

OS ORIXÁS E O ESPÍRITO SANTO EM SOCORRO DO EMPREGO: DUAS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO SOCIOECONÔMICA NO NORDESTE BRASILEIRO

O problema da renda e, em decorrência, o do emprego foram até recentemente estudados tanto pelos economistas quanto pelos sociólogos do trabalho, sobretudo por meio das políticas de capital e suas manipulações da força de trabalho, sem que fossem levadas em conta as capacidades de resistência cultural ou individual nessa reificação. Ultimamente vemos afirmar-se, em particular graças a um olhar mais antropológico que liga o mundo do trabalho aos outros elementos da vida cotidiana, um movimento de estudo dos saberes sociais e das estratégias individuais de inserção da população ativa no circuito econômico;¹ movimento no qual a subordinação do trabalhador ao capital não é mais considerada como único determinante de sua identidade social.

A análise aqui apresentada vincula-se a esta corrente; ela é uma das reflexões inspiradas em um trabalho de campo de tipo antropológico cujo ponto de partida foi o estudo das relações entre os objetos de crença e os comportamentos individuais e sociais que eles engendram nos fiéis de dois movimentos religiosos que, já há vinte anos no Brasil, acarretam a adesão de um número crescente de membros das camadas desfavorecidas no plano socioeconômico. Trata-

MARION AUBRÉE*

Resumo

No Brasil, duas correntes religiosas (seitas pentecostais e cultos afro-brasileiros) oferecem àqueles que as integram, cuja enorme maioria pertence às camadas desfavorecidas, a possibilidade de desenvolver (a partir de duas visões de mundo bem diferentes) estratégias particulares de inserção social e econômica. Ver-se-á, em um primeiro momento, as especificidades doutrinárias e organizacionais de um e de outro movimento, a fim de situá-los no vasto campo da religiosidade popular brasileira e no das representações sociais. Em segundo lugar, a exposição de casos precisos permitirá, de um lado, conhecer as diversas vantagens materiais ou benefícios econômicos que, em diversos graus, os fiéis destes grupos tiram de sua filiação religiosa e, de outro lado, as relações que uns e outros mantêm com o setor de emprego. Isso permite, além do mais, reavaliar os sistemas particulares de reprodução simples ou desenvolvida que dela provêm e as adesões ou resistências que nela se esboçam em relação ao sistema dominante no plano econômico.

* Etnólogo CRBC - EHESS: Centre des Recherches du Brésil Contemporaine - École des Hautes Études en Sciences Sociales.

se dos cultos afro-brasileiros e das seitas pentecostais, cujas respectivas histórias e sistemas simbólicos são muito diferentes, mas parecem responder bem, no momento atual, particularmente no meio urbano, a necessidades da mesma ordem: lutar contra a anomia, produzindo "famílias simbólicas" capazes de ajudar na reestruturação das identidades individuais e coletivas e, o que faz o objeto deste estudo, criar redes de relações suscetíveis de favorecer a inserção socioeconômica ou de fornecer, em caso de necessidade, elementos materiais de subsistência, por exemplo, sob a forma de alimento.

A primeira parte deste artigo apresentará um panorama das especificidades doutrinárias e organizacionais de uns e de outros; isso permitirá situá-los no vasto campo de religiosidade popular brasileira, assim como no das representações sociais. A segunda parte abordará a inserção socioeconômica das pessoas por meio da exposição de situações concretas.

OS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

Os cultos afro-brasileiros são, como o próprio nome indica, crenças de origem africana, provenientes de diversas etnias, que foram reelaboradas

em terra brasileira. Elas correspondem a duas correntes “migratórias”. A primeira foi o deslocamento maciço e violento, pelos portugueses, de contingentes de africanos reduzidos à escravidão que, durante quase três séculos, alimentou a expansão agrícola e mineira da maior colônia lusitana. A segunda, muito mais recente, está ligada ao retorno para a África de escravos e de homens livres, depois dos levantes negros de Salvador, em particular o de 1835. É a partir daí que são estabelecidos laços mútuos entre os dois lados do Atlântico; eles favoreceram os deslocamentos e, mais particularmente, a chegada das famílias provenientes dos territórios do antigo Império Iorubá (Nigéria e Benin, principalmente). Esta contribuição africana mais recente, em particular para Salvador e Recife, permitiu uma renovação e certa homogeneização da cosmogonia afro-brasileira, em relação ao panteão nagô² que se tornou preponderante.

