

CANDOMBLÉ, CORPOS E PODERES

Ana Cristina de Souza MANDARINO¹
Estélio GOMBERG²

■ **RESUMO:** O presente artigo teve como objetivo principal apreender os mecanismos sociais encontrados no candomblé – uma das várias formas de expressões religiosas de matriz africana no Brasil. Ao adentrar neste sistema religioso terapêutico, os sujeitos vão experimentar e se confrontar com uma série de inovações na sua vida cotidiana, ampliando suas visões e percepções sobre as causalidades da doença, repercutindo na consideração da relação entre “corpo/mente/orixá (divindade)”, abrindo desta maneira uma nova opção no que tange às opções terapêuticas para estes. Diante da complexidade desta religião, o grupo em questão – adeptos e clientes externos – reafirma sua solidariedade intra e extra muros através da garantia da saúde física e social de seus membros, na medida em que opõe instâncias antagônicas representadas por sua visão de mundo: saúde/doença, vida/morte. O equilíbrio entre estas instâncias se faz necessário para a afirmação daquilo que se torna elemento indispensável para o grupo: a manutenção da saúde.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Religiões afro-brasileiras. Candomblé. Corpo. Poder.

O corpo, para os adeptos das religiões de matrizes africanas, em especial para os praticantes do candomblé – aqueles cuja crença encontra-se associada aos orixás, inquices e voduns –, é percebido como a “morada de orixá”, sendo um dos principais elementos de atenção para o grupo. Este, na visão dos adeptos, é possuidor de uma lógica particular que conecta o mundo natural e o sobrenatural, e esta conexão será o fio condutor desta

¹ UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz. Professora Visitante do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. Ilhéus – BA – Brasil. 45.662-900 – anamandarino@gmail.com

² UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz. Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. Ilhéus – BA – Brasil. 45.662-900 – estelio68@gmail.com

reflexão associada aos processos de socialização, às práticas e aos saberes presentes no interior desta religião.

No âmbito desta reflexão, o corpo é apreendido como expressão e materialização de uma condição social e de um *habitus* que se expressam na forma de posturas corporais e investimentos na sua produção, como indicado por Pierre Bourdieu (1989). O corpo apresenta, através de seus próprios gestos e movimentos e dos símbolos que porta, uma determinada posição social. Neste sentido, o corpo passa a ser concebido como um signo social, à medida que através dele se desenvolvem modalidades corporais e se expressa a visão de mundo específica de determinado grupos social.

O corpo, na ótica do candomblé, extrapola a simples condição física ou estética, pois é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, visto como a morada de *orixá* e a porta de comunicação entre os homens e as divindades. O corpo precisa estar saudável, equilibrado, protegido, “fechado” (BARROS; TEIXEIRA, 1989; TEIXEIRA, 2009), para que possibilite condições favoráveis para realizações de rituais litúrgicos, além do próprio equilíbrio da comunidade, já que o corpo, na cosmovisão dos praticantes de candomblé, é também um local propício para a transmissão de *axé*, energia vital. Caso ocorra a quebra de normas estabelecidas – os interditos gerais ou pessoais – o neófito poderá sofrer certos desconfortos e, até mesmo, a perda do equilíbrio. Nesta ótica, acreditam os adeptos, poderá haver a manifestação da divindade que, de acordo com suas características, o fará de forma particular, associando determinadas doenças a episódios míticos. Assim, é comum ouvir no interior dos grupos pesquisados, por exemplo, que a ocorrência de determinadas doenças de pele estaria associada, *a priori*, ao *orixá Obaluaie*; e que as doenças mentais aos *orixás Xangô e Oxossi* (BARROS; TEIXEIRA, 1989, GOMBERG, 2008).

Diante disso, consideramos que o grupo desenvolve uma modalidade particular de saberes e práticas em saúde que amplia e extrapola a noção atribuída pelo senso comum ao “corpo máquina”. Ou seja, o corpo é concebido como um espaço por excelência do *orixá*, onde este se manifesta através do transe e também serve como elemento/veículo onde este manifestará o seu descontentamento, seja pela quebra de interditos, seja pela ocorrência de estados de perigo e contaminação.

Desta forma, segundo Barros:

[...] sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de, periodicamente, sempre serem cumpridos certos rituais que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos (BARROS, 1993, p.47).

Essa abordagem é de especial significação para estudos que discutem a relação entre saúde/doença, pois traz uma compreensão para a experiência religiosa relatada por clientes frente à “medicina afro-brasileira”³ e a recorrência a esta como forma de solução do adoecimento.

