

Artigos originais

A construção do sentido nos tratamentos religiosos

DOI: 10.3395/reciis.v4i3.380pt

Miriam Rabelo

Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia - UFBA; Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS/UFBA), Salvador, Brasil.
mcmrabelo@uol.com.br

Resumo

O presente artigo endereça a produção de sentido nos contextos de tratamento religioso. A partir de exemplos etnográficos advindos de pesquisa junto a grupos pentecostais e de candomblé, pretende colocar em pauta três questões cruciais para o entendimento dos processos de comunicação desenrolados nos tratamentos religiosos. A primeira questão diz respeito ao conceito de compreensão: o que queremos dizer quando afirmamos que as práticas terapêuticas promovidas pelo grupo religioso mudam a maneira como os sofredores compreendem seu problema? A segunda explora o entrelaçamento entre sensibilidade e sentido na construção e manutenção da identidade de pessoa sã: que relação há entre as experiências sensíveis vividas e cultivadas em contextos terapêuticos, como rituais de cura, e a construção de novos significados para a aflição? A terceira questão aborda o papel dos objetos na construção dos acordos intersubjetivos que definem e garantem a transformação do sentido: como entender a presença e participação de um conjunto às vezes bastante variado de objetos nos cenários e interações (rituais, encontros) relativas ao tratamento?

Palavras-chave

tratamento religioso; construção do sentido; corporeidade; sensibilidade

Estudos produzidos no âmbito da antropologia e sociologia da saúde têm apontado a importância das religiões nos processos de interpretação e tratamento das aflições nas mais diversas sociedades e épocas históricas. No Brasil a situação não é diferente: são várias as referências às práticas terapêuticas desenvolvidas nos grupos religiosos do país (RABELO *et al.*, 1997; MINAYO, 1994; MAUÉS, 1994; RABELO, 1994, 1993; GREENFIELD, 1992; ALVES, 1990; HALE, 1990; NGOKWEY, 1989; DROOGERS, 1989; MONTERO, 1985; NEVES, 1984; QUEIROZ, 1980; WILLIAMS, 1979; MONTEIRO, 1977) e a importância destes enquanto serviço de saúde para uma ampla parcela da população não tem passado despercebida dos cientistas sociais (CANESQUI, 1994; GREENFIELD, 1992; QUEIROZ, 1980; LOYOLA, 1983; NGOKWEY, 1989). Não raro os tratamentos religiosos figuram lado a lado da biomedicina, na trajetória de muitos sofredores (KLEINMAN, 1981; HARREL, 1991). Como qualquer outra forma de “tratamento”, envolvem um circuito de comunicação

em que mensagens são trocadas entre pelo menos dois participantes – o terapeuta e seu cliente. Comparando os tratamentos religiosos com os tratamentos biomédicos, muitos estudiosos observam que os primeiros investem muito mais na comunicação, logrando produzir um acordo intersubjetivo que frequentemente falta às abordagens biomédicas (COMAROFF, 1980, 1985; TAUSSIG, 1980; KLEINMAN, 1981). Esta assertiva é utilizada tanto para explicar a insatisfação que muitos pacientes sentem com relação aos cuidados que recebem de profissionais de saúde, quanto para embasar a conclusão de que o sucesso das terapias religiosas está em sua capacidade de mudar a maneira como os doentes compreendem e se posicionam frente a suas aflições – em sua capacidade comunicacional, poderíamos dizer.

Neste artigo quero endereçar a questão da produção de sentido nos contextos de tratamento religioso. Estou usando o termo tratamento aqui para englobar as medidas e intervenções desenvolvidas a partir do grupo religioso na

solução das aflições de seus adeptos e/ou clientes. Estas medidas podem constituir um campo bem delimitado de prática ao interior do grupo ou confundir-se com outras práticas existentes. Podem ser realizadas por outros para ou sobre o sofredor, ou podem ser conduzidas por ele/a próprio/a enquanto parte de um esforço para se curar. Frequentemente estão associadas a um projeto mais amplo de transformação, em que o ideal de pessoa sã confunde-se com aquele de pessoa salva, de corpo fechado, etc., com o projeto identitário mais abrangente da religião. Na discussão que se segue estarei priorizando não os eventos pontuais de cura, mas tais eventos em sua conexão com o projeto de transformação subjacente ao grupo religioso.

Meu objetivo não é aprofundar o contraste entre religião e medicina, no que toca à questão da terapia. Tampouco é traçar distinções no campo das terapias religiosas, com base no tipo de comunicação que cultivam. Pretendo antes – a partir de exemplos etnográficos advindos de pesquisa junto a grupos pentecostais e de *Candomblé* - colocar em pauta algumas questões que me parecem cruciais para o entendimento dos processos de comunicação desenrolados nos tratamentos religiosos. Mais precisamente são três as questões que gostaria de discutir. A primeira diz respeito ao conceito de compreensão (conceito fundamental, quando consideramos o tema da comunicação). O que queremos dizer quando afirmamos que as práticas terapêuticas promovidas pelo grupo religioso mudam a maneira como os sofredores compreendem seu problema? Como entender a construção desta nova compreensão? A segunda desenvolve um pouco mais a temática da compreensão explorando o entrelaçamento entre sensibilidade e sentido na construção e manutenção da identidade de pessoa sã. Que relação há entre as experiências sensíveis vividas e cultivadas em contextos terapêuticos como rituais de cura e a construção de novos significados para a aflição? A terceira questão aborda o papel dos objetos na construção dos acordos intersubjetivos que definem e garantem a transformação do sentido. Como entender a presença e participação de um conjunto às vezes bastante variado de objetos nos cenários e interações (rituais, encontros) relativas ao tratamento? Ou melhor, qual o lugar destes objetos na significação e produção do sentido?