De todo modo, qualquer que seja a fusão dos diversos componentes dos cultos e as especificidades rituais devidas à atomização cada vez maior das estruturas comunitárias, todos eles tendem a afirmar, de uma maneira ou de outra, a participação intrínseca do homem na natureza e a ligação vital que une esta ao mundo do espírito. A maioria dos cultos vincula-se a um sistema de crenças cujas figuras maiores são os *orixás*,³ seres míticos ligados às forças da natureza e, alguns deles, à história dos ancestrais da África. Eles fundam sua eficácia simbólica na manipulação mágica de elementos materiais. Na qualidade de grupos sociais, funcionam, atualmente, como comunidades mais ou menos vastas⁴ e abertas a qualquer pessoa, independentemente da origem étnica. Cada comunidade se reúne para celebrar os ritos em um lugar sagrado que lhe é particular, o *terreiro*. Este termo designa, a um só tempo, o lugar do culto e a família simbólica a que está ligada. Cada terreiro está sob a responsabilidade de um chefe, homem ou mulher, que é a sua autoridade suprema mas que, em princípio, depende, ela própria, de quem a iniciou.

Alguém se torna membro integrante de uma comunidade após uma primeira iniciação. Esta consiste em um total isolamento em relação ao mundo, que dura de 7 a 21 dias, segundo as disponibilidades de tempo e de dinheiro do iniciante. Com efeito, a iniciação não é coisa gratuita; ela comporta toda uma série de sacrifícios de animais, de oferendas e de rituais mágicos, cuja matéria primeira é fornecida ou paga pelo postulante.⁵

Após a iniciação, o novo membro (*iaô*) tem para com sua família simbólica, natural e sobrenatural, diversos deveres. Em primeiro lugar, o de respon-

der ao chamado do seu chefe para executar algumas das numerosas tarefas necessárias ao funcionamento eficaz do terreiro para aumentar o *axé* (força vital) do grupo e o seu próprio, um e outro estando intrinsecamente ligados. Além disso, as obrigações diretas para com seu orixá, o protetor sobrenatural ao qual ele ficou ligado durante a iniciação, consistem em oferendas de alimento, cujo ritmo varia da semana ao mês, e na participação nas homenagens semanais prestadas pelo grupo aos orixás de todos. É no curso destas que as entidades divinas são solicitadas a se manifestar no mundo natural possuindo o corpo de seus protegidos no momento dos rituais de posseção.

Depois dessa primeira etapa iniciática, os que querem aprofundar seu conhecimento da “sabedoria africana” são submetidos a iniciações mais longas (um a três meses) e entre cada uma delas deveria passar, em princípio, um intervalo de sete anos. É somente depois da segunda iniciação que alguém poderá, eventualmente, tornar-se responsável por um terreiro, seja por transmissão, seja por criação de um novo lugar de culto. Neste último caso, o lugar sagrado é contíguo à morada de quem se encarrega do terreiro e até, mais freqüentemente agora no meio urbano, está incluído nela.

É preciso acrescentar que a adesão a estas comunidades não exige sistematicamente a pertinência a um mesmo lugar de moradia ou bairro. Ela está baseada muito mais em um sistema clientelista de relações interpessoais que em uma proximidade espacial. É também o clientelismo que atrai para um terreiro ou outro os numerosos “consultantes” que pertencem às mais diversas camadas sociais. Sem serem iniciados, eles recorrem ao que R. Motta (1993) chama de os “serviços mágico-religiosos” (6) dos cultos afro-brasileiros e fornecem a estes uma parte de suas rendas e uma inserção social ampliada.

Esses grupos foram estudados, desde o início do século, por numerosos pesquisadores brasileiros e estrangeiros por causa da vitalidade religiosa e pelo fato de que esse segmento, historicamente dominado, do *melting pot* brasileiro aparece, cada vez mais, como um dos pilares da originalidade do país.

AS SEITAS PENTECOSTAIS

As *seitas pentecostais* receberam esta qualificação por causa de uma das especificidades de sua doutrina que confere uma posição particular ao Espírito Santo, entidade cuja manifestação mais conhecida nas Escrituras cristãs produziu-se no dia de Pentecostes. Elas apareceram no Brasil por volta de 1910, mas seu progresso data dos anos 50. Representam hoje um movimento popular importante, cujo funcionamento

e repercussões sociais foram objeto, há uma dezena de anos, de vários estudos⁷. Trata-se de um dos gomos da cristandade reformada, cujos grandes eixos doutrinários elas seguem, acrescentando a estes, contudo, alguns elementos próprios. Os mais importantes são:

a) a doutrina da predestinação que, mais que um sentimento de elitismo, inspira ao fiel um voltar-se para sua comunidade tendo como pressuposto a certeza de que o mundo não-pentecostal é um lugar de perdição, cheio de armadilhas para a salvação de sua alma;

b) a realização dos “dons do Espírito Santo”.

Esta doutrina é acompanhada de uma ética particularmente rígida e puritana,⁸ que os “predestinados” devem seguir em seus detalhes para, paradoxalmente, ganhar seu céu. Além disso, os pentecostais se declaram portadores dos valores positivistas de progresso e de modernidade.

