uma visão bastante mais abrangente da doença e do doente do que a medicina tradicional, alopática. Enquanto esta última tem uma visão fragmentada do doente, detendo-se somente nos sintomas físicos manifestos da doença, a interpretação mágico-religiosa vê a pessoa globalmente e integra ao orgânico os problemas domésticos, amorosos e financeiros do doente.

"A ação mágica, embora vise ritualmente o corpo do indivíduo, se propõe, através dele, a reorientar a causalidade do mundo: procura suprimir as forças maléficas exus, pombagiras, obsessores, verdadeiras causas das desordens que afligem a vida do paciente (MONTERO, 64)".

Professor 2 nos diz que os efeitos da medicina alopática e da magia se dão em níveis diferentes:

"Evidentemente uma resposta da ciência pode ser submetida a uma prova, enquanto este outro lado é improvável. Na ciência tudo é comprovado, você pode repetir o experimento, qualquer pessoa que o faça pode chegar às mesmas conclusões. Neste sentido eu acredito muito mais numa aspirina contra febre do que em benzedura. Eu acredito mais na ciência, se não eu

iria ser pai-de-santo ao invés de ser cientista social. [...] Vamos dizer que você vá tomar um banho de ervas. O fato de você participar deste ritual acaba fazendo com que você, psicologicamente, se sintam bem, saia com uma sensação melhor, mas eu te digo que não é nada do gênero 'está com uma dor de cabeça, toma uma aspirina, quinze minutos depois, passa'. É uma coisa em um outro nível, embora, sem dúvida nenhuma, seja eficaz".
(Professor 2)

A seguir ele continua:

"Eu vou dizer uma coisa para você que quem disse foi meu pai-de-santo e que pode ser uma chave para seu trabalho. Certa vez alguém disse ao pai-de-santo: 'Mas eu não acredito nisso' e ele disse: 'Você não acredita, mas eu acredito'. À medida que o pai-de-santo acredita e que ele se sente bem dentro daquele tipo de preceito, ele pode transmitir uma certa sensação de tranquilidade. Ele acredita, a gente, obviamente, não. Eu imagino que nenhum dos intelectuais que você vai entrevistar acredita que matando a galinha o sangue tem energia, ou botando uma comida no pé do orixá isso tem... não é isso que é a norma... O que ocorre é que o pai-de-santo e a comunidade acreditam. A gente faz porque eles acreditam". **(Professor 2)**

Segundo o Professor 2, os intelectuais "obviamente" não acreditam no poder dos gestos e dos objetos rituais, preferindo atribuir seus efeitos ao clima psicológico, à tranquilidade que o pai-de-santo transmite, à crença da comunidade. Novamente esbarramos na questão da desobrigação da fé.

Recordando mais uma vez LÉVI-STRAUSS, em citação já transcrita (STRAUSS 1989, 194), temos: para que a eficácia simbólica se realize, tão importante quanto a crença do xamã e da comunidade, é a crença daquele que se submete ao tratamento mágico.

É interessante observarmos que o Professor 2 afirma que, caso acreditasse mais em benzedura do que em aspirina, ele seria pai-de-santo e não cientista social, ou seja, para ele, estas duas possibilidades excluem-se mutuamente. Parece-nos que admitir a crença na magia, implica o risco de ver-se excluído do rol dos cientistas sociais, o que "obviamente" não é seu desejo.

8. OS ORIXÁS

Professor 1 nos fala sobre o significado dos orixás dentro do universo mágico-religioso do candomblé:

"No candomblé se acredita que cada pessoa é uma ínfima parte do seu orixá. Por conseqüência, carrega muitas características dele, quer sejam características físicas ou de personalidade." **(Professor 1)**

Depois nos diz que a única forma do fiel se relacionar com seu orixá é através das oferendas, pois no candomblé não se tem acesso à divindade.

"Não uma oferta de gestos de fé, nem de piedade, mas ofertas materiais mesmo. Cada orixá tem sua cozinha predileta. Você vai reforçar sua identidade oferecendo estas comidas e, ao reforçar sua identidade, você vai estabelecer um equilíbrio com você mesmo. Este é o princípio básico". **(Professor 1)**

No candomblé a pessoa é vista como **parte** da divindade, ultrapassando desta forma a relação de **filiação** transcendental existente, por exemplo, no cristianismo.

"A identificação com um ou mais ancestrais míticos é talvez o ponto central do candomblé. Ninguém é apenas um e só um eu. A noção básica do candomblé é a de que cada indivíduo vem de um orixá específico e que é possível cultuá-lo, idéia esta muito diferente da concepção ocidental-cristã de que temos todos nós uma mesma origem (PRANDI, 25)".

"O homem não é apenas filho ou protegido espiritual do orixá - é parte dele, e dele carrega qualidades e defeitos (PRANDI, 26)".

Continua o Professor 1:

"O eu, o ego, é uma continuidade, uma expressão particularizada do orixá. Existe, por exemplo, uma Iemanjá grandona, geral, depois existem as Iemanjás particulares, de cada mito. Dentro destas (elas se dividem em milhares), uma delas é você mesmo. Então você é um pedaço de Iemanjá. Você é uma Iemanjá. Para o candomblé, todo mundo tem uma origem que é sagrada. Claro que você nunca vai chegar a essa origem, porque para isso você teria que juntar todas as pessoas que foram, que são e que serão de Iemanjá, o que é impossível". **(Professor 1)**

Quando eu lhe pergunto se ele, pessoalmente, acredita nos orixás, se acredita que os orixás têm vida própria, Professor 1 responde:

"Sim, eles têm vida própria como têm vida própria um personagem de uma peça, por exemplo". **(Professor 1)**

Quando eu questiono esta comparação, dizendo que um personagem não interfere na vida das pessoas, ao passo que os orixás o fazem, Professor 1 explica que não

é **aquela** entidade que vemos incorporada no terreiro que interfere, pois aquela é uma entidade individualizada. O orixá que se manifesta nas festas é o orixá de quem o incorpora.

"Minha relação não é com entidades encarnadas, manifestas, ou seja, o candomblé é muito diferente do espiritismo kardecista. O médium está dançando, de repente ele incorpora e recebe Ogum. Esse Ogum não é o Ogum geral, é uma das múltiplas e infinitas manifestações de Ogum. Claro que eu vou reverenciá-lo, vou homenageá-lo, vou tratá-lo super bem, mas eu sei que aquele Ogum é o Ogum da Maria, que é diferente do Ogum da Fernanda, que é diferente do Ogum do Paulo ou do João, porque cada um tem seu Ogum. Se você juntasse todos esses Oguns e mais aqueles das pessoas que já morreram, e mais aqueles das pessoas que ainda vão nascer, você teria o Ogum geral. Mas, por uma razão de temporalidade, não se tem acesso a ele. A única forma de você ter acesso a ele é através das oferendas que você faz". **(Professor 1)**

Quando eu lhe pergunto se ele acredita que sua vida está sendo dirigida por alguma força desconhecida a qual ele não tenha acesso, Professor 1 responde que não, que as únicas forças desconhecidas que atuam em sua vida são as de seu inconsciente.

"Eu acho que as forças que me dirigem e que eu não posso controlar estão por conta da minha incapacidade de resolver e controlar minha própria subjetividade. Se eu não controlo completamente minha vida é porque eu não sou capaz de entender perfeitamente meu inconsciente. Existem caminhos religiosos para resolver isso e existem caminhos psicológicos. Eu tenho a impressão que se eu fosse medir, é muito mais importante minha relação com meu analista". **(Professor 1)**

Conforme vemos, Professor 1 não reconhece nenhuma interferência dos orixás em sua vida. Entretanto, quando eu lhe pergunto de que orixá ele é filho, ele descreve sua linhagem e arrola inúmeras características que o identificam com seus santos.

