

25 a 27 de maio de 2010 – Facom-UFBa – Salvador-Bahia-Brasil

A REDE DE SEU SULTÃO: EXPERIÊNCIA, HABITUS E MUDANÇA IDENTITÁRIA

Paula da Luz Galvão¹

Resumo: O presente trabalho visa analisar a construção de uma rede de cooperação feminina, que se organizou em um grupo religioso doméstico de possessão, a partir da construção reflexiva de um *habitus* de caridade, passividade e resignação proposto pelo líder espiritual do grupo. Nesta análise, procuro também estabelecer uma relação entre a construção deste *habitus* e uma discussão sobre experiência e atitude reflexiva, para assim propor um caminho metodológico viável para se analisar processos de mudança.

Palavras-chave: rede de cooperação, possessão doméstica, *habitus*, experiência.

Podemos observar no campo religioso soteropolitano que as práticas religiosas, e as relações que se configuram a partir delas, não estão restritas apenas aos espaços institucionais, ao contrário, os ultrapassam e compõem outras tantas esferas de sociabilidade dos fiéis. Essa maneira peculiar de lidar com o sagrado, em meio ao mundo “encantado” da religiosidade baiana, composto por entidades espirituais, possibilitou que experiências religiosas, como as de possessão, compusessem também o dia-a-dia das pessoas. Dessa maneira, práticas religiosas envolvendo entidades espirituais se tornaram algo corriqueiro nas casas de bairros populares de Salvador. Essas práticas muitas vezes se desenvolvem em sessões de atendimento e rituais que, como no caso estudado para esta pesquisa, se denominam ora como mesa branca ou apenas sessões ou reuniões.

Em meio a esta configuração religiosa, em um estudo de caso de um grupo de possessão doméstica, liderado por uma entidade espiritual, mais especificamente um caboclo, pretendo refletir a respeito das relações mantidas entre os componentes do grupo que se formaram em torno da liderança desta entidade, mais especificamente as componentes mulheres, que se mostraram como a esmagadora maioria. Em meio às relações mantidas entre estas mulheres, um tipo específico inicialmente me chamou a

¹ Estudante do curso de mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Membro da linha de estudos Corporeidade, Práticas Sociais e Narrativas e membro do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS) do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. E-mail: paulalg3@hotmail.com

atenção, visto o contexto no qual a casa da líder espiritual se encontra: a rede de cooperação formada entre elas a fim de se ajudarem e manterem na recorrente situação de escassez de recursos e ajudas em que se encontram.

Todavia, com o decorrer do trabalho de campo percebi que a rede de cooperação, que inicialmente via se configurar claramente sob meus olhos, se mostrou restrita, frágil e efêmera. As mulheres pouco se ajudavam entre si, mantendo uma relação de cooperação muitas vezes apenas com a médium e o caboclo. Quando elas se ajudavam, esta cooperação ocorria eventualmente, e geralmente por pressão do caboclo da casa. Assim, ao analisar mais a fundo a formação e caracterização desta rede, percebi que ela se sustentava a partir unicamente dos esforços do caboclo que liderava as sessões e consultas. Ele cotidianamente inculcia, principalmente através do discurso, um ideal de caridade, no qual todas as mulheres deveriam se basear para viver uma vida tranqüila e em consonância com os ideais divinos. Esta tranqüilidade de vida advinha da certeza de que o pouco que as mulheres possuíam poderia ser dividido entre elas a fim de que todas pudessem desfrutar de um mínimo de recursos e nenhuma pudesse ficar completamente desamparada.

Aliado a este ideal de caridade, que de forma dificultosa sustentava uma rede de cooperação entre as mulheres, um outro contribuía como substrato da configuração desta rede: um ideal de passividade e resignação feminina, na qual, assim como a Virgem Maria, elas deveriam seguir e levar a vida sem muitas reclamações e dissabores. Seguindo esta postura, as mulheres não se preocupariam com sentimentos como egoísmo, mágoa e individualismo. Assim poderiam seguir se ajudando e ajudando ao próximo a fim de estabelecer um mundo melhor, mesmo que este mundo não ultrapassasse o bairro em que a maioria morava.

Uma primeira percepção desta situação pode nos levar a considerar natural um “líder religioso”² pregar os ideais que sustentam o seu grupo e procurar, através de diversos meios, que os seus seguidores os tomem como meta de vida. Todavia, uma pesquisa de campo mais exaustiva nos mostrará que este ideal não alcançou a meta que pretendia, pelo menos não totalmente. Este ideal mariano de caridade³ não conseguiu ser inculcido de forma satisfatória nas mulheres, o que gerou uma rede de cooperação pouco estável e um pouco difícil de ser sustentada. O que percebi no período inicial da

2 As aspas são decorrentes do líder aqui em questão ser uma entidade, um caboclo, e não um padre, pastor, mãe ou pai-de-santo como comumente se vê.