Para a filiação total e completa ao Pentecostalismo, podemos determinar três momentos necessários. O primeiro deles é um ato individual, que consiste em uma declaração em voz alta, feita no seio de uma comunidade de bairro, momento em que “aceita-se Jesus” (como salvador). Não existe ordem cronológica para os dois outros, já que um é o “batismo da água”, cerimônia coletiva que ocorre uma ou duas vezes por ano, segundo o número de novas adesões; – corresponde ao reconhecimento oficial do adepto pela seita. O outro é o “batismo de fogo”, quer dizer, a irrupção da glossolalia;⁹ esta é o sinal do reconhecimento do fiel pela divindade. Ela pode intervir, segundo as disposições de cada um, quase imediatamente à “aceitação de Jesus” ou muito tempo depois. É preciso, todavia, assinalar que ela é a condição *sine qua non* do acesso a uma outra das duas hierarquias que se entrecruzam e se recortam no interior das seitas. A primeira, que poderíamos qualificar de “espiritual”, corresponde à acumulação dos dons do Espírito Santo¹⁰ sobre um fiel. É considerada pelas pentecostais como recompensa divina pelo respeito às proibições e pela boa realização dos preceitos; ela é, em consequência, prova de “santidade” e os que obtêm vários dons gozam da consideração de seus correligionários. A segunda hierarquia, de ordem mais temporal, é a que permite a uma seita (sobretudo quando ela cresce) funcionar eficazmente. Seus diferentes graus são as funções de auxiliares, diácono, vigário e pastor, às quais vem *juntar-se a função, paralela, de evangelista*. Os auxiliares, quase sempre mulheres, são agentes voluntários, mas os quatro outros opostos são remunerados. Encontramo-los somente nas seitas

importantes e de antiga implantação. Nas seitas menores, geralmente dissidentes das grandes denominações, não existem com muita frequência postos intermediários entre os auxiliares e o pastor-fundador. Em consequência, é um exemplo da primeira categoria que será analisada neste artigo, pois oferece uma maior variedade de situações.

As duas hierarquias acima evocadas não são, em nada, excludentes entre si; ao contrário. Se há fiéis que “recebem” dons e não procuram tirar benefícios outros além dos espirituais, em compensação é muito raro que os membros da hierarquia administrativa não sejam gratificados com vários “dons do Espírito Santo”, graças aos quais os fiéis reconhecem cada vez mais a legalidade da escolha que eles são solicitados a fazer.¹¹

Do ponto de vista econômico, a sobrevivência das seitas é assegurada de diversas maneiras. Por um lado, todos os fiéis pagam, no momento de sua “aceitação”, uma soma relativamente módica, que sela sua adesão a uma comunidade. Esta, em quase todos os casos, é a de seu bairro de residência, já que, para os pentecostais, adere-se em geral mais a uma doutrina que a um líder ou a um grupo específico. Em seguida, há um apelo contínuo por fundos, uma vez que cada comunidade deve chegar a ser auto-suficiente no plano financeiro. Muitas, dentre elas, recebem doações de pessoas mais ricas que foram “curadas” pelas orações de um grupo ou pelo dom de um pastor. Além disso, aquele que tem um salário ou uma renda regular deve à Igreja uma contribuição também regular, que é, na maioria das vezes, o dízimo da soma percebida. Algumas comunidades dependem de missões estrangeiras, freqüentemente norte-americanas, que lhes fornecem um apoio logístico importante, em particular para missões evangélicas na televisão ou para a compra de terrenos onde constroem templos. Todas, sem exceção, fazem apelo ao trabalho voluntário de seus fiéis, especialmente para a construção e manutenção dos templos.

RELIGIÃO E RENDA EM UMA METRÓPOLE DO NORDESTE

O trabalho de campo mencionado acima teve como cenário a cidade de Recife, quarta região metropolitana do Brasil (2.500.000 hab). O interior dessa região está situado no coração do polígono das secas. Isso ainda acentuou uma expulsão rural que a *estrutura fundiária* existente (marcada pela presença do latifúndio), já favorecia. Além disso, contrariamente às outras cidades que a circundam no pelotão de frente, a chegada em massa da população rural a Recife, por razões históricas e políticas, não acompanhou nem engendrou uma forte

expansão industrial. Esses fatores dão à aglomeração em questão características das quais deduziremos que aproximadamente a metade de seus habitantes vivem nas favelas e 45% da sua população ativa não tinha, em 1984, emprego regular. Um estudo feito em 1979 por um grupo de pesquisadores da Universidade Federal de Pernambuco revelou que 87,9% de uma amostra de 228 famílias, representativas de diversas comunidades de baixa renda da região metropolitana, tinham uma renda mensal global inferior ou igual a dois salários mínimos, que permitem somente uma economia de subsistência.¹² A situação descrita em nada melhorou desde então. É neste panorama socioeconômico que vêm inserir-se os dois movimentos que nos interessam aqui.