"Eu sou filho de Oxaguiã. Oxaguiã é um herói criador, ele é uma parte de Oxalá. Ele é sempre um tipo um pouco frio, um pouco lento, um pouco cansado. Todos os orixás da criação se cansaram muito com a criação. Só que todos têm status de rei, exigem ser reverenciados. Os filhos de Oxaguiã são sempre inteligentes, estão sempre procurando uma solução para alguma coisa, são líderes, com a grande vantagem de não se importarem de pedir conselho para os outros. Oxaguiã é teimoso, muito teimoso, quando ele resolve fazer uma coisa, ele quebra a cara e faz, vai até o fim. Eu tenho um segundo orixá que é Iemanjá, Iemanjá Ogunté, uma das Iemanjás mais bravas, muito guerreira, que vive com uma espada na mão cortando a cabeça dos outros. Depois eu tenho um terceiro santo que é Ogum, cuja qualidade é Ogunjá, que também é guerreiro e vive com uma espada na mão. É um Ogum tão bravo que quando as pessoas não o reconhecem, ele mata as pessoas. Ele nunca dá bom-dia duas vezes. Ele dá bom-dia a primeira vez, se ninguém responder, na segunda vez ele mata. Eu tenho um quarto orixá que é Oxóssi, usa arco e flexa, é caçador e guerreiro. Todos os meus quatro orixás têm arma na mão, isso me dá uma grande agressividade. Apesar de Oxalá ser muito pacato, muito calmo, quase que frio, esse

conjunto me transforma numa pessoa muito agressiva. Tenho dificuldade em não virar a mesa, chutar o pau da barraca, faz tudo parte dessa coisa. No candomblé, sua identidade é um jogo que vai se construindo ao longo do tempo. Falta uma peça aqui, essa peça é encaixada, depois encaixa outra ali e assim por diante. A tendência é você compor esse quebra-cabeça de acordo com seu próprio auto-conhecimento". **(Professor 1)**

Conforme vemos na fala do próprio Professor 1, a relação que se estabelece com os orixás é bem mais próxima do que a que se tem com um personagem de uma peça.

O panteão do candomblé se vivifica dentro do universo de cada pessoa. Não há divindades dissociadas dos indivíduos.

Uma outra característica dos orixás é que eles ajudam as pessoas a viverem esta vida da melhor maneira possível. Não são divindades voltadas para uma vida além desta.

"A regra do orixá não é para regular a conduta no mundo dos homens, nem implica rejeição do mundo; nem há promessa fora do mundo, nem há promessa para depois da morte, para o além. Estar bem com os deuses é poder estar bem no mundo, protegido no mundo, porque o mundo é o lugar da felicidade - não há por que mudá-lo, não há por que rejeitá-lo. O mundo está aí para ser desfrutado. O que é bom na vida? Saúde e vida longa; dinheiro e prosperidade; vencer as disputas e derrotar os inimigos; realizar-se no amor. O mal é a doença e a morte, a miséria, a derrota e o fracasso no amor (PRANDI, 160-1)"

"Como se vê, os valores sagrados buscados no candomblé não são valores ligados ao 'outro mundo', e nem por isso deixam de ser sagrados. Tal como o candomblé, muitas outras religiões não conhecem o 'além' como objeto de desejo e dos interesses da pessoa religiosa, ou como foco de promessas de recompensa e felicidade (PRANDI, 160-1)"

Segundo a Professora 1, a fé é substituída por um contrato de serviço.

"Não se tem fé em Iemanjá ou em Oxóssi, eles são representações de forças da natureza, é isso que eles encarnam, que eles são. Você não tem fé em Ogum. Você aceita o Ogum que está dentro de você. O que há é mais um contrato de serviço em relação a eles. Pelo sim, pelo não, você tem que cumprir tudo que se pede. Eu tenho compromissos com ele e ele terá compromissos comigo". **(Professora 1)**

Por outro lado, Professora 1 admite que esta sua visão pode ser influência de sua orixá:

"Talvez por ser filha de Iemanjá eu sou muito dona de minha cabeça. Minha orixá me permite compreender estruturalmente meu modo de ser". **(Professora 1)**

Professora 2 nos conta que tem sua Iansã assentada no terreiro:

"Outro dia, antes de eu ir para os Estados Unidos, um preto velho pediu para que o pai-de-santo assentasse meu santo e ele fez isso. Está lá minha

Iansã assentada, bonitinha. É uma beleza de Iansã porque ela não pede nada. Eu nem preciso me preocupar em levar flores para ela porque sempre tem flores lá, as pessoas vão e levam. Todo mundo pede coisa para minha Iansã, geralmente coisas ligadas a criança". **(Professora 2)**

De maneira enovelada, Professor 3 também nos fala a respeito de seu orixá:

"Eu sei que meu orixá é Oxóssi. Dentro da leitura do candomblé, o sinal pelo qual eu sou reconhecido nesse sistema é com esse orixá, então quando eu lembro de Oxóssi, eu lembro que esse orixá é o orixá que, no sistema do candomblé, me coloca num universo de significações. Há uma lembrança, mas não que o orixá... ou que Oxóssi..." **(Professor 3)**

Já para a Professora 3, a relação é mais direta:

"Eu sou Iemanjá e Oxum. Na sequência, aparece um Obaluaê e um Oxóssi. Eu tenho algumas características oxúnicas bravas. Essa coisa da pesquisa... Eu nunca podia imaginar... Eu sou antropóloga e meu tema de doutoramento é *Vestido de Noiva*. Vendo depois, tem tudo a ver com Oxum, com a história dos meus guias, é uma coisa muito louca... ". **(Professora 3)**

Além de admitir a interferência de seus orixás na escolha de seu tema de doutoramento, Professora 3 é a única que admite que recorre aos orixás quando em dificuldade:

"Eu estive em uma situação o ano passado, um temporal violento, em que eu estava levando uma pessoa da zona norte para o aeroporto de Congonhas e tinha que pegar duas marginais para chegar à Bandeirantes. O temporal foi caindo e eu fui conversando com Iansã o tempo inteiro. No fim, nós chegamos dez minutos atrasadas, mas foi tempo suficiente porque o avião ainda não tinha decolado. Nesse tipo de coisa, quando se estabelece algum caos, muitas vezes eu vou conversando, vou pedindo ajuda a quem pode me auxiliar naquela situação". **(Professora 3)**

Se lembrarmos de sua história pessoal, veremos que ela sempre se ressentiu de não ter tido uma educação religiosa, de não saber rezar, de não ter a quem pedir ajuda em uma situação de sofrimento. Talvez por isso admita recorrer aos orixás quando necessita.

9. OS PRECEITOS

Como em toda e qualquer religião, no candomblé também existem inúmeros preceitos e interdições que, uma vez transgredidos, conclamam reparações e gestos de reconciliação entre o transgressor e os orixás.

Monique AUGRAS, em seu artigo "*Quizilas e preceitos - transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*" (Carlos Eugênio Marcondes de MOURA, org.), nos fala da importância dos preceitos e transgressões na economia deste sistema religioso.

Segundo esta autora,

"Proibição, transgressão, sanção e castigo definem-se reciprocamente, desenhando em filigrana o arcabouço das rígidas leis que organizam o campo do sagrado (AUGRAS in MOURA, 56)".

Mas do que isto:

"O trinômio proibição/transgressão/reparação, definidor de limites e dinamizador do sistema, tem fundamental importância na constituição da pessoa. [...] Quebrar quizila, nessa perspectiva, é praticamente uma auto-destruição. Faz mal. A pessoa adoce (AUGRAS in MOURA, 1980, 76-7)".

"Deste modo, não se pode considerar a transgressão como algo acidental ou contingente. A relação proibição/transgressão constitui articulação necessária à definição dos limites e à dinamização do sistema (AUGRAS in MOURA, 58)".

Por outro lado, temos que no candomblé, ao contrário das religiões moralizadas, as transgressões são vistas como **erros rituais**, e não como pecado ou ofensa aos mandamentos divinos.

Para corrigir um erro ritual e reconciliar-se com o orixá ofendido, o fiel deve fazer oferendas, cumprir determinadas obrigações. Mas quaisquer destes procedimentos restringem-se sempre aos limites do terreiro, nunca a normas que digam respeito à sua vida civil.

"(...) a conduta é problema não religioso. [...] a noção de 'obrigação' no candomblé está restrita à relação entre o fiel e o orixá e não a uma pauta de conduta organizada em termos de deveres e direitos entre os homens. A idéia de 'obrigação' não está relacionada, assim, nem à idéia de regras

morais para reger a vida e nem a comportamentos generalizados (PRANDI, 154)".

"(...) as questões morais parecem não dizer respeito ao candomblé. Quando se fala de mal, entende-se por isto o malfeito, o feitiço e não a idéia de que um comportamento pode ou deve ser regido por normas gerais partilhadas que orientam a ação na vida cotidiana. [...] Quando falamos de 'comportamento' o pai-de-santo tem dificuldade em entender o que seja o comportamento fora do rito, além do preceito (PRANDI, 152)".

"Quando alguém abraça o candomblé como religião, não é necessário que se opere mudança em sua maneira de se ver e estar no mundo. (PRANDI, 213)".

