

30º Encontro Anual da ANPOCS

24 a 28 de outubro de 2006

GT23 - Sociologia econômica

Título do trabalho: *Não se pode servir a Deus e a Mammon*” – uma etnografia sobre os sentidos do dinheiro em ritos e festas do Candomblé

Autor: José Renato de Carvalho Baptista – Doutorando em Antropologia Social – Pesquisador do NUCEC – Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia

Não se pode servir a Deus e a Mammon – uma etnografia sobre os sentidos do dinheiro em ritos e festas do Candomblé

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

Introdução

Apresento aqui uma discussão sobre os sentidos assumidos pelo dinheiro em atos religiosos, apoiada em cenas sociais retiradas de rituais fechados e de festas públicas onde se evidencia a sua presença explícita nas trocas. Procurei em minha dissertação de mestrado, intitulada “Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé”, suscitar questões a partir de situações onde o dinheiro aparece nas interações na maior parte das vezes de forma implícita. Chamo de “situações implícitas” aquelas interações onde dinheiro pode assumir outras formas e sentidos, sugeridos pelas idéias de *ajuda* ou auxílio, a cooperação mútua, decorrente dos laços familiares estabelecidos com a iniciação, ações e discursos que colocam o dinheiro num plano diferenciado.

No debate que proponho aqui o dinheiro aparece na forma de moeda corrente, em trocas nas quais a sua presença é evidente, admitida e naturalizada entre os agentes envolvidos. Estas cenas etnográficas que apresento a seguir procuram evidenciar situações e levantam questões sobre as relações entre o mundo da religião ou do sagrado e do mundo do dinheiro, do interesse profano. O princípio que orienta o debate que sugiro é que nas interações sociais os indivíduos acionam discursos a cada momento, invocando ora a separação entre os domínios, ora sua integração, ou seja, dom e interesse, sagrado e profano são separados ou *purificados* segundo os sentidos envolvidos em cada relação e muitas vezes até de forma diferenciada pelos agentes envolvidos numa mesma situação de interação.

Algumas leituras sobre o *Ensaio sobre a Dádiva* tendem a estabelecer uma distinção absoluta entre uma economia do dom e relações mercantis interessadas, e como temos demonstrarei aqui, através das cenas etnográficas, as situações reais diferem muito desta perspectiva. Indivíduos reais manipulam estas posições indistintamente, segundo as situações em que estão envolvidos.

As cenas que apresento a seguir mostram claramente uma região marcada pela indistinção entre estas esferas, ou ainda, questionam se há de fato interseções, uma vez que a idéia de interseção entre dois planos ou esferas pressupõe áreas diferenciadas entre uma coisa e outra. O dinheiro está presente o tempo todo nas relações entre os fiéis do candomblé e entre estes e suas divindades, e, conforme ensinam Vogel, Mello e Barros (1987), ele está incluído no sistema de objetos acionado para que *o santo seja feito*, para que ocorram as iniciações. O dinheiro é uma parte essencial deste sistema, pois ele mobiliza uma dimensão chave da relação com as divindades¹.

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

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

¹ Afirmam Vogel, Mello e Barros (1987): “Do sistema de objetos através dos quais se procura configurar o “santo”, definido-o também por intermédio dos seus gostos, preferências e necessidades, **faz parte também o dinheiro. Todos assentamentos dos orixás, sem exceção, levam moedas.** Estas no entanto, tem que ser “antigas”. O termo não indica qualquer valor de raridade, apenas uma oposição à moeda corrente. (...) A exigência de que sejam “antigas” tem a ver com as representações associadas à (sua) circulação. Delas se diz que passaram por muitas mãos, compraram muitas coisas e pagaram muitas dívidas. Circularam muito; têm muito axé; **e o axé do dinheiro é sempre positivo.** (...) Alguns santos, em determinadas circunstâncias, entretanto, aceitam também moeda corrente. É o caso de Exu, para que qualquer tipo de moeda serve, inclusive o papel-moeda, “porque o que ele quer é dinheiro”; de Ossãin, que exige uma retribuição pelas folhas colhidas; de Ogum, que se deve dinheiro para encontrar caminhos; de Bessein/Oxumaré e Oxossi, aos quais se deve, na mata, proteção contra animais peçonhentos.” (pp. 13 – 14)

Ocasões como estas são muito importantes para um terreiro, pois além de mobilizar todos os membros da comunidade, é a oportunidade da casa receber visitas ilustres. Pais e mães de santo, ogãs, equedes e iniciados mais velhos de outras casas são convidados para celebrar o novo iniciado. O próprio ritual do *orunkó* requer a presença de convidados externos, pois a chegada de um iaô exige o reconhecimento dos membros de outras casas, uma espécie de “apresentação à sociedade” dos novos filhos².