Diante disso, reconhecer as nuances de apropriação da religiosidade no processo saúde/doença configura-se num desafio também aos profissionais de saúde, pois exige que estes considerem e incorporem o discurso religioso enquanto uma outra lógica de compreensão do adoecimento, diferente da lógica individualista nas quais baseiam-se as ações terapêuticas da “medicina oficial”, biomédica (VALLA, 2001; DA ROSA, 2002; VASCONCELOS, 2006; GOMBERG, 2008).

A tensão estaria, então, exatamente entre a lógica individualista, que prevê a responsabilização e a afirmação do sujeito autônomo, e a concepção religiosa, onde há uma des-responsabilização do indivíduo em função do recurso ao sobrenatural.

Compartilhar a mesma linguagem, valores e posturas corporais proporciona aos adeptos da religião uma marca identificatória dentro e fora do *Terreiro*. Estas particularidades são elementos organizacionais e ordenadores na vida social e religiosa destes indivíduos, seja qual for o espaço ou o contexto que interaja com seus pares. Estes terão por hábito posturas hierárquicas que deverão ser cumpridas em quaisquer espaços e circunstâncias extramuros, além de, após a iniciação, verem aumentados seus laços de família, com a família de santo/família de axé passando a ser relacionada e referendada como a família biológica e, em alguns casos não raros, assumindo o lugar vago por esta na vida do indivíduo, aumentando os laços de solidariedade e pertença.

³ Consideramos esta racionalidade terapêutica preconizada pelo candomblé como um “sistema médico complexo”, conforme apresentado por Luz (2003). Esta “medicina afro-brasileira” de base religiosa é marcada pela origem africana resultante do processo de escravidão registrado no Brasil até o século XIX, caracterizando-se pela utilização de elementos vegetais nos tratamentos que prescreve e pela intervenção de um agente religioso (*mãe de santo* ou *pai de santo*) que busca promover a restauração da saúde através de relações estabelecidas com as divindades.

Como apontado por Lima (2003), as interações sociais entre integrantes apontados também podem colaborar na subsistência ou apoio em situações de necessidade e aflição, “[...] marcadas sempre pela mesma tradição de expectativas e deveres que se verificam nos sistemas familiares. No caso da família de santo os padrões são semelhantes, senão idênticos, aos observados na ‘família extensa patriarcal’ brasileira” (LIMA, 2003, p.160).

A manifestação, o cumprimento e a preservação destas normas, etiquetas sociais, além do estabelecimento de reciprocidades variadas, tornam-se mais aguçados no momento em que os indivíduos realizam a *feitura de santo*, considerada a consolidação de uma iniciação que já começou tempos atrás nos ritos propiciatórios e iniciáticos de teores variados, pelos quais passaram os indivíduos antes de sua inserção total no processo religioso.

O rito de iniciação revela então para o grupo a formação de *barcos*, subgrupos de “irmãos de santo”, que tecerão entre eles uma rede de solidariedades e intimidades para promover e resolver coletivamente problemas materiais e espirituais inter/extra *Terreiro*.

O aspecto central que merece ser destacado é que colaborar com alguém do grupo traz também o significado subjacente de retribuição pela atenção recebida anteriormente ou pelos préstimos em algum ritual já realizado. Nas relações desenvolvidas em um *Terreiro* não cabe a cobrança monetária por um auxílio, porém o “pagamento” deve ser revertido em ajuda no caso de necessidade premente de algum membro ou em alguma atividade relacionada com aqueles que já prestaram apoio em outras ocasiões, seja dentro ou fora do *Terreiro*.

Neste aspecto, sobre a retribuição do *filho de santo*, aponta Baptista:

Se o cliente tem uma obrigação formal com o pagamento em dinheiro por um serviço realizado, essa relação para o filho de santo assume um caráter distinto, não de remuneração por serviços, mas de contribuição para a comunidade, ou nos termos correntemente utilizados nos terreiros, como ‘ajuda’. Esta ‘ajuda’ pode assumir formas distintas, tais como a compra de alimentos, a cobrança de uma taxa mensal, o pagamento de contas de luz, água ou telefone, a compra de botijões de gás, material de construção, entre ‘diversas

outras formas de contribuição para a comunidade' (BAPTISTA, 2006, p.50).

A retribuição é algo que não está muito explícito ou discutido de forma aberta pelo grupo. Encontramos nas práticas cotidianas do grupo o correspondente, com particularidades, à teoria da reciprocidade enunciada por Mauss (1974), em que a retribuição pode ser revestida do imediatismo eminente ou de um adiamento conforme as necessidades do grupo. Sociologicamente isto significa que não há organização social duradoura sem que pelo menos outro requisito básico seja preenchido: que os direitos e obrigações decorrentes das normas do grupo sejam recíprocos, pontificando mais uma vez que a "lei da reciprocidade" está presente em toda a rede de relações entre os membros dos diversos agrupamentos organizados. E, neste sentido, as *comunidades terreiros* vão possibilitar o exercício da reciprocidade como uma forma de inserção, aceitação e manutenção do indivíduo dentro do próprio grupo.