De que maneira esses grupos religiosos ajudam seus membros e como os indivíduos se servem de sua filiação religiosa para obter uma renda ou um emprego? É o que examinaremos agora.

Do "SACOLÃO" À REMUNERAÇÃO DA SANTIDADE

Dada a diversidade do tamanho das seitas e a organização diferenciada que dela decorre, é a um caso preciso que vou me referir aqui: o da Assembléia de Deus (A.D.), a maior seita pentecostal de Recife. Ela é também a mais próspera no plano econômico e desenvolve, por isso, diversas redes de ajuda a seus membros.

Em primeiro lugar, e graças aos contínuos apelos que faz à caridade de seus fiéis e à do público (em particular nos mercados de periferia), a A.D. conseguiu organizar um sistema de distribuição gratuita do que se poderia chamar de "cestões de subsistência" (sacolão). Estes contêm alguns gêneros alimentícios básicos (arroz, feijão, farinha, por exemplo) e são concedidos aos membros mais desfavorecidos das comunidades recentemente estabelecidas na periferia. Além disso, são distribuídos a adeptos potenciais durante as campanhas de evangelização e valem, às vezes, à Assembléia algumas novas adesões.

Nas comunidades mais antigas, o sistema de redistribuição é mais direto, já que se pede aos membros "que podem" para levar um pouco de alimento quando vão às numerosas reuniões que ocorrem no templo. Esses pedidos são sempre seguidos de resultados, pois existe entre os pentecostais, como na maioria das outras comunidades de baixa renda de Recife,¹³ uma grande solidariedade material. Nesse caso, entretanto, ela é mais particularmente orientada para os que partilham a mesma crença.

Após a coleta, os comestíveis são reunidos e

redistribuídos aos membros mais necessitados. Uma outra forma de solidariedade consiste que os menos desfavorecidos convidem à sua mesa, esporádica ou regularmente, um ou vários de seus correligionários na necessidade. Assim, em uma das comunidades de bairro da A. D. que estudei, a família do vigário (assalariado da seita) recebia crianças de famílias pentecostais indigentes. Ainda ali, uma mulher há trinta anos na A. D. e que gozava, havia alguns anos, de uma situação melhor porque seu marido, pequeno artesão não pentecostalista, conseguira obter uma clientela regular, convidava periodicamente à sua mesa duas de suas "irmãs".¹⁴ Tratava-se de uma mulher idosa e sem recursos e de uma outra, muito mais jovem, cujo marido a tinha deixado com quatro filhos. Esta última levava, em troca da comida, alguma ajuda no lavar e passar roupas. Há, aliás, entre as mulheres da A. D. (aproximadamente 2/3 dos efetivos), um enorme número de mulheres empregadas como domésticas.

A seita, com efeito, apropriou-se nos últimos anos em Recife de uma boa parte desta categoria de empregos. A probidade reconhecida dos pentecostais e sua "submissão à autoridade" os valorizou em profissões onde, por um lado, a casa dos empregadores e seu conteúdo material lhes são a maior parte do tempo confiados e onde, por outro lado, exige-se freqüentemente do empregado(a) uma jornada de trabalho muito além daquilo que é legal. Disso decorre um afluxo de demandas a partir do qual organizaram-se, no centro da seita, redes de informações muito eficazes que quase sempre ultrapassam os limites da comunidade de bairro. Esses empregos domésticos são em sua maioria empregos femininos (lavadeiras, passadeiras, cozinheiras, babás, etc.) e algumas vezes masculinos (vigias, jardineiros, entre outros).

Entretanto, no caso dos homens, é no próprio interior da seita que eles podem, eventualmente, encontrar um emprego remunerado, já que, colocado à parte o posto de evangelista, no qual tanto as mulheres quanto os homens podem exercer seu talento¹⁵, os três graus da hierarquia "temporal" (diácono, vigário e pastor) são, no momento atual, essencialmente reservados aos fiéis do sexo masculino. Note-se aqui que os pentecostais dão uma clara preferência ao homem para o emprego porque, segundo a doutrina, a mulher casada deve ficar em casa, de um lado, para criar os muitos filhos que Deus lhe enviou ou lhe enviará e, de outro, porque ela é "mais vulnerável às armadilhas do mundo".

