



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

revcrh@ufba.br

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Rabelo, Miriam C. M.
ESTUDAR A RELIGIÃO A PARTIR DO CORPO: algumas questões teórico-metodológicas
Caderno CRH, vol. 24, núm. 61, enero-abril, 2011, pp. 15-28
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347632183002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ESTUDAR A RELIGIÃO A PARTIR DO CORPO: algumas questões teórico-metodológicas

Miriam C. M. Rabelo*

Neste artigo, discuto alguns dos caminhos analíticos que a reflexão sobre o corpo nas ciências sociais contemporâneas abre para o estudo da religião. A discussão é desenvolvida em três partes, cada qual abordando um conjunto de questões inter-relacionadas. A primeira apresenta a noção de compreensão encarnada e tece algumas considerações acerca do papel da sensibilidade na experiência religiosa. A segunda dá continuidade a essa discussão, tratando especificamente a questão do aprendizado religioso e da articulação da agência na religião. A terceira e última parte retoma o tema da agência, considerando o papel dos objetos no desenvolvimento das habilidades que fazem de uma pessoa um agente. Cada uma dessas temáticas é introduzida a partir de exemplos ou casos advindos de minha própria pesquisa no candomblé e no pentecostalismo.

PALAVRAS-CHAVE: corporeidade, sensibilidade, agência.

INTRODUÇÃO

Embora a temática do corpo não seja nova nas ciências sociais, tem sido alvo de especial atenção entre os estudiosos contemporâneos, notadamente a partir dos trabalhos de Michel Foucault e Pierre Bourdieu. A tematização explícita do corpo na teoria social contemporânea recebeu impulso importante também da recuperação da fenomenologia (principalmente de Merleau-Ponty) por alguns cientistas sociais, na maioria antropólogos, e o termo corporeidade (*embodiment*) estabeleceu-se na literatura para enfatizar a dimensão encarnada – corporificada – da cultura e das práticas sociais (do conhecimento, das emoções, da moral, etc.). Neste artigo, proponho empreender uma reflexão acerca de alguns dos caminhos analíticos que essa perspectiva pode abrir para o

estudo da religião. Ao fazê-lo, pretendo também explorar algumas implicações e desdobramentos teórico-metodológicos desse ponto de partida.

A discussão será desenvolvida em três partes. A primeira apresenta a noção de compreensão encarnada¹ e tece algumas considerações acerca do papel da sensibilidade na experiência religiosa. A segunda dá continuidade a essa discussão, tratando especificamente da questão do aprendizado religioso e da articulação da agência² na religião. A terceira e última parte retoma o tema da agência, considerando os elementos que contribuem para sua efetivação nos espaços religiosos. Cada uma dessas temáticas é introduzida a partir de exemplos ou casos advindos de minha própria pesquisa no candomblé e no pentecostalismo.

¹ Conforme explico adiante, esse conceito visa a recuperar o envolvimento do corpo no processo de compreensão. Embutido no conceito está uma crítica a ideia de que a compreensão é um processo exclusivamente mental ou cognitivo.

² Agência aqui compreendida como capacidade para ação (Cf. Mahmood, 2001). Tratar da articulação da agência implica considerar como se forma um determinado campo de possibilidades de agir, bem como as relações que delimitam esse campo e definem a modalidade de agência que lhe é característica.

* Doutora em Ciências Sociais (Antropologia). Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Estrada de São Lázaro, 197. Federação, Cep: 40.210-730. Salvador, Bahia – Brasil. mcmrabelo@uol.com.br

