

A (s) casa (s) e a rua: o zelo pela moradia dos deuses e de si-mesmo por parte de candomblecistas em processo de desinstitucionalização em saúde mental

Clarice Moreira Portugal¹

Mônica Nunes²

Resumo

O presente artigo aborda, a partir da discussão foucaultiana acerca do cuidado de si, como a imersão no candomblé atua sobre o senso de corporeidade de seus partícipes, sobretudo aqueles que padecem de alguma forma de sofrimento mental e buscam a referida religião no sentido de apaziguar ou dirimir sua experiência de aflição. A abordagem metodológica utilizada – a cartoetnografia (PORTUGAL; NUNES, 2015) – envolveu entrevistas não-estruturadas e observação participante. Os dados foram analisados com base na hermenêutica crítica e no artefato intitulado “matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento”. Pudemos verificar que se perceber como candomblecista envolve um aprimoramento do cuidado de si que perpassa duas dimensões centrais: a transformação da expressão e da estética corporal, assim como um esforço de reelaboração do espaço da casa; ambos no sentido de afirmar-se como candomblecista e seu pertencimento a esse grupo religioso. A partir disso, concluímos que o “tornar-se filho de santo” incrementa o cuidado de si e propicia, conseqüentemente, um adensamento da rede social de apoio, do reconhecimento (HONNETH, 2003) e de elaboração tática do cotidiano (DE CERTEAU, 1998).

Palavras-chave: saúde mental; candomblé; cuidado de si; corporeidade.

The house (s) and the street: the zeal for the dwelling of the gods and of the self by Candomblé followers in process of deinstitutionalization in mental health.

Abstract

From the Foucaultian discussion about the care of the self, the present article discusses how immersion in candomblé acts on the embodiment sense of its participants, especially those who suffer from some form of mental suffering and seek the religion in order to appease or resolve your experience of distress. The adopted methodological approach – the cartoethnography (PORTUGAL; NUNES, 2015) – involved unstructured interviews and participant observation. The data were analyzed based on critical hermeneutics and the artifact entitled “cartoethnographic matrix of lines of thought”. We could verify that to perceive oneself as a candomblecist involves an improvement of the care of the self that perpasses two central dimensions: the transformation of the body expression and esthetics, as well as an effort of reelaboration of the space of the house; both in the sense of asserting himself as a candomblecist and his belonging to this religious group. From this, we conclude that “becoming a ‘filho de santo’” increases the care of the self and, consequently, increases the social support network, recognition (HONNETH, 2003) and tactical elaboration of everyday life (DE CERTEAU, 1998).

Keywords: mental health; candomblé; care of the self; embodiment.

1 Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) com pós-doutorado no Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2 Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Introdução

Neste artigo abordaremos alguns dos resultados apresentados em uma tese de doutorado (PORTUGAL, 2018), que teve como objetivo geral elaborar uma cartoetnografia dos territórios existenciais e das práticas cotidianas de cuidado de adeptos do candomblé em processo de desinstitucionalização em saúde mental e vinculados a serviços de saúde mental de Salvador (BA) e adjacências.

Os terreiros de candomblé – também chamados de Axés, Ilês e Casas de Santo – permitem-se apreender como lócus onde se busca cura e/ou tratamento. Seligman (2010), ao pensar sobre o cuidado engendrado no candomblé, concebe-o enquanto uma potente modalidade de cura que articula em suas práticas aspectos discursivo-simbólicos e relativos à corporeidade que se influenciam mutuamente. Contribuem ainda para isso o incremento do senso de comunidade e conectividade que reforça a identidade negra, fazendo do terreiro um espaço de resistência ao colonialismo e mesmo um “local de refúgio” (DE LOACH; PETERSEN, 2010, p. 59).

A situação precária dos serviços de saúde e da previdência social (que se acirra na conjuntura política atual), bem como o acolhimento empobrecido e mesmo inexistente que frequentemente caracteriza a relação usuário-profissional de saúde, seriam fatores que contribuem para a consolidação de um sofrimento sem escapatória (TEIXEIRA, 1994). Nesse sentido, os terreiros há tempos colaboram para a melhoria das condições de saúde da população, cuidando e oferecendo tratamento (RABELO; MOTTA; NUNES, 2002) a pessoas com diversas desordens físicas e mentais.

Levando-se em consideração o amplo escopo desse trabalho, visamos aqui especificamente a discutir e elucidar as vicissitudes das relações de cuidado estabelecidas entre os atores, enfatizando suas repercussões biográficas e de pertencimento, bem como o papel estratégico das lideranças religiosas afro-brasileiras no cuidado à saúde mental da

população.

Para tanto, discutiremos inicialmente a temática do “cuidado de si” (FOUCAULT, 1985; 2004), de maneira a mostrar como as redes de cuidado consolidadas no candomblé acabam por se refletir em uma ética do cuidado de si que também é corporificada e manifesta no zelo com a própria residência, a qual, por seu turno, se torna também extensão da morada espiritual, colocando-se como espaço de afirmação do pertencimento e de identidade.

Metodologia

Nossa investigação se articulou em torno de um híbrido teórico-metodológico, que emerge aqui sob o nome de cartoetnografia (PORTUGAL; NUNES, 2015).

A cartografia, bem como sua apropriação na condução de pesquisas em torno da produção de subjetividade, é recente e parte do conceito de cartografia pensado por Deleuze & Guattari (2007). Eles concebem-na como um dos princípios do rizoma.

Mais do que uma simples metáfora biológica aplicável a fenômenos e realidades sociais, o rizoma reflete a compreensão de um sistema sempre aberto à diferença e à multiplicidade, no qual os pontos podem ser interconectados entre si de formas distintas, de forma que as conexões estejam sempre passíveis de mudança, sem que o processo como um todo perca sua organicidade. O único ponto final do rizoma é a abertura ao múltiplo, que é preciso ser feito e não apenas pensado.

A cartografia concerne à constatação de que o rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo – estes são princípios de decalque, reproduzíveis ao infinito. Ela teria como norte a premissa da segmentarização espacial e social do vivido, cujas linhas se entrelaçam e dão origem aos territórios.

O método cartográfico viria se propor justamente a percorrer esse processo de delineamento, constituindo-se contiguamente à transformação daquilo que se dispõe a figurar. De acordo com Rolnik (2014), a cartografia

volta-se para paisagens psicossociais e isso exige daquele que se pretende cartógrafo dar língua aos afetos, mergulhar nas intensidades de seu tempo e devorar as linguagens que emergem como elementos possíveis à composição das cartografias. A cartografia, em outras palavras, pode ser compreendida como um estudo das relações de forças que compõem um campo específico de experiências, de forma que o que está em jogo para o cartógrafo são as estratégias das formações do desejo no campo social e espaço de exercício ativo dessas estratégias.

Por esse raciocínio, ela guarda muitas semelhanças com o método etnográfico. Isso porque, tal como ele, está permanentemente aberta a signos e referenciais. Assim, no sentido de melhor compreender essa dupla inserção, pretende-se aqui o desenho de uma cartografia etnograficamente fundamentada que permita desvelar os aspectos relacionados à experiência de sofrimento mental e à fruição do diálogo usuário-terreiro-serviço de saúde na construção de projetos terapêuticos.

Por certo, não se trata de uma etnografia em sentido estrito, dado que envolve a circulação por diversos espaços e contextos, o que nos aproxima de uma “etnografia multissituada” (MARCUS, 1995). Segundo o autor, o campo etnográfico não necessariamente se atém a um local, mas diz respeito a uma rede de relações, cuja compreensão pode exigir permear toda uma diversidade de contextos. Por esse prisma, pode ser necessário analisar a circulação de significados culturais, objetos e identidades, no sentido de seguir seus percursos.

No caso de nossa pesquisa em particular, o “acompanhamento participante” de nossos interlocutores exigiu que com eles adentrássemos diversas arenas: ao tempo em que fomos a festividades e participamos ativamente de rituais nos terreiros, também íamos às consultas e oficinas nos serviços de saúde mental, à barraca do jogo do bicho etc.

O elemento do próprio trânsito de acesso a esses locais foi muito marcante no trabalho de campo – as caminhadas a pé, o uso de meios de transporte etc. –, com destaque para o fato de

que um dos terreiros se situa em uma cidade nas imediações de Feira de Santana. Por isso, muitas vezes o processo da viagem e as táticas para obter os meios de realizá-la faziam parte desse cotidiano e nos permitiam transitar por dois settings de cuidado diferentes ligados ao mesmo terreiro, ainda que espacialmente separados, como veremos mais adiante.

Resgatamos aqui as contribuições de Silva (2009) e Cardoso de Oliveira (2000) no que concerne à necessidade de sincronia entre o situar, o observar e o escrever, bem como da articulação e afinação entre a percepção sensorial, o que o campo oferece e o processo de escrita etnográfica. Fizemos um esforço no sentido de abordar os múltiplos locais e a superposição de texturas, cheiros, sons e sabores que conformam os territórios existenciais de nossos interlocutores, sem nos atermos à tentadora fruição das singularidades, mas procurando dar voz aos conflitos e repercussões sociopolíticas de suas experiências de saúde-doença.

Além disso, se a observação e a interação não se reduzem ao campo, tampouco a escuta ficou restrita às entrevistas, sendo exercida, treinada e afinada durante todo o curso da pesquisa. Trata-se de um exercício de construção de uma cartoetnografia polifônica e dialógica (TRAD, 2012, p. 630), na qual a mistura e a separação entre os mundos interno e externo dão-se de forma cíclica durante o processo de pesquisa, permitindo que a tentativa de compreender a experiência em um dado grupo social apresente outros aspectos à reflexão que não seriam acessíveis ao olhar somente externo.

Sendo assim, a etnografia foi um polo orientador deste trabalho, na medida em que permitiu levantar dados importantes sobre os grupos estudados, como também a apreensão de aspectos relacionados ao entendimento e experiência do sofrimento psíquico *in loco*, permitindo acessar os territórios existenciais de nossos interlocutores, ao passo em que acompanhamos as transformações das paisagens psicossociais mais amplas em que se inserem.

Na elaboração do campo empírico, nos valem de entrevistas não-estruturadas

conjugadas à observação participante nos moldes etnográficos, com duração de aproximadamente dois anos. Participaram do trabalho quatro interlocutores-chave (Bárbara, Jorge, Lázaro e Candelária) e diversos interlocutores-satélites (pessoas da rede de referência), todos identificados com pseudônimos.

Com respeito à análise dos dados, tomamos as entrevistas e observações de campo como textos, abordando sua semântica em busca das suas significações. A interpretação foi realizada pela confrontação da potencialidade polissêmica do texto, mas também pela sua situação nos contextos de fala, culturais, sociais e históricos.

Entendemos que o engajamento nessa busca por sentidos e significados força o pesquisador a enredar os textos a outros textos e também ao contexto em que estes são forjados e convoca a uma leitura desses signos a partir de sistemas inferenciais orientados para a cultura em que os textos se originam. Como nos lembram Bibeau e Corin (1995), um texto se conecta rizomaticamente com diversas partes da cultura na qual ele floresce. Assim, “o conhecimento etnográfico em última instância garante a possibilidade de traduzir, comentar e interpretar um texto, para o que contribuem as inferências

culturais e inserções contextuais adequadas” (BIBEAU; CORIN, p. 11, trad. nossa).

Esse amparo na hermenêutica crítica alicerçou a análise do material empírico, que se deu em duas vias: primeiramente, através da pré-definição de dimensões éticas de análise dos processos de desinstitucionalização em saúde mental. Secundariamente, esses relatórios foram lidos a partir da “matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento”, articulando em nossa análise alguns conceitos que serão abordados a seguir.

O conceito de modos de existência contempla a ideia de uma incompletude inerente à existência. Se nada está dado de antemão, existir demanda um trabalho de instauração que permite estabelecer trocas entre diferentes domínios de saber e modos de existência, estando permanentemente em aberto (SOURIAU, 1938).

Dentre os diversos modos de existência catalogados por Latour (2013), o da metamorfose [MET] destaca-se por se referir ao modo de existir dos “seres invisíveis”, frequentemente destituídos nas sociedades “modernas” e profundamente instituídos e ritualizados naquelas conhecidas como “tradicionais”. A terapêutica pode intervir de tal maneira que esses seres invisíveis atuem no sentido de permitir àquele que está em crise

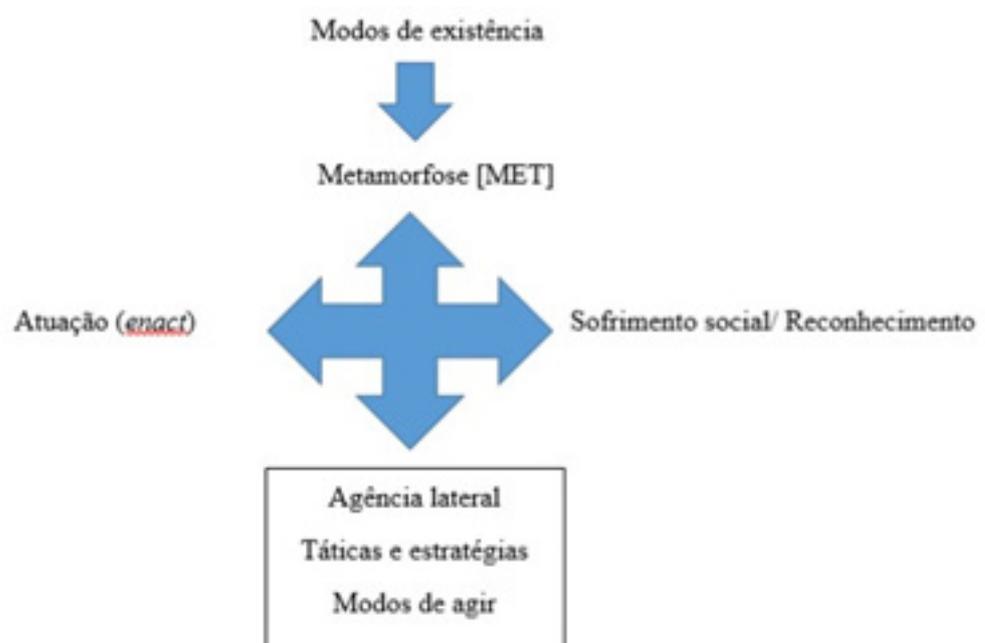


Figura 1 – Matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento

emergir e se reformular a partir da manipulação dos idiomas e da negociação com essas entidades, instaurando-as.

Pelo conceito de *enact* (MOL, 2002), pode-se afirmar que para compreender e investigar a doença, é imprescindível acessar as práticas que a constituem; o que exige acessar os modos de cuidar, sofrer e agir diante da infinidade de experiências de sofrimento que não se atêm à dimensão simbólica.

Sobre o sofrimento social, Kleinman, Das e Lock (1997) observam que ele é derivado daquilo que os poderes político, econômico e institucional fazem sobre as pessoas e da sua influência nas respostas a esses problemas sociais. O cerne dessa experiência residiria em uma relação problemática com uma ordem social que coloca normas e padrões e situa toda uma gama de pessoas à margem das organizações sociais, tirando-lhes as rédeas de sua própria existência (PUSSETI; BRAZZABENNI, 2011).

Já Honneth (2003) atenta para problemática redução das formas de sofrimento social e descontentamento moral àquelas que já se tornaram visíveis na esfera pública e macropolítica. Com isso, a experiência de reconhecimento social representa uma condição da qual depende o desenvolvimento da identidade humana, ao passo que à negação desse reconhecimento corresponde um senso de uma perda ameaçadora da personalidade.

De Certeau (1998), por seu turno, se debruça sobre as microrresistências e microliberdades pensando a mobilização de recursos das mais variadas ordens no incremento de suas táticas e em suas subversões dos enquadramentos estratégicos. Paralelamente, o conceito de agência lateral (BERLANT, 2011) diz respeito a um modo de manter a consciência dentro do universo do ordinário que ajuda as pessoas a se manter diante da dificuldade de perpetuar a vida contemporânea. Trata-se de uma experiência peculiar de sustentação de um agir no mundo que não deixa de existir e de se afirmar, ainda que se situe nas margens do social.

Esse conjunto de artefatos teóricos serviram para elucidar os modos de agir

(MARQUES, 2016), ou seja, as formas de agência e de instituição da condição de doente mental em âmbito público e privado, embutidos no quadro maior do que se faz do e no vivenciar do sofrimento psíquico.

Tratou-se de pesquisa vinculada a uma pesquisa maior aprovada sob o parecer nº 023-12 do Comitê de Ética de Pesquisa (CEP) do Instituto de Saúde Coletiva, vinculado à Universidade Federal da Bahia. Todos os participantes anuíram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), de acordo com a Resolução 466/2012.

Resultados

Nossos interlocutores-chave, até devido ao próprio objetivo de nossa empreitada cartoetnográfica, poderiam ser vistos de modo mais superficial apenas como pessoas que, imersas em contundentes experiências de sofrimento social e psíquico, engajam-se em diversas instâncias terapêuticas com fins à amenização dos males que lhes atordoam. Observamos, todavia, que essa experiência de sofrimento não se traduz somente em um “tornar-se alvo” de cuidado, mas também os conduz a se tornarem cuidadores.

Além disso, percebemos que o cuidado de si e do outro permeia as relações intraterreiro e não é somente da alçada das lideranças religiosas, mas se distribui entre todos os membros. Mesmo passando por uma série de percalços em suas existências e itinerários terapêuticos, observamos que ocorre uma interessante inversão, de forma que o ponto final dessas linhas de cuidado deixa de ser o cessar do sofrimento ou a resolução das demandas e passa a se pautar na construção de um lugar de abertura em que o “cuidar do outro” passa a ser também um “cuidado de si” nos termos foucaultianos (FOUCAULT, 2006).

Ao tratar do conceito de “cuidado de si”, Foucault apresenta três modelos de práticas de si: o platônico, o cristão e o helenístico. Os dois primeiros dizem respeito, respectivamente, a uma junção entre o cuidado e o conhecimento de si, e a um esforço de cuidado de si que tem como fim último a purificação e renúncia a si mesmo.

No último modelo é que o pensador francês perceberá uma continuidade entre o cuidar de si e o próprio ato de viver.

Nesse processo de transição entre a busca por cuidado e o “tornar-se um cuidador” vislumbramos o desenrolar de um processo ético em que o sujeito se volta para si, mas não como um fim em si mesmo. Ao contrário, esse investimento em si implica necessariamente uma atitude em relação ao outro e ao mundo em que, para retornar ao mundo, o sujeito confronta-se com sua condição. Sendo assim, não se constitui enquanto um exercício de solidão, mas como prática social (FOUCAULT, 1985, p. 57).

As práticas de cuidado de si estão embebidas em relações de poder, na medida em que dizem respeito a jogos estratégicos entre liberdades por meio dos quais se tenta ordenar e delimitar formas de condutas, o que pode ou não – ainda que frequentemente o faça – estar relacionado a formas de dominação mais ou menos patentes (FOUCAULT, 2004).

Por outro lado, a demanda de cuidado do outro concorre para o cuidado de si. Perceber que se é responsável por alguém vulnerável conota a necessidade de olhar para si, manter-se bem para estar disponível para o outro que não necessariamente tem o mesmo domínio. Nesses termos, parece haver um fator protetor nesse exercício de cuidado, no entanto, outras relações de submissão (por exemplo, as de gênero que por vezes confluem para uma expectativa social de constante disponibilidade para o cuidado de vulneráveis) inserem uma boa dose de sofrimento nesse esforço do cuidado de si.

No caso específico de nosso trabalho, o cuidado de si entremeia dois enfoques importantes: o cuidado do corpo e o cuidado da casa. O estatuto da melhora e da recuperação cristaliza-se no zelo em relação ao espaço doméstico e à higiene pessoal e vestimentas que comprovam – para si mesmo e para aqueles que estão ao redor – a (re) tomada do cuidado de si. As formas de autocuidado, por mais simples ou banais que possam parecer, estabelecem uma conexão entre aquilo que é de foro íntimo e/ou privado e o espaço público, como ilustram os

fragmentos a seguir:

Candelária mais uma vez repete que quer consertar a porta da frente de sua casa e consertar seus dentes, pelo menos a prótese inferior, pois a superior lhe dá ânsia de vômito e machucados no céu da boca. (Diário de Campo – Candelária)

A roupa que comprasse, a roupa que você comprasse e desse, ela [Bárbara] vestia. (...) Hoje não! Já faz um supermercado, leva o pai no médico, eu já disse a ela, já cozinha.(...) Já se arruma pra ir numa festa, já vai pra uma festa. (Entrevista – Pai Júlio)

Antigamente eu não ligava, como eu digo, pra uma roupa, pra um sapato. Do jeito que tivesse estava bom. Hoje não. Hoje eu quero sair, ver o que o mercado oferece, uma roupa legal, uma marca de pasta de dente, não sei o quê. Coisas desse tipo. A vaidade, realmente, bateu na nossa porta do usuário de saúde mental que tá compensado e a vida fica cara. (Entrevista – Lázaro)

Ele fez 26 anos e chegou de boné amarelo, camisa branca, bermuda jeans e um tênis com um enorme logo da Nike® reluzente. Por sinal, todas as roupas de Jorge são muito bem cuidadas e sempre que nos encontramos ele está muito perfumado. (Diário de Campo – Jorge)

Jorge sentou-se comigo na sala e estava arrumado, com uma camisa que era uma imitação das de uma grife europeia bastante conhecida. As roupas estavam passadas e limpas como eu dificilmente vejo, mesmo nos ambientes mais formais. Além disso, Jorge ostentava um enorme relógio de pulso dourado que, segundo ele, custou 700 reais com um revendedor da Technos®. (Diário de Campo – Jorge)

No entanto, nem só de louros e rosas é feita a elaboração estética de nossos partícipes. Em especial na experiência feminina, temos, por um lado, um expressivo reforço social do investimento na aparência, mas por outro, este não deve ultrapassar certos platôs. Mais especificamente, os cuidados estéticos femininos, quando remetendo à sedução e destaque da

feminilidade, podem ser desvalorizados e mesmo tomado como índice de adoecimento mental, como quando as irmãs afirmam que Bárbara dá sinais de que está prestes a ter uma crise quando começa a se maquiar já de manhã cedo.

Nesse sentido, índices de exacerbação da sensualidade tornam-se por tabela elementos patognomônicos rapidamente percebidos pelos familiares. Daí a ambivalência entre o tremendo esforço em manter-se autônoma em seu autocuidado e na condução de sua hexis corporal e o cerceamento de tamanho empenho por parte de limitações impostas pela deletéria parceria entre a disseminação do saber psiquiátrico e o controle sobre a sexualidade feminina; parceira esta que, como nos mostram os primórdios da psicanálise e toda a problemática da histeria, está longe de ser um fenômeno contemporâneo (ENGEL, 2007). A lateralidade da agência esbarra nesses esquadrinhamentos sociais, cuja força e gravidade acirra-se ainda mais no caso de mulheres negras e pobres.

Um aspecto digno de nota aqui se refere à relação entre o cuidado de si e consumo. Como vimos, o cuidado de si não necessariamente rompe totalmente com relações de poder, mas ajuda a criar subterfúgios das amarras enrijecidas e dominadoras que tais relações podem adjudicar. Um processo dessa estirpe muitas vezes envolve ambiguidade e contradições.

Na experiência de Jorge, vemos que ele é bastante preocupado com sua aparência e procura adequá-la ao máximo aos ideais de beleza e consumo correntes entre os jovens que habitam favelas e comunidades periféricas. Essa preocupação inclui os esmerados cortes de cabelo que faz entre sete e quinze dias no barbeiro e também o investimento em roupas, relógios, calçados e joias que façam alusão a marcas reconhecidas como algo “da moda”.

Quando passamos pelo barbeiro local no final de uma tarde de sábado, vimos que o ambiente estava lotado de rapazes de sua idade que, enquanto cortavam o cabelo, ouviam *funk* e pagode, bebiam e conversavam amenidades. O espaço da barbearia surge como local de exercício do cuidado de si e de convívio social em um

reduto eminentemente masculino e, talvez mais, um refúgio da subcultura da masculinidade das favelas dos grandes centros urbanos. Subjaz aí a construção de um lugar social de homem que lhe oferece algum empoderamento e inclusão. Basta uma breve caminhada ao lado de Jorge por sua comunidade que vemos como os rapazes que o cumprimentam usam uma indumentária bastante semelhante, o que de certo modo mostra que Jorge é “mais um” entre eles.

As ambivalências e incertezas da sociedade contemporânea com respeito ao que é domínio do masculino e do feminino (em termos de estereótipos) não rompem de todo com alguns ideais mais tradicionais relacionados ao masculino na sociedade brasileira, como o “ser ativo” e a agressividade (FRY, 1982); todavia, esse olhar mais tradicional passa a competir com uma pluralidade de formas de vivenciar a masculinidade e a feminilidade que os indivíduos são relativamente livres para manejar e combinar (GOLDENBERG, 2000).

O consumo, nesse caso, parece ser a conexão entre os modos mais tradicionais e os mais modernos de “ser homem”, afinal, evidenciar o poder aquisitivo também é uma forma de mostrar a ambição, o poder e o prestígio que se espera do macho provedor.

Vislumbra-se aqui novamente a busca e a certa obtenção de prestígio e reconhecimento em termos de afeto e estima social, já que por meio de seu figurino, Jorge mostra que, tal como os demais jovens de sua idade, pode adquirir e sabe utilizar e ostentar um outro lugar bastante além daquele de doente mental e viciado em que é cotidianamente enjaulado. Para obter tal poderio, Jorge compromete parte de sua renda nos bens valorizados pelos homens do seu convívio, de modo que a empreitada estética e os gastos com drogas lícitas e ilícitas para si e amigos compromete a maior parte de sua renda e destitui-o de seu valor enquanto homem-provedor na vida doméstica. Jorge, porém, escolhe entre o “tiro na mão ou no pé” (como na dramática cena do filme “Cidade de Deus”) e abre mão da estima familiar em prol da honra e da possibilidade de colocar-se como um par

entre os homens jovens da favela.

De todo modo, podemos observar todo um engajamento no cuidado de si que possui enquanto importante expressão o aprumo da estética corporal e como elas criam possibilidades de criar linhas de fuga e espaços de liberdade no esquadramento social opressivo a que nossos interlocutores estão permanentemente sujeitos.

Todo esse investimento na aparência, seja nas vestimentas e adornos, seja nas práticas de higiene e limpeza corporal, se não é necessariamente um efeito da inserção religiosa no candomblé, pode ser tomado como uma forma de estar no mundo por ela incentivado. O preparo de roupas, o cuidado com adereços e a indumentária, bem como seu uso e afirmação no espaço público são elementos fundamentais.

Cada religião possui um corpus de crenças e costumes que paulatinamente se inscrevem no corpo dos adeptos, sendo essa espécie de “didática religiosa do corpo” mais direta e evidente em algumas religiões do que em outras. De todo modo, cada religião acaba por direcionar o engajamento de seus adeptos no mundo, o que necessariamente passa pelo corpo e por seus usos.

Duccini (2012), em seu trabalho sobre a participação de pessoas de classe média em casas de candomblé soteropolitanas, salienta que essa imersão religiosa passa por um processo de autoidentificação com a religião, o qual teria como eixo a apropriação de disposições corporais adequadas. Essa apropriação seria possível devido à (relativa) flexibilidade dos esquemas corporais, o que permitiria que essas novas construções sejam paulatinamente incorporadas e executadas.

A autora concebe a autoidentificação como algo que possui uma dupla constituição: por um lado, traz em seu bojo a capacidade de utilizar conceitos e avaliações e, por outro, envolve a capacidade de agir no contexto interacional em questão. Esse agir, porém, é encarnado, ou seja, é regido por certa sistematização por meio de esquemas corporificados inerentes à avaliação

e à percepção, sendo deles indiscerníveis. Não se trata, porém, de uma submissão da vida social ao corpo, na medida em que a primeira também coloca em pauta a mobilização de recursos comunitários que influenciam a constituição desses esquemas corporais. Há, portanto, um estabelecimento intersubjetivo de limites à percepção e à reflexão, o que reitera a indissociabilidade entre corpo e cultura.

Tem-se aí um corpo socialmente situado e semiaberto ao alargamento corporal. A identificação com a religião, dessa forma, faz-se gradualmente, à medida em que os corpos dos adeptos integram-se e adaptam-se a esse novo mundo (RABELO; SOUZA; ALVES, 2012).

Por esse raciocínio, observa-se, inclusive, que o intuito de cuidar da alma passa necessariamente pelo corpo, de forma que este exerce um papel central na vida religiosa e na relação com o sagrado. Se pensarmos no momento histórico atual das sociedades ocidentais, a vivência religiosa tem-se tornado menos contemplativa e mais e mais vem valorizando o aspecto performático e corporal, como fica bastante claro nos cultos católicos carismáticos e neopentecostais (GOMES, 2003).

Jackson (1989) observa que os rituais podem ser entendidos como instâncias de desorganização do cotidiano em que formas alteradas de uso do corpo contribuem para desencadear a produção de novas imagens e confronto com distintas possibilidades de organização do mundo social. Esse deslindar engloba todo um processo de aprendizado que não se reduz ao cognitivo, assim como um treino da atenção via cultivo dos sentidos.

Augras e Guimarães (1990) veem que o processo de construção simbólica do corpo do iniciado e do assentamento dos deuses de seu “carrego”³ atenderia a duas exigências contraditórias: a preparação do adepto para a manifestação da síntese entre o corpo do homem e a divindade que possui; e a construção de um dispositivo que afirma a fragmentação, dado que energias distintas se mesclariam e diferenciariam

3 Expressão que designa os orixás próximos ao orixá regente do neófito e que precisam, por isso, ser “tratados” e assentados para que possam receber sacrifícios e oferendas.

no corpo e na existência do fiel.

A estrutura cosmológica dessa religião elegeu o corpo como intermediador de sacralidade, logo, é na manifestação corporal que está a comunicação com sagrado e a expressão de uma identificação com essa religião. Em tal manifestação estariam implícitas a memória, a cultura e a tradição que se expressam por meio do legado simbólico presente nas formas gestuais. Nesse circuito, oferendas, rituais, danças e cantigas coadunam-se a um sujeito corporificado que se faz divino, ao mesmo tempo em que negocia e troca com os deuses.

Pudemos verificar por parte dos interlocutores esse desejo de querer se apresentar ao mundo de uma outra forma. Para isso, provavelmente, em muito colabora o valor da apresentação estética de si no espaço do terreiro. De acordo com Luz (1995), o termo “odara”, utilizado para se referir ao que é belo, bom e útil, nos mostra como a beleza no culto do candomblé ultrapassa a sua apresentação física. Aquilo que é odara tem a ver com o bom desenrolar dos rituais – por exemplo, a aceitação de uma oferenda, a dança vigorosa de um orixá e mesmo a dança dos filhos de santo no xirê, onde a comunidade afirma publicamente o êxito ritualístico prévio e exhibe a solidez de seu conhecimento – e com a boa circulação do axé, o que repercute diretamente na vida e nos corpos dos adeptos.

Souza (2007) observa, contudo, certa ostentação nas vestimentas e adornos, tanto dos orixás quanto dos filhos. O luxo e o aprumo das vestimentas, segundo a antropóloga, contrasta com as condições socioeconômicas precárias em que vive parte expressiva de seus adeptos. Essa contradição, porém, poderia se explicar em si mesma, já que o sacrifício para vestir e expor o esplendor de seus deuses manifesta a devoção de seu filho que, apesar das intempéries da vida mundana, faz todo o esforço para louvar e expor a força e a beleza do orixá.

Pudemos perceber que o corpo, detalhadamente adereçado e composto, torna-se também um veículo expressivo e estético do pertencimento religioso. Em diversos momentos que não envolviam idas ao terreiro, nossos

interlocutores utilizaram adereços (em especial fios de conta ou ilequês, como também são chamados) e peças em tom mais claro, quando não totalmente brancas. Dessa forma, eles sinalizam aos olhos de todos que se propuserem a ver qual o seu orixá e/ou aqueles orixás que os protegem ou que regem o terreiro a que estão vinculados (SOUZA, 2007). De uma manifestação da fé e da devoção, passamos a uma elaboração e exposição identitária enquanto uma afirmação pública do pertencimento à comunidade de terreiro:

Ele [Lázaro] estava, como sempre, muito bem arrumado, com uma camisa de botão muito limpa e bem passada (muito mais do que as minhas, rs), calças na mesma situação e um fio de conta que, dessa vez, não era um delogun de Ogun ou Omolu, como ele costuma usar, mas uma espécie de cordonê de palha envelhecido, mas que não se parecia exatamente com um mocã. Infelizmente não tive tempo naquele momento de perguntá-lo sobre aquele tipo de adereço, que eu desconhecia, pois a reunião [assembleia do Centro de Atenção Psicossocial - CAPS] já iria começar. (Diário de Campo – Lázaro)

Após alguns minutos, Dona Candelária aparece. Toda de branco, com um gorro de pano branco, um vestido todo em renda e um fio de Ogun. No meio de nossa caminhada, uma vizinha olha-nos de cima a baixo e Dona Candelária cumprimenta-a, ao que a vizinha fala em tom ambíguo: - Eu saí disso [referindo-se ao candomblé]... - Ao que Dona Candelária prontamente responde: - E eu agora estou cuidando! (Diário de Campo – Candelária)

O compartilhar de uma mesma linguagem, valores e posturas corporais proporciona aos adeptos dessa religião uma marca identificatória, que concorre para o ordenamento da vida social dessas pessoas, tanto interior quanto exterior ao terreiro. Essa identidade, como podemos notar nos relatos acima, far-se-ia notar pela diferença em termos de suas representações, mas também de suas marcas corporais. Estas explicitam a alteridade e por vezes fazem emergir conflitos com não adeptos em espaços fora do

terreiro, como vemos no episódio ocorrido com Candelária.

Em ambos os casos, o uso dos elementos da indumentária dos cultos de matrizes africanas mostra-se como um ato de resistência. Lembremos que na mais emblemática crise de Candelária, ela caminhou nua pelas ruas da cidade. Ao caminhar agora por elas, depois de tanto tempo do ocorrido e de todo um engajamento terapêutico no terreiro e no CAPS, Candelária afirma não só sua saúde e recuperação, mas como a sua reformulação identitária e seu vínculo com os orixás são parte desse processo. O “ser louca” dá lugar ao “ser do santo” e é isso que, apesar dos olhares reprovatórios daqueles que discriminam o candomblé, situa os fios de conta, o turbante e a bata branca como, mais do que símbolos, ferramentas de resistência e de afirmação da sua cidadania.

Algo semelhante aparece na figura de Lázaro que utiliza diariamente seus ilequês em todos os locais por onde circula. Enquanto transitam pela cidade, os dois contam suas histórias, a de seus ancestrais e de seus orixás, entrelaçando em si mesmos axé, vida e saúde.

De forma distinta, Jorge também faz uma afirmação corporal de seu pertencimento religioso. Ele dificilmente usa branco, ilequês ou outro tipo de adorno, mas veio imprimir essa simbologia em seu corpo de forma ainda mais concreta e permanente. Na primeira vez que nos encontramos, antes mesmo de estabelecermos efetivamente um diálogo, ele levantou a camisa enquanto aguardávamos o início de uma festividade no terreiro de Pai Júlio no meio do barracão (salão onde ocorrem as festas) e mostrou-me uma enorme tatuagem de São Jorge que tem na barriga, justamente o santo sincretizado com Oxossi na Bahia. Ele, todavia, não era o único. Nas duas casas em que fizemos o trabalho de campo, havia uma quantidade significativa de filhos de santo com tatuagens.

Não há um consenso entre as lideranças religiosas do candomblé acerca da feitura de tatuagens. Alguns sacerdotes reprovam veementemente essa escolha, pois as tatuagens seriam incisões na pele, tal como as curas feitas

no processo de iniciação que delineiam no corpo o vínculo com o terreiro e sua ancestralidade, bem como com os orixás e o sagrado.

Barros e Teixeira (2000) afirmam que o candomblé agrega uma série de crenças e sentimentos associados ao corpo humano, que acabam por consolidar um denso conjunto de representações que extrapolam a sua dimensão biológica; isso porque o corpo do filho de santo é, por um lado, veículo para as divindades e, por outro, a fonte por excelência da expressão da individualidade humana. Nos corpos daqueles que daqueles que cultuam os orixás, incidiriam inscrições ou “marcas” das divindades delimitadoras de identidades. Teria, assim, o corpo papel primordial nas vidas sagrada e profana dos candomblés (p. ex. as rodas de samba posteriores aos rituais e festas). Essa religião “se imprime no corpo, estipulando seus usos e marcando a estrutura somática individual, de forma que o psíquico, o físico e o coletivo possam formar um complexo que somente a abstração pode separar” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 109).

Tomando-se essa acepção sob um olhar mais radical – não exatamente no sentido de extremo, mas de retorno à raiz, ou mesmo de um retorno a uma origem a ser resgatada –, as tatuagens, por mais que homenageiem orixás ou outras entidades, seriam uma forma de desvalorização das curas, que ficariam aí em pé de igualdade com um adorno profano, já que dividiriam com elas seu espaço no corpo do neófito. Outros já reconhecem a profusão contemporânea do uso de tatuagens como algo não passível de proibição, dada a sua grande difusão em nossa sociedade. Nesse sentido, recomendam apenas que não cubram as curas e que se atente para a concepção dos desenhos, evitando-se símbolos pornográficos, ofensivos, de apoio à intolerância ou à violência.

No caso de nossas pesquisas, não foi perguntado diretamente aos sacerdotes e a filhos de casa sobre esse polêmico tema, já que a resposta se materializava no corpo dos adeptos. Em uma das casas, por exemplo, o próprio sacerdote tinha tatuagens, bem como todos os membros de sua família biológica – em especial uma idêntica que

todos possuem em que homenageiam a filha adotiva falecida há pouco tempo. Sendo assim, a homenagem de Jorge a seu orixá de cabeça não conforma em sua comunidade religiosa um euó⁴ ou infringência de uma norma, mas ao contrário, evidencia o compartilhamento de uma forma comum de louvar os orixás e de se considerar parte da comunidade.

Destacamos que é este um processo que desperta, desenvolve e canaliza sensibilidades na direção do estabelecimento de hábitos e disposições a longo prazo. Olhar para esse processo sensível de aprendizado na vida religiosa em sua inteireza e densidade, todavia, é uma tarefa que exige “mais que uma simples descrição das experiências sensíveis produzidas nos rituais – é preciso traçar os fios que conectam essas experiências a outras arenas da vida social, encontrar os caminhos pelos quais elas desembocam, com maior ou menor força, na vida cotidiana” (RABELO, 2011, p. 19).

Passaremos agora à segunda dimensão do cuidado de si a que fizemos alusão anteriormente, a saber, aquela concernente ao cuidado do espaço da casa. Roberto DaMatta (1997) explicita em “A casa & a rua” como a casa na sociedade brasileira pode tomar dimensões mais ou menos públicas ou privadas, a depender do contexto de referência. Pode, por exemplo, designar o próprio quarto – ambiente íntimo e resguardado de uma pessoa mesmo no seio familiar – e mesmo o país inteiro quando, por exemplo, diz-se que o Brasil é a “nossa casa”. Seguindo esse raciocínio, ele estabelece um modelo tripartite de “modos diferenciados e complementares de “ordenar” e também de reconstruir e construir (ou inventar) a experiência social brasileira” (DAMATTA, 1997, p. 20), que envolveria a casa (eixo do privado e das emoções), a rua (eixo da letra da lei e da impessoalidade) e o “outro mundo” (eixo ligado a uma nova lógica que escancara as misérias do mundo e a admissão de que há forças maiores que o humano). Essas dimensões são

evidentemente complementares e mesclam-se entre si em diversas situações.

Para os fins desse artigo, vamos nos ater ao domínio da casa. Para o autor, o eixo da casa liga-se à pessoalização das relações, à suspensão da neutralidade e tem forte apelo emocional. Nesse eixo, os indivíduos seriam “supercidadãos”, já que o anonimato cai por terra e nesse domínio se pode ter voz, apelo e visibilidade, requisitando espaço na hierarquia familiar e no território doméstico – o que fica particularmente difícil quando se está sob a égide da rua.

Vemos em nosso trabalho que, em alguma medida, o domínio da casa engloba o da rua em diversas situações para nossos interlocutores. Isso pode dizer respeito também à vida em favelas e bairros periféricos, onde mesmo a proximidade física impele a uma aproximação entre as diferentes residências. As estreitas vielas permitem circular entre elas, que estão sempre de portas abertas e o som pujante da televisão ou do rádio que comunica e convida o “de fora” a comungar do espaço doméstico. Mesmo que não haja laços de amizade ou de afeto mais profundos, alguma intimidade é inevitável. A casa, dentro desse modo de vida, é um lugar aberto à comunidade mais ou menos anônima que por ali circula, devendo assim ser alvo de cuidados constantes.

Afora isso, os adornos da entrada fornecem elementos simbólicos da inserção religiosa dos participantes. Isso fica claro nas folhas de mariô⁵ e enfeites de palha que adornam as casas de Lázaro e Candelária e o uso de cabaças como peças decorativas. Apenas na casa de Bárbara não vimos esse tipo de manifestação, mas eles estão presentes na casa de sua irmã (Dandara), que é praticamente acoplada à sua.

Observamos nesses símbolos a fusão entre duas casas: o terreiro e a residência formal. Isso se faz notar desde as festas do caboclo de Dandara em sua casa, para as quais o pai de santo se desloca com sua família carnal e auxilia

4 Interdição religiosa; tabu; quizila. Refere-se a comportamentos, atitudes, alimentos e outros elementos da vida cotidiana, cuja manipulação é interdita ou deve ser precedida e/ou seguida de uma série de cuidados.

5 Folha nova da palmeira de dendê ligada ao orixá Ogum e que adorna portas e janelas de terreiros e residências de candomblecistas com fins a proteger a moradia.

em todos os preparativos, passando pela casa de Candelária que atualmente já possui nos fundos do quintal uma casa ornada por cabaças e folhas de mariô, onde estão seus assentamentos de santo. No terreiro de Lázaro e Candelária, o espaço físico é limitado, de forma que com sete anos de iniciação, o filho da casa deve levar seus assentamentos para sua residência física, a não ser que não tenha condições financeiras ou espaciais para isso. No caso de Candelária, o “transporte” dos assentamentos pôde ser adiantado devido à proximidade geográfica entre as duas casas e por ela possuir um vasto quintal. Até mesmo por isso, o pai de santo dá a obrigação de Candelária na casa dela e lá mesmo é feita a festa pública de saída, que encerra o ritual da obrigação.

Se o neófito leva permanentemente em seu corpo o axé de seus orixás e antepassados, devendo se comprometer com a manutenção desse quantum de axé por meio de práticas rituais e do uso de símbolos e enfeites, pode-se perceber que algo semelhante ocorre em relação à moradia mundana do neófito. Ao retornar da iniciação, sua residência profana não é mais a mesma e passa a ser também refúgio daqueles seres e espíritos que zelam pelo seu filho. Ela também passa a receber adornos e símbolos de pertencimento e deve ser também alvo permanente de cuidados de higiene, asseio e decoração, ainda que haja obstáculos de ordem econômica para tal. Emerge novamente aqui a dimensão sacrificial de uma construção concreta do simbólico e do intangível na vida diária dos filhos de santo.

Verificamos ainda que o ambiente doméstico e os objetos que o compõem conformam as experiências de crise e se constituem como lócus de seu acolhimento e expressão.

Vejamos, por exemplo, as sessões de caboclo que ocorrem quinzenalmente na residência de Pai Ernestino – Pai Pequeno (espécie de liderança secundária e hierarquicamente mais próximo do pai ou mãe de santo que qualquer outro) do terreiro de Pai Gerônimo – na periferia

de Salvador. Nessas sessões, os filhos de santo iniciados no terreiro de Gerônimo (que fica em outra cidade) entram em transe e recebem os caboclos, que oferecem consultas à comunidade. Nelas, começa o estabelecimento de uma linha de cuidado que vai da sessão de caboclo coordenada pelo pai pequeno ao terreiro do pai de santo, que seria responsável pelo bori⁶, uma intervenção de maior complexidade e apenas de sua alçada. Nesse percurso, o sujeito em aflição sujeito passa a enquadramentos específicos dentro da mesma instituição com fins à resolução de sua demanda, como se pode ver a seguir:

Pai Ernestino: Quando eu encaminho pra ele [Pai de Santo], é porque é pra passar... dar um bori. Bori pra ajudar, é tudo com ele. O bori é pra saber se a pessoa vai fazer feitura ou não.

Clarice: Ah, sim! Então se tiver necessidade de um bori, o senhor já...

Pai Ernestino: Encaminha pra ele.

Clarice: E aí, essa necessidade do bori, quem diz é o caboclo?

Pai Ernestino: O caboclo mesmo fala que é pra procurar o Gerônimo, que a parte dele, ele já fez e que a parte que tem pra fazer já não é mais dele. (...) ‘Cê sabe que o caboclo não pode dar bori. Quem dá é o pai de santo, né? Dá o iniciamento aqui em minha casa e depois vai pra roça. Inicia direto, depois. (Entrevista – Pai Ernestino)

Além disso, essas mesmas sessões que aparecem como lócus de cuidado em saúde mental, por seu turno, também se tornam arenas de discussão em torno do tema.

Nos momentos que antecedem a sessão, os participantes se dividem entre a preparação e conversão do ambiente doméstico em sacro – que envolve desde a preparação de pipocas com lascas de coco, bem como a de um mingau e café a serem servidos ao público em momentos específicos do ritual, até a organização de folhas (com as quais são feitas benzeduras), charutos e cervejas pretas (servidos aos caboclos durante

6 Termo de origem Yoruba que pode significar nas duas formas variantes: “cobrir a cabeça” ou “sacrificar para a cabeça”. É usada para designar o ritual no qual se dá comida à cabeça de alguém e integra a iniciação no candomblé, no entanto, esta não se reduz a ele e vice-versa.

a sessão) para a cerimônia – e conversas acerca de amenidades e problemas da vida diária, como podemos ver a seguir:

Um senhor de Oxalá (percebi pelo fio de contas⁷) e sua esposa começam a pedir que Lázaro consiga um estágio para sua filha, que estava do outro lado da sala (o que não significa que haja uma longa distância, pois se a sala tem 10 m², é muito). Lázaro recomenda que a menina participe das reuniões da Associação e não reconhece que ele, em si, não pode arrumar emprego para ninguém. Enfatiza seu papel como conselheiro distrital de saúde e diretor financeiro da Associação, diz que eu participo como apoiadora e que a menina “ficará como eu” (sic), que sou psicóloga (isso parece ressaltar a seriedade e o profissionalismo do local) e as pessoas parecem reconhecer sua autoridade. (...)

Esse casal começa a contar a história de uma senhora que costumava ir às sessões na casa de Pai Ernestino e que foi colocada por seus familiares, que querem ganhar dinheiro em cima dos imóveis da senhora, em uma residência terapêutica (que eles chamam de casa de recolhimento/repouso) ligada ao CAPS X. Eles falam, porém, que ela “não tem nenhum problema, que anda por aí, visita pessoas” (sic). Toda a história soa misteriosa, inclusive para os próprios narradores, que reiteram não entender como a família conseguiu fazer isso. Lázaro diz que é o responsável da Associação e que esse CAPS está sob sua jurisdição e que ele averiguará a situação. É curioso, pois Lázaro há tempos mal e mal vai a algumas reuniões e quando lá está mostra-se cansado e irritado com alguns membros que têm ganhado destaque e liderança e volta e meia fala como permanece ali apenas porque sabe que é seu dever. Na casa de Pai Ernestino, esse desgostoso militante dá lugar a um sujeito articulado e engajado politicamente, que dá orientações, faz avaliações e direciona problemas. (Diário de Campo - Lázaro)

Estar na militância oferece um outro status social que permite, inclusive, colocar-se em uma posição de auxiliar ou discípulo; alguém poderoso cuja identidade não é

conhecida naquele circuito e que está se dando a conhecer de modo quase beneficente. Nesse sentido, a fala sobre “descobrir a verdade” pode ser lida como artifício retórico para gerar uma curiosidade acerca de sua outra faceta identitária, abrindo novas margens de reconhecimento e prestígio dentro do grupo. De forma semelhante, mostrar que tem destaque no “mundo lá fora” repercute no “mundo interno” e na convivência no circuito mais fechado das relações no culto, ratificando o estatuto de enfermidade, mas sob um outro prisma que não o da dependência e da incapacidade.

Lázaro também fala sobre o rompimento do cotidiano e da flutuação das fronteiras entre sua casa e a rua ao narrar que a vizinhança percebe que ele está em crise quando ele fecha as janelas e diminui o volume da televisão. É interessante perceber que, de certa forma, Lázaro estabelece uma comunicação com os vizinhos e sinaliza sua necessidade de cuidados tanto para seu Ilê – a vizinha da casa ao lado frequenta o mesmo terreiro que ele – quanto para o CAPS. Ambas as instâncias podem, assim, ser acionadas quando Lázaro não consegue expressar essa demanda ao serviço por conta própria.