"O candomblé oferece um espaço sagrado que também é profano, onde o indivíduo não é constrangido a esconder ou dissimular traços de sua intimidade para poder apresentar-se em público. No candomblé (...), a mulher e o homem estão liberados para serem o que são e o que gostariam de ser (PRANDI, 167)

Segundo PRANDI, isto acaba sendo um atrativo ao homem moderno. Poderíamos acrescentar: em especial aos intelectuais, que querem ter uma experiência com o sagrado, mas não querem ter suas vidas reguladas por regras que não as que eles próprios determinam.

Neste sentido, o candomblé vem ao encontro da estratégia do homem contemporâneo, cuja principal referência é seu próprio e narcísico eu.

Segundo PRANDI, o candomblé

"é sem dúvida uma religião para a metrópole (...). O candomblé pode ser a religião ou a magia daquele que já se fartou da transcendência despedaçada pelo consumo da razão, da ciência e da tecnologia e que se encontrou desacreditado do sentido de um mundo inteiramente desencantado - e o candomblé será aí uma religião a-ética para uma sociedade pós-ética (PRANDI, 217)".

Quando a ética torna-se cada vez mais individualizada, é de se compreender que as pessoas acorram a religiões não normativas.

Apesar de concordarmos com as afirmações de PRANDI, pensamos que, no caso dos intelectuais, o candomblé sofre uma dissecação que o compromete enquanto sistema religioso.

É verdade que o candomblé é uma religião a-ética, mas os professores entrevistados vão além. Quanto à transgressão aos preceitos, por exemplo, preferem vê-la como um desrespeito **ao grupo** a uma ofensa aos orixás, ofensa que pode reverter em males, doenças, destruição e até morte.

Não considerando a transgressão como interdição ao sagrado, os preceitos podem ser vistos como regras de sociabilidade quaisquer.

"Claro que existem preceitos dentro do candomblé. Qualquer grupo tem preceitos. Por exemplo, se eu estou na sua banca de tese, qual é o preceito? O preceito é que eu não comente sua tese com você até o dia da arguição. Hoje eu tenho uma cerimônia de sacrifício, então desde a meia-noite de ontem, eu não devo beber álcool, nem ter relações sexuais, nem entrar em cemitério. Há certas coisas que não se deve fazer em certos momentos cerimoniais. Acho que isto acontece em cada grupo, em cada sociedade. Se você respeita essas obrigações, esses preceitos, você está integrado no grupo". **(Professor 1)**

Desta forma, quando o cumprimento do preceito se impõe, ele surge como algo de ordem afetiva, próprio do envolvimento que se tem com a comunidade, e não como imposição exterior.

"Em tal festa tinha que ir de roupa branca, eu ia por respeito àquele grupo. É nesse sentido que era o envolvimento. Mais do que a crença na eficácia daquele conjunto de símbolos, era um envolvimento com as pessoas para as quais aquilo organizava seriamente o mundo. Era esse o envolvimento com os símbolos, com os preceitos, com os tabus, com as obrigações, com as proibições". **(Professor 3)**

"As pessoas viviam me falando que eu precisava agradar minha Padilha, que eu não ligava para ela, que eu nunca levava nada pra ela. Até que um dia eu fui e levei tudo que tinha que levar. [...] Meus amigos bruxos dão risada porque eu não acredito em nada, mas faço tudo". **(Professora 1)**

"Dia 13 de maio, se é dia de semana e eu estou dando aula na USP, entre uma aula e outra, eu corro e vou cumprimentar o preto velho. Não deixo de fazer isso por nada no mundo". **(Professora 2)**

10. O JOGO DE BÚZIOS

O jogo de búzios também é visto como muito mais próximo do mundo profano e da psicoterapia, do que da magia e da religião.

Todos os entrevistados passam ou passaram por alguma forma de psicoterapia e a comparação entre esta prática e os búzios é comum a todos.

"O jogo de búzios é uma espécie de diálogo que você estabelece com você mesmo. A mãe-de-santo vai dizendo coisas, encaminha uma certa leitura, mas essa leitura só faz sentido a partir do momento em que você a completa". **(Professor 1)**

Na experiência do Professor 1, apesar de tratarem-se de linguagens diferentes, há um intercâmbio entre elas.

"Eu posso perfeitamente levar uma jogada de búzios para o meu analista analisar. Digamos o seguinte: eu posso fazer um jogo de búzios e esse jogo falar da história de um rei que deu uma festa no alto da montanha. Eu compareci a essa festa, mas como eu estava com as roupas sujas, eu fui expulso da festa. Eu vou levar o mito que saiu naquela jogada para o meu analista. Ele pode interpretar como coisas do meu inconsciente. O que significa essa festa no alto do morro? O que significam as roupas sujas? O que significa minha exclusão e assim por diante. Ele vai trabalhar isso como se fosse material de meu inconsciente". **(Professor 1)**

Conforme vemos, o que o pai-de-santo lhe diz é considerado como conteúdo do seu próprio inconsciente e não como mensagem sobrenatural ou transcendente.

Professor 2, que tomou contato com o candomblé em um momento de grave crise pessoal, nos conta que:

"O jogo dos búzios serviu para mim como uma espécie de sistema de signos. Através deste jogo eu fui capaz de compreender um pouco melhor aquilo que estava se passando comigo. O jogo de búzios é uma linguagem e através desta linguagem eu fui capaz de verbalizar coisas que estavam dentro de mim e que eu era incapaz de verbalizar naquele momento. [...] No momento eu não faço análise, mas fiz durante três períodos diferentes da minha vida, três fatias de análise. Em minha tese de doutorado eu faço um agradecimento especial a quatro pessoas que são as minhas três analistas e o pai-de-santo, no mesmo nível". **(Professor 2)**

É interessante observarmos que o Professor 2 nos diz que os búzios lhe possibilitaram a verbalização de coisas que ele não estava conseguindo expressar, quando

uma das diferenças apontadas por Lévi-Strauss entre o xamã e o psicanalista é que o psicanalista **escuta** e o xamã **fala** (LÉVI-STRAUSS 1989, 230).

Professor 2 se coloca diante do pai-de-santo como se estivesse diante do analista, tanto é que, mesmo diante do xamã, é ele quem fala, quem compreende os sentimentos. O pai-de-santo o ajuda a racionalizar as emoções para entendê-las.

Professora 1 nos conta como foi seu primeiro contato com o jogo:

"Eu já estava lá há quase dez anos quando falei que queria jogar búzios. Eu nunca tinha feito nada que fosse ritualístico, mas de tanto ver todo mundo jogando, eu quis jogar também. Quando o pai-de-santo jogou, eu levei um susto. Nunca fui de ir a cartomante, nada dessas coisas. Só tinha resolvido jogar búzios para saber quem era meu santo. Onde a coisa me pegou foi que, apesar de ter feito muitos anos de análise, de repente, eu ouvi uma outra leitura, uma leitura simbólica a meu respeito. Não era nada de presente, passado, futuro, mas eram coisas que batiam muito com coisas do meu comportamento, ou do não-comportamento. Nessa fala sobre a minha pessoa, algumas coisas se esclareceram e eu pude levar em frente certos processos complicados que eu estava vivendo". (**Professora 1**)

A leitura do pai-de-santo surpreendeu-a por tratar-se de "uma outra leitura, uma leitura simbólica", o que acaba nos surpreendendo também. Afinal, a leitura psicanalítica, com a qual ela já tinha contato, não é igualmente simbólica?

Talvez a leitura do pai-de-santo tenha lhe assustado, não por ser *simbólica* propriamente, mas por envolver *outros* símbolos, que não os do universo racional da psicanálise.

A seguir, Professora 1 afirma que se mantém dócil, tanto frente ao analista quanto ao pai-de-santo, querendo dizer: sem a "mania de saber".