3 Nomeei como ideal mariano de caridade pois a figura tida de forma recorrente como exemplo deste ideal a ser seguido é a Virgem Maria do Catolicismo.

pesquisa foi esta rede parca que antes acreditei ser bem estruturada e duradoura, mas que posteriormente se mostrou fluida e pouco extensa.

Uma das hipóteses relevantes para a compreensão desta caracterização de rede de cooperação parte da relação entre elaborações de teóricos que discutem os temas do *habitus* incorporado e da experiência corporificada, e também das discussões de gênero da autora Saba Mahmood sobre *habitus* construídos, agência e resistência. Estas elaborações teóricas se mostram relevantes para esta análise visto que, como observarmos acima, a rede de cooperação formada em um grupo de posseção doméstica, apesar da sua fragilidade, se sustenta apenas por um ideal elaborado de forma reflexiva e discursivamente inculcido nas mulheres. Elas o tomam, muitas vezes apenas em parte, como modos de ação em suas vidas. Neste exemplo podemos notar o processo da construção de um *habitus* que muitos autores tomaram como possibilidade de se formar apenas de forma pré-reflexiva.

Por outro lado, foi percebida a insuficiência (não completa ineficiência) deste “*habitus* construído”, o que nos faz refletir a respeito das discussões de Pierre Bourdieu a respeito das estratégias utilizadas pelos atores nas suas situações cotidianas. Para ele quanto mais próxima das disposições corporificadas, modeladas de forma inconsciente, e mais distantes de uma atitude reflexiva e baseada em um cálculo racional, maior sucesso terão as estratégias empregadas (2001, 169). Para este autor, e outros como Merleau-Ponty e Thomas Csordas, as experiências práticas ou atitudes pré-reflexivas são o fundamento e a base das ações cotidianas, e das tomadas de posição frente ao mundo. As atitudes racionais, baseadas em um cálculo previamente estabelecido, se mostram como uma atitude posterior a este entendimento prático, baseado em um mundo compartilhado e intersubjetivo.

Tomando então esta configuração do campo de pesquisa que me debrucei, elaborarei uma análise a fim de compreender a relação entre uma rede de cooperação feminina formada a partir de um *habitus* reflexivamente construído, sua pouca efetividade e a atitude pré-reflexiva que a fundamentam. Nesta análise pretendo estabelecer uma relação entre os conceitos fenomenológicos de experiência pré-reflexiva ou encarnada, os de *habitus* – enquanto conjunto de disposições socialmente constituídas e adquiridas pela experiência; configurando o modo de vida de um grupo; ou como “princípios organizadores da ação”, e “categorias de percepção” (BOURDIEU, 2004:21-26) -, e a noção de *habitus* construído de Saba Mahmood, baseado no conceito

aristotélico de *habitus*. Com esta elaboração procurarei mostrar como uma compreensão prática e pré-reflexiva do mundo é vista como ação significativa. Pretendo também entender como esta se mostra como fundamento, porque anterior, das atitudes reflexivas. E como estas últimas, pela relação de negação ou afirmação estabelecidas com uma compreensão prática do mundo, possibilitam transformações tanto nas relações do grupo religioso estudado, como em outros contextos onde o mundo da vida é tematizado.

Possessão doméstica e rede de cooperação feminina

Para o entendimento da relação entre os conceitos acima descritos, é preciso de antemão compreendermos melhor a configuração do grupo religioso estudado, suas práticas, e a rede de cooperação que, mesmo de forma instável, ainda os une de alguma maneira. Assim, podemos dizer que o grupo doméstico de possessão estudado para esta análise se configura tendo como personagem central um caboclo, cujo nome é Sultão da Matas. Além do caboclo, ele é composto por pessoas, na sua maioria mulheres, que se dirigem a ele para consultas a fim de resolver problemas, geralmente de saúde, mas também amorosos, de trabalho e família. Um outro contingente de pessoas, também eminentemente feminino, que também freqüentam as consultas, mas que fazem parte do contingente fixo que freqüentam também as reuniões de oração e as sessões de oferendas e rituais de limpeza e agradecimento terminam por compor o grupo.