Além dos postos nesta hierarquia, a A. D. oferece aos homens diversos empregos administrativos em sua sede central — onde, a título de ilustração do que

acaba de ser dito, são empregados 44 homens e 7 mulheres — assim como em alguns de seus estabelecimentos comerciais (livrarias, lojas de objetos religiosos, etc.). Eles podem ser vendedores, escriturários ou vigias. Uma vez que entraram no sistema salarial da seita, apenas um passo em falso, de ordem ética, pode excluí-los. Citarei, sobre isso, o caso de um caminhoneiro que se tornou diácono e continuou como tal durante quatro anos e, depois, viu-se excluído da seita por causa de adultério; perdeu assim suas duas famílias (biológica e simbólica) e seu emprego. Se, ao contrário, eles cultivam sua “santidade”, o mais provável é que terão a segurança do emprego e se beneficiarão, para subir na hierarquia, das vantagens oferecidas pela A. D. àqueles seus empregados que querem se aperfeiçoar espiritualmente (seminários de teologia) ou tecnicamente (recursos de aprendizagem das tarefas administrativas, das quais a seita tem necessidade: datilografia, por exemplo). O melhor exemplo deste tipo de ascensão social é fornecido pelo atual pastor-presidente da A. D. que, de jovem operário agrícola sem trabalho aos 20 anos, tornou-se, graças à “força de sua palavra”, o melhor evangelista da seita, depois pastor; para ocupar enfim, aproximadamente aos 60 anos, o seu posto atual e que faz dele o responsável por um grupo religioso, que conta agora com mais de 60 mil almas em Recife.

Para aqueles que têm aptidões ou formações particulares, sobretudo entre os abaixo de 30 anos que tiveram mais possibilidades de estudar, a seita oferece um trampolim para a vida ativa, fazendo funcionar sua segurança moral e suas relações fora do campo religioso. Eles são ainda pouco numerosos, mas, à medida que seu número aumenta, vemos perfilar-se uma nova rede de organização, em particular ao nível dos empregos de escritório nas administrações.

Finalizando as observações relativas ao caso dos pentecostais, apresentarei abaixo a distribuição, segundo a profissão e o sexo, dos 29 “crentes” dos quais recolhi a história de vida no quadro do trabalho supracitado:

Empregos internos: 3 pastores; 1 vigário; 1 diácono, todos do sexo masculino.

Empregos externos: 1 aposentado, antigo operário; 1 operário ambos do sexo masculino; 3 empregados de escritório (2 homens - 1 mulher); 1 vendedor, homem; 1 contador, homem; 1 engenheiro, homem e 3 domésticas, mulheres - Sem emprego: 13 donas de casa.

Com base nas análises e nos exemplos apresentados, as tendências do Pentecostalismo podem ser

resumidas do seguinte modo:

- favorecer o emprego dos homens em relação ao das mulheres;

- orientar a pesquisa de empregos assalariados no setor doméstico, de um lado, e no da administração pública, do outro;

- fornecer aos fiéis, julgando-se satisfatório para a própria reprodução ideológica e prática do Pentecostalismo, uma segurança de emprego e possibilidades de ascensão social que a sociedade civil não lhes ofereceria em nenhum caso.

DA REFEIÇÃO RITUAL AO “TERREIRO” TURÍSTICO

Do lado dos afro-brasileiros, viu-se que cada terreiro está sob a direção de um chefe que detém o poder (ritual e político). Todavia, este poder é combinado a uma contrapartida que é assegurar, o quanto puder, o bem-estar moral e material daqueles sobre os quais ele tem autoridade. As iniciações são a ocasião de numerosos sacrifícios de animais e os iniciados são obrigados a fazer, regularmente, oferendas aos orixás. Ora, R. Motta, que frequenta e estuda os cultos em Recife há mais de dez anos, corroborou minhas próprias observações, sublinhando o fato de que no momento das oferendas rituais, em particular de animais, a comida dos orixás é exclusivamente composta das partes menos comestíveis do animal sacrificado, tais como patas, vísceras, etc¹⁶. Os outros pedaços são concedidos aos humanos, que “partilham” a refeição dos deuses, e distribuídos segundo as precedências da hierarquia ritual. Assim, há um retorno dos gêneros alimentícios que beneficia o conjunto dos membros do terreiro e com os quais eles podem, em alguns casos, beneficiar seus próximos.

A segunda fonte de renda dos chefes da comunidade provém das “consultas” requeridas por não-iniciados que desejam ter “a ajuda dos orixás” para resolver problemas que são colocados para eles. Os não-iniciados pertencem aos mais diversos grupos sociais (comerciantes, políticos, intelectuais, artistas, trabalhadores e operários de todas as categorias) e mostram o quanto esses cultos estão integrados à vida de uma grande maioria de nordestinos. As consultas, que se fazem a partir do jogo de búzios, são pagas em espécie e permitem, portanto, às pessoas consultadas dispor de dinheiro líquido que os ajudará, se for necessário, a prover as necessidades de sua família biológica. Ainda no âmbito das consultas, pode-se verificar que um sacrifício ou uma oferenda à divindade sejam necessários; encontramos, de novo, diante de um caso de retorno de alimentos. Vê-se assim como o terreiro serve de centro redistribuidor de alimento para os

seus membros e, também, de fonte de renda monetária para o seu (sua) chefe.