"Quando vou à análise, não faço a menor questão de saber quem é o analista nem o que ele faz. Ele é meu naquela hora em que eu estou lá. Não conheço psicanálise, não estudei. Eu sou absolutamente dócil, nunca procuro interpretar. Na casa do pai-de-santo é a mesma coisa, eu ouço e penso sobre o que ele está falando. Não tento compreender racionalmente nenhum dos dois, são saberes paralelos. É por aí que isso me ajuda muito". (**Professora 1**)

Professora 2 também traça um paralelo entre o terapeuta e o pai-de-santo:

"Quando minha mãe morreu eu fui fazer terapia, embora continuasse indo ao terreiro. De repente eu vi que tudo que o terapeuta falava, o pai-de-santo também falava. Até que eu disse: `por que continuar gastando dinheiro, sendo que o pai-de-santo me trata e resolve as minhas coisas da mesma forma, muito mais rapidamente e é muito mais barato? O pai-de-santo ajuda a organizar não apenas sua compreensão, mas suas emoções em torno da configuração do problema, não é outra coisa que você faz no analista. É

outro procedimento, mas é o mesmo tipo de resultado. É a famosa eficácia simbólica, é disso que se trata. Por isso se você me pergunta se eu quero gastar meu dinheiro e ficar lá conversando com um neguinho que tem uma cabeça igualzinha a minha, e que vai me ajudar a botar sentido na minha vida, ou se eu prefiro ir ao terreiro e fazer um ritual para organizar este sentido, eu lhe digo que acho muito mais bonito, mais eficaz, mais rápido, mais global e mais barato ir ao ritual do que gastar dinheiro com analista, não tem a menor dúvida. Está lá o texto do Lévi-Strauss que não me deixa mentir: o xamã e o psicanalista têm exatamente a mesma função". **(Professora 2)**

Uma coisa interessante de observarmos é que a Professora 2 afirma que o analista é alguém com "uma cabeça igualzinha" a sua, já o pai-de-santo tem *outra cabeça*, o que torna a magia mais eficaz. As cabeças iguais (intelectualizadas, racionalizadas) tornariam o processo mais complicado, mais difícil e mais caro.

Professor 3 vai mais longe na comparação entre a magia e a psicanálise e afirma:

"Em vez de achar que o candomblé é uma forma de terapia popular, hoje eu acho que a psicanálise é uma forma xamânica de conhecimento, só que com forte apelo à razão, enquanto que nas religiões esse auto-conhecimento vem da razão, mas também apela para outros sistemas simbólicos, que são fortes e que se manifestam através de outros arranjos. Na análise, o sistema de referência privilegiado é o sistema racional. Eu acho que a análise é uma forma de conhecimento que os xamãs de todas as religiões fazem. A análise é mais trabalhosa, mais cara, mais lenta, sofre-se mais, mas não é mais séria ou importante do que o candomblé". **(Professor 3)**

Os entrevistados afirmaram que raramente consultam os búzios para questões particulares. Quando o fazem, na melhor das hipóteses, é por curiosidade.

"Tem umas coisas muito interessantes que acontecem. Às vezes o pai-de-santo avisa: 'olha vai acontecer tal coisa com você'. Você diz: 'bobagem' e depois acontece, eu fico um pouco impressionado. Pode ser coincidência, mas de qualquer modo faz sentido". **(Professor 1)**

"Como o candomblé é muito envolvente, é um tipo de religião que apela muito para o corpo, para a materialidade, para os objetos, os símbolos são muito fortes, há um envolvimento. Muitas vezes, ao jogar os búzios, realmente eu ficava diante de um sistema de adivinhação. Assim como as cartas ou qualquer outro sistema de adivinhação, o jogo de búzios termina produzindo alguma ansiedade. Eu lembro que várias vezes eu joguei para saber uma ou outra coisa, mas terminou sendo reconhecido por mim como um meio de adivinhação igual a outros, como a leitura da carta astral, o jogo do tarô, o I Ching. [...]. Eu nunca dependi dos búzios para tomar decisões, seja na vida pessoal ou na vida de pesquisa. Mas eu não deixava de recorrer, às vezes, como mais um ritual que você, pelo fato de compartilhar o cotidiano, recorre". **(Professor 3)**

Dois dos entrevistados sabem interpretar o jogo de búzios e, de vez em quando, jogam para os amigos:

"Eu sei jogar porque o jogo de búzios é um jogo muito bem formalizado, muito baseado em regras e números. Você vê quantos búzios caíram para baixo, quantos caíram para cima, quais as composições e assim por diante. Eu já joguei para alguns amigos, acho até interessante, mas eu não recorro não. Eu posso jogar muito bem, muito bonitinho, mas a pessoa não vai acreditar em nada daquilo que eu disser, porque eu não tenho carisma. O jogo só faz sentido se você estabelece uma relação de confiança e, portanto, você tem que ter carisma". (Professor 1)

A seguir, Professor 1 nos conta uma experiência que passou, ao visitar uma velha senhora no Recife:

"Eu tive uma experiência muito bonitinha no Recife. Eu estava visitando uma senhora já à beira de seus noventa anos, filha carnal de um dos grandes pais-de-santo do Recife, um dos primeiros, pai Adão. Ela é uma mulher que tem oitenta anos de santo, mas não é chefe do terreiro. O chefe do terreiro é um sobrinho dela. Conversa vai, conversa vem, ela falou: 'agora você vai jogar búzios para mim'. Eu falei: 'não, mãezinha, eu não posso jogar, imagine se eu vou jogar búzios para a senhora'. 'Vamos jogar de brincadeira'. 'Bom, se for de brincadeira, eu topo'. Ela ficou toda satisfeita, foi lá dentro, pegou o jogo de búzios dela, trouxe e começou a me chamar de paizinho. 'Joga para mim, meu paizinho'. Aí eu joguei. E ela falou: 'O que está dizendo?'. Eu falei: 'só vou dizer de brincadeira' e comecei a falar, falar, falar. Ela falou: 'Muito interessante. Joga de novo. Agora eu vou fazer uma pergunta. O que está dizendo?'. 'Olha, de brincadeira, está dizendo isso, isso, isso' e assim foi. Ficamos uns quarenta minutos, uma hora. Aí ela guardou o jogo, veio, beijou minhas mãos, me abraçou, chorou, chorou, chorou e falou: 'fazia mais de vinte anos que eu não pedia para alguém jogar búzios para mim. Seu jogo foi tão bonito porque falou tudo que eu precisava saber'. Ela me usou como instrumento para ver aquilo que ela queria. Agora, para isso, ela tinha que confiar numa pessoa. Ela confiou em mim. Ela não confiava no sobrinho dela, que é pai-de-santo, mas com quem ela tem uma rixa séria. Eu dizia para ela: 'mas o jogo foi só de brincadeira' e ela me disse: 'foi de brincadeira para você, para mim não foi'. Foi uma experiência muito bonita. Tem gente que por mais que queira, nunca é um bom jogador de búzios. Estuda, aprende, faz iniciação, mas não tem o *feeling*. E às vezes uma pessoa que sabe tão pouco, na verdade sabe duas ou três lendas, joga super bonito, super bem. Então depende muito das qualidades pessoais". (Professor 1)

Conforme podemos perceber, Professor 1 acena para a possibilidade de um mistério, mas se recusa a levá-lo a sério, daí precisar repetir a todo momento que aquilo era apenas uma "brincadeira".

Já quanto a suas questões particulares, Professor 1 afirma que só consultaria os búzios caso se visse diante de um problema muito grave, o que nunca ocorreu.

"Eu acho que só recorreria em situações extremas e eu, felizmente, não vivi nenhuma situação extrema de ter que apelar para uma situação dessas". (Professor 1)

Professora 1 afirma que não faz este tipo de consulta:

"Eu tenho vários colegas que não fazem nada antes de jogar búzios. Estes, em geral, são os que vão também ler cartas, etc. Eu nunca fui, nem iria. Confesso que acho graça do pessoal que para fazer tese vai lá e pergunta e pede... Eu acho isso curioso, porque tese é algo que está dentro da minha cabeça e não há santo, não há búzios, não há nada que supra o meu não-trabalho, a minha não-leitura. Por mais que eu vá jogar búzios, por mais que vá ao terreiro, se eu não estudar, não adianta. Em geral, quando eu tenho uma tese ou um artigo, eu não consulto os búzios para esse tipo de coisa. No caso do livro que escrevi sobre Maria Padilha tinha umas zonas de penumbras, porque eu estava mexendo com coisas um pouco perigosas, então eu obedeci e fui, mas eu não iria nunca". **(Professora 1)**

Apesar de separar os búzios do trabalho intelectual, Professora 1 consultou-os no caso do livro sobre Maria Padilha, por tratar-se de "coisas um pouco perigosas", o que revela que a separação entre ambos não é assim tão rígida.