Corpo e compreensão

Como já observei acima, há um certo consenso entre os autores que pesquisam o entrelaçamento entre religião e terapia de que as práticas religiosas de cura são práticas de significação que agem para transformar o sentido da aflição vivida por seus clientes (CSORDAS, 1983; DANFORTH,

1989; DROOGERS, 1989; GLIK, 1988; GREENFIELD, 1992; HALE, 1990; HESS, 1989; KAPFERER, 1979, 1991; KATZ, 1982; MACGUIRE, 1983; WARREN, 1984). Nesta seção quero refletir sobre esta idéia, problematizando o significado de compreensão. Vou fazê-lo a partir de um exemplo do *Candomblé*, descrevendo um rito que visa restabelecer o equilíbrio da pessoa, frequentemente recomendado como parte de um conjunto mais amplo de medidas terapêuticas.

O *bori* é o rito de dar de comer a cabeça ou *ori*, entidade sagrada no *Candomblé*, cultuada como *locus* da individualidade. Fortalece o *ori* e, assim, firma a cabeça do indivíduo, trazendo o equilíbrio necessário para a sua saúde e, quando for o caso, para que receba seu orixá (antecede assim a qualquer processo de iniciação ou feitura). Envolve uma seqüência de oferendas ao *ori*, incluindo a noz de cola, *obi*, seu alimento por excelência. O rito tem início à noite. Sentados em tamboretas ou numa esteira, aqueles que dão o *bori* (ou que são alvo do rito) têm suas cabeças lavadas com uma infusão cheirosa de folhas frescas. Uma seqüência de pratos com grãos é oferecida à cabeça e recolhida em uma bacia – *igbá-ori* – que cada um segura no colo. Milho branco cozido, sangue do pombo sacrificado e fatias de *obi* (noz de cola) são colocados na cabeça. À pessoa é dada uma lasca de *obi* para que mastigue, o mesmo o faz a mãe de santo de santo¹ e o integrante do terreiro escolhido como sua madrinha ou padrinho de *bori*. As lascas mastigadas são depois cuspidas na mão da mãe de santo e também postas no topo da cabeça, em torno da qual é então amarrada uma faixa de pano branco. Findo o rito, os “borizados” deitam nas esteiras envoltos em cobertas e devem passar a noite e a maior parte do dia seguinte descansando; também eles se alimentando com comidas relacionadas ao *ori* – na maioria frutas. Por quase um dia inteiro, descansam e comem. Durante este período recebem visitantes do *terreiro*, conversam um pouco e compartilham com eles as frutas do *bori*. É comum que alguns dos filhos de santo da casa recebam seus orixás (sejam possuídos) quando vêm visitar os borizados. Estes são, então, saudados pelos deuses. Já quase ao cair da noite a mãe de santo vem “suspender” (encerrar) o *bori*: desamarra a faixa de pano que retém as oferendas de comida na cabeça, recolhe os grãos de milho numa bacia e lava a cabeça de seus filhos com água. Em seguida estes tomam banho e recebem um conjunto de prescrições comportamentais e alimentares que devem seguir como parte do resguardo.

Vale a pena agora nos perguntarmos sobre o movimento de compreensão que o *bori* põe em marcha. Trata-se da transmissão de novos conteúdos ou informações?

O *bori* não é um rito público; além dos noviços (que estão ofertando comida às suas cabeças) só podem

estar presentes pessoas que já deram bori; em geral só comparecem os membros do terreiro. Apesar deste caráter fechado, o rito, na verdade, não apresenta aos participantes qualquer informação nova a qual já não foram expostos no cotidiano do terreiro ou durante as cerimônias públicas (com as quais mesmo os clientes de fora, em geral, já estão familiarizados). Aponta para os circuitos de reciprocidade operando no terreiro através da oferta de alimento, expõe as relações entre pessoas e deuses, assim como a hierarquia que vigora no *Candomblé*. Para entendermos como o rito envolve os participantes na produção de novos significados precisamos ir além de uma noção de comunicação como atividade de transmissão e captação de conteúdos rumo a uma idéia de co-participação e engajamento em contextos de sentido; de uma noção de compreensão como atividade intelectual rumo a uma noção de compreensão prática, em que o corpo joga um papel essencial².