Essa é, provavelmente, a razão maior pela qual se pôde observar, durante os últimos vinte anos, uma incrível proliferação desses lugares de cultos, sem dúvida em detrimento da “sabedoria africana”, mas, seguramente, em benefício de numerosas famílias que encontram nessa “mercantilização do produto religioso”¹⁷, um meio de subsistência diante de uma situação de emprego que, apesar de ou - melhor - por causa do “boom econômico” caro aos militares, foi se degradando. Do mesmo modo, o aumento do número de homens que se fazem iniciar pode encontrar ali uma explicação parcial, pois, nesse caso, outros fenômenos de ordem cultural, que ainda não foram plenamente analisados, têm também um papel.

Entretanto, além dessa situação que se pode qualificar de “reprodução simples”, existe em relação aos cultos uma rede mercantil que ultrapassa muito largamente o contexto de uma comunidade para estender-se sobre todo o *povo-de-santo*.¹⁸ Com efeito, os iniciados devem, quando se dão as grandes cerimônias, estar vestidos com uma roupa original que lhes é inspirada, no curso da iniciação, pelo seu orixá; eles devem igualmente confeccionar colares rituais que os protegerão contra as forças nefastas. Além disso, iniciados e consulentes *acendem velas em honra das divindades e empregam*, para se purificar quando é necessário, plantas de todos os tipos, cuja maioria não é usual. Assim, pois, alguns chefes de terreiro aperceberam-se de que podiam criar uma nova fonte de renda para si ou seus parentes e aliados, comercializando alguns elementos necessários às oferendas ou à confecção das roupas e ornamentos cerimoniais. Em seguida, cabe a eles encontrar os meios para orientar o freguês para o lugar escolhido para esse comércio. Entre seis lugares desse gênero que visitei em Recife, quatro pertenciam a chefes de terreiro. Entre estes, uma das lojas era contígua ao lugar do culto que é o mais “turístico” da aglomeração metropolitana. Seu *pai-de-santo* (chefe) é particularmente representativo do estatuto dos “empresários de bens simbólicos” de que fala Ortiz (1980). Esse homem, cujo terreiro está localizado no sítio histórico mais visitado da região metropolitana (a cidadezinha de Olinda), viu muito rapidamente as vantagens financeiras que poderia tirar do recente entusiasmo que experimentam os turistas, tanto brasileiros quanto estrangeiros, por essas expressões religiosas “exóticas”. Ele modificou, portanto, os horários e a cronologia de algumas cerimônias coletivas para delas aproveitarem os viajantes de pas-

sagem. Além disso, como já mencionei em outro estudo,¹⁹ ele criou a partir de todas as cerimônias, em razão de uma necessidade de renovação diante dessa clientela específica, um novo rito que é agora retomado por outros como uma cerimônia “tradicional”.

Todavia, casos como este são raros e o que acaba de ser dito é válido para a categoria dos responsáveis pelos lugares de culto. Quanto aos simples iniciados, embora se beneficiem com um retorno de alimento, eles não têm as mesmas vantagens de autonomia que seus chefes. Nas situações emergenciais, eles são ajudados, mas estas não podem se eternizar. Eles devem encontrar um emprego. Nesta tarefa, podem contar com o seu iniciador, que, para isso, se utiliza do seu conhecimento esotérico e da sua rede pessoal de relações. Mas, sendo essa rede, pela própria estrutura dos cultos, muito mais reduzida que a dos pentecostais, a demanda que lhe é feita ultrapassa geralmente a oferta. Será necessário, então, fazer funcionar, no caso de qualquer pessoa, outras redes (familiar, de amizade, etc.), fora do campo propriamente religioso. É por isso que muitos de meus interlocutores exprimiram o desejo de fundar seu próprio terreiro, assim que pudessem submeter-se à segunda iniciação. Saliente-se, além disso, um número cada vez mais elevado de “clandestinos” que não esperam a segunda, nem mesmo, às vezes, a primeira iniciação, para se auto-entronizar “chefe de culto”. Isso para grande prejuízo dos “oficiais” que não podem, por razões de sobrevivência, deixar estabelecer-se uma concorrência que eles não controlam mais.

Eis agora, para os afro-brasileiros, as cifras do emprego fornecidas por 28 histórias de vida recolhidas no mesmo cenário da parte precedente:

Empregos internos: 12 chefes de culto (7 mulheres e 5 homens)

Empregos externos: 3 empregados de escritório (2 mulheres e 1 homem); 3 operários homens; 2 vendedoras, mulheres; 1 doméstica, mulher; 1 almoxarife e 1 caminhoneiro, homem.