Professora 3 é a única que admite que consulta os búzios para questões particulares:

"Por exemplo, eu estava em dúvida se prestava o doutorado agora, na metade do ano, na PUC, ou se iria para a USP. Daí eu fui jogar e o pai-de-santo me disse: 'tem brilho, aproveite que tem brilho'. Prestei o doutorado na PUC e não sei ainda se vou prestar na USP. O jogo me dá algumas certezas em alguns momentos, certeza que eu posso ir em frente que provavelmente as coisas vão dar certo dentro daquilo que eu pretendo fazer". **(Professora 3)**

Mas a Professora 3, ao jogar búzios, além da leitura do pai-de-santo, gosta de ter também a leitura da Professora 2, que é sua amiga e também sabe interpretar os búzios. Estas duas leituras tornam o jogo diferente do normalmente jogado pelos membros natos do terreiro:

"Eu sempre jogo búzios. Eu acho que dá uma perspectiva, ajuda a organizar a vida, mas eu não jogo como as... Eu jogo com esta minha amiga, que também lê búzios. A leitura dela, junto com a leitura do pai-de-santo, levanta outras possibilidades. Eu acho que nós estamos num outro tipo de jogo. Como ela conhece a minha vida, ela consegue ler os búzios e ir relacionando com o que está acontecendo. Eu acabo tendo a leitura de uma antropóloga, junto com a leitura do pai-de-santo. Em geral tem dado uma norteada boa". **(Professora 3)**

Para analisarmos mais detidamente o significado do jogo de búzios para os entrevistados e o paralelo que fazem com a psicanálise, vejamos o que LÉVI-STRAUSS nos fala a respeito:

"Em ambos os casos, propõe-se conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservados inconscientes (...). Em ambos os casos também, os conflitos e as resistências se dissolvem, não por causa do conhecimento, real ou suposto, que a doente adquire deles

progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma experiência específica, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace. Esta experiência vivida recebe na psicanálise o nome de abreação. (...) Todos esses caracteres se encontram na cura xamanística. Aí também, trata-se de suscitar uma experiência, e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado. O xamã tem o mesmo duplo papel que o psicanalista: um primeiro papel - de auditor para o psicanalista, e de orador para o xamã - estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. É o papel da encantação propriamente dita. Mas o xamã não profere somente a encantação: ele é seu herói, visto que é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e quem liberta a alma cativa. Neste sentido, ele se encarna, como o psicanalista, no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio-caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico (LÉVI-STRAUSS 1989, 229)".

Quando os professores equiparam o jogo de búzios à psicoterapia, eles nos dizem apenas que os búzios servem à elucidação de problemas. Mas se fosse tão somente uma questão elucidativa, o jogo não seria eficaz. Se o é, é porque no curso do jogo ocorre também uma "experiência específica". Não há como chegar à eficácia do jogo se lhe retiramos o caráter sobrenatural. Para sermos fiéis ao conceito de *eficácia simbólica*, algo mais deve ocorrer para que o jogo se torne eficaz. Na psicanálise esse "algo mais" reside no pressuposto da transferência e na abreação. E no jogo de búzios? Por que os professores omitiram esse aspecto? Por que não falaram desta experiência singular que faz do pai-de-santo algo mais que um bom conselheiro?

Segundo Júlio Braga, dentro do universo mágico-religioso do candomblé, o jogo de búzios se orienta em dois planos bem distintos que se completam:

*"Em primeiro plano, está a possibilidade de **previsão do que pode acontecer**, e essa circunstância parece justificar a maior parte das consultas feitas a um pai-de-santo (...). Em segundo plano está a possibilidade de **interferência no destino do indivíduo**, reestruturando o que estava previamente traçado (...). Em qualquer que seja o caso, o pai-de-santo situa-se como intermediário entre o consulente e as divindades (...) na medida em que codifica as perguntas e as transmite às divindades (...) até o momento em que transmite as respostas ao consulente pelo mesmo processo. (BRAGA, 60)".* (grifos nossos)

Vemos portanto que os búzios servem para que o consulente se inteire a respeito da designação das divindades para sua vida e possa, com a intermediação do pai-de-santo, adaptar-se ou modificar o destino previamente traçado pelos orixás.

"Consultar um pai-de-santo implica em solicitar um diálogo com as divindades (BRAGA, 59)".

No candomblé, os males que acometem os indivíduos nunca são considerados acontecimentos naturais. O que os ocasiona é sempre a ira de alguma divindade descontente com determinada atitude ou comportamento.

"A sociedade humana é dirigida pela 'sociedade divina' e nada escapa ao seu controle. Todos os problemas da vida decorrem do mundo sagrado; são impostos pelas divindades (BRAGA, 64)".

É para saber por que estamos sofrendo determinada vicissitude e como sair dela que vamos aos búzios. O pai-de-santo é a pessoa designada para revelar a causa deste descontentamento, bem como prescrever a ação ritual mais indicada para que a ordem seja restabelecida. Ele é o agente comunicador entre o mundo sagrado e o mundo profano.

Nas entrevistas realizadas, entretanto, o jogo serve apenas para revelar conteúdos do próprio inconsciente; é visto como uma linguagem que possibilita a auto-compreensão e não como revelador do desígnio dos deuses. Os entrevistados, quando recorrem aos búzios, o fazem visando à própria satisfação e equilíbrio, nunca na tentativa de adequar seus destinos à vontade dos orixás.

Assim como vimos no caso dos preceitos e interdições, transformam o universo mágico-religioso do candomblé em algo assimilável a suas mentes intelectualizadas; deslocam o sentido do ritual mágico-religioso para o asséptico plano de uma interpretação dita psicológica, quase "científica", a fim de preservarem sua autonomia frente ao sagrado.

Lembrando a distinção gurvitcheana, podemos supor que os entrevistados ignoram o aspecto religioso do candomblé para fugirem da "angústia" que advém deste reconhecimento. Ao passo que a magia, por mais que nos atemorize, não nos faz menores nem mais fracos do que julgamos ser.

11. O TRANSE

Nenhum professor entrevistado entra em transe. Mesmo os que têm cargos e desempenham funções rituais no terreiro nunca perdem a consciência, uma vez que o cargo que ocupam - ogã ou equede - é um cargo de não-rodante (pessoa que não entra em transe).

Professor 2 nos explica porque os ogãs não entram em transe:

"É fundamental para eles que a gente não entre em transe para poder cuidar, porque se não, você imagina um monte de gente em transe, caíndo no chão, se machucando, tem que ter alguém para cuidar. Especificamente esse pai-de-santo que eu frequento é uma pessoa muito cuidadosa com os intelectuais. Ele nunca deixou nenhum intelectual entrar em transe. Se ele percebe que vai entrar, ele não deixa. Ele diz que os intelectuais têm muito medo. Eu acho que os intelectuais têm medo, como a grande maioria das pessoas que têm a nossa formação tem medo. Eu particularmente não tenho a menor tendência para entrar em transe, tanto é que meu cargo na casa é o cargo de ogã, e o ogã não entra em transe." (Professor 2)

Professora 1, que é equede, vai na mesma direção:

"Não, nunca entrei em transe, por isso é que eu sou equede. Equede é aquela que nunca entra em transe, nunca recebe santo. Quando todo mundo entra em transe, tem que ter gente para segurar as pontas lá dentro, para vestir o santo que chegou, ver se está tudo em ordem, essa é a função da equede". (Professora 1)

"Em geral as pessoas da universidade, ou até de profissões de níveis médios, dificilmente entram em transe. Sabem que podem entrar em transe mas conhecem o risco disso. Uma pessoa em transe tem que aprender a abrir mão da consciência. Ora, quando você abre mão da consciência, você fica inteiramente nas mãos dos outros. Dificilmente uma pessoa que já passou por um processo de mobilidade social está disposta a fazer um percurso inverso. O percurso, apesar de ele ser ritual e religioso, ele é uma espécie de inversão desse processo, é um rebaixamento social". (Professor 1)

Professor 1 estabelece uma relação entre o transe e a posição social do indivíduo. Perder a consciência significa rebaixar-se, e as pessoas de um nível superior não se sujeitam a isso.

O ogã (ou equede) é o encarregado de **cuidar** dos que perdem a consciência, é o guardião e responsável pela integridade física dos que abrem mão da consciência: os pobres, os negros, os humildes.

Quando um intelectual ou pessoa de prestígio entra em transe, este fato significa fatalmente um desprestígio para o pai-de-santo e para o terreiro, revelando que o pai-de-santo errou ao confirmar aquela pessoa no cargo de ogã. Daí o cuidado que os pais-de-santo têm em não permitir que os ogãs de seu terreiro entrem em transe.

Professor 1 cita alguns exemplos de intelectuais que entraram em transe, mas estes optaram por um outro trajeto: tornaram-se iaôs, pais ou mães-de-santo, abriram terreiros e abandonaram a universidade.