A casa se enchia de convidados e Paulinho vestindo um abadá branco com detalhes dourados, em homenagem a Oxum, seu orixá, com o *adjarin*³ nas mãos, presidia a cerimônia e dava início ao candomblé no toque da *avamunha*⁴. Entrava no barracão seguido pelos seus filhos em fila indiana, do mais velho ao mais novo por ordem de iniciação, dando duas voltas completas pelo salão onde se realizam as festas públicas, para depois sentar-se em sua cadeira de honra, acenando aos ogãs que encerrassem o toque de abertura e dessem início ao *xirê* saudando um a um dos orixás, cada um deles com apenas três cantigas, pois havia ainda muito o que fazer naquela noite.

A uma certa altura, Paulinho pediu aos ogãs que tocassem um *ilu*⁵, em homenagem ao orixá de sua falecida mãe de santo, lansã, convidando alguns dos presentes, iniciados mais velhos, para dançar. O ritmo, que começava lento, aos poucos foi ganhando força, e nesta mesma medida, alguns dos convidados à dança começavam a sentir os efeitos da aproximação de seus orixás. O público começa a bater palmas animado com a perspectiva dos orixás se manifestarem. Jorge, iniciado do orixá Ogum, começa a perder a coordenação de seus

² Conforme propõem Vogel, Mello e Barros (1993): “Uma casa de santo só pode dizer que existe, verdadeiramente, depois de tirar o seu primeiro barco de iaôs. Tudo pode ser secreto, menos o *orunkó*, pois além de tirar os filhos de santo, é preciso apresentá-los a sociedade. Ao fazê-lo, no entanto, se está constituindo o nome (e renome) da casa. As saídas fazem a reputação das ialorixás, atestando a sua capacidade de gerar filhos e, a partir desta, a sua competência sacerdotal.(...) Em cada “saída” se lança na vida-de-santo uma nova geração. Esta vai integrar a sucessão dos barcos que partiram em demanda da excelência iniciática. Com isso, a estrutura do candomblé adquire seu movimento peculiar. (...) Essa virtualidade é conhecida em todas as casas de santo, constituindo o princípio lógico de sua reprodução e do seu crescimento, (...)” (pp. 78 – 79)

³ Pequeno sino de duas campânulas, feito em metal, utilizado para invocar as entidades.

⁴ Também chamado de *avanaia*, *avaninha*, *rebate* ou *arrebate*, este ritmo acelerado e sincopado é uma espécie de chamado aos orixás, marcando o início ou o fim das cerimônias religiosas. O termo *avanaia*, segundo Cacciatori (1977), vem da língua iorubá, e significa à, “eles”, *wá*, “movem-se”, *nihà*, “em direção à” (p. 55).

⁵ Ritmo vigoroso, rápido e de cadência marcada, atribuído especialmente ao orixá lansã, mas que acompanha também cantigas de outros orixás.

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

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

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

Os ogãs começam os toques para que os orixás vestidos entrem no salão. Ao toque do ritmo batá, lento e cadenciado, com uma cantiga saudando os presentes e solicitando licença no caminho, vem o cortejo dos orixás tendo a frente o Ogum de Jorge, seguido por um Oxossi, um Xangô, duas Oxum e ao final do cortejo, a iaô de lansã. Os orixás dão duas voltas completas em torno do salão e são colocados de lado, sendo os mais velhos⁶ postos sentados em cadeiras. Paulinho pede aos ogãs que iniciem os toques *para dar rum* em cada um deles.

⁶ Esta designação *orixá mais velho* no caso em questão refere-se ao tempo de iniciação do filho de santo, mas também pode referir-se ao fato de dentro da cosmologia do candomblé serem os deuses mais velhos da criação, como por exemplo no caso dos orixás Oxalá e Nanã. Por outro lado, Ogum, a despeito das referências míticas falarem que se trata de um dos primeiros orixás, vindo logo depois de Exu, o primogênito, quase nunca será visto sentado. Isto não coaduna com seu caráter agitado e guerreiro, ao contrário de Xangô, por exemplo, que a despeito de ser “mais jovem” e ser também um guerreiro, é considerado o “grande rei”, e por isso, quase sempre é convidado a sentar-se, a menos que o iniciado seja muito “novo de santo”..