Na grande maioria das comunidades pesquisadas por nós o dinheiro passa a ter importância secundária, surgindo como um pagamento simbólico para consulta, quando é o caso, efetuada ao jogo de *búzios*, ao sistema oracular, e para aquisição de materiais utilizados na realização dos *ebós*⁴. É comum ainda que, caso algum dinheiro seja solicitado, este seja depositado aos pés do babalorixa/ialorixá ou diretamente aos pés de alguma divindade indicada como patrona da ocasião, demonstrando o caráter especial do qual se reveste aquela atitude. Não é pagamento, não é dinheiro. "É uma *oferenda à casa, à entidade*".

"*Botar o dinheiro no pé do santo (orixá)*" ou "*dar ajuda para a festa*" é uma dimensão distinta e delicada que merece todo o cuidado na disposição das relações cotidianas do grupo. O valor doado por um indivíduo pode gerar situações de constrangimentos, de insatisfação e até de conflito entre integrantes do grupo e, como consequência final, proporcionar diferenciações nas interações sociais pela dimensão econômica. Ou seja, há uma tensão adormecida que pode ser despertada quando os valores financeiros destas ajudas extrapolam as condições da maioria dos integrantes do grupo (GOMBERG, 2011).

⁴ Processos de limpezas com usos de objetos e materiais de diversas naturezas.

É comum nos *Terreiros* que as doações entre os integrantes não sejam divulgadas abertamente, entretanto, existe um dispositivo capaz de quebrar qualquer sigilo: o mecanismo das fofocas, dos fuxicos. Estes extrapolam o controle do sacerdote e, muitas vezes, difundem informações errôneas, que acabam por colocar em situação delicada alguns membros, discutindo-se abertamente quanto um indivíduo contribuiu ou não para a realização de determinado ritual, por exemplo. Nos presentes e vestuários, assim como na aquisição de adornos religiosos que, por terem preço e qualidade elevados, acabam por destoar de outras produções da comunidade, origina-se um mal-estar que se refletirá nas relações cotidianas, mas estará presente também nos “fuxicos” que incrementam a vida da/na comunidade.

Por sua vez, se as diferenças de valor nas doações de integrantes podem gerar reações positivas ou negativas, a doação da clientela externa também pode gerar reações idênticas. De autoridades, ou “clientes ricos”, espera-se “boas quantias para o *Terreiro*” pelos serviços prestados; destes espera-se ainda a possibilidade de inserção e legitimidade diante da sociedade mais ampla, quando os frequentadores, adeptos, simpatizantes e clientes acabam por ver nesta colaboração um sinal de legitimação do *Terreiro* e do sacerdote.

O processo de *iniciação* consiste em recurso terapêutico cujo objetivo é possibilitar ao indivíduo que lide com suas próprias fraquezas, dificuldades e mazelas, além de proporcionar-lhe as condições para que possa enfrentar os percalços da vida cotidiana de forma que esta não naufrague.

Segundo Teixeira (1994, p. 27) “[...] o corpo, assim como o ser humano que o detém, pode ser visto como encruzilhada do que é físico com aquilo que é considerado espiritual, sobretudo no âmbito das chamadas medicinas paralelas”. Os especialistas da medicina oficial, ao dividirem os sintomas apresentados em “normais e anormais”, esquecem-se que o indivíduo é algo bem mais complexo do que uma simples equação. Neste sentido, outras práticas terapêuticas acabam por assumir o caráter propiciatório de equilíbrio, colocando-se assim em conflito com a prática hegemônica.

Nunca é demais lembrar, no entanto, que o corpo e, por extensão, o ser humano se apresentam como algo mais complexo do que os fisiologistas e anatomistas concebem, e que a cada período histórico há noções preponderantes do corpo, da saúde,

da doença, bem como novos procedimentos terapêuticos, alguns surgidos no campo da medicina oficial, o que não impede e nunca impediu que outras formas e sistemas coexistam com o ideário dominante.

Para Caprara (1998), a doença é vista não como entidade, mas como sistema organizado numa rede semântica e num esquema explicativo, em estreita relação com modelos econômicos e sociais. Por isso, a cultura passa a organizar a experiência da doença e do comportamento em diversas sociedades, produzindo nestes processos metáforas e símbolos particulares que os ligam à doença.

As estratégias desenvolvidas no *Terreiro* para promover a saúde dos clientes consistem em ações tais como consulta oracular, prescrição e realização de rituais litúrgicos/terapêuticos, entre outras. Em alguns casos, a iniciação consolidada pode vir a ser indicada visto que a pessoa que busca alívio de seus sofrimentos apresenta outras intercorrências físico-morais que vão além dos transtornos causados pela ação de espíritos ou por seu próprio destino (DUARTE, 1994).