"É o caso, por exemplo, da Gisele Binon Cossard, que é uma antropóloga francesa, casada com um embaixador francês no Rio de Janeiro, orientada pelo Roger Bastide. Ela foi fazer sua tese de doutorado no terreiro de Joãozinho da Goméia, optou por um esquema de pesquisa participante e se transformou em iaô. Fez a tese e a partir daí abandonou a vida acadêmica. Ela fez uma opção: separou-se do marido e tornou-se mãe-de-santo. Hoje ela tem um terreiro de candomblé no subúrbio do Rio de Janeiro e é mãe-de-santo há muitos anos. Nunca publicou a tese dela. Outra intelectual que tem uma ligação maior com o candomblé do que com a academia é Joanne Ilbein, que também fez doutorado com o Bastide. Sua tese foi publicada e é muito famosa, chama-se *Os nagô e a morte*. Juanita se casou com um filho de mãe Senhora, que é um alto sacerdote do culto na Bahia, e passou a dedicar-se exclusivamente ao candomblé. O que ela faz na academia é para manter um instituto que funciona como uma espécie de centro teológico para o candomblé. Mas ela não tem nenhum vínculo com a universidade, o trabalho dela é um trabalho voltado para o candomblé. Há um outro caso interessante que é de um baiano antropólogo, Júlio Santana Braga. Ele ainda é professor e diretor do Centro de Estudos Afro-asiáticos mas é uma pessoa muito ligada aos candomblés. Ele está construindo um terreiro e diz que no momento em que se aposentar, ele se torna pai-de-santo".
(Professor 1)

Professora 1, que no terreiro abandona sua "mania de saber", chega a experimentar um estado outro, ainda que não seja o transe propriamente dito:

"Quando eu me confirmei, eu entrei num estado outro. O que era para fazer, eu fazia, o que era para dizer, eu dizia. Mas quando um amigo meu, intelectual também, foi confirmado dentro do terreiro, eu achei uma graça louca porque ele não se desligou. Ele nunca vai deixar de ser cientista. Ele é um cientista de campo e lá dentro ele continua desta forma. Isto posto, ele é um fiel cumpridor de seus deveres e obrigações, faz tudo que tem que fazer com o maior rigor e respeito, mas nós temos atitudes diferentes".
(Professora 1)

Continuando, ela nos fala que no trabalho intelectual também experimenta um certo tipo de transe:

"Talvez eu tenha até um outro tipo de transe, que é o transe de quando eu estou trabalhando, que é um transe também. Eu estou muito mais perto da magia quando trabalho, do que no candomblé. Ontem, por exemplo, às três da manhã eu estava tão envolvida com o que estava fazendo, procurando

palavras, que de repente eu pensei: isto é um jeito da gente entrar em transe". (Professora 1)

O transe sempre foi alvo de investigação e sucessivas interpretações por parte dos estudiosos voltados à sociologia da religião.

Márcio GOLDMAN em seu trabalho *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé* relata que, historicamente, foram apresentados dois modelos para a análise da possessão nos cultos afro-brasileiros: o modelo mais antigo e hoje completamente ultrapassado, que via no transe uma manifestação de um estágio "pré-civilizado" ou patológico, e o modelo que conecta o transe à ordem social mais abrangente, vendo-o como mecanismo adaptativo, instrumento de protesto social ou um meio de reforço da ordem existente (GOLDMAN in MOURA, 92-4).

Nas entrevistas realizadas foi possível encontrar marcas desta segunda interpretação, uma vez que a perda da consciência é associada aos desfavorecidos socialmente, aos que se situam longe do mundo da racionalidade.

Na opinião dos entrevistados, as pessoas das camadas mais pobres da população usam a consciência como moeda de troca na obtenção de prestígio e valorização social.

Segundo GOLDMAN, ver o transe como reflexo das estruturas sociais inclusivas é um erro, pois:

"a conexão da possessão com a 'estrutura social' só pode ser um ponto de chegada e nunca de partida (MOURA, 94)".

GOLDMAN se detém no estudo do transe dentro dos limites do universo religioso do candomblé, a fim de garantir uma análise do fenômeno em si.

Este autor começa por destacar a íntima relação existente entre o transe e a noção de **pessoa** no candomblé. O transe é um dos elementos constitutivos na **produção** da pessoa dentro deste universo.

O candomblé concebe a pessoa como constituída por sete orixás, um erê, um egum e o exu. O processo de sua **construção** começa com o assentamento do primeiro santo, o dono da cabeça; os demais serão assentados sucessivamente a cada sete anos.

Somente após o assentamento de todas as entidades é que a pessoa está totalmente **construída**, passando da condição de filho-de-santo a *tata*.

A pessoa "folheada" é múltipla, para usarmos uma expressão de GOLDMAN, vai sendo composta aos poucos, segundo preceitos e interdições muito estritas, cujo objetivo é "fixar" os orixás e as demais entidades na cabeça do filho-de-santo. Neste processo, a pessoa civil vai gradualmente deixando de se pertencer para que seus santos a possuam. O transe é o instrumento utilizado para que esta simbiose entre os orixás e o filho-de-santo se realize.

Paradoxalmente, no momento em que ela se torna *tata*, o transe pode ser abandonado. O *tata* não precisa mais ser possuído pelos seus orixás pois tornou-se **um** com eles.

Vemos pois que a concepção de pessoa no candomblé funda-se na indistinção, na fusão cada vez maior entre o filho-de-santo e o orixá.

Esta concepção caminha na direção oposta à concepção de pessoa na sociedade contemporânea, ocidental, racionalizada. Neste último caso, tal conceito liga-se à individualidade, à unicidade, à autonomia e à liberdade, sem disto poder dissociar-se sob pena da dissolução do próprio conceito.

Com certeza podemos afirmar que o conceito de indivíduo na modernidade é também uma categoria múltipla e "folheada", que emerge do entrecruzamento de inúmeros feixes da estrutura abrangente (social, cultural, política, econômica, psicológica, etc). É inaceitável a idéia do indivíduo-mônada com princípio, meio e fim em si mesmo.

Também no universo da racionalidade cientificizada, o indivíduo é visto como resultado da somatória de fatores das mais diversas ordens, mas nunca sobrenaturais. Em nenhum autor das ciências humanas vamos encontrar que, dentre os elementos que compõem o indivíduo, exista algum que não pertença à esfera racional, humana, natural.

Conjunturas há que impõem normas, procedimentos, atitudes, valores, mas todas passíveis de compreensão, sujeitas a mudanças e até a revoluções. O destino dos homens pode ser maior que eles mesmos, mas nunca lhes escapa das mãos.

Na concepção religiosa, ao contrário, é o sagrado que institui o indivíduo e determina seu destino.

Para os entrevistados, enquanto professores acadêmicos, intelectuais, cientistas sociais, pessoa é o indivíduo no pleno uso de sua razão e consciência, senhor de si e do seu destino. O transe, para eles, não é visto como parte do processo de sua construção, mas como sinônimo de ausência, negação, perda. Daí a inquietação que sentem diante da dissolução do eu na esfera do sagrado.

Na concepção religiosa, a pessoa é **mais** pessoa a partir do momento em que reconhece sua origem sagrada. Os professores, ao contrário, seriam **menos** pessoas se se tornassem verdadeiramente religiosos, se se iguallassem aos puros e simples de coração.

É desta forma que o indivíduo que entra em transe, que entrega seu corpo para que os orixás o possuam, acaba sendo visto como um indivíduo de segunda categoria em relação ao indivíduo da racionalidade científica, intelectualizada.

Aos moldes do pensamento weberiano, podemos dizer que em nenhum momento os entrevistados fazem o "sacrifício do intelecto", pré-requisito fundamental a quem quer integrar-se em uma comunidade religiosa.

"O poder de realizar essa proeza, que é o 'sacrifício do intelecto' constitui o traço decisivo e característico do crente praticante (WEBER 1972, 50)".

"Toda devoção fiel genuinamente religiosa inclui direta ou indiretamente, em algum ponto, o sacrifício do intelecto. (WEBER 1991, 380)".

12. A SEDUÇÃO DO CANDOMBLÉ

Professor 3 nos fala da sedução que o candomblé exerce sobre os que nele ingressam:

"O candomblé é um tipo de religião que vai seduzindo as pessoas. As pessoas daquele mundo tendem a seduzir e a estender laços para conquistar. Da parte deles, evidentemente, há um desejo de envolver, não só o pesquisador, como qualquer pessoa que entre no terreiro, faz parte da lógica de envolvimento do terreiro, esta é uma atitude absolutamente normal. Da parte de quem recebe os laços, isto bate ou não bate. Tem gente que bate, entra e se compromete seriamente com os símbolos. E não só com os símbolos, mas com a própria rede, que é uma rede muito forte, da qual às vezes é difícil sair, é todo um sistema muito forte que aprisiona. Como não existe uma tradição letrada, é muito mais a sedução pela beleza dos símbolos, pela força que eles representam, eles organizam o universo como um todo. Você se torna um membro do grupo, o indivíduo é menos importante que o grupo, e aí para você voltar a ter de novo uma individualidade, é uma conquista. Sair de um grupo deste é terrível, é sair para o mundo sem proteção nenhuma, há uma ameaça, as pessoas ficam com medo. Tem gente que não consegue sair ou, se sai, sai meio traumatizado. Mas comigo não aconteceu isso. No meu caso houve apenas o contato habitual do antropólogo que estuda um grupo e que participa do cotidiano. Eu pude terminar minhas pesquisas e sair sem maiores problemas, sem maiores traumas, porque não ficou nenhum laço maior. Os laços que ficaram foram laços pessoais." **(Professor 3)**

Continuando, Professor 3 afirma que uma das razões dele ter conseguido sair do candomblé sem problemas foi o fato de não ter estudado o candomblé como um todo, mas enquanto sistema de cura.