Apesar de Ogum ser o mais velho entre os presentes, Paulinho pede ao orixá, discretamente, que faça uma concessão e deixe sua dança para o final. O pai de santo parecia saber o que a dança do orixá de seu irmão reservava, e não queria criar uma espécie de anti-clímax para a sua festa. E apesar da hora avançar pela madrugada, ninguém ousava sair sem ver o Ogum de Jorge dançar. Era grande a expectativa quando os ogãs iniciam, ao som do ritmo forte do adarrum⁷, as cantigas saudando Ogum.

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

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

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

⁷ É um ritmo forte, muito marcado, que se acelera de modo contínuo, de caráter invocatório utilizado para todos os orixás, cujo objetivo é “*vencer as resistências ao transe*” (Barros, 1999^b: 67). Segundo Arthur Ramos o ritmo “*tem a propriedade de evocar qualquer santo*”. Afirma-se ainda que este ritmo tem o poder ou a função de invocar os orixás para a guerra. Aparece como acompanhamento de muitas cantigas de xirê e utilizadas para dar rum nos santos, como no caso em questão.

a dar sinais de que iria raiar ao som da última cantiga, saudando Oxaguiã, a alvorada.

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

Se fizermos uma observação mais detida e cuidadosa, poder-se-ia chegar à conclusão de que não são poucos os ritos religiosos na modernidade onde o dinheiro assume a forma de oferenda ou sacrifício aos deuses. Segundo algumas interpretações, por exemplo, nas religiões cristãs ocorreu uma espécie de sublimação dos atos sacrificiais que assumiram a forma do dízimo, da oferenda e da esmola⁸. Isto, no entanto, não significa que exista uma naturalização dessa onipresença do dinheiro, aliás, pelo contrário, ela é quase sempre motivo de descrédito e acusação⁹. O que interessa aqui, essencialmente, é perceber que a presença explícita do dinheiro em atos religiosos é muitas vezes fonte de acusação.

A preocupação com tais acusações sempre marcou as práticas relativas às religiões afro-brasileiras. Quase sempre buscou-se fazer distinção entre “práticas fidedignas”, de “origem africana”, e aquilo que chamam de “magia negra”, objeto

⁸ Conforme o livro “O Caminho: Síntese da doutrina cristã para adultos”, a missa católica se divide em duas partes essenciais: a liturgia da palavra e a liturgia do sacrifício. A liturgia da palavra divide-se em liturgia da oração, onde ocorrem as *orações preparatórias*, o *Glória* e a *coleta*, e a liturgia da palavra propriamente dita, que se refere às leituras bíblicas. A liturgia do sacrifício está dividida em quatro partes, aquela a qual faço referência aqui, é a primeira parte, denominada *preparação das ofertas*: “*a) preparação das ofertas: Pão e Vinho são levados para o altar. Neste momento, o cristão coloca também espiritualmente sobre o altar a sua oferta: vida, trabalho, sofrimento, alegrias, etc. “Ninguém compareça diante de mim de mãos vazias (Ecl 35, 5)”*” (p. 235). As demais partes estão relacionadas aos atos consagratórios e à comunhão. Curiosamente, o pequeno breviário não faz nenhuma consideração sobre a *coleta*, que a despeito desta ser apresentada como oferenda no altar, ela não faz parte da liturgia do sacrifício, mas da liturgia da palavra.

⁹ A questão do dízimo para os seguidores de igrejas evangélicas é um tema de pesadas discussões e controvérsias. Os problemas envolvendo o suposto mau uso deste dinheiro chegaram a se tornar objeto de escrutínio do poder público, através da Procuradoria Geral da República que processou dirigentes de uma das denominações evangélicas por enriquecimento ilícito. Os processos questionavam a compra de emissoras de rádio e televisão por parte destes dirigentes. Segundo afirma Clara Mafra (2001): “(...) *chamaram a atenção antes por sua capacidade de formar e atrair a atenção das multidões colocando-se como vítima de perseguição (...). O currículo de formação de multidões segundo uma retórica persecutória se intensifica no ano de 1995, quando a concessão da Rede Record é confirmada para membros da Universal e a Rede Globo passa a realizar uma série de programas procurando criminalizá-la. Segundo o antropólogo Emerson Giumbelli, que fez um cuidadoso trabalho de arquivo sobre a questão, o ponto principal da acusação é o mau uso do dinheiro no culto religioso. (...) Concentrando a edição (das imagens) em um momento específico do rito, o pedido de contribuição, as imagens realizadas com uma câmara escondida estabelecem uma correlação simples e direta entre aquele culto, a graça divina e o dinheiro. (...) O golpe final, que serviria para a completa criminalização da Igreja, vem com a reportagem de 22 de dezembro, quando o Jornal Nacional apresenta um vídeo com cenas que “desvelariam a intencionalidade que se escondera por trás das práticas em si mesmas bastante suspeitas.”* (pp. 41 – 42).