Sem emprego: 4 pessoas (2 donas de casa — 2 homens jovens).

Em vista das situações que foram expostas e dos dados acima, a dependência afro-brasileira aparece como muito complexa em razão da autonomia e do tamanho, muito freqüentemente restrito, das comunidades, assim como da ausência de um órgão unificador capaz de divulgar uma ideologia comum.

Não obstante, podem-se determinar, para esta categoria, algumas grandes orientações que se apóiam em dados concretos; ei-los:

— se excluirmos os sem-emprego, encontramos

nos diante de dois circuitos, salários e rendas autônomas, cujo peso é similar;

— as mulheres são representadas, tanto quanto os homens, em cada um dos dois circuitos;

— a aspiração da maioria é a independência, para a criação de uma empresa religiosa autônoma.

CONCLUSÕES

Nós encontramos aqui perante sistemas que permitem, do ponto de vista dos indivíduos, estratégias de inserção socioeconômica diferentes. Tanto em um como no outro movimento, constatamos uma *clivagem* entre duas categorias de indivíduos. A primeira utiliza diretamente os bens simbólicos e participa de sua reprodução para obter rendas. É o que constitui o “circuito interno”. Esse recebe do sistema mais do que ele lhe dá. Ele obtém, na pior, das hipóteses, sua subsistência (caso mais propalado entre os afro-brasileiros em Recife) e, na melhor, uma real ascensão social (mais corrente entre os pentecostais). As pessoas da segunda categoria se beneficiam do auxílio mútuo próprio a cada uma das duas correntes e, em alguns casos, de redes criadas graças à dimensão religiosa, para obter um emprego que lhes permitirá renovar sua participação no sistema ao qual elas se ligaram. Aquelas não dão mais do que recebem no âmbito da sua comunidade respectiva; elas constituem, do ponto de vista econômico, um dos elementos do “circuito externo”.

No caso dos pentecostais, esses dois tipos de estratégias individuais convergem para reforçar uma estratégia de grupo que, ainda que autônoma, é em todos os pontos calcada sobre o modelo dominante de acumulação e favorece a entrada no que se convencionou chamar de “setor formal” do emprego.

Do lado dos afro-brasileiros observa-se uma situação heterogênea, na qual o setor chamado “informal” é mais largamente representado e onde a mobilidade social, quando existe, se faz do “formal” para o “informal”. Nessa corrente, as estratégias aparecem como tendo um caráter muito mais individual ainda, no sentido de que elas são dificilmente recuperáveis pelo grupo, já que o estabelecimento de um terreiro corresponde a um afrouxamento dos laços com a comunidade de origem.

Nos dois casos, há a captação de recursos econômicos no exterior (doações ou consultas). Todavia, em relação aos pentecostais, tratando-se de associações de caráter religioso, as doações que lhes são feitas não dão lugar, por parte do Estado, a nenhum levantamento de impostos. No que concerne aos afro-brasileiros, as consultas são de caráter

privado e não existe nenhum meio de controle sobre este tipo de transação.

Concluo que se encontra, no campo de mercado de bens simbólicos no Brasil, uma ilustração particularmente convincente do que C. de Miras (1984) chamou de “economia popular espontânea”. Os dois movimentos dão conta, cada um a seu modo, de práticas populares “intersticiais” por meio das quais os indivíduos escapam, na maioria, das dificuldades que gostariam de fazer pesar sobre eles o Estado e o capital. Estes “interstícios”, tornados brechas à medida que aumenta a incapacidade do Estado brasileiro de fazer face ao problema do emprego, apresentam — como se pôde ver — similitudes no nível da pesquisa de soluções imediatas. Entretanto, na medida em que correspondem a dois modos diferentes de relação com o sistema dominante, pode-se prever que, a longo prazo, tenham papéis contraditórios no desenvolvimento de soluções mais globais.

Com efeito, no espaço conquistado pelos pentecostais, estes instalaram um sistema autônomo, certamente; mas que produz fielmente, em uma outra escala e em outro nível social, os valores-chave em modelo de acumulação econômica e de concentração de poder que configurou o Estado moderno ocidental e os do cidadão “ideal-típico” que é solicitado a integrá-lo. Dito de outra forma, trata-se de uma reprodução do mesmo por “retorno às fontes”. Em compensação, o sistema por meio do qual os afro-brasileiros alargaram sua brecha localiza-se em uma ótica bem diferente, já que, longe de inscrever-se em uma reprodução do mesmo sistema, introduz, tanto ao nível do indivíduo como do funcionamento social, valores outros que, há tempos, permitiram, aos que deles são portadores, proteger sua diferença sem para tanto excluir-se da sociedade.