É comum nos solicitantes não adeptos que, ao se depararem com esta opção terapêutica de base religiosa, reproduzam imagens que são construídas e cristalizadas pelo senso comum de que quem busca consulta no candomblé “não tem volta”, além do receio de que necessariamente tenham que partir para uma iniciação de fato.

Contudo, a prerrogativa de aceitação religiosa é individualizada, e somente a consulta oracular, juntamente com os interesses das/os consulentes, é que apontará a sua inserção no *Terreiro*, através de interações vivenciais e gradativas nas diversas categorias sociais deste grupo.

Angústias, sofrimentos e infortúnios são circunstâncias significativas nas solicitações que chegam ao candomblé e a função primordial deste sistema religioso terapêutico consiste em tornar a vida dos indivíduos mais compreensível e passível de ser suportada, colaborando para que se possa interagir neste contexto, na intenção de que a religião possa vir a proporcionar uma cosmovisão própria do universo, em que ambos possam construir um modelo que dê suporte para o enfrentamento da realidade (GEERTZ, 1989).

Confrontam-se valores pessoais, expectativas de tratamentos nos contextos religiosos e a “criação da nova identidade social

religiosa”, ou seja, o tratamento religioso ou a conversão religiosa traz um novo conjunto de hábitos ao consulente (BOURDIEU, 1989).

Sendo assim, a tentativa de apreensão das lógicas presentes no atendimento e nas práticas terapêuticas disponibilizadas pelo Candomblé não deve ser considerada como prioridade por parte do “doente”. O processo deverá transcorrer baseado na confiança em realizar os procedimentos terapêuticos prescritos em um ambiente no qual prevalece o sobrenatural e as condutas terapêuticas são ditadas sem espaço para questionamentos. Esta lógica sobrenatural que invade a percepção do indivíduo coloca-o em contato com questões que ele próprio identificou como essenciais e motivadoras de sua consulta, possibilitando-lhe adquirir um saber, mesmo que considerado como não científico, desqualificado e marginal frente ao saber dominante.

A discussão sobre a validação ou não de saberes considerados científicos vem de longa data. Foucault chama atenção para isso quando pergunta:

[...] que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ‘é uma ciência’? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem ‘memorizar’ quando dizem: ‘eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista’? Qual vanguarda teórica política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 1988, p. 172)

Para Foucault (1988), os saberes são compreendidos como materialidade e acontecimentos, possuindo articulações políticas com as distintas formações sociais. Pode-se afirmar assim que não existe saber neutro: todo saber é político. Sendo assim, uma dimensão da análise de poder é necessária ao apreender o saber e suas ações na constituição de novas relações de poder.

Considerando, assim, que cada formação social tem seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos, Foucault (1988) nos mostra que os diversos saberes expressos na mesma sociedade entram em disputa pela legitimidade, num processo liderado pelo campo científico, postulante da verdade nos campos dos saberes.

É pertinente colocar que a busca pela religião tem outras motivações além da solução de problemas exclusivamente relacionados aos processos saúde-doença, como, por exemplo, o

conforto e a solidariedade social. A convergência de expectativas atua em sintonia com as visões de mundo dos adeptos e vai ser determinante também na procura por espaços religiosos, desempenhando importante papel na adesão.

No interior do espaço religioso são acionadas identidades adormecidas, como por exemplo, a tentativa de demonstrar uma ancestralidade pertinente ao *orixá* patrono do indivíduo ou através da construção de “novas identidades”, que gerarão eficácia no tratamento, estabelecendo interações entre as identidades individuais e solidariedade no interior do grupo social.

Os binômios saúde e doença, equilíbrio e desequilíbrio, aparecem no discurso do grupo como alternativas a serem buscadas no intuito do restabelecimento da ordem individual. Se a saúde para o *povo de santo* supõe uma complexidade que extrapola os limites do simples bem-estar físico, então esta deve ser pensada como um campo ordenador que confere ao indivíduo iniciado uma diretriz de comportamento, ou em seu próprio dizer, “o *candomblé dá régua e compasso*”.

Contudo, ao realizar a iniciação religiosa (mesmo que parcial), o elemento externo ao grupo poderá exercer e usufruir as prerrogativas de *filha/o de santo*. Em contrapartida, lhe serão exigidos os cumprimentos de deveres designados e, especialmente, uma vivência no *Terreiro*, com o objetivo de possibilitar-lhe o acesso a saberes e a convivência com os novos *irmãos*. Além disso, o grupo espera dele uma atitude e uma dedicação condizentes com este novo papel social, uma relação mais profunda com a religião, diferente daquela estabelecida nos sentidos instrumentais de consulta/serviços/soluções.