de acusação. Esta polêmica atravessa as obras de Édison Carneiro e de Roger Bastide, por exemplo, que procuram distinguir os “verdadeiros sacerdotes” iorubanos (ou bantos, no caso de Carneiro), de “oportunistas e charlatães”. A obra de Paulo Barreto, o João do Rio, intitulada “As religiões no Rio” (1906) procurou investigar detidamente a práticas dos curandeiros e feiticeiros da cidade do Rio de Janeiro, associando as práticas destes aos sacerdócios “africanos”, os candomblés¹⁰.

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

O próprio texto bíblico em epígrafe nos coloca diante desta separação entre a vida religiosa, sagrada, e o dinheiro, sendo este o oposto daquela, uma vez que as expressões do poder do dinheiro seriam muito distintas das expressões do poder divino. Há uma determinada percepção corrente sobre o dinheiro, onde este seria uma espécie de mediador universal, despido de qualquer valor que não fosse o de troca generalizada, no entanto, no caso aqui proposto ele acaba assumindo outros significados a partir das relações em que ele se encontra. Deste modo, coisas sagradas podem ser tocadas pelo dinheiro e o dinheiro pode entrar,

¹⁰ Um episódio narrado por Ruth Landes (2002) ilustra esta oposição entre um sacerdócio “legítimo” e uma suposta atitude oportunista de uma mãe de santo. Landes conta com riqueza de detalhes como se viu envolvida e pressionada a dar dinheiro a uma mãe de santo, da qual se livrou graças às suas relações com Édison Carneiro e com Mãe Menininha do Gantois. Ao final do longo capítulo, ela descreve a conversa tida com Carneiro e com a venerável mãe de santo baiana: “- Não é concebível? – Perguntei a Édison no dia seguinte, contando-lhe a história. - Não me admiraria. Mas estou surpreendido com a pressão que exerceu sobre você! É positivamente contra a ética! No longo trato que tenho tido com mães, nunca soube de uma que tivesse invocado poderes mais altos para ganhar uma filha. É extraordinário! As mães ‘caem no santo’ de repente, para saber como solucionar problemas desesperados como doenças fatais, violações de tabus, despachos. **Mas para ganhar você! E tanto dinheiro! – Ele esbravejava. – Eis porque organizamos a União com os templos de boa reputação – para proscrever essa charlatanice.** (...) Quando lhe contei o que se passara, Menininha não se dignou comentar a ocorrência. “– Quem é essa mulher? – perguntou retoricamente – A senhora a chama de mãe? Ela quer ganhar a vida, e não ajudar os outros, e nunca foi treinada em candomblé algum. **Está atrás de sua carteira de dinheiro, minha senhora, e do prestígio de seu nome.**” (grifos meus) (pp. 249 – 250)

de alguma forma, no mundo do sagrado. Na verdade, parece muito claro que a experiência real tende a negar de modo veemente esta distinção absoluta entre o universo da religião e o dinheiro, estas coisas nunca podem existir separadas de fato.

O que interessa essencialmente é olhar para as situações em que o dinheiro não é um objeto auto-explicável, dotado de uma “natureza” que se coloca acima das relações, mas exatamente, como, quando e por quais razões ele assume um caráter ambíguo. Diria mais ainda, o dinheiro sempre assume um caráter ambíguo. E sem dúvida alguma, ao se imiscuir em atos sagrados, ao ser entregue nas mãos de deuses manifestados em homens, o dinheiro, sem perder suas características de meio de troca e objeto dotado de valor, assume outros papéis e outros sentidos.

A questão é de fato ambígua, pois este dinheiro que os ogãs recebem na cena descrita não é realmente um pagamento, mas pode ser até entendido como tal, visto que eles são os “pais” do orixá e estão trabalhando diretamente para a satisfação dos deuses. Um pai de santo relatou-me que este tipo de ato da parte dos ogãs *ressaltaria uma dimensão do ‘toma lá, dá cá’, que costuma recair sobre a religião*. E por este caminho, retomamos o problema da acusação de comércio da fé, que é particularmente sentida pelos adeptos do candomblé.

Discursos acusatórios são acionados em situações de crise ou tensão, e portanto a naturalização da presença do dinheiro só pode ocorrer de fato em situações onde há um acordo tácito entre os agentes, a ruptura destes acordos ou a quebra de certas regras produzem as acusações.

Um dos momentos mais esperados nas festas públicas do candomblé é aquele no qual os santos vão *dar rum*. É um momento especial, cercado de expectativas, onde muitas vezes se coloca em jogo a reputação de uma casa. É adequado que um orixá dance corretamente, que conheça os *orôs*¹¹ relativos a cada cantiga, que esteja trajado adequadamente, portando todas suas insígnias e paramentos. A beleza das roupas é outro dado que chama atenção do olhar. Os

¹¹ Segundo Barros (2000b) a palavra *orô* designa os ritos especiais dedicados aos orixás, que podem ser também seus fundamentos ou segredos. O termo em iorubá se traduz por *incitamento*, e por esta razão refere-se também a certos cânticos especiais de louvação.

tecidos sobrepostos, os brilhos e lamês formando detalhes de inigualável riqueza, são elementos que compõem um quadro rico de imagens inescapáveis.

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

As danças também mimetizam os movimentos relacionados aos atributos do orixá. Oxossi move-se rapidamente, como se estivesse caçando. Oxumarê dança como se fosse uma serpente deslizando, como o arco-íris que leva da terra a água para os céus, que retorna de novo à terra como chuva. Oxum e Iemanjá dançam sinuosas como o movimento das águas. Já Xangô e Iansã agem como se fossem as tempestades, aquele lançando as suas pedras de raio, e esta movendo-se rápida como o vento.

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

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

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

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

Mas este tributo recolhido não vai ser revertido em favor da casa ou da comunidade como um todo, ele é repartido pelo orixá com aqueles que junto com ele propiciaram aquele espetáculo, os ogãs. Ogum pede aos presentes, através do seu gesto de recolher os tributos num prato, que presenteiem aqueles que tocam os tambores que invocam os deuses e que fazem a música necessária ao bailado dos orixás. Esse dinheiro é exclusivamente dado aos ogãs, que repartem entre si o que foi arrecadado. É uma forma do orixá agradecer a eles a possibilidade de se manifestar com tamanha beleza e de maneira tão fascinante, mas representa também uma espécie de comprometimento destes ogãs com o orixá.

Temos então um circuito através do qual circulam as dádivas: a dança e o axé do orixá, a música dos ogãs, o dinheiro do público, que movimentam-se nas trocas entre os fiéis e seu deus e entre orixá e seus acólitos. E um dos principais meios através do qual se expressam estas trocas é, efetivamente, o dinheiro. Esta centralidade do dinheiro se dá em função dele ser um elemento de interação entre

o orixá, os membros do terreiro e o público que assiste à festa, ele é o meio através do qual se realizam as trocas entre a comunidade religiosa e o público, que não é composto necessariamente por adeptos da religião, mas que desta forma podem participar ativamente dos atos religiosos que ocorrem ali.

O dinheiro, um elemento caracterizado como uma expressão clara de relações baseadas no interesse, como um elemento de racionalização e de quantificação das relações¹², aparece neste quadro como uma dádiva que circula entre os participantes do ritual. Em outros termos, o dinheiro, sem perder as suas características essenciais de meio de troca, reveste-se de um outro sentido.

Reforço aqui a idéia de que a noção de dádiva não exclui o interesse ou que em relações interessadas não existam componentes de dádiva. Relações reais não excluem uma coisa e outra, o que muda é o sentido atribuído aos bens que trafegam por estes circuitos. O pagamento pela dança do orixá e o dinheiro dado por este aos ogãs colocam-nos diante de uma relação que, de alguma forma, *naturaliza a presença do dinheiro em um ato puramente religioso*. Logo, dádiva e interesse não são dimensões distintivas das coisas, mas sobretudo, é possível ver dinheiro e mercadorias transitar através de circuitos percorridos preferencialmente por dádivas.

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

Do candomblé é possível afirmar que há um percurso que vai da presença do dinheiro em relações de compra e venda de serviços religiosos até uma adesão

¹² Retomando algumas questões apresentadas anteriormente, estamos diante daquilo que Bloch (1994) sugere sobre análises correntes nas ciências sociais de um modo geral, que tendem a considerar que o dinheiro é um elemento capaz de destruir laços sociais e inserir nas relações exclusivamente uma dimensão de cálculo e de racionalidade pura (p. 6). Conforme podemos perceber nos atos relatados, o dinheiro não é um objeto unidimensional, pelo contrário, ele está revestido de sentidos que são atribuídos pelos agentes segundo contextos de interação específicos.

mais completa ao candomblé, passa pelas grandes festas e celebrações públicas, com seu evidente sentido ostentatório de maximização da graça através das oferendas e sacrifícios e chega, enfim, a uma presença natural do dinheiro como parte dos rituais religiosos, como elemento significativo da circulação do princípio dinâmico da existência: o axé.

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

Há uma visão corrente que aponta o domínio da religião como um espaço purificado de relações interessadas, um espaço exclusivamente voltado para a circulação de dons entre as pessoas e entre estas e o sagrado ou transcendente. Nesse registro, que é mais normativo do que descritivo, a presença do interesse não pode ser senão uma fonte de acusações. A presença do dinheiro no campo da fé comprometeria a “pureza” da religião. Ao longo deste trabalho foi possível vislumbrar que a experiência real dos agentes aciona discursos acusatórios segundo interesses particulares em interações determinadas. Em outras palavras, é possível para os agentes naturalizar a presença do dinheiro em suas práticas religiosas, desde que sejam cumpridas certas regras de conduta ou de etiqueta.

A título de epílogo, uma última cena

Em verdade vos digo que um rico dificilmente entrará no reino dos céus. Ainda vos digo mais, que mais fácil passará um camelo pelo vão de uma agulha do que um rico entrará no reino dos céus

Evangelho Segundo São Mateus, 19:23 – 24

A casa vivia uma agitação intensa com o novo barco de iaôs que havia sido recolhido naquela semana. A despeito da azáfama daqueles dias, e talvez por isso mesmo, todos haviam ido dormir cedo, porque antes do nascer do sol do dia

seguinte iria ser realizado o ebó para Obará, solicitando a proteção deste em assuntos de dinheiro.

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

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

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

Alguns que já haviam trazido consigo as moedas nem chegam a se retirar do ambiente, e aos poucos o barracão se encheu com o som do tilintar das moedas nas mãos dos filhos de santo, equedes e ogãs ali presentes. O pai de santo ordenara que todos esfregassem as mãos com as moedas, criando um curioso fundo musical para aquele ato, o alabê, ogã responsável pelos cânticos, puxa uma cantiga saudando Obará, solicitando que ele não faltasse com aqueles

que invocam-no. As moedas e notas são então passadas pelo corpo e em torno da cabeça, principalmente. Pedidos de emprego, de riqueza e fartura são proferidos individualmente por cada um, enquanto na cantiga o alabê vai fazendo os pedidos para a coletividade.

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

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

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

Considerações Finais

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

protestante do cristianismo que procurou reinterpretar a relação entre as riquezas do mundo secular e os tesouros acumulados nos céus.

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

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

No candomblé é possível vislumbrar situações onde o dinheiro aparece de forma explícita sem ser manipulado nas relações de clientela religiosa entre pais de santo e pessoas que demandam serviços religiosos. Ao mesmo tempo ele pode estar presente sem, no entanto, ser através das cobranças de *chão* ou *salva*, pelos pais de santo, e nas situações aqui apresentadas onde é livremente pelos agentes em grandes rituais.

O dinheiro integra o sistema de objetos ligados à ritualística do candomblé, não apenas como moeda antiga, fora de circulação (Vogel et alli, 1987), mas como meio circulante, como mercadoria que acessa um circuito por onde transitam dádivas. Nas relações entre homens e divindades é possível haver dinheiro, é possível pagar tributo em dinheiro aos deuses. O dinheiro então é marcado com distintivos diferentes, seja como participação nos sacrifício aos deuses, como oferta ao deus pela sua dança, invocando a sua proteção e seu *axé*. O dinheiro nos quadros propostos assume a sua onipresença no domínio da religião dos orixás.

Referências Bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. **A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993

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

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

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

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

_____. **Sociology of Money** (mimeo)

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

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

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