Nesse sentido, a abertura ao espectro midiático na televisão afirma sua presença no coletivo e, de modo oposto, a diminuição do volume retrata o seu próprio silenciamento e distanciamento do mundo da vida. A TV, nesse novo enquadramento, torna-se meio para uma outra mensagem. Sua finalidade objetiva inicial dá lugar a outra e o próprio Lázaro passa de expectador a emissor de um conteúdo, levando a um público simultaneamente difuso e específico algo da sua experiência privada.

Considerações finais

De acordo com o que pudemos verificar, o terreiro se coloca como um espaço de pertencimento, ao qual se deve satisfações e com o qual se tem obrigações, o que por si só, já possui um efeito terapêutico que não tem a

⁷ Colar feito com miçangas utilizado por adeptos do candomblé, cujas cores remetem a um ou mais orixás.

ver propriamente com as intervenções rituais, mas com a conexão com o lugar e os processos de territorialização e desterritorialização que se põem em curso na vida dessas pessoas. Isso se faz notar em vários nichos: processos de mediação da alteridade, integração em redes de pertencimento, construção identitária, negociação com as dinâmicas de estigmatização etc.

Por outro lado, o vínculo ao terreiro é profundamente ligado às pessoas, espíritos e relações que ali se estabelecem. O terreiro, por sinal, não é lugar terapêutico em princípio, ainda que tenha esse efeito, mas é pensado como comunidade. Nele, a aflição é reconhecida e tratada, mas como observamos em nosso campo, essa remissão do sofrimento presta-se a uma concepção mais ampla de si e do mundo e de fortalecimento para que se possa contribuir com o funcionamento e sobrevivência da comunidade, mesmo que para isso depois seja necessário diminuir ou pôr de lado o padecimento desses adeptos.

Com base em nossos achados, podemos afirmar que os terreiros se mostram como profícuas instâncias de cuidado em saúde mental, porém, as tramas que esse cuidado forja em muito ultrapassam a lógica da assistência médica ou religiosa, mas criam e ajudam a sustentar modos não-hegemônicos de estar no mundo, ao possibilitarem potentes releituras das trajetórias biográfica, ancestral e religiosa.

Com relação a isso, reiteramos aqui a importância da imersão e participação religiosa no candomblé para a elaboração de uma ética do cuidado de si na qual o cuidar do corpo, da casa, de si mesmo e do outro dá o tom das formas de se relacionar intra e extraterreiro. Neste ponto, a temática do “cuidado de si” mostra como as redes de cuidado consolidadas no candomblé acabam por refletir em uma ética do cuidado de si que também é corporificada e manifesta no zelo com a própria residência, que se torna também extensão da morada espiritual, colocando-se como espaço de afirmação do pertencimento e de identidade.

Por fim, destacamos como a imersão

religiosa no candomblé contribui para a formulação de táticas e possibilidades de agência e resistência para além da refratariedade e da inclemência das portas giratórias do sofrimento social. Dito de outro modo: o “tornar-se filho de santo” incrementa o cuidado de si e propicia, conseqüentemente, um adensamento da rede social de apoio, do reconhecimento (HONNETH, 2003) e de elaboração tática do cotidiano (DE CERTEAU, 1998). Ampliam-se os circuitos de apoio mútuo, os quais, se não eliminam de todo os óbices configurados pela pobreza, a intolerância, a misoginia e a estigmatização, contribuem para a afirmação desses modos não-hegemônicos de estar no mundo e, dessa forma, da própria vida como valor.

Referências bibliográficas

AUGRAS, Monique; GUIMARÃES, Marco Antônio. O assento dos deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé. *Religião e Sociedade*, v.15, n.2/3, 122-135, 1990.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 103-138.

BERLANT, Lauren. *Cruel Optimism*. Durham & London: Duke University Press, 2011.

BIBEAU, Gilles; CORIN, Ellen. From submission to the text to interpretative violence. In: _____ (Orgs.). *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Approaches to Semiotics Series. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995, p. 3-54.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNIFESP,

2000, p. 17-36.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano – artes de fazer*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

DE LOACH, Chanté; PETERSEN, Marissa. African Spiritual Methods of Healing: The Use of Candomblé in Traumatic Response. *The journal of Pan African studies*, v. 3, n. 8, p. 40-65, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. 5ª reimpressão. São Paulo: Ed. 34, 2007.

DUCCINI, Luciana. No terreiro: processos encarnados de autoidentificação no candomblé. In: RABELO, Miriam; SOUZA, Iara; ALVES, Paulo César. (Org.). *Trajetórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 339-382.

ENGEL, Magali. Psiquiatria e feminilidade. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 323-360.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: _____. *Ditos & escritos V – Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 265-287.

FRY, Peter. *Para Inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOLDENBERG, Miriam. O macho em crise: um tema em debate dentro e fora da academia. In: _____ (Org.). *Os novos desejos: das academias de musculação às agências de encontros*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000, p. 13-39.

GOMES, Joelma. *O corpo como expressão simbólica dos rituais do candomblé: iniciação, transe e dança dos orixás*. 2003. 182 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

JACKSON, Michael. *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic enquiry*. Bloomington: Indiana UP, 1989.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth. Introduction. In: _____. *Social suffering*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. ix-xxvii.

LATOUR, Bruno. *An Inquiry into Modes of Existence - an Anthropology of the Moderns*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2013.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá - Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MARCUS, Georg. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MARQUES, Tiago Pires. Modos de agir: a doença mental nas tramas históricas. In: NEVES, J. (Org.). *Quem faz a História*. Ensaios sobre o Portugal contemporâneo. Lisboa: Tinta da China, 2016, p. 71-82.

MOL, Annemarie. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham & London: Duke University Press, 2002.

PORTUGAL, Clarice Moreira. *Entre enredos de axé e redes de saúde mental: uma cartoetnografia*

de adeptos do candomblé em processo de desinstitucionalização. 334 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Saúde Coletiva, UFBA, Bahia, 2018.

PORTUGAL, Clarice Moreira; NUNES, Mônica de Oliveira. Entre o dito e o feito: uma análise preliminar da questão da aflição e do sofrimento nos estudos antropológicos sobre o candomblé. *Physis[online]*, v. 25, n.4, p.1313-1333, 2015.

PUSSETI, Chiara; BRAZZABENNI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica*, v. 15, n. 3, p. 467-478, 2011.

RABELO, Miriam. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico- metodológicas. *CADERNO CRH*, v. 24, n. 61, p. 15-28, 2011.

RABELO, Miriam; MOTTA, Sueli; NUNES, Juliana. Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo. *Religião & Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 93-122, 2002.

RABELO, Miriam; SOUZA, Iara; ALVES, Paulo César. Introdução. In: _____ (Org.). *Trajetórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 9-43.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2 ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2014.

SELIGMAN, Rebecca. The unmaking and making of self: Embodied suffering and mind-body healing in Brazilian Candomblé. *Ethos*, v. 38, n. 3, p. 297-320, 2010.

SILVA, Hélio. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, n.32, p. 171-188, 2009.
SOURIAU, Étienne. Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles. Paris: Les Belles Lettres/ Annales de l'Université de Lyon, 1938.

SOUZA, Patrícia Ricardo. *Axós e ilequês: rito, mito e a estética do candomblé*. 183 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2007.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *A encruzilhada do ser: representações da (lou) cura em terreiros de candomblé*. 1994. 296 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1994.