Festas nos Terreiros

As festas religiosas são uma das formas de comunicação dos *Terreiros* com a sociedade mais ampla e algumas delas carregam o potencial de se expandir extramuros, reunindo diversos atores sociais, clientes e simpatizantes, mesmo que estes não tenham uma relação direta com o *Terreiro*.

Esta atividade, como mecanismo que permite ao grupo ser reconhecido socialmente, aflora nas dramatizações e narrativas míticas, permitindo através delas (co) memorar as divindades

através dos cantos, das danças e das comidas, assim como reforçar as regras sociais e a coesão grupal.

(Co)memorar é (re)lembrar os mitos e (re)encenar os feitos das divindades, proporcionando comunhão, diversão e aprendizado entre os presentes, ou seja, um aprendizado vivencial que se dá ao observar os gestos dos *orixás* em transe e dos *irmãos de santo* diante dos “mais velhos”, como destaca Sodré:

Ela (dança) é manifestadamente pedagógica ou ‘filosófica’, no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana (SODRÉ, 1988, p.124).

Rompendo as fronteiras físicas do *Terreiro*, o *candomblé* emerge na internet através de sites, associações religiosas e blogs pessoais, relatando histórias, experiências vividas e possibilitando assim que um maior número de pessoas, adeptas ou não, em qualquer local e horário, possa adquirir informações (FREITAS, 2002).

Embora a internet seja uma ferramenta de informação e de comunicação de acesso universalizante, abarcando várias áreas do conhecimento e com diversos interesses, cujo processo de consolidação traz a possibilidade de organização, disseminação e acesso universal à produção do conhecimento, esta exige uma infraestrutura tecnológica e investimentos que tornem seu uso acessível e operante. Nesta conjuntura, a especificidade da criação de sites e blogs sobre o *candomblé* coloca em debate a relação entre tradição/modernidade, na medida em que a tradição questiona quais informações podem ser adicionadas a esta linguagem, visto que os conteúdos do *candomblé* são eminentemente orais e vivenciais; discute-se ainda quais elementos e saberes tradicionais poderão estar acessíveis em um veículo público, especialmente registros audiovisuais de adeptos incorporados, onde as divindades alteram significativamente suas posturas, comportamentos e expressões corporais.

São questionamentos que requerem reflexões críticas que ampliam o teor das questões, conferindo-lhes um caráter ao mesmo tempo tradicional e pedagógico. As discussões acerca

da utilização das novas tecnologias trazem em seu bojo outros temas, tais como as estratégias de preservação social que acreditam que uma maior divulgação diminuiria o estigma que ainda hoje recai sobre as religiões de matriz africana, ou as que se perguntam se esta “abertura” não estaria decretando de vez a “morte” da religião.

Consultas nos Terreiros

Como já foi dito, a construção social do indivíduo, da pessoa, no âmbito dos *Terreiros*, é desenvolvida gradualmente a partir de um processo iniciático. A iniciação e a vivência em *Terreiro* são responsáveis pela instauração lenta e paulatina de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiar a um sistema de crenças que privilegia o corpo humano e a saúde (BARROS; TEIXEIRA, 1989; COSSARD-BINNON, 1981; MAGGIE; CONTINS, 1980; TEIXEIRA, 1994).

Para que este propósito seja alcançado, é necessário realizar diversos procedimentos, de forma contínua e estabelecida conforme as diretrizes das divindades pela consulta oracular. Após estes cumprimentos, novas consultas são realizadas para se verificar o grau de aceitação destes, o alcance ou não do reestabelecimento de equilíbrio físico, emocional e espiritual do indivíduo, colocando-se, em alguns casos, até mesmo a necessidade de realização de novas “obrigações”.

O contexto apresentado no início da consulta, na revelação do *orixá* da/o consulente, nas causas de seus desequilíbrios e nas “obrigações” a serem realizadas, nos traz a noção particular de concepção corporal desta religião; ou seja, a consciência corporal é desenvolvida através do equilíbrio entre o corpo e as forças da natureza, e o acionamento de “obrigações” tem uma funcionalidade primordial neste objetivo – saúde/equilíbrio.

É importante notar que, a partir desta imbricação *orixá*/ elemento natural, pode-se articular as narrativas míticas, os elementos de veneração e os modos de pensar e de agir de um indivíduo, especialmente na constituição de um sistema classificatório de doenças e de produções corporais, já que neste sistema religioso o corpo é, por excelência, a “morada dos *orixás*”. Como já apontamos, estas divindades apontam a predisposição para determinadas enfermidades caso os indivíduos “não cuidem de suas cabeças”.