"Eu trabalhei mais o candomblé enquanto sistema de cura do que o candomblé em si. Talvez por aí meu envolvimento com a religião tenha sido diferente. Ele foi visto mais como uma forma de terapia. Procurei identificar nele, formas de tratar o sofrimento humano". **(Professor 3)**

Podemos deduzir que a grande atração que os símbolos exercem deixa de ser perigosa quando mediada pelo olhar fragmentado do pesquisador. Segundo o Professor 3, quando não se vê o candomblé como sistema global, está-se protegido da sedução que ele exerce; ao fazer um recorte, desmonta-se o "sistema global que coloca todas as coisas em relação" e consegue-se sair ileso da sedução do candomblé. O recorte científico seria a cera que se coloca no ouvido para evitar o naufrágio e a morte nas águas do candomblé.

É interessante notarmos que o Professor 3, que se definiu como pessoa religiosa, e que vê o candomblé como religião propriamente dita, foi o único que "escapou" da sedução do candomblé, deixou de freqüentá-lo e hoje dele não mais participa.

Talvez tenha sido o fato de ter feito a partição e admitir a religiosidade em sua vida pessoal, de reconhecê-la como esfera presente e importante, que lhe tenha possibilitado ser tão somente um pesquisador no terreiro e dele sair sem problemas. Os demais entrevistados, que não vêem o candomblé como religião e nem a si próprios como pessoas religiosas, e que portanto não se deparam com o limite entre estas esferas, seriam mais facilmente seduzidos pelo candomblé.

Penso ser interessante abordarmos mais detidamente a questão da sedução.

Segundo Jean BAUDRILLARD, a sedução dissolve, desvanece, esconde e desvia o sentido do discurso estabelecido, opondo-se diametralmente à **produção**, que coloca tudo em evidência, revela e institui a realidade material.

"A estratégia da sedução é a do engano. Assim, ela espreita todas as coisas que tendem a se confundir com sua própria realidade. Existem aí recursos de um fabuloso poder. Pois, se a produção sabe apenas produzir objetos, signos reais, deles obtendo algum poder, a sedução produz apenas engano e dele obtém todos os poderes, dentro os quais o de remeter a produção e a realidade ao seu engano fundamental (BAUDRILLARD, 80)".

Lembrando CASTORIADIS, podemos afirmar que a sedução pertence à esfera do imaginário, sendo que é nesta instância que a realidade e o poder são *realmente* instituídos, daí sua força. Por escapar da ordem da produção, da relação das forças produtivas, a sedução a engloba.

Incorre em um duplo erro quem julga poder escapar da sedução. Primeiro, porque esta tarefa é inútil e impossível. Quanto mais tentamos dela nos livrar, mais nos enredamos em suas peias, uma vez que nada se lhe escapa. Segundo, porque o **real** não interessa a ninguém, é o lugar do desencantamento, e nada pior do que viver tendo como horizonte os parvos limites da realidade tão somente.

"Hoje particularmente, o real não é mais que estocagem de matéria morta, de corpos mortos, de linguagem morta - sedimentação residual. [...] O que às vezes o torna fascinante, torna a verdade fascinante, é a catástrofe imaginária que existe por trás (BAUDRILLARD, 57)".

"Seduzir é morrer como realidade e produzir-se como engano. É ser presa de seu próprio engano e mover-se num mundo encantado (BAUDRILLARD, 79)".

"Seduzir é fragilizar. Seduzir é desfalecer. (BAUDRILLARD, 94)".

Segundo BAUDRILLARD, nada menos sedutor que o discurso interpretativo que se pretende verdadeiro, revelador, explicativo. O discurso que pretende dar fim às aparências é a antítese do discurso sedutor.

"A sedução é aquilo que desloca o sentido do discurso e o desvia de sua verdade (BAUDRILLARD, 61)"

Por outro lado, BAUDRILLARD nos aponta para a falsidade do discurso cientificizado, da razão instrumental, e proclama o imaginário como o **lugar real** de tudo que acontece na vida e no mundo.

O discurso aparentemente "verdadeiro" da ciência, no fundo é o mais ludibriado, pois consegue ludibriar-se a si próprio sem se dar conta.

Opondo-se ao discurso cientificista, Professora 2 nos diz:

"Eu não me preocupo mais em separar a verdade do erro, isso é bobagem. No tempo em que eu fazia filosofia, eu achava que fosse achar um porquê que tivesse uma resposta que fosse *a resposta*, uma resposta só, acabada, pronta e definitiva. Graças a Deus a gente fica velha, fica sábia e vê que há milhares de jeitos de responder às perguntas. De repente você pára de perguntar e as respostas vêm. Eu não tenho mais a certeza nem a angústia do tempo da filosofia, quando eu queria achar *a resposta certa*. Tem milhares de respostas, tem milhares de perguntas. Eu continuo buscando o porquê, mas as prioridades da minha vida são outras em relação à grande parte das pessoas. Tem pessoas que estão preocupadas em vencer na vida, com essas eu convivo, tolero, são meus colegas de trabalho, mas não são meus amigos, amigos no sentido de partilhar coisas, porque não são pessoas que estão interessadas nas coisas que eu estou". (**Professora 2**)

A seguir, ela nos diz sobre os efeitos desta forma de pensar o mundo, restringindo significados, banindo da vida a sedução:

"É Lévi-Strauss quem diz: o que é essencial na ciência é pegar uma infinidade de sentido que tem no significante e congelar, de uma forma precisa, a relação do significante com um significado. Não tem a menor sombra de dúvida que isso é importante, mas o preço disso foi construir um modo de organização da vida social que empobreceu a experiência humana e organizou a sociedade segundo uma lógica que é de uma violência, de uma brutalidade e de uma injustiça absolutas. É preciso pensar os dois lados. Esse modo histórico de produção, com uma atribuição de sentido ao mundo e uma experiência de vida, foi restringindo cada vez mais a variedade infinita de significado que se pode tirar da vida. O excedente de significação que cada significante pode produzir foi sendo reduzido para que se pensasse somente no pão-pão, queijo-queijo, que é um modo de você dominar e manipular o mundo. O problema é quando a ciência, que é um

instrumento de conhecimento, se transforma no único instrumento que dá conta da experiência humana. Eu acho que não é nem a ciência, é a ideologia da ciência. Essa é a cultura própria do nosso mundo, que parece que vai mal, obrigada. Eu acho que a coisa bonita do ser humano é a tolerância, a compreensão, o amor". (Professora 2)

Muito da resistência dos professores entrevistados em admitir a fé nos atos que praticam, em conferir um caráter religioso a suas atividades, se ancora no medo da sedução, tão característica do candomblé.

BAUDRILLARD nos coloca que infelicidade não é ser seduzido, mas tentar escapar da sedução, pois:

"cada um de nós procura a graça de um destino fantástico, cada um espera o encanto e a força que lhe advirão de uma conjuntura absolutamente irracional (...). A infelicidade de muitos com efeito provém de não estarem no campo celeste, no campo dos signos que lhes conviria, ou seja, por não serem, no fundo, seduzidos por seu nascimento e pela constelação de seu nascimento. Carregarão esse destino durante toda a vida e até sua morte ocorrerá fora de propósito. Não ser seduzido por seu signo é muito mais grave que não ser recompensado por seus méritos ou retribuído nos seus afetos. O descrédito simbólico é sempre muito mais grave que o déficit ou infelicidade reais (BAUDRILLARD, 81)".

Segundo BAUDRILLARD, os que não se deixam seduzir, mais que infelizes, estão mortos.

"Só está morto para nós aquele que absolutamente já não pode produzir. Na verdade, só está morto quem já não quer absolutamente seduzir ou ser seduzido (BAUDRILLARD, 96)".

FIM DA JORNADA

Tal como nos propusemos, nosso objetivo nesta pesquisa era caracterizar a religiosidade do intelectual acadêmico que participa intimamente do candomblé, não só como freqüentador, mas fazendo parte da estrutura hierárquica e mantendo íntimos laços com a comunidade dos terreiros.