Um breve exame das experiências centrais (para os participantes) de descansar e comer ajuda-nos a compreender este ponto. O descanso define o enquadramento dominante durante todo período de reclusão após a performance do *bori*: embora muitas outras coisas aconteçam durante este período, a ação tende a ser vista sob o pano de fundo do repouso, seja como uma quebra nesta disposição geral, seja como um evento conduzindo de volta a ela. O repouso é parte importante de qualquer procedimento ritual desenvolvido no *Candomblé*; é o seguimento “natural” da atividade desenvolvida na performance. Submetido a manipulação durante o rito, o corpo encontra-se vulnerável: a pessoa não pode reassumir suas atividades cotidianas sem antes repousar, e certas medidas protetoras devem ser tomadas para assegurar um retorno tranqüilo à rotina diária. A passividade do descanso é ela mesma uma recomposição de forças necessária para a recuperação do equilíbrio da cabeça (*ori*).

Assim após a performance noturna o espaço é habitado por corpos que estão ou deitados ou sentados no chão. Quase não há movimento para além das esteiras; quase não se levanta – quando é necessário fazê-lo, há sempre alguém para acompanhar os borizados que devem andar com cautela, enrolados em seus lençóis. Deitados sob os lençóis, eles são envolvidos em uma atmosfera de indiferenciação. As esteiras delimitam o lugar de repouso; em posição horizontal, estão perto do chão. Horizontalidade e ausência de movimento convidam a novas formas de reconhecer o espaço, uma fusão (passiva) com o entorno, uma entrega a um arranjo de coisas (entre as quais se é colocado e cuja docilidade e inércia aparente é preciso alcançar). Deitados ou sentados nas esteiras, os borizados são situados como crianças, carentes

de cuidado. Também situados na base de uma hierarquia – posição que seus corpos reconhecem como o embaixo em relação a coisas que aprenderam a abordar de uma perspectiva vertical e em movimento, tornados submissos à mãe de santo e aos outros filhos da casa que podem sentar em cadeiras, levantar e mover-se como quiserem. Banhado e alimentado, depois, posto no chão para descansar, com pouca possibilidade de movimento, o corpo é colocado em uma disposição própria para a mudança.

Ao alterar a maneira como os noviços estão situados no espaço, entre as outras pessoas, os deuses e as coisas, o bori promove novas formas de sensibilidade e entendimento. Como um todo, o período de reclusão que se segue ao *bori* e que é tão importante para os participantes estende muitas das medidas da performance noturna, desenvolvendo os significados então apresentados e convidando a novas formas de se ajustar a eles. A posição passiva do corpo, seu contato com o chão, seu fechamento e ocultamento sob os lençóis, a alternância entre períodos de repouso e alimentação (ênfase em formas corporais básicas de orientação frente ao tempo e ao espaço) contribuem para abrir um campo de experiência e compreensão. Mas a compreensão que se produz aqui é menos captação de significado do que prática corporal: o estabelecimento de uma sintonia entre corpo e entorno, pelo qual o primeiro integra a si uma situação, respondendo e ajustando-se a ela.

Compreendemos uma coisa, escreve Merleau-Ponty, “como compreendemos um comportamento novo, quer dizer, não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós”. Compreender é reconhecer – ser tocado ou afetado pelo estilo latente proposto pelas coisas e lugares. É também uma experiência sensível. Conforme procurei mostrar, é justamente essa dinâmica de reconhecimento corporal que está em jogo no *bori*.

A preparação do corpo no bori posiciona o indivíduo em um espaço de experiência e sociabilidade. Neste sentido pode ser entendida como parte importante do processo pelo qual novos sentidos são integrados ao corpo, vindo a compor disposições e modos de orientação. O antropólogo australiano Michael Jackson desenvolve argumento semelhante ao examinar práticas de iniciação entre os Kuranko da Serra Leoa. Para o autor estes rituais constituem instâncias de desorganização do espaço cotidiano, em que formas alteradas de uso do corpo funcionam como gatilhos para a produção de novas imagens e confronto com distintas possibilidades de organização da vida social. Aqui está uma chave importante para entendermos as abordagens religiosas à aflição.

Sensibilidade e sentido

Na definição de compreensão esboçada acima, sensibilidade e entendimento não pertencem a dois campos distintos de experiência – a primeira captação passiva de estímulos sensoriais; o segundo construção ativa de significado. A experiência corporal sensível é já experiência significativa. Esta idéia tem implicações importantes para uma abordagem a construção do sentido na religião.

Conforme já observei, as práticas de cura desenvolvidas nas religiões estão frequentemente associadas a um projeto mais amplo de transformação da pessoa. A construção do significado ao longo dos eventos em que se desenrola a cura é também um processo de aprendizado através do qual o sofredor/potencial adepto é introduzido a certos modos de ser e relacionar-se com outros, com o entorno e com o próprio sofrimento.

Uma das maneiras de tratar deste aprendizado é concebê-lo como processo pelo qual os indivíduos são conduzidos a interiorizar novos conteúdos ideacionais ou novos esquemas interpretativos. A construção do sentido é processo cognitivo, que no caso da religião é facilitado ou deslançado pelos contextos extra-ordinários apresentados nos rituais. Neste tipo de abordagem, significado equivale à representação: as religiões modificam a maneira pela qual os indivíduos se posicionam frente à aflição, na medida em que lhes incutem um novo estoque de concepções e crenças. Clientes são potenciais adeptos que aprendem – adquirem conteúdos – no curso de sua participação em eventos diversos ao interior do grupo religioso.