A condição social de indivíduos adeptos torna-se explícita nas apresentações nos diversos espaços sociais, através de uma relação de diferença, baseada especificamente em suas representações e em suas imagens corporais. Estas construções sociais se tornam mais visíveis quando, por exemplo, um indivíduo porta um *fio de conta*, um colar identificatório das divindades, ao qual se atribui a posse de códigos religiosos.

O corpo, através de suas posturas, gestos e movimentos, expressa uma condição social, que opera como um dos elementos para pensarmos a identidade social do adepto.

É no contato entre adeptos e não adeptos que os primeiros se expressam como alteridade, ao portarem marcas sociais que se evidenciam e provocam reprovações verbais ou olhares de exclusão.

Podemos assim considerar inúmeras diferenciações culturais, expressas através de produções e marcas corporais dentro de um mesmo espaço social, nas quais a consideração “da religião” determina essa distinção cultural expressa simbolicamente nas imagens e representações corporais.

Espaços dos Terreiros

O espaço do *Terreiro de candomblé*, para fins de organização social, divide-se essencialmente em áreas sagradas e profanas. Não podemos desconsiderar, entretanto, que o espaço como um todo é possuidor de *axé*, energia vital, percepção que somente com um grau de envolvimento religioso e vivencial o indivíduo poderá vir a ter.

Exemplo desta liminaridade espacial foi o incidente presenciado por nós durante os preparativos para o início das obrigações de Omolu em determinado *Terreiro* onde éramos convidados como pesquisadores. O incidente se deu com um jovem neófito, recém iniciado. O *iaô* acabara de chegar ao *Terreiro* para participar das obrigações, pois, mesmo não sendo filho daquela casa, laços de amizade e míticos permitiam sua presença. Ainda assim, lhe foi avisado que a ele estava impedida a entrada no *quarto do santo* (do orixá Obaluaiê) por ser ainda muito jovem (apenas quatro meses de iniciado), obrigando-o a se instalar de forma que não incomodasse o trânsito dos “mais velhos”. Assim, inocentemente, o neófito posiciona sua esteira debaixo de uma mangueira próxima à casa. Imediatamente ao

perceberem, as senhoras/*ebomis* advertem-no de que aquele local era impróprio, pois ali, durante a cerimônia do *ipadê* (cerimônia específica onde se reverencia Exu), se “despacha” a porta, fato até então desconhecido por ele, até mesmo por ser ainda um “jovem no santo”.

Bastide acrescenta que “[...] o padê dirige-se antes de tudo a Exu, comporta também obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados do *candomblé*, alguns entre eles sendo mesmo designados por seus títulos sacerdotais” (BASTIDE, 2001, p.34).

É importante apontar que, no *candomblé*, vários espaços são considerados eminentemente femininos. A cozinha é um deles e é considerada um espaço estratégico, já que nela são preparadas as “comidas de santo” e as comidas profanas comunais. Assim, aos homens é permitido auxiliarem nas tarefas e nos demais afazeres apenas com o consentimento das mulheres, ficando o preparo das “comidas dos santos” ou do *axé* ao encargo das mulheres, como reza a tradição religiosa, a exceção constituindo-se quando o homem pertencer a um *orixá* feminino.

Ademais, como é comum nos templos religiosos afro-brasileiros, a cozinha é concebida como um espaço de alta sociabilidade e de controle social. Outro episódio presenciado por nós no mesmo *Terreiro*, e descrito abaixo, é interessante para ilustrar esta afirmação.

Um dos *iaôs* do último barco iniciado acabou as tarefas designadas a ele e procurou um lugar para sentar-se. Como já não era tão jovem e estava a muitas horas sem dormir, o *iaô* passou a sentir fortes dores na coluna. Então, despretensiosamente, pondo de lado toda a etiqueta em que deve pautar-se um recém iniciado, joga-se desleixado sobre um banco no interior da cozinha, causando de imediato um silêncio constrangedor. Imediatamente, acaba repreendido por uma das *ebomis* presentes que, por ser mais velha, tomou a função para si, alegando que este não deveria se postar “de banda”, “de forma inadequada para um homem”, como uma “sereia do Manguê Seco”⁵. Sua alegação de que estava com dores nas costas não fora suficiente para sensibilizá-la, e ela, se utilizando de um mecanismo disciplinador existente nos *Terreiros* tradicionais, lança mão da “multa”. Assim, pela “infração”, ele é “multado”, além disso todos os homens presentes na Casa também tiveram

⁵ Manguê Seco é uma área balneária do estado da Bahia.

que “pagar a multa”, saborosamente revertida em cerveja para as mulheres.