As perguntas que fazíamos ao início desta caminhada eram: o que buscam os intelectuais no candomblé? Por que recorrem a este tipo de religião? Como conciliam universos tão distintos como o da racionalidade acadêmica e o da religiosidade do candomblé? Como olham o mundo e a vida: com olhar cientista ou religioso? Estes olhares são diversos ou podem convergir em um único foco?

Conforme vimos, os intelectuais entrevistados configuram uma clientela muito particular do candomblé. As atividades religiosas que exercem restringem-se ao terreno de suas vidas privadas. Publicamente são reconhecidos como pessoas ligadas ao mundo da academia, da intelectualidade.

Por mais integrados que estejam à comunidade do candomblé, com ela não se confundem. As marcas distintivas da categoria a que pertencem estão presentes no campo do sagrado, garantindo-lhes privilégios e obrigações específicas. Se o pai-de-santo é o zelador espiritual do terreiro, os intelectuais, representando a sociedade branca, letrada, abastada e dominante, são os zeladores materiais das necessidades da população simples de adeptos e do próprio pai-de-santo. O lugar que ocupam na hierarquia do terreiro os aproxima mais deste, com quem estabelecem laços pessoais e afetivos, do que da comunidade de fiéis.

O vínculo que estabelecem com o candomblé é marcadamente racionalizado. Respeitam os orixás enquanto mitos significativos, mas não os interiorizam em suas vidas; buscam o jogo de búzios enquanto ferramenta útil para o auto-conhecimento e não como arte divinatória reveladora da vontade dos orixás; obedecem aos preceitos e interdições como regras sociais quaisquer, passando ao largo do risco que

representa a transgressão a eles; não se consideram pessoas religiosas nem vêem o candomblé como religião. Em seus discursos há um reiterado esforço para dessacralizá-lo; mostram-se insatisfeitos com o código que a ciência oferece para interpretar o mundo, embora não aceitem plenamente o que o candomblé lhes propõe. Colocam-se com reservas tanto em uma esfera quanto em outra. Este **estar e não estar** toma a forma de um discurso pendular, que perpassa todas as entrevistas.

Entretanto, podemos sugerir que esta pendularidade decorre do fato de terem sido pesquisados por alguém da academia. Era ao mundo da racionalidade que estavam se dirigindo. Supondo que fossem entrevistados por alguém do candomblé, e que suas respostas se destinassem à comunidade religiosa, teriam eles a mesma postura? O que estou querendo dizer é que talvez eles não se mostrem assim tão vacilantes, temerosos e reticentes a outros ouvidos, mas o fizeram em função **desta** situação específica de pesquisa, da platéia que sabiam ter diante de si.

Deixando de lado as hipóteses que nos levariam a questionar as falas aqui registradas (afinal foi ela que elegemos como objeto de estudo nesta pesquisa), o que pudemos depreender é que os entrevistados lançam ao mundo um olhar novo, transversal, que não é o olhar religioso, que submete a vida a uma força que a supera e transcende, nem tão pouco o olhar cientista, que passa ao largo do que não é passível de investigação e conhecimento.

Em nosso entender, a forma particular como os intelectuais entrevistados vêem o candomblé decorre da tradução que fazem da linguagem religiosa para a linguagem individualizada, racionalizada. Tradução que pode tornar o candomblé muito atraente, mas o torna diferente do que é na realidade.

É de posse desta visão singular que se aproximam do candomblé, o que nos leva a perguntar: é mesmo do candomblé que eles estão se aproximando? Não estariam eles reinventando um candomblé *ad hoc* para se esquivarem da adesão e dos compromissos que o sagrado traz consigo? Por outro lado, encaixam-se nos padrões exigidos aos vocacionados para a ciência?

A ciência, segundo Max WEBER, exige dos que trilham seu caminho uma espécie de antolhos ao que lhe é alheio (WEBER 1972, 24). A intelectualização e a racionalização em nada ajuda àqueles que buscam um sentido para a vida. Seu papel é justamente mostrar que a vida não é portadora de sentido algum. A ela cabe a tarefa de despojar a magia do mundo. Se o homem de espírito religioso acredita que existe um poder misterioso e imprevisível atuando em suas vidas, o de espírito científico é o que se empenha em provar que tal poder não existe:

*"(...) todas as religiões exigem, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, **significativo**, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses dos homens (WEBER 1982, 404)".*

*"(...) sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, **poderíamos, bastando que o quiséssemos**, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos **dominar** tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo (WEBER 1972, 30- 1)".*

Assim sendo, ciência e religião situam-se em pólos diametralmente opostos, gerando posturas inconciliáveis diante do mundo: ao homem religioso o mundo faz um sentido, a existência encerra-se num ciclo e obedece a uma lei da qual não se pode escapar. Ao homem de espírito científico é dado tão somente cansar-se da vida, sem nunca poder saciar-se.

Usando ainda o parâmetro weberiano, podemos dizer que os intelectuais entrevistados trazem em si a marca do homem religioso, uma vez que buscam um sentido para o mundo e para a vida, embora não façam o "sacrifício do intelecto", premissa que lhe é indispensável.

Sobre esta questão, sobre a incongruência existente entre a vida intelectual e a vida religiosa, os intelectuais nada disseram. Negam a existência de um conflito entre estas duas visões de mundo e apresentam o trânsito entre elas como algo tão simples e fluido quanto um passeio de patins sobre uma superfície plana e sem rugosidade.

Assim como os exímios patinadores, os doutores do candomblé também querem nos convencer que a leveza e a graça de seus movimentos é algo natural, que qualquer um está apto a adquirir igual desenvoltura. Mas basta tentarmos a façanha para

veremos quão difícil é a arte de caminhar sobre uma lâmina em um chão que nos escapa. A patinação, assim como a conciliação entre ciência e religião, é obra para mestres.

Talvez surja no futuro um pensamento que dê conta das mil formas de se pensar o mundo, por ora acreditamos que isto é tão somente uma possibilidade.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. A sociedade; O indivíduo. *In: Temas Básicos de Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- ARANTES, P. E. Quem pensa abstratamente? *In Discurso*, n° 21. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo. 1993.
- ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Lisboa: Moraes, 1971.
- ARRUDA, M. A. do N. *Mitologia da mineiridade*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- AUGRAS, M. Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. *In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) Candomblé desvendando identidades*. São Paulo: EMW, 1987.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Segundo Volume. São Paulo: EDUSP, 1971.
- BERGER, P. *El dosel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Buenos Aires: Amorrortu ed., 1969.
- BOURDIEU, P. *Gênese e estrutura do campo religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____ *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____ O campo científico. *In ORTIZ, R. Pierre Bourdieu*. Trad. de Paula Montero. São Paulo: Ática, 1983.
- BRAGA, J. *O jogo de búzios*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRUNI, J. C. Tempo e trabalho intelectual. *Revista Tempo Social* - Volume 3 - n. 1-2. São Paulo, USP, 1991.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1975.
- _____ *As encruzilhadas do labirinto/1*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- COHN, G. *Max Weber*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____ *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- DURKHEIM, E. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIANNOTTI, J. A. *Marx*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- GOLDMAN, M. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*
(Dissertação de mestrado, Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ,
1984).
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- GURVITCH, G. *Las formas de la sociabilidad*. Buenos Aires: Losada, 1941.
- HORKHEIMER, M. *O eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.
- IANNI, O. O encantamento do mundo. Revista *Religião e Sociedade*. Março de 1986.
- LASCH, C. *O mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
_____ *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- LÖWY, M. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: Lech
Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. São Paulo: Zahar, 1982.
- MARTINS, J. de S. *Sobre o modo capitalista de pensar*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- MARX, K. e ENGELS, F. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1976.
_____ *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MILLS, C. W. A sociedade anônima dos intelectuais in *A nova classe média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.
- MOURA, C. E. M. de (org.) - *Candomblé - desvendando identidades*. São Paulo: EMW,
1987.
- NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. São Paulo: Moraes, 1987.
- ORTIZ, R. *A consciência fragmentada* - Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.
_____ *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

- _____ Iluminismo e religião. Na Revista *Religião e Sociedade*, nº. 13/1. São Paulo: Vozes, 1986.
- OTTO, R. *O sagrado*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- RODRIGUES, J. A. *Émile Durkheim*. São Paulo: Ática, 1984.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- SIMMEL, G. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad In: *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- WEBER, M. *Ciência e Política - duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- _____ Religião. In *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____ *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1983.
- _____ Sociologia da Religião. In *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1991