Quero apresentar aqui uma alternativa a esta abordagem. Seguindo de perto argumento desenvolvido por INGOLD (2000), sugiro que, contrariamente à proposição esboçada acima, as religiões logram transformar a experiência da aflição na medida em que provêem seus membros e/ou clientes com contextos em que possam desenvolver novas habilidades e sensibilidades. Um praticante experiente, escreve INGOLD (2000), não transmite ao noviço ou principiante um corpo de conhecimentos; seu papel é antes o de prover os contextos em que aquele possa desenvolver a proficiência. Habilidades não são transmitidas, mas refeitas (ou cultivadas de novo) nas várias situações em que principiantes são levados (ou guiados) a se engajar com os lugares, seres e coisas que compõem um mundo comum - são sempre desenvolvidas em contextos de engajamento ativo.

Nesta perspectiva, devemos pensar a construção do significado na religião (e, mais particularmente, nos tratamentos religiosos) não como introdução de conteúdos,

mas como desenvolvimento de habilidades e sensibilidades. É processo em que sensibilidades são despertadas, desenvolvidas e canalizadas rumo à formação de hábitos e disposições mais duradouras.

Muitas vezes esta transformação é fruto dos investimentos práticos pelos quais os indivíduos procuram se ajustar aos novos contextos significativos propostos pela religião e periodicamente dramatizados nos seus rituais. Ao acompanhar a trajetória de mulheres soteropolitanas que ingressavam na Igreja Pentecostal Deus É Amor em busca de cura, pude observar um empreendimento deste tipo: o exercício rotineiro e integrado de posturas, gestos e pensamentos destinados a fazer delas um instrumento de Deus.

A fiel pentecostal busca fazer-se instrumento de Deus – ser usada por Deus é expressão corrente nos seus depoimentos e testemunhos. Este estado de aparente passividade lhe confere o acesso aos dons – e portanto a um conjunto reconhecido de habilidades como cura, interpretação, revelação, etc. Como já notamos acima, também exige, para ser efetivamente alcançado, um investimento ativo. Pode-se dizer que a prática da oração é o meio por excelência pelo qual a fiel busca transformar-se.

Orar é uma habilidade que precisa ser aprendida. Em jogo neste aprendizado está o exercício de uma atitude de humildade e abertura ao sagrado, o cultivo de uma disposição no duplo sentido de (dis) posição espacial e, portanto, corporal, por um lado e de disposição emotiva ou estado de humor, por outro. Enquanto técnica corporal, orar requer o posicionamento correto do corpo. Envolve a prática habitual e repetida de um conjunto de gestos e posturas. “Você conhece um cristão pelos calos nos joelhos e nos cotovelos”, costuma-se dizer em referência à posição de oração na igreja – de costas para o púlpito as fiéis ajoelham-se no chão, apoiando os cotovelos no banco, seus braços dobrados, apontando para acima. Enquanto disposição ou tonalidade afetiva – descrita como profunda alegria de estar nas mãos de Deus - requer um esforço para afastar o pensamento das inquietações cotidianas ou preocupações do “mundo”. Este é um empreendimento nada fácil para boa parte das fiéis, consumidas que são pelo drama diário de cuidar de casa e filhos em um contexto que muitas vezes é de pobreza extrema.

Posicionar-se para a oração é cultivar não apenas a capacidade de pôr à distância as preocupações cotidianas, mas também a habilidade de afastar, ao menos temporariamente, uma das fontes mais eficazes de controle: a vergonha. Quando se dobra o joelho para orar é preciso libertar-se de tudo que é do mundo, inclusive, ou principalmente, da vergonha de

se ver à mercê do poder divino – rindo, chorando, gritando, pulando.

O trabalho pelo qual as mulheres procuram se transformar dá acesso a uma experiência sensível altamente valorizada na igreja: o recebimento do Espírito Santo. Vivenciada nos cultos, esta experiência é um desdobramento da oração: em meio a uma profusão de muitas e diferentes orações proferidas em ritmo acelerado, o Espírito Santo surge como um poder que se alastra, fazendo de cada corpo uma morada. Nas descrições das fiéis ressaltam três dimensões interligadas: receber o Espírito Santo é uma sensação de leveza, de ser erguido do chão e flutuar; é experiência de um calor que propaga do centro do corpo, e gera energia, movimento rápido quase incontrolável; e é também uma alegria profunda, ocasião em que se fundem o gozo espiritual – a emoção profunda e transcendental de ser habitado pelo poder sagrado – e prazer carnal – o gosto de sentir este poder invadir o corpo.

O poder que experimenta nos cultos a fiel procura estender para outros lugares e pessoas. Da prática cotidiana da oração, do hábito de cantar hinos religiosos enquanto realiza suas tarefas domésticas e manter o rádio sempre ligado em programas evangélicos, advém a experiência costumeira de receber o Espírito Santo fora da igreja e ser beneficiada com alguma graça. Muitas mulheres contam histórias de curas, produzidas nelas mesmas ou naqueles por quem oravam, em casa, não raro enquanto estavam cantando ou rezando, ajoelhadas ao pé do rádio. Ao entorno poluído pelo pecado opõem, assim, não apenas o domínio sagrado do templo, mas o próprio corpo como marcador de lugar. Sempre de algum modo deslocado ou em tensão com os lugares em que o passado (mundano) está firmemente enraizado, o corpo feminino é ele mesmo convertido em um foco de/para lugar – receptáculo de um poder que pode fluir para outros e transformar seu entorno.

Cuidando de si para ser usada por Deus, a fiel se diz envolta em uma aura de poder: embora se veja situada em um mundo de pecado, descobre-se protegida; de fato empreende uma busca atenta e constante de sinais que confirmem este estado de força e proteção. Este empreendimento hermenêutico não só multiplica os sinais da presença e vontade de Deus nos pequenos em eventos do dia a dia como treina a atenção para distinguir e interpretar esses sinais. O campo em que a mulher pentecostal atua é todo ele recortado por indícios do poder sagrado: Deus lhe fala no desdobrar de eventos os mais banais e corriqueiros, aos quais ela precisa, como interlocutora privilegiada, estar sempre atenta. Sua agência se constitui neste diálogo com o outro divino; prolonga-se no exercício dos dons, um conjunto reconhecido de habilidades

e sensibilidades como cura, interpretação, revelação etc. É interessante notar que os primeiros dons desenvolvidos pelas mulheres correspondem a formas de atenção e sensibilidade aos lugares e aos outros - um senso de situação, muitas vezes de risco iminente, ou "intuição" de afetos como inveja ou angústia (senso de situação e intuição, entendidos, agora, como modos de compreensão corporal). Os dons são extensão de uma sensibilidade difusa que compõe um *habitus* próprio às mulheres de camadas populares. Ao ser legitimada, na religião, como dom, esta sensibilidade não só ganha reconhecimento. Vem a ser explicitamente cultivada e possivelmente desenvolvida.

A aquisição dos dons é parte de uma trajetória de desenvolvimento de habilidades legitimadas e valorizadas tanto ao interior do grupo religioso quanto fora dele. Por um lado, a descoberta do dom é reconhecimento de si como interlocutora hábil e sensível de Deus. Contribui, por exemplo, para modificar a disposição geral das mulheres nas relações domésticas, na medida em que introduz nessas relações uma voz sagrada da qual são ouvintes e destinatárias privilegiadas. Por outro lado, o exercício dos dons também lança a mulher em um novo e ampliado circuito de relações: não apenas aprofundando sua participação na igreja e em atividades religiosas que algumas vezes ultrapassam os limites do bairro, como também fazendo dela uma referência na vizinhança, especialista religiosa chamada com frequência nas casas para orar por doentes e expulsar demônios. Assim, das experiências sensíveis vividas e cultivadas nos contextos rituais, das práticas e rotinas de cuidado e controle do corpo incentivadas na religião resulta acesso a um campo novo de sentido.

Corpo, agência e o papel dos objetos

Os significados produzidos, compartilhados, propostos e ensinados nos eventos que compõem um tratamento religioso não são fundamentalmente de ordem intelectual: concepções, crenças ou mesmo esquemas interiorizados de interpretação. Consistem antes em sensibilidades e habilidades, desenvolvidas através de percursos de engajamento sensível em contextos novos de relação. Nesta seção quero considerar ainda outro aspecto deste processo da construção do sentido: o papel que nele desempenham as coisas materiais.

Quando descrevemos os eventos que compõem um tratamento religioso ou a série de eventos que conduz da aflição a assunção de uma nova identidade no grupo religioso somos logo confrontados por uma profusão de objetos os mais variados. Sua presença é conspícua tanto nos rituais quanto no dia a dia do grupo. Ao longo da carreira religiosa

do adepto, objetos são foco importante de toda uma série de operações e cuidados.

Usualmente quando tratam dos objetos exibidos nos espaços religiosos e manuseados nos rituais, os estudiosos buscam desvelar seu significado. Muitos consideram que é preciso ir além do sentido que lhes é atribuído pelos praticantes ou adeptos do grupo, para desvelar sua conexão com concepções chave da religião. Propõem tratá-los como símbolos, portadores ou marcadores materiais de significações cosmológicas, sociológicas ou políticas. Neste esquema os objetos não apenas são depositários de significado, como funcionam como intermediários materiais na transmissão e aprendizado destes significados. O papel que jogam nos tratamentos religiosos é justamente este: se estes tratamentos visam transmitir novos significados aos seus participantes (mudar ou transformar significados), os objetos são meios materiais que facilitam a comunicação e construção do acordo intersubjetivo que, envolvendo o doente e (outros) membros do grupo religioso, irá redefinir a aflição.

Pretendo articular uma abordagem alternativa aos objetos – e seu papel nos eventos religiosos – recorrendo mais uma vez a exemplos empíricos. Neste caso, um do *Candomblé* e outro do pentecostalismo.

Meu primeiro exemplo, proveniente do *Candomblé*, são assentamentos dos orixás. Nesta religião cada um dos adeptos tem um orixá como pai ou mãe: este orixá pessoal corresponde a um variante único e individual de um modelo mítico geral (GOLDMAN, 1987). Durante a iniciação do adepto – ou feitura – seu orixá também é feito e uma relação individuada é estabelecida entre os dois. Como parte deste processo o orixá é assentado no *terreiro*. Cada assentamento é composto por uma vasilha ou *ibá* (que pode ser de louça ou de barro, a depender do orixá), no interior da qual estão objetos como búzios, pequenas ferramentas de metal características do orixá em questão e, mais importante, uma pedra (*otá*), onde reside o orixá – aí “fixado” ou assentado mediante ritos apropriados. Acompanha a vasilha um quartinho que deve permanecer sempre com água e um conjunto de pratos para oferendas. Os assentamentos (ou assentos) dos orixás dos adeptos de uma casa de *Candomblé* são guardados em aposentos no terreiro, os quartos ou casas dos santos (como também são referidos os orixás), sob a responsabilidade direta da mãe de santo.

Quando está em situação de aflição o adepto pede melhoras a seu orixá. Vai ao quarto do santo, acende uma vela aos pés do assento ou deposita uma pequena oferenda. Pode também aí deixar um bilhete com seu pedido. Deitado

em reverência conversa com o pai ou a mãe (seu orixá pessoal). Se o problema persiste a mãe de santo pode jogar os búzios e lhe dizer que precisa dar de comer ao seu santo. Então será organizado um ritual fechado, em que um certo número de bichos (galinha, pato, pombo) é ofertado ao orixá, o assento regado com o sangue dos animais sacrificados.

Pois bem, qual o significado dos assentamentos no *Candomblé*? Os pesquisadores observam que o assentamento é parte da construção da pessoa nessa religião. Expressa uma concepção de pessoa relacional ou múltipla, feita também de elementos sagrados; o assentamento é um componente não eu da pessoa, que tem uma existência material fora dela. Podemos dizer, então, que o assentamento é um símbolo?

Para os adeptos do *Candomblé* a relação da pedra (*otá*) com o orixá não equivale à relação, definidora do símbolo, entre um objeto e uma idéia que este objeto serve para representar ou evocar – o *otá* não simboliza orixá; é o orixá. Mas do ponto de vista das ciências sociais é possível – e para muitos, desejável – afirmar que se o *otá* é o orixá (e, portanto, não é símbolo do ponto de vista dos sujeitos praticantes), em outro nível (aquele definido pelo ponto de vista do observador) o *otá*-orixá simboliza – representa – concepções chave do *Candomblé*. É uma expressão material, objetivada, seja de concepções abstratas da cosmologia religiosa seja de relações sociais vigentes no espaço religioso. Segundo este raciocínio, as coisas são suporte de um sentido que não só pode ser desvinculado delas, como também que existe independente e anterior a elas. Valem apenas como intermediárias, meios através dos quais o significado (religioso, social, ou sócio-político) transita, mas que não fazem nenhuma diferença em termos do significado mesmo.

Como alternativa a esta posição sugiro que o sentido dos assentamentos no *Candomblé* está na maneira como estes objetos são foco para a ação, solicitando comportamentos e instituindo certos espaços de prática. Consequentemente, não é independente de sua materialidade ou de suas qualidades sensíveis, se tece através delas, na relação entre os corpos dos adeptos e sua presença material, sensível, localizada, no terreiro.

Quando entra no quarto de santo para saudar seu orixá, o filho de santo já se desfez de seus vínculos com a rua, está de branco e descalço. Deita-se em frente aos assentos – se o seu orixá for masculino, deita reto tocando a testa no chão, se for feminino vira o corpo deitado de um lado para o outro, antes de bater a cabeça. Então conversa calma e privadamente com seu orixá. Ao longo do tempo é instruído nos cuidados a serem dispensados ao assentamento, que deve ser regularmente alimentado e lavado. “Eu gosto dos meus santos – disse a

líder de um pequeno terreiro de Salvador – como se fosse uma criança pequena que a gente cuida de tão frágil que é”.

A lavagem do santo se dá em um rito chamado *ossé*. Nesta ocasião, o assentamento é removido do lugar em que repousa, separado em suas partes constituintes, cada qual – pratos, *ibá*, quartinhão, búzios, ferramentas e *otá* – cuidadosamente lavada, primeiro com água e sabão de coco, depois com uma infusão de folhas frescas, de cheiro doce e agradável, que a filha de santo mesma preparou, esfregando as folhas umas contra as outras na água. O *otá* é ainda untado com azeite doce, feito deslizar por entre suas mãos, em um gesto de contato íntimo com o orixá. Depois é novamente ocultado no *ibá*, o conjunto refeito e devolvido a seu lugar.

Os assentamentos são foco importante de toda uma série de operações. Em torno deles comida, velas, bilhetes testemunham o cuidado que lhes é dispensado no terreiro. O cheiro da comida já azedando ou o perfume ainda discernível da infusão de folhas (*amaci*) e da colônia com que foram lavados marcam uma seqüência de pedidos e trocas entre o adepto e seu orixá. A riqueza de alguns assentos contrasta com a simplicidade de outros, exibindo diferenças internas no terreiro e, com o tempo, mudanças sutis nesta configuração. No quarto dos santos uma história se tece, invisível aos de fora, mas bastante nítida e palpável para os da casa (Cf. SANSI-ROCA, 2006). História de relações entre o adepto e seu orixá, entre ele e seus irmãos de santo, entre todos – deuses e humanos - e a ialorixá da casa. A construção desta história está intimamente ligada à maneira como o assentamento mobiliza o corpo, solicitando cuidados (“*como criança pequena*”), “pedindo” certos gestos e posturas, convidando à ação ou a contemplação silenciosa. Os laços entre os filhos de santo e seus orixás não são expressos, representados ou materializados nos assentamentos: se fazem e se mantêm nestes cuidados. A relação entre os corpos dos adeptos e as qualidades sensíveis dos assentamentos não é secundária na construção destes laços: no *ossé*, a pedra que, redonda, desliza por entre as mãos da filha de santo, perfumada com *amaci* e untada com azeite, é o orixá que se faz íntimo no cuidado tátil e olfativo.

Passo agora para meu segundo exemplo. Trata-se de um testemunho proferido em culto da Igreja Universal. Fazia referência a um martelo que fora oferecido na igreja como parte de uma corrente: aqueles que entrassem na corrente, depositando uma certa quantia de dinheiro em um envelope distribuído pelos obreiros, tinham direito a um martelo de madeira. Conforme recomendação do pastor o martelo deveria ser usado em todas as ocasiões em que seu portador precisasse de uma bênção: no trabalho, em casa, na rua.

O senhor que veio à frente dar seu testemunho estava em situação de grande aflição a propósito de um caso que seria julgado no tribunal. Narrou para a igreja o evento. No dia do julgamento, levou consigo o martelo adquirido no culto, de modo que sempre que o juiz batia o martelo na mesa, ele discretamente batia também o seu na cadeira em que estava sentado. O juiz batia e ele batia também – conforme narrou, tratava-se de ver quem era mais forte. O resultado provou a vitória de Deus: seu martelo fora mais eficaz que o martelo do juiz.

O recurso a objetos na Igreja Universal é já bastante conhecido: martelos, cruces, pulseiras, garrafinhas com óleo. Faz parte de uma estratégia de incentivar a participação e contribuição efetiva das pessoas presentes ao culto – cada objeto tem um poder ou função própria, está inserido em uma corrente e precisa ser adquirido (comprado) para que os participantes se beneficiem. Expressa sem dúvida o forte apelo à magia presente nas igrejas neopentecostais.

Gostaria de comentar um pouco sobre o papel do martelo na cena. No caso relatado o martelo da igreja entra em um embate particular com o martelo do juiz – o confronto entre a lei dos homens e a lei de Deus ganha concretude no confronto entre seus martelos. Em termos mais gerais, entretanto, o gesto de bater o martelo na mesa permite a articulação da agência em eventos que tenderiam a passar sem tal articulação – que seriam “sofridos” ao invés de vivenciados no modo ativo. Neste sentido é possível dizer que o martelo “solicita” ação, canaliza e estende o poder do corpo em direção a uma interferência direta no contexto. A agência encontra-se assim distribuída entre Deus, o homem e o martelo, se forma no encontro dos três. Como no caso do assentamento, o objeto não é simples intermediário de um sentido que lhe é externo: o sentido se articula nele ou nas conexões que ele põe em movimento.

Conclusão

Neste trabalho procurei desenvolver a idéia de que os tratamentos religiosos atuam na transformação do significado, provendo novos quadros interpretativos para as pessoas em sofrimento. Esta afirmação tem sido repetida por vários estudiosos e, entre seus primeiros porta-vozes foi usada como crítica a tendência de se avaliar as práticas religiosas de cura a partir do referencial da biomedicina. Mas, na medida em que define significado em um plano puramente ideal ou representacional (concepções, crenças, esquemas cognitivos), termina por produzir uma divisão de campos entre a religião e a biomedicina – a primeira lidando com

significados e avaliações (a vivência subjetiva do doente) e a segunda com a doença mesma enquanto realidade objetiva.

Quando abandonamos a noção de significado subjacente a este tipo de análise, terminamos também por colocar em cheque a divisão de campos que situa a religião como lidando exclusivamente com a experiência subjetiva do sofrimento. Afinal a mobilização do corpo, o despertar de sensibilidades e o engajamento do corpo sentiente com os objetos nos contextos de prática religiosa, fazem parte do movimento de construção do sentido, mas seu efeito se estende para além da aquisição de representações ou quadros interpretativos. Conduzem, pouco a pouco, a novas sínteses práticas, formas (corporais) de compreender o mundo, a si mesmo e aos outros, e de lidar com as situações problema.

NOTAS

1. Líder do terreiro, também referida pelo termo yorubá ialorixá. Se homem, é pai de santo ou babalorixá. Para efeitos da exposição vou usar aqui o termo feminino, mãe de santo.

2. Não é muito difícil perceber a centralidade do corpo no bori: estimulado sensorialmente, objeto de cuidados, imerso em novos contextos de prática e atenção. Para os estudiosos dos rituais, esse dado não é novo – de fato sempre foi notado e incorporado nas principais abordagens ao tema. Entretanto, conforme veremos, a noção de compreensão corporal que estou desenvolvendo aqui não está fundada apenas num reconhecimento de que as pessoas são sujeitos encarnados e de que os rituais agem sobre seus corpos.

Referências

- ALVES, P.C. **Medical culture system**: the social dimension of sickness. Tese (Doutorado) – Universidade de Liverpool, Reino Unido, 1990.
- CANESQUI, A. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Eds.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- COMAROFF, J. **Body of power, spirit of resistance**. Chicago: Chicago University Press, 1985.
- COMAROFF, J. Healing and the cultural order: the case of the barolong boo ratshidi. **American Ethnologist**, v.7, n.4, p.637-57, 1980.
- CSORDAS, T. Somatic modes of attention. **Cultural Anthropology**, v.8, n.2, p.135-156, 1993.
- DANFORTH, L.M. **Firewalking and religious healing**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- DROOGERS, A. The enigma of the metaphor that heals: signification in an urban spiritist healing group. In: ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, Washington D.C., 1989. Mimeo
- GLIK, D.C. Symbolic, ritual and social dynamics of spiritual healing. **Social Science and Medicine**, v. 27, n.11, p.1197-1206, 1988.
- GOLDMAN, M. A Construção ritual da pessoa: a possessão no *Candomblé*. In: MARCONDES DE MOURA, M.E. (Ed.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- GREENFIELD, S. M. Spirits and spiritist therapy in southern Brazil: a case study of an innovative, syncretic, healing group. **Culture Medicine and Psychiatry**, v.16, n.1, p.23 -52, 1992.
- HALE, L. How the spirits got gramps to take his medicine: magic, science and the semiotic movement in umbanda healing. In: POSEY, D.; OVERALL, W. (Eds.). **Ethnobiology**: implications and applications. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1990.
- HARREL, S. Pluralism, performance and meaning in taiwanese healing; a case study. **Culture Medicine and Psychiatry**, v.15, p.45-68, 1991.
- HESS, D. Disobssessing disobsession: religion, ritual and the social sciences in Brazil. **Cultural Anthropology**, v.4, n.2, p.182-193, 1989.
- INGOLD, T. **The perception of the environment**. London: Routledge, 2000.
- JACKSON, M. **Paths toward a clearing**: radical empiricism and ethnographic inquiry. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- KAPFERER, B. Introduction: ritual process and the transformation of context. **Social Analysis**, v.1, p.3-19, 1979.
- KAPFERER, B. **A celebration of demons**: exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka. Oxford: Berg Publishers Limited, 1991.
- KLEINMAN, A. **Patients and healers in the context of culture**. Berkeley: University of California Press, 1981.
- LOYOLA, M.A. **Médicos e curandeiros**: conflito social e saúde. Rio de Janeiro: Difel, 1983.
- MAUÉS, R.H. Medicinas populares e pajelança cabocla na amazônia. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Eds.). **Saúde**

e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

MCGUIRE, M.B. Words of power: personal empowerment and healing. **Culture Medicine and Psychiatry**, v.7, p.221-240, 1983.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MINAYO, M.C. Representações da cura no catolicismo popular. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Eds.). **Saúde e doença: um olhar antropológico.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

MONTEIRO, D.T. A cura por correspondência. **Religião e Sociedade**, n.1, p.61-79, 1977.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na umbanda.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

NEVES, D.P. **As curas milagrosas e a idealização da ordem social.** Niterói: CEUFF/PROED, 1984.

NGOKWEY, N. On the specificity of healing functions: a study of diagnosis in three faith healing institutions in feira (Bahia, Brazil). **Social Science and Medicine**, v.29, n.4, p.515-526, 1989.

QUEIROZ, M.S. Curandeiros do mato, curandeiros da cidade e médicos: um estudo antropológico dos especialistas em tratamento de doenças na região do Iguape. **Ciência e**

Cultura, n.32, p.31-47, 1980.

RABELO, M. **Play and struggle: dimensions of the religious experience of peasants in Nova Redenção, Bahia.** Tese (Doutorado) – Universidade de Liverpool, Inglaterra, 1990.

RABELO, M.C. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes trabalhadoras urbanas. **Cadernos de Saúde Pública**, v.9, n.3, p.316-325, 1993.

RABELO, M.C. Religião, ritual e cura. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Eds.). **Saúde e doença: um olhar antropológico.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

RABELO, M.C.; ALVES, P.C. Jarê. religione e terapia in ambiente rurale brasiliano. In: PIZZORNO, L.F. (Ed.). **Religione e magia: culti di possessione in Brasile.** Torino: UTET, 1997.

SANSI-ROCA, R. The hidden life of stones. historicity, materiality and the value of *Candomblé* objects. **Journal of Material Culture**, v.10, n.2, p.139-156, 2006.

TAUSSIG, M. Reification and the consciousness of the patient. **Social Science and Medicine**, v.14B, p.3-13, 1980.

WARREN, D. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. **Religião e Sociedade**, v.11, n.3, 1984.

WILLIAMS, P.V. **Primitive religion and healing: a study of folk medicine in N.E. Brazil.** Cambridge: D.S. Brewer, 1979.