Na ótica que permeia o sistema afro-brasileiro, “um iaô não se cansa; não dorme; só encosta na parede para descansar”. Ao deitar no banco, num momento de atividades laborais, da forma como se postou, ele estava infringindo uma regra social. O “incidente” revela que os “mais velhos” estão sempre atentos às posturas, ações e expressões corporais, traduzindo uma disciplina social e corporal, conforme considera Foucault (1988), referindo-se à docilização do corpo frente às diversas instituições sociais.

Dito em outros termos, o poder é expresso nas sociedades associado primordialmente ao corpo, uma vez que é sobre ele que se impõem as obrigações, os interditos e os limites. É, pois, na “redução materialista da alma”, apoiada numa “teoria geral do adestramento”, que se instala e reina a noção de docilidade. Torna-se dócil o corpo que pode ser submetido, utilizado, modificado e aperfeiçoado em função do poder (FOUCAULT, 1989).

O conhecimento da complexidade das relações que se desenvolvem no interior de um *Terreiro* se faz através da transmissão oral e por comentários informais dos “mais velhos” ou ainda pelo olhar atento que se espera de um neófito – traduzido na expressão: “abiã não pergunta, só escuta”.

Desta forma, a rotina desta não é algo que se possa apreender de imediato. O sistema hierárquico e rígido ao qual são submetidas nos *Terreiros* e a intrincada rede de parentesco “mítico” e religioso, que transpassa e transpõe as relações sociais, são circunstâncias bastante complexas, que exigem cuidados e prolongada vivência para serem apreendidas por seus membros. Do seu aprendizado vai depender a função que o indivíduo irá exercer no futuro, ficando, neste sentido, as relações e os conflitos muito mais agudizados.

A figura central da liderança religiosa e a moral imperativa dos valores religiosos repercutem de tal maneira na cosmovisão dos integrantes que há uma tendência, se não de cancelar qualquer possibilidade de conflito, pelo menos de minimizá-la. Igualmente, as disputas e os conflitos entre membros do grupo são controlados de maneiras distintas e particulares, pois muitas vezes os códigos punitivos estão fundados na jocosidade, no “chiste”, servindo como eficiente mecanismo para sinalizar algum desvio de conduta ou deslize litúrgico.

Mantendo a tradição das Casas mais antigas, onde o desvio, ao ser detectado, mais do que punido, serve de exemplo regulador para o grupo, o “pagamento da multa” se constituiu em um exemplo onde as tradições do grupo foram lembradas através da jocosidade como uma forma de fixar o ensinamento.

As “brincadeiras” estão presentes constantemente nas atividades de trabalho. Trabalha-se cantando, provocando um ao outro, tecendo comentários jocosos sobre a personalidade de alguém, contando fofocas não maliciosas sobre *irmãos de santo*, que servem para lembrar situações cômicas, falando sobre episódios passados. Ou seja, vários mecanismos informais de memória do grupo são acionados visando à manutenção e preservação da identidade.

Se nestes momentos de descontração “vale tudo”, como provocar, debochar e tecer comentários poucos elogiosos, recomenda-se, por outro lado, não fazer quaisquer comentários sobre as performances dos *orixás* nos momentos ritualísticos.

Os movimentos e gestos são considerados por Mauss (1974) como técnicas criadas pela cultura, passíveis de transmissão através das gerações e portadoras de significados específicos. Para Mauss, o corpo, seus movimentos e seus gestos são como uma ferramenta reveladora dos elementos próprios de uma sociedade específica. Neste sentido, acrescenta que uma determinada forma do uso do corpo pode influenciar a própria estrutura fisiológica dos indivíduos. Entretanto, mais importante do que registrar, relacionar e classificar as diferentes manifestações corporais é entender o significado destes componentes num contexto social.

Como toda tradição, gestos são transmitidos de uma geração a outra, de pessoas a pessoas, num processo de socialização. As pessoas, principalmente as crianças, imitam atos que obtiveram êxito e que foram bem sucedidos naqueles que detêm prestígio e autoridade no grupo social. Justamente devido à eficácia das técnicas corporais (MAUSS, 1974), estes atos podem ser concebidos como do mesmo gênero que os símbolos religiosos, rituais, morais, etc.

Fica evidente, portanto, que o conjunto de posturas e movimentos corporais representa valores e princípios culturais. Todas as práticas institucionais que envolvem o corpo de diversas naturezas (educativas, recreativas, reabilitadoras ou expressivas) devem ser analisadas neste contexto.

Considerações finais

A existência do *Terreiro* como espaço social revela, de forma particular, a interação entre espaço/corpo/cultura, experimentada em relações materiais e sobrenaturais, e, especialmente, na transmissão de saberes e conhecimentos que mantêm a vitalidade das práticas religiosas tradicionais trazidas pelos povos africanos às terras brasileiras.

O candomblé, enquanto alternativa e/ou complementaridade terapêutica, se apresenta como uma possibilidade entre as várias opções cujo contexto sociocultural permite e estabelece múltiplas escolhas de diagnósticos e tratamentos.

O reconhecimento de que alguém está doente ou em desequilíbrio faz com que sejam acionados mecanismos comunitários de solidariedade e pertença que promovem, no indivíduo, a segurança que ele não encontraria fora do *Terreiro*. O fato de saber que podem ser ouvidos, que há pessoas dispostas a aceitá-los sem fazerem muitas perguntas, faz aflorar sentimentos que, muitas vezes, os indivíduos consideravam perdidos. Em vista desta situação, após alguns meses de envolvimento com os preceitos e práticas das religiões afro-brasileiras, as pessoas que buscam ajuda e que, porventura, tenham sua saúde renovada se consideram prontas para fazer frente ao desafio que representa uma iniciação. Esta situação, em última análise, seria o “pagamento” ou o agradecimento feito à entidade pelo restabelecimento da saúde/equilíbrio que o indivíduo adquiriu no âmbito da religiosidade.

Elementos comunicativos, interações sociais e acolhimentos são registrados no momento da consulta. Contudo, a primazia do sobrenatural é a marca deste processo terapêutico, não permitindo espaços para questionamentos acerca das prescrições ou dos elementos a serem utilizados.

Isto nos permitiu compreender que os mecanismos que resultam em uma escolha terapêutica associada às religiões afro-brasileiras são resultantes de uma percepção específica sobre o adoecimento; este surge então como sendo fruto de um processo sociocultural. Assim, ao perceber a incidência e o aparecimento da doença, os indivíduos acabam por buscar ajuda em diversos sistemas, sejam biomédicos ou não, sem acreditar que a adesão a um ou a outro trará prejuízos.

Assim, diante da pluralidade religiosa apresentada na modernidade e, especialmente, na sociedade brasileira, o candomblé, ou seus saberes, como um complexo sistema religioso, consegue conjugar nos laços de parentesco mítico que estruturam a lógica da religião a possibilidade de o indivíduo reconstruir laços que ou ele nunca possuiu ou que estão fragmentados, rompidos. A certeza da aquisição de uma família extensa (pai, mãe, irmãos, tios) concede ao indivíduo o suporte necessário para que ele vença seus desafios e desequilíbrios.

MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. Candomblé, bodies and powers. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.199-217, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *This paper aimed to understand the social mechanisms founded in candomblé, understood as a religion of African roots in Brazil. By entering this religious system of treatment, subjects will try and confront a number of innovations in their daily lives, broadening their views and perceptions about the causality of the disease, resulting in the consideration of the relationship between “body/mind/orixás (divinity)”, thus opening a new option in terms of therapeutic options for these. Given the complexity of this religion, the group in question – supporters and external customers – reaffirm their solidarity with intra and extra walls, by ensuring the physical and social health of its members, to the extent that precludes antagonistic instances represented by its world view: health/illness, life/death. The balance between these is necessary to assert what becomes indispensable for this: the maintenance of health.*

■ **KEYWORDS:** *Afro-brazilian religions. Candomblé. Body. Power.*

Referências

BAPTISTA, J. R. C. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. 2006. 125f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

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

BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989, p. 36-62.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

CAPRARA, A. O médico ferido: *Omulu* nos labirintos da doença. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. *Antropologia da Saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz; Relume Dumará, 1998, p. 123-138.

COSSARD-BINON, G. A filha de santo. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Olóôrisá: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Agora, 1981.

DA ROSA, N. I. *Associação entre estado de saúde, espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais e qualidade de vida*. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas/Psiquiatria) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p.83-90.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70, 1988.

FREITAS, R. O. *Web-terreiros d'além-mar: transnacionalização e ciberinformatização das religiões afro-brasileira*. 2002. 285f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GOMBERG, E. *Hospital de orixás: encontro terapêutico em terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.

_____. *Encontros terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil*. 2008. 246f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

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

LUZ, M. T. *Novos saberes e práticas em saúde coletiva*. São Paulo: Hucitec, 2003.

MAGGIE, Y.; CONTINS, M. Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida. In: VELHO, G. (Org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus, 1980, p. 77-92.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEIXEIRA, M. L. L. *A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou)cura em terreiros de candomblé*. 1994. 280f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. Bori, prática terapêutica e profilática. In: MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. (Orgs.). *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. Salvador: EDUFBA, 2009.

VALLA, V. V. O que a saúde tem a ver com a religião? In: _____. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: D&A Editora, 2001.

VASCONCELOS, E. M. (Org.). *Espiritualidade no trabalho em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2006.