De fato, se o estudo desses cultos em Salvador nos anos 50 conseguiu descobrir — aos olhos de Bastide, entre outros — como que enclaves culturais, os transtornos socioeconômicos dos últimos trinta anos recolocaram em questão sua relação com a sociedade global e criaram uma dinâmica que os desenclavaram, permitindo a seu sistema simbólico, fundamentado sobre o múltiplo, mostrar sua eficácia em uma sociedade que ia se diferenciando cada vez mais.

A questão agora é saber se, diante de um sistema de poder que dispõe de numerosos trunfos para “recuperar” os que se mantêm em suas margens, estes têm mais chances de prosperar sua independência colocando-se como concorrentes “puros e duros” do sistema em vigor; ou se o fato de

embaralhar as cartas dominantes pela introdução de uma nova distribuição, que cria um movimento centrífugo, reforça a autonomia já existente ou a enfraquece. Apenas o estudo a longo prazo permitirá ver as transformações dos dois movimentos e responder a essa questão.

NOTAS

1. Ver em particular P. Pharo (1983) e M. Agier (1986).
2. Este termo é utilizado no Brasil para designar a dimensão religiosa ligada à cultura Iorubá.
3. Este termo provém também da constelação Nagô.
4. O número de iniciados de cada comunidade é muito variável. Nas que freqüentei, pessoalmente, ia de oito (grupo recentemente criado) a mais de cem pessoas (comunidade antiga ou reputada).
5. Há atualmente em torno de $\frac{3}{4}$ de mulheres para $\frac{1}{4}$ de homens entre os iniciados, mas o número de homens está aumentando por muitas razões, das quais algumas aparecerão mais adiante.
6. Cf. R. Motta e P. Scott (1983), p. 15.
7. Cf. em particular: F. Cartaxo Rolim (1976), J. Chambliss Hoffnagel (1978) e R. Reyes Novaes (1979).
8. Para mais detalhes sobre esta ética, ver M. Aubrée (1984).
9. Tipo de transe verbal que se caracteriza pela emissão espontânea de uma seqüência mais ou menos longa de sons que não têm sentido fora do campo místico.
10. Em número de oito, eles são, por ordem crescente de importância, os donos das línguas (glossolalia), de interpretação (línguas desditas), de evangelização, de cura, de profecia, de sabedoria, de discernimento dos espíritos (ler pensamentos), de fazer milagres.
11. Se a nomeação para um ou outro posto se faz segundo critérios de seleção, dependendo do conselho regional da seita, este toma sempre o cuidado de fazer aclamar a pessoa designada, pela comunidade do bairro, pelos diáconos e os vigários; pela cidade, se se trata de um pastor.
12. Ver R. Motta e P. Scott (1983), em particular p. 18 e 39-40.
13. Ver Motta e Scott, op. cit., cap. VII.

14. Os membros de uma mesma seita chamam um ao outro de "irmão" e "irmã".

15. Todavia, se o nome de um ou dois evangelistas foi mencionado no curso da pesquisa, encontramos que hoje os 42 evangelistas empregados pela A. D. na região metropolitana de Recife são todos homens.

16. Cf. Motta (1977).

17. Segundo a expressão empregada por R. Ortiz (1980) em estudo do que ele chama de "a indústria cultural".

18. Este termo engloba o conjunto de consulentes, iniciados e simpatizantes dos cultos.

19. M. Aubrée (1985), p. 216.

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, M. (1986), "Usines, familles et ouvriers au Cameroun", in M. Agier, J. Copans e A. MORICE. *Classes ouvrières d'Afrique noire*. Paris, Karthala.
- AUBRÉE, M. (1984), "Les nouvelles tribus de la chrétienté". *Raison Présente*, nº 72/71-87.
- AUBRÉE, M. (1985), *Voyages entre corps et esprits*. Tese de doutorado. Paris.
- CARTAXO, ROLIM, F. (1976), *Pentecostalismo — gênese, estrutura e funções*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro.
- CHAMBLISS HOFFNAGEL, J. (1978), *The Believers: pentecostalism in a Brazilian city*. Tese de doutorado. Indiana University.
- MIRAS, C. de. (1984), "De la formation de capital à l'économie populaire spontanée". *Politique Africaine*, nº 14.
- MOTTA, R. (1977), "Proteína, pensamento e dança". *Comunicações do PIMES*, nº 16 /13-28.
- MOTTA, R. & SCOTT, P. (orgs.). (1983), *Sobrevivência e fontes de renda*, Recife.
- ORTIZ, R. (1980), "Religiões populares e indústria cultural". *Religião e sociedade*, nº 5.
- PHARO, P. (1983), "Soumission ou détournement: l'efficacité pratique des savoirs sociaux". *Critiques de l'économie politique*, nº 23/24.
- REYES NOVAES, R. (1979), *Os escolhidos - doutrina religiosa e prática social*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro.