

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

## **O TRABALHO RELIGIOSO. COTIDIANO E O TRAÇADO. DE RELAÇÕES COM ENTIDADES. ESPIRITUAIS.**

Miriam C. M. Rabelo.

Cita:

Miriam C. M. Rabelo (2009). *O TRABALHO RELIGIOSO. COTIDIANO E O TRAÇADO. DE RELAÇÕES COM ENTIDADES. ESPIRITUAIS*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1729>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# O TRABALHO RELIGIOSO COTIDIANO E O TRAÇADO DE RELAÇÕES COM ENTIDADES ESPIRITUAIS

**Miriam C. M. Rabelo<sup>1</sup>**

(Universidade Federal da Bahia)

Refletindo sobre as especificidades do campo religioso brasileiro Pierre Sanchis (1997, 2001) argumenta tratar-se de um campo marcado por uma predisposição estrutural a identidades e experiências porosas. Abordagens com a de Sanchis chamam atenção para o trabalho religioso cotidiano dos atores e sugerem que a compreensão do campo religioso requer dos cientistas sociais um movimento para substituir modelos que privilegiam a análise das dinâmicas institucionais por outros que contemplem as trajetórias, redes e relações através das quais se define o engajamento religioso das pessoas. Seguindo Birman (1996) podemos chamar de trabalho sincrético as atividades de conexão, empréstimo, ligação e omissão a que as tradições religiosas estão sujeitas, à medida que são apropriadas por praticantes ou simpatizantes diversos, no curso de suas trajetórias.

---

<sup>1</sup> E-mail: mcmrabelo@uol.com.br

Meu propósito nesta comunicação é explorar a noção de trabalho sincrético, seguindo a trajetória de pessoas que transitaram por diferentes religiões. Não pretendo extrair de trajetórias singulares conclusões sobre padrões preferenciais de trânsito religioso ou uma tipologia das inovações sincréticas produzidas nestes trajetórias. Na verdade quero apenas refletir sobre o que podemos ganhar quando optamos metodologicamente por seguir os atores – tanto em termos da formulação de novas hipóteses quanto do refinamento de conceitos para o estudo sociológico da religião. A ideia de acompanhar trajetórias não é nova: foi sugerida por Hervieu-Léger (1998, 2008) ao tratar dos processos de identificação religiosa, seguida por Birman (1996, 2001) e igualmente proposta por Montero e Almeida (2001) e Almeida (2004) como complemento importante ao estudo do trânsito religioso a partir de dados quantitativos.

### Da Umbanda ao Candomblé

Lurdinha é uma mulher negra de quase sessenta anos. Nasceu em uma cidade do recôncavo baiano. Desde a infância tem contato com entidades do universo afro-brasileiro. Sua mãe não freqüentava terreiro de candomblé, mas socializou Lurdinha em um mundo de relações que incluía caboclos e orixás.

Lurdinha casou muito cedo e, por volta dos vinte anos, veio morar em Salvador. Tinha muita vontade de freqüentar o candomblé, mas devido à proibição de seu marido, procurou uma religião “mais leve”. Aproximou-se da umbanda; no centro recebia duas entidades, Ogum de Ronda e Boiadeiro, que davam consulta e prescreviam remédios. Entretanto, ao cair seriamente doente, sofrendo com fortes hemorragias, resolveu procurar um terreiro de candomblé. Foi finalmente feita (iniciada) em um terreiro de Salvador. Anos depois, tendo percorrido todas as etapas rituais necessárias, recebeu o cargo de mãe de santo. Quando as condições financeiras permitiram, botou seu próprio terreiro.

À mudança de religião, com a entrada no candomblé, correspondeu também a uma mudança no rol das entidades que passaram a fazer parte de sua vida. Na umbanda era tida como filha de Nanã; no terreiro de candomblé foi-lhe revelado outro orixá de frente: Oxum. As entidades que hoje mais se fazem presentes no terreiro de Lurdinha são o exu Sete Esquinas e o caboclo Boiadeiro. Sete se apresentou na vida de Lurdinha em um contexto inapropriado: baixou numa festa de caboclo. Reprendido, voltou tempos depois, em uma festa de exu. Agora, no terreiro de Lurdinha, é ele quem inspeciona e preside as principais atividades do terreiro, é ele, e não a mãe de santo, quem bota jogo (contrariando, neste ponto a “ortodoxia” do candomblé). Boiadeiro veio diretamente da Umbanda. Sua vinda para o candomblé foi negociada. Quando Lurdinha decidiu-se pelo candomblé, ele manifestou sua vontade de acompanhá-la. Mas sob uma condição: para que ficasse no novo contexto religioso, seria preciso que lhe permitissem atuar nos moldes da Umbanda, seguir com as atividades que já realizava no centro. Boiadeiro não queria parte com as coisas de candomblé. Atualmente no terreiro de Lurdinha preside sessões de mesa branca realizadas quinzenalmente.

Nestas uma grande mesa é disposta no centro do barracão em torno da qual se sentam a mãe de santo e os filhos da casa. Atrás destes, estão os demais participantes, em sua maioria clientes. Sobre a mesa coberta com uma toalha branca, pipocas espalhadas, velas, bebidas para os caboclos, e imagens de santos. A sessão começa com rezas e termina com os caboclos, já de pé, dando passe com folhas nos clientes.

Um fato notável com relação à migração religiosa de Lurdinha é a permanência ou inserção no quadro das atividades do terreiro de práticas advindas da umbanda ou mais precisamente da realização de sessões de mesa branca no contexto do candomblé. Lurdinha transporta para o candomblé um pouco do seu universo religioso prévio. Esta é dimensão importante do trabalho religioso que perfaz.

Mas quem é mesmo que faz o trabalho religioso? Na história de Lurdinha, Boiadeiro é um agente tão ou mais importante que ela. Transitando nos dois contextos religiosos é ele quem garante a continuidade, quem planta um lugar e tempo de sessão no espaço do terreiro. Se a sessão sobrevive no terreiro é porque a vontade do caboclo se impõe – assim como se impõe a vontade firme do exu Sete Esquinas ao colocar a consulta (o jogo de búzios) sob sua responsabilidade. As entidades são elas mesmas envolvidas no trabalho sincrético; de certa forma, este trabalho atesta não só sua capacidade agentiva, como sua autoridade na condução da dinâmica religiosa. Lurdinha teve que lidar – negociar – tanto com Sete Esquinas quanto com Boiadeiro.

O resultado da negociação nem sempre favorece continuidades. Apenas algumas entidades que Lurdinha recebia na umbanda migraram para o candomblé: umas foram relocadas no seu carrego, outras simplesmente se retiraram. A autoridade de Lurdinha como mãe de santo se firma também na sua capacidade de sujeitar tanto os novos filhos quanto as entidades mesmas que, não raro, ingressam com estes últimos advindos de outros contextos de prática. O importante a notar é que se trata de uma negociação cujo resultado não está dado de antemão, dependendo sempre do desenrolar de cada caso individual. A negociação com Boiadeiro produziu um resultado interessante: até mesmo sua recusa em se envolver com o candomblé pode ser acomodada na dinâmica do terreiro.

Esta acomodação – e seu sucesso – dependeu da possibilidade de delimitação, separação e sustentação de um lugar do caboclo no terreiro. Em outras palavras, a vinda de Boiadeiro para o candomblé, acompanhando Lurdinha, se realiza com a instalação – quinzenal – do seu lugar de trabalho. A mesa disposta no meio do barracão marca a distância com relação às festas de candomblé e impõe aos corpos uma postura de mobilidade bastante restrita. A pipoca, a bebida e as imagens dos santos católicos desenharam um contexto plural, ou antes, criaram um lugar em que é possível abrigar todas essas coisas (comida de orixá, bebida de caboclo, imagens católicas). O trabalho religioso é também um trabalho material de recomposição do qual participam, não só as entidades, Lurdinha, seus filhos de santo e clientes, como também os objetos diversos que garantem a continuidade da sessão no terreiro de candomblé.

Gostaria, para finalizar essa seção, de voltar ao conceito de trabalho sincrético do qual partimos. Conforme observamos, ao colocar ênfase sobre o trabalho realizado pelos agentes, a análise produz uma

leitura do sincretismo que o enquadra como problema relativo ao deslocamento – tanto temporal-histórico quanto espacial-geográfico – a que estão sujeitas as práticas religiosas na medida em que são retomadas nas trajetórias individuais, em que circulam em cadeias diversas de interações e traduções.

Atenção a história de Lurdinha nos conduz a refinar esta noção ou ao menos a propor-lhe uma versão alternativa. Isso porque quando colocamos os indivíduos – Lurdinha, sua mãe de santo, filhos de santo e clientes – como os agentes que fazem o trabalho de criar, adaptar e/ou combinar crenças e práticas somos imediatamente confrontados com o fato de que, nesta história, o trabalho foi feito com as entidades e frequentemente por imposição destas. Caboclos, orixás, humanos estão engajados na construção de um mundo que têm em comum e cuja existência é afetada por seu trabalho. Seus vínculos se tecem através de uma rede densa de coisas (pipoca, folhas, imagens, mesa, atabaques, etc.) que liga, transportando, traduzindo, modificando contextos de prática. Assim como os sujeitos humanos, as entidades transitam – neste caso o sincretismo é também produto deste fato ou deste trânsito.

Entre o terreiro de candomblé e a igreja evangélica

Carmem tem quarenta e poucos anos, nasceu no interior da Bahia, mas desde sua adolescência reside em Salvador. Hoje mora com uma irmã de santo do candomblé e trabalha como empregada doméstica.

Antes de fixar pouso no candomblé transitou pelo espiritismo e pelo pentecostalismo e passou um longo período dividida entre o terreiro e a igreja evangélica, freqüentando os dois e travando uma verdadeira batalha para encontrar o paradeiro certo. Se a busca por uma cura motivou inicialmente o trânsito, a circulação intensa entre duas religiões antagônicas é hoje vista por ela como contribuindo para o agravamento do seu quadro: “você sabe que as luzes com as trevas - como diz que o Candomblé é as trevas - eles não se combinam, então eu entrei em guerra. Eu fiquei em guerra e tive problemas mentais”.

Na família de Carmem freqüentava-se espiritismo e candomblé. Em Salvador ela seguiu no espiritismo, mas logo se aproximou de um terreiro de candomblé e aos poucos foi se inserindo na rotina da casa. Quando a mãe de santo disse que precisaria ser iniciada, ela relutou. Seus colegas de trabalho aconselharam-na a não entrar no candomblé. Carmem acabou desistindo. Afastou-se do terreiro, mas caboclos, erês e exus continuaram a fazer parte de sua vida. Freqüentava sessões de mesa branca. Mas nessa época já participava de cultos evangélicos. Quando caiu doente com problemas de parto esta participação aumentou – “ia prá Igreja Universal, dizia que queria ser cristã, mas circulava sempre, ia assim pra um candomblé, assistia a uma sessão.”

Viu-se em meio a duas redes. As colegas da Universal procuravam mantê-la longe do candomblé e cercavam-na de atenções. A entrada na igreja, é claro, abalou relações de amizade antigas que mantinha com pessoas do axé. Também provocou reação de sua família no interior. A opinião deles era ecoada por uma Padilha, cuja voz Carmem ouvia, quando estava na igreja, dizendo-lhe: “este não é seu lugar”. As obreiras explicavam que a rejeição da família era provação e lembravam-na que assim deveria ser - “é

provação, minha filha, é isso que Deus quer pra provar” - o próprio Jesus não havia abandonado pai, mãe, tudo para seguir só a Deus? Carmem sentia seu propósito mais forte, queria ser crente, seu corpo era puro. Batizou-se no rio, em cerimônia realizada no interior.

Fui de manhã primeiro pra igreja, quando foi quatro horas da tarde, os foguetes lá, pé - porque lá também tem axé, né? - pé, pé, pé e eu, mergulhando! (...) eu senti a coisa mais maravilhosa nesse dia, que a água, quando eu mergulhei, que saí, só tinha perfume, era puro perfume.

Depois da cerimônia do batismo, assistindo ao culto de Terapia do Amor em que o pastor passava galhos de folhas em volta dos corpos dos fiéis, recebeu a vista inesperada de Padilha. “Não é só Deus que é do amor, não, Padilha também é”, disse-lhe a entidade.

Convertida, parou de fumar e de beber. Trabalhava em casa de uma família evangélica. Mas não rompeu de todo os laços com o candomblé. Sentia muitas dores no ventre e uma amiga levou-a para se consultar com seu pai de santo que também era médico. Como receita para seu problema o pai de santo recomendou frequência no terreiro. Carmem deveria vir, sempre que estivesse livre, e ajudar nas tarefas da casa.

Melhorou das dores com os passes dos caboclos. Afastou-se um pouco da Universal. Mas sentia muitas saudades da igreja e continuava a receber visitas das vizinhas obreiras, chamando-a para os cultos. A rede de amizade evangélica fazia-lhe falta; já não tinha muitos amigos fora desta rede. Assim alternava entre períodos de frequência na igreja e no terreiro aonde chegou a morar e onde, cada vez mais, recebia entidades. Na igreja procuravam convencê-la que estava vendendo a alma no candomblé, no terreiro insistiam que seu lugar não era entre os crentes e atribuíam seus problemas a atribuições de eguns (espíritos dos mortos). Os argumentos destes enfatizavam o passado, a herança – você não é crente, nada – os daqueles apontavam para o futuro, a salvação.

A solução para o dilema veio do pai de santo que lhe propôs a iniciação - já estava na hora de Carmem fazer o santo. Ela teve medo, mas terminou consentindo. Atento, o caboclo do pai de santo atuou de modo decisivo para garantir que Carmem fosse efetivamente incorporada à casa, aceita pelos irmãos de santo. Como filha de santo nova seu cotidiano é agora fortemente marcado por tarefas relacionadas ao dia a dia do terreiro: ajudar na cozinha, lavar e passar roupa de candomblé, limpar o barracão, tratar os bichos oferecidos nas festas.

Dirigindo aos antropólogos da religião, Peel frisa a importância do recurso à comparação situada – aquela em que os termos comparados estão co-presentes em um mesmo contexto concreto. Este tipo de comparação permite ao antropólogo “abordar uma das formas cruciais pelas quais as tradições religiosas têm sempre sido moldadas – e nunca tanto como no mundo contemporâneo: através das comparações práticas entre religiões feitas por seus adeptos ou potenciais adeptos” (Peel, 2004: 8). O trabalho religioso

dos agentes localiza pontos de convergência e tensão – compara e assim fazendo contribui para a modelagem das próprias tradições.

A história de Carmem é repleta de comparações, algumas explícitas, outras não. Diferente de Lurdinha, ela compara e transita por dois universos religiosos antagônicos, que aparentemente não comportam as combinações e ajustes que são frequentes entre o candomblé e a sessão. Caboclos não migram para igreja evangélica, sob pena de serem transformados em demônios e definitivamente silenciados. Mesmo a irreverente Padilha se imiscui na igreja como uma voz que só Carmem escuta.

Nas suas comparações Carmem pontua profundas descontinuidades entre o candomblé e a Igreja Universal. No contexto pentecostal Carmem é mobilizada por um chamado de salvação que enfatiza não só mudança, mas ruptura e que para ela se traduz, na prática, no rompimento com redes de parentesco e vizinhança – afinal suas relações tanto na família quanto no bairro eram todas pertencentes ao eixo espiritismo-candomblé. Enquanto a estratégia evangélica se costura na substituição de laços do passado por novas relações baseadas em uma escolha religiosa comum (relações que lhe amparam, provendo-lhe uma série de apoios, inclusive trabalho), a estratégia do candomblé se faz em bases completamente distintas. Aqui o apelo é feito para que Carmem se dê conta do seu lugar de pertença: não adianta querer romper elos com o passado, porque este estará sempre a se anunciar. “Seu lugar é aqui”. O apelo – do lugar – vem não só dos ex-amigos, familiares e povo de santo, chega-lhe inadvertidamente em sonhos, visões, na voz de caboclos e padilhas, na possessão. Se o percurso que leva a igreja pentecostal pode ser descrito em termos fenomenológicos como movimento ativo de transformação – parar de beber e fumar, ler a bíblia, freqüentar os cultos – o percurso que leva Carmem ao terreiro é melhor apreendido como um movimento subterrâneo de fazer voltar ou reconduzir ao lugar de origem.

Nas comparações de Carmem não ressaltam apenas diferenças, mas também pontos de aproximação entre dois contextos religiosos – objetos e práticas comuns. A Terapia do Amor usa procedimento semelhante ao sacudimento com folhas no candomblé. Os foguetes estourados durante seu batismo nas águas remetem aos foguetes que celebram a saída da iaô, ao final do período de reclusão e marcam sua apresentação pública à comunidade - na igreja também tem axé, ela conclui.

A apropriação e re-contextualização de objetos e práticas rituais afro-brasileiras é um traço saliente da Igreja Universal, já bastante discutido pelos estudiosos. Conforme chamam atenção, tem como efeito criar um ambiente favorável/atraente à inserção de pessoas advindas do universo afro. Aqui gostaria de retomar esta questão, refletindo um pouco mais sobre os objetos que pertencem ao mesmo tempo a cadeias de associação tão diversas como aquelas postas em marcha no candomblé e no neopentecostalismo, sobre as folhas e foguetes de que fala Carmem. A dupla pertença destes objetos - usados na igreja e no terreiro – facilita o deslocamento, a passagem de um circuito religioso para o outro. Podemos dizer das folhas e foguetes que instituem pontos de interseção. Mas ao fazê-lo eles se sobressaem: diferente dos outros elementos que compõem cada uma das cadeias de associações, eles se

revelam como não estando plenamente contidos em nenhuma delas. Apresentam-se, assim, como portadores de uma eficácia que parece advir mais de sua própria natureza que das conexões de que participam.

#### Do terreiro para a igreja evangélica

Rosa e Janete são vizinhas e amigas. Estão ambas com aproximadamente cinquenta anos e nasceram no interior da Bahia. Moram em um populoso bairro popular de Salvador. Logo abaixo da casa de Janete está o templo da igreja Batista que ambas freqüentam há quatro anos. Antes de se tornarem evangélicas, pertenceram por um período curto de tempo a um terreiro de candomblé, localizado no bairro.

É difícil obter informação sobre seu período no candomblé. Insistem que este foi um grande equívoco nas suas vidas e não gostam muito de falar no assunto. A família de Janete era católica e freqüentava sessões de caboclo. Em Salvador, freqüentou centro espírita e igreja católica, mas depois se aproximou da igreja Universal, passou anos participando de cultos, mas se desentendeu com o pastor e saiu. Talvez ainda mantivesse vínculo com a Universal, quando passou a dar um caruru em sua casa. Uma vizinha do candomblé convenceu-a que a saúde frágil de seus filhos poderia melhorar com um agrado anual a Cosme e Damião. Ela então preparava o caruru e a amiga presidia à oferenda. Depois conheceu Beto, pai de santo do bairro, e ligou-se ao candomblé.

Foi Janete quem levou a amiga, Rosa, ao terreiro. Diferente daquela, a trajetória de Rosa não foi particularmente marcada pela religião. Na infância, ainda no interior, ia à missa, como todo mundo, levada pela patroa. Quando pode decidir por si, usava seu tempo livre na diversão. Conta que foi muito farrista – pra botar inveja em qualquer homem. Com a maturidade, entretanto, foi mudando – quando chegou à igreja seu comportamento já era bastante regrado. Não mudou porque se converteu.

Chegou ao candomblé por necessidade. Estava muito doente. Janete então a levou à casa de Pai Beto, onde ela foi iniciada. Meses depois já estava novamente em grande sofrimento. Preocupada com o agravamento do caso, Janete pediu ajuda ao terreiro. Beto estava viajando. Veio Marivalda, filha de santo antiga do terreiro. Curiosamente chegou acompanhada por um pregador da igreja batista, que ela estava freqüentando sem abandonar de todo o vínculo com o candomblé. Oraram por Rosa e convidaram-na para a igreja. Ela se sentiu tocada. Assim que recuperou um pouco mais suas forças, passou a assistir aos cultos. Sentia muita vergonha dos membros da igreja, pois ainda trazia marcas visíveis de sua pertença religiosa anterior (tinha a cabeça raspada), mas nada disso parecia importar àqueles que a recebiam. Por fim, entregou ao pastor todos seus pertences de candomblé, que ele queimou em uma fogueira, selando de uma vez a passagem.

Conversando, certa feita, sobre a conversão de Rosa, a esposa do pastor contou que, de início, ela era frequentemente tomada por “entidades do mal” durante os cultos. Posteriormente perguntei a Rosa se alguma vez havia sentido a presença do orixá na igreja e ela narrou duas ocasiões. Mas não demorou muito



para que fosse batizada no fogo. As incorporações negativas cederam lugar à beleza – impossível de descrever para os de fora, me diz ela – do recebimento do Espírito Santo.

Atualmente a vida das duas amigas é marcada pelas atividades na igreja, que elas combinam com trabalho remunerado e tarefas domésticas. Estão sempre “ocupadas”. Nos finais de semana fazem trabalho no bairro - correm ruas pregando nas casas, promovem bazares e distribuição de cestas básicas. A estratégia é bater de porta em porta: “É muito gratificante. Só é cansativo quando algumas vezes as pessoas pedem para que a gente não volte mais naquela casa. Aí a gente faz o que? Batemos a poeirinha dos nossos pés e vamos embora, dando meia volta”.

Gostaria de refletir um pouco mais sobre a centralidade da evangelização para Rosa e Janete – e, assim fazendo, olhar o trânsito religioso, a partir de uma discussão acerca dos quadros de experiência proporcionados pelas adesões religiosas. Uma vez que ingressam na Igreja Batista, as duas amigas se inserem em atividades de evangelização que implicam movimento intenso pelo bairro e mesmo fora dele. Evangelizar é deslocar-se para levar a palavra de Deus e multiplicar os seus focos: descreve experiência chave para os evangélicos, ou melhor, institui uma experiência de movimento no centro da prática religiosa. A agência aqui se faz espacialmente nos caminhos pelos quais as cristãs levam a palavra de Deus, entrando nas casas para pregar ou, quando sua presença é recusada, “batendo a poeirinha dos pés” e dando meia volta para seguir adiante.

Esta ênfase no deslocamento contrasta com a centralidade que no candomblé assumem as práticas de fixação no lugar. Quando Carmem se consulta com Nelson, este lhe pede que se faça presente no terreiro e se engaje em seu cotidiano, ajudando nas tarefas domésticas. Depois de iniciada, Carmem fica no terreiro, ocupar-se dessas tarefas é agora parte de suas obrigações. Trabalha e descansa na casa de seu pai. Lá é cuidada – por Nelson, por Boiadeiro, por seus irmãos - e cuida da casa, dos outros e de seu santo.

No candomblé a fixação na instituição passa necessariamente pela fixação no lugar. Se entre os evangélicos o lugar desaparece como poeira sob os pés – conta disseminar a palavra de Deus – entre o povo de santo o lugar (o terreiro como circunscrição física) não é nem ponto de passagem nem local de convergência, é destino. Enquanto o exercício da fé põe Janete e Rosa em movimento intenso, fixa Carmem no terreiro – para ela a experiência religiosa se desdobra em inúmeras e trabalhosas atividades domésticas no terreiro que não são adjacentes a sua relação fundamental com o orixá – mas, antes, dimensões centrais desta relação. Lá se trata de levar a palavra de Deus; aqui de cuidar do santo.

## Conclusão

Neste artigo parti da idéia de que o estudo de trajetórias oferece uma entrada importante para entender o trabalho sincrético efetuado pelos atores em movimento. Na discussão das trajetórias, procurei atentar para

os procedimentos pelos quais as conexões religiosas foram feitas – seguir os diversos atores no traçado destas conexões. Trato agora de explicitar os resultados deste exercício.

A ênfase no traçado dos percursos religiosos teve algumas conseqüências importantes. Permitiu observar os modos pelos quais o institucional se configura, amplia ou encolhe ao ser recortado pelo movimento dos atores, para a dinâmica de negociação através da qual se definem em cada caso os contornos de uma instituição. Revelou também uma profusão de atores em trânsito. Nos trajetos apresentados aqui vimos que entidades sagradas engajam-se, com seus filhos humanos, no trabalho de deslocar fronteiras, transportar objetos, mediar entre instituições, produzir novas configurações. Deixar escapar à análise este trabalho conjunto é deixar escapar algumas das operações de que é feito, entre nós, o sincretismo. Também vimos como objetos variados integram de modo significativo as redes de trânsito religioso. Algumas vezes são transplantados, recompondo porções de uma religião ao interior de outra, ou “encontrados” atuando em quadros distintos de crença. Outras vezes, são cuidadosamente destruídos para selar uma nova adesão religiosa. Em qualquer uma destas circunstâncias ressalta sua agência: ameaçam, dificultam, garantem ou promovem a passagem e fixação na religião, não só de humanos, como também de entidades.

Já observei que o trabalho de composição, tradução e recriação das tradições religiosas promovido pelos atores em trânsito diz respeito fundamentalmente a trajetórias que se desdobram no tempo e no espaço. Compreender essas trajetórias requer, por um lado, atenção às diferentes temporalidades que elas abarcam (e que nelas se conjugam) – não só os tempos vividos de permanência, hesitação, transição e/ou mudança, como também as passagens propostas ao interior das religiões (como, por exemplo, a iniciação no candomblé e o batismo na igreja batista) e os distintos modos de temporalização que elas contemplam (o apelo do passado ou movimento de reencontro no candomblé e o apelo do futuro ou processo de ruptura e transformação no pentecostalismo). Por outro lado, exige atenção tanto aos trajetos espaciais trilhados pelos atores (as redes de que participam nestes trajetos e as mediações que efetuam através deles) quanto aos modos de movimento e fixação que lhes são proporcionados em cada um dos espaços religiosos.

Sabemos que não podemos entender o trânsito religioso se direcionamos nosso olhar exclusivamente para seus (supostos) pontos de partida e chegada – as diferentes instituições por onde os atores transitam – ignorando os complexos trajetos que os põem em relação. As histórias aqui apresentadas ajudam a esclarecer este ponto. Mostram que trajetórias lineares em que ao abandono de uma religião sucede o ingresso em outra nem sempre são o caso: o trajeto de Carmem é marcado por hesitações, duplas pertencas, idas e vindas e o de Lurdinha não se encaixa bem na idéia de abandono (uma vez que uma fatia de sua prática umbandista é transportada para o candomblé).

Entretanto o movimento dos atores entre religiões não deve ser desconectado dos modos de temporalização e espacialização que são cultivados nas religiões. Conforme, procurei mostrar, atenção a

estes últimos ajuda a entender os diferentes apelos que as religiões lançam a possíveis adeptos. Ao fazê-lo permite-nos pensar o trabalho religioso dos atores em termos do desenrolar de redes intrincadas de conversação: de apelo e resposta. O caso de Carmem é bem ilustrativo das vantagens de uma abordagem deste tipo. Carmem viu-se dividida entre um chamado para voltar a seu lugar (reconectar-se com o passado) e um convite para reordenar a vida a partir de uma ruptura entre passado e presente. Ao longo de sua trajetória respondeu e foi mobilizada por uma variedade de interlocutores incluindo-se aí adeptos e lideranças religiosas, amigos, parentes e vizinhos, padilhas, caboclos, orixás e Espírito Santo.

Há ainda outra vantagem em atentar para as experiências de movimento (e repouso) promovidas pela e partir da religião. Em termos bem simples evita uma visão fragmentada segundo a qual o que se passa na religião nada tem a ver com o que se passa fora dela (ou no trânsito entre religiões)<sup>2</sup>. Força-nos a recuperar a visão do todo: não da lógica que rege o traçado das conexões religiosas ou mesmo das diferentes lógicas de conexão que estão em disputa, mas do fato de que as conexões mesmas, por mais estabilizadas, remetem sempre a um horizonte de outras conexões possíveis.

---

<sup>2</sup> E, poderíamos completar: segundo a qual o movimento só pertence a esta última arena.

## Referências

- ALMEIDA, Ronaldo. (2004), *Religião na Metrópole Paulista*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 19 (56): 15-28.
- ALMEIDA, Ronaldo e MONTERO, Paula (2001), *Trânsito Religiosos no Brasil*. São Paulo em Perspectiva, 15 (3).
- BIRMAN, Patrícia. (1996), “Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens”. *Religião e Sociedade*, 17 (1-2): 90-109.

\_\_\_\_\_ (2001), “Conexões Políticas e Bricolagens Religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos”. In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1998), “The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on trajectories of identification”. *International Sociology*, 13(2): 213-228.

\_\_\_\_\_ (2008), *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis, Vozes.

- PEEL, John (2003). *Rappaport Lecture 2003*. Mimeo.
- SANCHIS, Pierre. (1997), “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: A. Oro e C. Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes

\_\_\_\_\_ (2001), “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