Nas consultas, Sultão atende pessoas que precisam de conselhos, beberagens (chamadas de garrafadas) obrigações e cuidados. Estas pessoas comparecem com problemas de saúde, família, amor e de trabalho, geralmente. Para cada caso há um cuidado diferente. Em alguns casos é preciso fazer resguardos, não comendo determinados alimentos, não fazendo sexo e não ingerindo bebidas alcoólicas. Além disso, este receita dietas alimentares, alguns poucos remédios alopáticos e oferendas ou limpezas. Estas últimas são realizadas com o próprio caboclo no centro doméstico e as oferendas, quando católicas, podem ser realizadas na Igreja ou próximas a elas.

As reuniões são realizadas em dois sábados do mês. Estas se configuram basicamente de um momento de chegada do caboclo por oração das mulheres da casa, cânticos e orações católicas de agradecimento, pedido de saúde, de paz, trabalho e resignação para elas e os outros da rua e das suas famílias. Depois temos um momento

final onde Sultão dá conselhos diretamente às participantes, não recluso no quarto e individual, como nas consultas, mas coletivo. Ele também profere longos discursos sobre o que ele não está gostando no comportamento das mulheres (até mesmo em casa com família e maridos, pois ele pode vê-las neste momento). Ele comenta sobre o fato das mesmas não respeitarem seus pais e maridos, responderem aos esposos e provocarem brigas; sobre a não resignação das mesmas frente aos problemas da vida; e, principalmente sobre o fato delas não se ajudarem ou ajudarem seus familiares. Elas deveriam agir como ele, ele discursa, que não mede esforços em ajudar, mesmo sabendo que isto pode prejudicar a relação da médium com seu marido, que se irrita com os longos tempos de duração da possessão da sua esposa. Esta ajuda deve ser desprovida de sentimento de troca, apesar de ele pregar que as mesmas devem cooperar entre si.

Os rituais de oferendas e limpezas, por sua vez, são os momentos mais importantes deste grupo religioso. Eles acontecem geralmente no início do ano para Oxalá, em maio para Iemanjá⁴ e Oxum, em julho para Oxóssi, os caboclos e para Nanã (ou Senhora Santana), em setembro para Cosme e Damião e Crispina, a erê⁵ da médium, e em dezembro para Iansã. Nestes rituais as pessoas entregam oferendas aos santos/orixás, que são chamados amalás⁶, ao mesmo tempo para seu próprio fortalecimento e também para o da sua família. . Sultão pede que elas abaixem a cabeça segurando o amalá sobre ela, e façam seus pedidos ao santo ou orixá homenageado. Enquanto isto ele sussurra pedindo que o santo ou orixá, Deus, Jesus e Maria concedam força, fé, paz e resignação à mulher que o recebe, para que ela possa se ajudar e ajudar aos seus. Os amalás depois são colocados no mar ou no mato de acordo com o orixá ou santo homenageado.

Quanto às limpezas, estas ocorrem com folhas, milho branco e alfavaca. São destinadas ao fortalecimento do corpo de pessoas doentes, que passam por alguma aflição ou que apenas desejam mais forças para seguir a vida. Estes elementos são passados no corpo enquanto Sultão sussurra aos caboclos, orixás e santos proteção, fé, saúde e resignação.

4 O mês de Iemanjá, segundo a médium da casa, não é fevereiro como dizem os membros do Candomblé, mas em Maio. Acredito que isto tenha relação com o mês católico de Maria, que é neste mês, e da relação que a médium faz de Maria com Iemanjá.

5 Entidade infantil da médium, relacionada a sua orixá Oxum que aparece muito pouco, geralmente só em suas festas.

6 No Candomblé amalá é um tipo de comida para o orixá Xangô. No centro de Sultão das Matas amalá é uma oferenda, geralmente arroz, milho branco ou amarelo com rosas de cores diversas, dependendo do santo ou orixá, que são colocadas em pequenas cumbucas de vidro ou louça também de cores relacionadas aos santos ou entidades.

Estas são as atividades mais comuns desenvolvidas no centro por Sultão e as mulheres que o seguem. Ao participar destes momentos, as mulheres estabelecem relação entre si, com Sultão, e com a médium e suas família. Aqui, é importante ressaltar que estas atividades e os ideais católicos de caridade incutidos e praticados são pontos chaves para a construção da rede estudada.

Todavia, se percebermos melhor, a nível das atividades práticas desenvolvidas por estas mulheres e Sultão, podemos perceber que são criadas muito mais relações de individualização do que de cooperação. Nas atividades de consulta, de oferendas, limpezas e reuniões a relação é mantida entre as mulheres individualmente com Sultão (e a sua médium), com os orixás e com os santos. Muitas vezes presenciei pessoas presenteando o caboclo com alfazema, geladeira, cadeiras, velas, e flores para seu centro em contrapartida às ajudas espirituais concedidas. As oferendas dos amalás, apesar de gerar pedido para todos, se mostram como uma relação de doação e troca entre a pessoa e o orixá homenageado. Elas o presenteiam com flores e às vezes até os vestidos da cerimônia são depositados no mar ou mato para as entidades. Isto sem mencionar a relação íntima mantida com os santos, principalmente Maria, repleta de êxtase em agradecimento, orações, pedidos e promessas

Esta relação mais de individualização do que de cooperação de grupo é uma característica das práticas cotidianas do centro e está aquém, porém de alguma forma relacionada, aos discursos reflexivos de Sultão. As formas como as mulheres lidam com as entidades e santos fazem parte de um saber prático, que envolvem seu entendimento encarnado a respeito da religiosidade popular e até de um *habitus* de classe, como diria Bourdieu. A relação entre este saber prático e a atitude reflexiva de um *habitus* de caridade e conseqüentemente, neste caso, de cooperação, será melhor relacionado a seguir, porém não sem antes entendermos melhor o que estamos chamando de *habitus* construído.

A construção de um *habitus*

Apesar das práticas cotidianas do grupo religioso estudado para esta pesquisa não terem se mostrado tão receptivas às idéias de Sultão em relação aos seus ideais de cooperação, é principalmente este ideal que sustenta uma rede de mulheres que se ajudam a fim de ter uma vida menos sofrida, e faz com que o centro religioso não

pereça e acabe. Esta rede de cooperação, como vimos, por mais frágil que se mostre, é sustentada por práticas incentivadas cotidianamente pelo discurso de um caboclo, líder do centro. Estas práticas, dessa maneira, não são fruto de um conhecimento corporal ou de disposições interiorizadas. Partem de um discurso reflexivo baseado em um ideal mariano de comportamento, e se configuram como práticas reflexivamente fundadas. Elas estão intimamente relacionadas à construção de um *habitus* de passividade, subjugação e caridade.

A temática da construção do *habitus* pode parecer à primeira vista estranha, visto que teóricos têm se referido a este termo como algo derivado de uma experiência encarnada no mundo e geradora de disposições adquiridas de forma pré-reflexiva (BOURDIEU 2001, CSORDAS 2008, JACKSON 1989). Todavia, a noção de *habitus* como construção reflexiva é antiga a autora Saba Mahmood se refere a Aristóteles para melhor se embasar (MAHMOOD, 2006:142). Esta concepção de *habitus* conscientemente construído auxilia a referida autora na análise de práticas conscientes de mulheres muçulmanas egípcias a fim de criar uma postura relacionada à vergonha, modéstia, perseverança e humildade (2006:126). É correto afirmar que existem disposições e compreensões que são corporais e internalizadas de forma pré-reflexiva, e que estas disposições se mostram como estilos de se lidar em situações nas quais se compreende no próprio jogo do seu desenrolar. Porém, não podemos negar que existem também esforços conscientes de se moldar o comportamento corporal frente ao mundo social em que se vive e que a definição de *habitus* pré-reflexivo não daria conta.

Assim como as mulheres do movimento das mesquitas de Mahmood, as mulheres do grupo religioso doméstico de Sultão também são incentivadas a mudar o seu comportamento corporal a partir de um discurso que prega ideais de passividade, subordinação e humildade. Estes ideais estão relacionados a uma investida, fortemente católica em criar modos de ação que propicie uma comunhão e coesão melhor do grupo religioso de mulheres. Este ideal está revestido da intenção em incentivar práticas de ajuda que facilitem o convívio e ao mesmo tempo contribua para que o centro religioso não se acabe. As investidas de Sultão, como autoridade ao mesmo tempo religiosa e espiritual, coagem de alguma maneira essas mulheres fazendo com que as mesmas o obedeçam. Este obedecer está relacionado, primeiro, a se comportarem de maneira mais humilde com as pessoas, principalmente com os maridos. Segundo, a ajudar ao próximo, principalmente às mulheres do centro para que tenham garantido o reino dos

céus, e a possibilidade de viver uma vida melhor. E, terceiro, a auxiliar na organização e administrações do centro de forma sistemática, para que este não fique apenas na responsabilidade da médium e com isso tenha o risco de se acabar.

A intenção de Sultão é que estas práticas com o tempo saiam da esfera do obedecer a uma ordem sua e passem a se tornar formas naturais de comportamento, ou até disposições internalizadas. Algumas das mulheres de Sultão já se incomodam quando agem de maneira ofensiva para com maridos e chefes, por exemplo, e correm para lhe contar o que aconteceu, reconhecendo o erro. Outras dizem que, ao falatório do marido, apenas abaixaram a cabeça, não concordando nem discordando, apenas ficando quietas. Isto muito vezes aparece como uma atitude ainda feita de forma forçada. Mas o incomodo em responder ao marido, à mãe ou ao chefe já se mostra presente. Isto pode ser um indício de que a aprendizagem significativa, ou seja, aquela realizada pelo corpo e ajustada inconscientemente às situações, podem estar começando a acontecer.

Esta mudança de foco da análise do *habitus* possibilita a compreensão de situações reflexivamente orientadas a partir de noções como a de agência, resistência e mudança, de forma diferenciada. Mahmood (2006) ao analisar a construção de formas passivas de comportamento feminino reformula novamente uma outra noção, a de agência e resistência. Se utilizando da discussão de algumas análises feministas ela critica um modelo comum das mesmas em fazer pesquisa, no qual a noção de agência sempre se mostra atrelada a de resistência, sustentando análises binárias, nas quais esta última noção está sempre relacionada à noção de subordinação. Para a autora pensar agência “... como capacidade para ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (2006: 123) é a única possibilidade de se entender situações que fogem aos projetos liberais e as política liberatórias.

Esta nova concepção de agência também nos auxilia na nossa análise do grupo religioso de Sultão e na construção de um *habitus* de caridade e a criação de uma rede de cooperação. Também com as mulheres deste grupo um ideal de passividade é construído e isto da mesma forma não pode ser visto desatrelado de uma forma de agência. Como percebido, este modelar de comportamentos está intimamente relacionado à construção de uma rede de cooperação feminina, e isto não pode ser desconsiderado porque elas estão realmente **agindo** a fim de um objetivo comum (mesmo que não esteja surtindo o efeito perfeitamente desejado por Sultão). É fato que elas não estão com este comportamento resistindo a um *status quo*, ou aos preceitos de

uma Igreja Católica controladora. Ao contrário, elas estão indo contra um ideal de mulher moderna, propondo a passividade, humildade e caridade. Assim, como Mahmood coloca “... a capacidade para agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (2006:131). Dessa maneira, ter um caboclo imerso em uma religião eminentemente sincrética, por absorver e reinterpretar elementos de outras religiões, e com características especificamente brasileiras, ao trazer para a esfera doméstica práticas e rituais que antes estavam restritas às instituições, discursando sobre preceitos ideais de comportamento feminino e incentivando suas prática, é sem dúvida uma maneira inovadora de incorporação das normas e possibilidade de agência a partir dela.

Apesar das dificuldades, as investidas de Sultão não são em vão. Elas podem não ser completamente satisfatórias, mas garantem a formação de uma rede de cooperação, via mudança de comportamento, ou *habitus*. Agir, mesmo que seja para reafirmar ideais de passividade provoca mudança na vida dos envolvidos nas situações destas ações. Além do mais, com o decorrer do tempo este *habitus* construído pode ser internalizado de tal maneira nos corpos dessas mulheres, que os seus comportamentos podem se moldar como estilos encarnados de lidar com e no mundo. Esta perspectiva nos coloca uma questão debatida e questionada a respeito daquele outro foco de análise do *habitus*, aquele visto como forma pré-reflexiva de ação: se o *habitus* é orquestrado de tal maneira com o campo e suas condições sociais, de modo que se torna uma interiorização da exterioridade, reforçando e sendo reforçado pelo espaço social, como afirmava Bourdieu, as possibilidades para mudança se mostram bastante ínfimas. Esta percepção das ações e do campo social tem a configuração de um ciclo vicioso que não abre brechas, a fim de ser invadido por mudanças. Apesar de Bourdieu afirmar que a mudança no *habitus* pode ocorrer com uma mudança na ordem social (BOURDIEU, 2001:197), e este se mostra o seu momento mais marxista, a maior parte do seu argumento se baseia na idéia de que há uma tendência do *habitus* em perpetuar as estruturas correspondentes às suas condições de produção (2001:96). Pensar desta maneira reduz as possibilidades de mudança social, isto quando ela acontece, a uma mudança na estrutura social, ou campo. A proposta de Mahmood e o nosso exemplo da rede de cooperação propiciada pelos ensinamentos de Sultão nos mostram que as possibilidades de mudança podem surgir de uma transformação reflexiva no *habitus*. Elas não necessariamente precisam partir do campo. Isto nos mostra que apesar de haver

correlação entre essas duas esferas (*habitus* e campo) elas não são determinantes como Bourdieu, mesmo sem querer, afirma em sua análise.⁷

Compreensão prática e atitude reflexiva

Com o exemplo da rede de cooperação do grupo de Sultão, temos um conjunto de elementos para análise que pode nos parecer um tanto complexo. Primeiro vimos que esta rede existe, porém se mostra frágil e algumas vezes efêmera. Segundo, nós vimos que os comportamentos, e atitudes cotidianas práticas do grupo demonstram muito mais relação de individualização do que de cooperação. E, terceiro, percebemos que o sentimento que impulsiona a formação desta rede **não advém**⁸ de uma compreensão prática do mundo cultural em que as mulheres deste grupo vivem e sim de um *habitus* construído reflexivamente entre elas, tendo como principal incentivador o caboclo Sultão. Com este conjunto de elementos, podemos pensar a caracterização fundamental desta rede a partir de uma correlação entre uma atitude pré-reflexiva de compreensão prática e corporal do mundo e a tematização reflexiva desta realidade.

Uma maneira pré-reflexiva de encarar o *habitus* e a experiência cotidiana se mostrou desde o início, com seus principais autores, como os fenomenólogos e até Bourdieu que não se enquadrava enquanto tal, contra as divisões binárias, como sujeito/objeto e mente/corpo, e contra a teoria racional da ação, que estão diretamente interligadas. Para elucidar este ponto, Alves e Rabelo (2004) tomam como ponto de partida a noção de experiência. Segundo estes autores, uma noção usual de experiência está associada à participação pessoal em situações repetíveis, na qual o sentido está relacionado ao padrão cultural subjacente às experiências acumuladas, o que equivale dizer que o sentido da experiência se mostra externo a ela, esboçado na sua repetição (2004:176-177). Para estes autores, esta definição de experiência polariza as análises entre uma esfera objetiva (o mundo, as circunstâncias externas, a estrutura) e uma subjetiva (o sujeito que reflete o mundo, a experiência) (2004:177).

Relacionada a esta percepção dicotômica do mundo da vida, a teoria racional da ação parte da idéia de que a orientação para a ação é vista primeiro por um conhecimento cognitivo do mundo, que antecede esta ação, e que só posteriormente a

⁷ Este ponto ainda será desenvolvido no decorrer do trabalho.

⁸ O destaque dado a essa palavra é para dar ênfase a uma relação direta: o *habitus* construído se dá por um processo reflexivo. Porém isto não quer dizer que os processos reflexivos não advenham de alguma maneira de um *habitus* incorporado. Isto será melhor esclarecido mais adiante.

ação é posta em prática. Este modo de conceber a ação é supor um indivíduo enquanto puro pensamento, visto a possibilidade de avaliar as ações de um lugar fora do mundo, em um momento contemplativo. (JOAS, 1996:157).

Essas maneiras de conceber o mundo colocam em evidência a reflexão de um sujeito munido de todas as ferramentas de seu mundo social, e que a partir de representações desse mundo poderá tecer comentários e agir sobre. Contudo, o que os autores inspirados no pensamento fenomenológico afirmam é que esse pensamento tematizado e reflexivo sobre o mundo ocorre, porém não é fundante. Isto porque ele não dá conta do nosso engajamento prático e cotidiano, que por sua vez é o que fundamenta um pensamento reflexivo (ALVES & RABELO, 2004:177).

Assim, a nossa experiência estaria aquém de uma atitude reflexiva, porque estamos de tal forma enraizados no nosso mundo cultural e suas tradições que nosso engajamento prático no mundo já implica uma compreensão prévia que temos desse mundo. Olhando por este lado, o conceito de experiência acima esboçado ganharia uma outra conotação, assim como Alves e Rabelo explicitam tomando de empréstimo conceitos heideggerianos e de Merleau-Ponty, nos quais as noções de disposição, compreensão e consciência encarnada ganham destaque. No nosso envolvimento no mundo compartilhamos formas de envolvimento e sentimentos, ou como prefere os autores, compartilhamos um “tom de vida” ou *ethos* que faz parte de uma familiaridade e inerência ao mundo, que podemos chamar, como Heidegger, de disposição. Esta, pelas suas características acima citadas, revela, pelo nosso engajamento no mundo, possibilidades de ação e relação. A disposição denuncia a nossa inerência ao mundo, porém não de forma determinante, e sim como abertura a possibilidades de ação. Estas possibilidades de ação são orientadas não apenas por este tom de vida, e sim também por um senso de contexto, ou compreensão como na concepção de Heidegger, que está relacionada a um saber lidar com situações que não se mostram dependentes de uma atitude de reflexão. Esta compreensão opera em um nível prático, que antecede uma tomada de posição racional, e se realiza pela nossa familiaridade no mundo, nossas rotinas e símbolos que estamos acostumados (ALVES & RABELO, 2004:180-181).

Todavia, não há uma dissociação entre a reflexão e uma atitude pré-reflexiva ou *habitus*. O que ocorre é que as tematizações são sempre de algo que já opera de modo habitual e pré-reflexivo; só reflito sobre algo que já está lá, e isto porque já estou inserido, já sou tocado pelo mundo, já estou em uma compreensão prática com meu

ambiente. Isto, porém não quer dizer que o reflexivo só reproduz o que está a nível do pré-reflexivo, isto seria impossível visto a indeterminação do sentido experiência.

A partir desta explanação é possível perceber a diferença que se opera entre as disposições e uma compreensão corporal e pré-reflexiva do mundo e a dimensão reflexiva ou tematizada que nunca antecede a primeira, ao contrário precisa dela para ser elaborada. Com isto creio podermos voltar à nossa rede de cooperação e ao *habitus* reflexivamente construído. Como explanado no início desta seção, será da correlação entre *habitus* e atitude reflexiva que poderemos tentar compreender a configuração desta rede. Assim, como vimos logo no início deste trabalho, as práticas cotidianas do grupo religioso doméstico liderado por Sultão das Matas, como a relação mantida com a entidade nas consultas, com os orixás nos rituais e com os santos, Jesus e Deus nas reuniões, demonstram muito mais relações de individuação do que de cooperação. Vimos também como a atitude das mulheres demonstra mais uma independência do que subordinação. E também como a situação de pobreza inclina muito mais a atitudes do “cada um por si” do que de ajudar com o que não se tem. Estas concepções nos levam a conceber relações onde a criação de uma rede de cooperação se mostraria no mínimo improvável de ser construída. No entanto, a relação estabelecida entre um *habitus* e uma atitude reflexiva, direcionada geralmente pelo discurso, não acontece de forma determinante. O reflexivo não só reproduz o que está no pré-reflexivo. Como vimos, este último é fonte de indeterminação devido à característica de abertura e criatividade na ação que é situacional e intersubjetiva.

A reflexividade se ergue a partir de uma compreensão corporificada do mundo social e, em sua construção, assim como uma ação prática e situacional, também é recriação.

“Ao retomar um sentido corporal não articulado, a reflexão transforma aspirações implícitas em fins explicitamente pretendidos e, assim, permite que uma verdade acerca da ação possa ser formulada; tal como na dinâmica da experiência, está em jogo aí tanto conservação quanto criação, ou descoberta do sentido” (ALVES & RABELO, 2004:187).

Ao tematizar aspirações que se mostram no senso prático do jogo social, a reflexão cria novas possibilidades de ação que, por sua própria natureza, não são o reflexo do nível pré-reflexivo, mas, por outro lado, se mostram diretamente relacionadas a ele. Qualquer atitude explícita vai ser construída a partir de um *habitus* já dado. Assim, ao trabalhar em prol da construção de um ideal mais passivo de mulher, que busca a humildade e a ajudar o próximo, Sultão não se distancia completamente do

habitus cotidiano vivido por elas e por ele. Esta atitude reflexiva está de alguma forma relacionada a uma compreensão habitual do mundo Católico possibilitado pelo grupo religiosos sincrético que eles fazem parte. Ela se relaciona também às atitudes cotidianas de submissão ao caboclo, líder espiritual e pela associação a um *habitus* de classe (só para utilizar um termo de Bourdieu) que em Salvador está diretamente relacionado aos afro-descendentes que demonstram, em suas atitudes cotidianas, práticas recorrentes de cooperação em grupos familiares e em decorrência religiosos, de amigos, etc.⁹.

Ao recriar um comportamento usual, as aberturas de mudança se abrem e se mostram como possibilidades efetivas. A partir de uma atitude reflexiva, Sultão busca, e ao poucos vai conseguindo, uma mudança no comportamento das mulheres, a fim inclusive de solidificar uma prática religiosa de um grupo sincrético e doméstico, que se mostra de certa maneira à margem das instituições. Essas mudanças ocorrem a nível de uma atitude reflexiva e com o tempo até de um *habitus* que se mostrará encarnado nos corpos das pessoas. Neste caso podemos notar que existe uma alternativa na proposta um tanto marxista de Bourdieu que confere mudanças no *habitus* advindas de uma mudança no campo de posições sociais.

Como vimos, as mudanças podem partir de uma transformação reflexiva no *habitus* sem que necessariamente o campo tenha se transformado. O campo religioso baiano continuou operando segundo as mesmas características sincréticas e até domésticas. A posição das mulheres nas religiões de possessão continua a mesma, apesar da invasão dos pais-de-santo, continuam liderando e se mostrando ativas. O mosaico religioso composto por diferentes vertentes continua a se realizar. Isso sem falar da condição de classe dessas mulheres que desde que as conheci não mudou, e no atual lugar de independência ocupado pelas mulheres na sociedade mais ampla, e principalmente dos bairros populares. Isso, porém, não invalida uma perspectiva de que mudanças reflexivamente elaboradas no *habitus* podem, e até propiciam, mudanças em um campo de posições sociais, visto a energia consciente voltada para a transformação e operada pelos atores sociais, que juntos trabalham, muitas vezes de forma engajada e insistente, em prol de mudanças mais estruturais ou macrossociais.

⁹ Este assunto já foi inclusive amplamente debatido entre estudiosos de famílias negras, que argumentam, entre outras especulações, que a prática de construção de redes de cooperação seria já recorrente de um modelo de família herdado do período da escravidão. Mas isto é assunto para um outro momento em um outro debate.

Considerações finais

Com esta explanação pudemos perceber como uma discussão da dimensão prática e pré-reflexiva de compreensão do mundo é importante para tematizá-lo, e que esta última dimensão, a tematizada ou reflexiva, não pode, por isso, ser desconsiderada, ou colocada em último plano. Fazer análises conferindo enfoque ao vivido, à prática é importante, mas é interessante não parar por aí. Elas são fundamentais para fazermos o proposto por Csordas: tomá-las como ponto de partida metodológico (2008:368), não analisar objetos (no caso dele religiosos), e sim o processo de objetificação, não analisar modelos de ação, e sim entender a lógica imanente da sua produção (2008:139). Por esse caminho podemos entender não apenas processos de mudança, como a formação de uma rede de cooperação religiosa, mas processos revolucionários, ou para trazermos para nossa realidade local, os movimentos sociais (como o negro e o gay, por exemplo), ou até um processo de afirmação religiosa, como a africanização dos terreiros de candomblé. Todos estes processos se fundam em relações de pessoas que se engajam em atividades práticas, que são encarnadas, intersubjetivas e pré-reflexivas, e que compreendem seu mundo segundo a posição que ocupam nele. Porém, esses processos não são só fruto dessas relações práticas. O movimento de africanização dos terreiros, por exemplo, parte de uma proposta de preservar elementos da cultura africana, a fim de valorizar uma identidade negra proposta pelos integrantes do movimento negro, que elaboraram de forma consciente propostas de mudanças. Para terem ocorrido precisaram ser tematizadas, ordenadas de forma reflexiva, narradas, discursadas, e assim promoverem as mudanças que se propuserem, e que com dificuldade conseguiram, ou estão conseguindo promover.

O mesmo aconteceu com a nossa rede de cooperação religiosa: esta se mostrou construída a partir de um ideal elaborado de forma reflexiva e discursiva, na qual um caboclo insistentemente incute nas mulheres que o acompanham ideais de passividade, resignação e caridade. Esta proposta reflexiva, todavia, não se mostrou como processo racional anterior às ações práticas pré-reflexivas. O que as antecedeu foi uma disposição e compreensão prática do mundo que os circunda, que as colocaram em uma posição de entendimento prévio e situacional da realidade.

Este entendimento anterior se mostrou como fundante de uma atitude reflexiva, pois forneceu as bases para sua formulação. Sem este entendimento uma atitude

reflexiva jamais poderia ser formulada, visto que uma atitude racional não antecede a ação prática, e as possibilidades para uma mudança no *habitus* estariam descartadas. Ao partir então de uma atitude pré-reflexiva encarnada no mundo, toma-se esta como ponto de partida metodológico, como afirmou Csordas. Por ela é possível mapear a lógica de produção de relações e principalmente de atitudes reflexivas e, por conseguinte até de mudanças sociais, com uma maior segurança. Só por este caminho, eu diria, é possível compreender melhor esta lógica. Caso contrário voltaríamos a cair ou num determinismo da estrutura das posições sociais sobre a de disposições, ou num idealismo, onde as idéias antecedem a *práxis*.

Referências

ALVES, Paulo César, RABELO, Miriam Cristina. “Corpo, Experiência e Cultura”. In: LEIBING, Annette (org). **Tecnologias do Corpo: uma antropologia das medicinas no Brasil**. Rio de Janeiro: Nau, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: editora da UFRGS, 2008.

JACKSON, Michael. **Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry**. CIDADE: Indiana University Press, 1989

JOAS, Hans. **The Creativity of Action**. Chicago: the University of Chicago Press, 1996.

MAHMOOD, Saba. **Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões sobre o Revivalismo Islâmico no Egito**. In: *Etnografica*, Vol 10, n 1, 2006, p.121-158.