CORPO E COMPREENSÃO

O *bori* é o rito de dar de comer à cabeça ou *ori*, entidade sagrada no candomblé, cultuada como locus da individualidade. Fortalece o *ori* e, assim, firma a cabeça do indivíduo, trazendo o equilíbrio necessário para a sua saúde e, quando for o caso, para que receba seu orixá (antecede, assim, qualquer processo de iniciação ou feitura). Envolve uma sequência de oferendas ao *ori*, incluindo a noz de cola, *obi*, seu alimento por excelência. O rito tem início à noite. Sentados em tamboretas ou numa esteira, aqueles que dão o *bori* (ou que são alvo do rito) têm suas cabeças lavadas com uma infusão cheirosa de folhas frescas. Uma sequência de pratos com grãos é oferecida à cabeça e recolhida em uma bacia – *igbá-ori* – que cada um segura no colo. Milho branco cozido, sangue do pombo sacrificado e fatias de *obi* (noz de cola) são colocados na cabeça. À pessoa é dada uma lasca de *obi* para que mastigue, e o mesmo faz a mãe de santo³ e o integrante do terreiro escolhido como sua madrinha ou padrinho de *bori*. As lascas mastigadas são depois cuspidas na mão da mãe de santo e também postas no topo da cabeça, em torno da qual é então amarrada uma faixa de pano branco. Findo o rito, os “borizados” deitam-se nas esteiras envolvidos em cobertas e devem passar a noite e a maior parte do dia seguinte descansando e também se alimentando com comidas relacionadas ao *ori* – majoritariamente, frutas. Por quase um dia inteiro, descansam e comem. Durante esse período, recebem visitantes do terreiro, conversam um pouco e compartilham com eles as frutas do *bori*. É comum que alguns dos filhos de santo da casa recebam seus orixás (sejam possuídos) quando vêm visitar os “borizados”. Eles são, então, saudados pelos deuses. Já quase ao cair da noite, a mãe de santo vem “suspender” (encerrar) o *bori*: desamarra a faixa de pano que retém as oferendas de comida na cabeça, recolhe os grãos de milho numa bacia e lava a cabeça de seus filhos com água. Em seguida,

eles tomam banho e recebem um conjunto de prescrições comportamentais e alimentares que devem seguir como parte do resguardo.

Boa parte dos relatos antropológicos do *bori* resalta sua significação para a construção da pessoa no candomblé e explora o rico simbolismo da comida, das cores e do corpo em jogo durante a cerimônia. Nos relatos que me eram oferecidos pelos membros do terreiro em que eu fazia pesquisa, a ênfase era outra: não era a performance noturna, mas o período pós-performance, de reclusão e descanso, que ocupava lugar central. Menos intelectualmente orientados, os filhos de santo do terreiro descreviam o *bori* como um período de descanso (e de alimentação), através do qual o equilíbrio da cabeça era restabelecido. O sono aparecia como elemento proeminente na sua experiência do *bori*: o ritual representava uma ruptura restauradora nas suas rotinas de trabalho pesado, durante a qual podiam – e, de fato, deviam – simplesmente deitar, dormir e comer.

Não é muito difícil perceber a centralidade do corpo nesse contexto ritual: estimulado sensorialmente, objeto de cuidados, imerso em novos contextos de prática e atenção. Para os estudiosos dos rituais, esse dado não é novo – de fato, sempre foi notado e incorporado nas principais abordagens do tema. Entretanto, a ênfase na questão da corporeidade não é apenas um reconhecimento de que as pessoas são sujeitos encarnados e de que os rituais agem sobre seus corpos para produzir emoções e reorientar o entendimento: produz deslocamentos importantes na análise.

Como ponto de partida, podemos dizer que essa perspectiva oferece uma crítica interessante ao suposto de que a matéria principal da religião é a crença – um conjunto de ideias ou representações acerca do sagrado. Bruno Latour (2005) argumenta que a noção de crença está assentada em uma falsa dicotomia entre realidade e construção, é um artefato dessa distinção. Crença é a posição do outro contra a qual me afirmo e que tomo como fundada essencialmente em uma ilusão (incapacidade de discernir o que é da ordem do real e o que é uma construção, imposta sobre o real). Para os

³ Líder do terreiro, também referida pelo termo yorubá ialorixá. Se homem, é pai de santo ou babalorixá. Para efeitos da exposição, vou usar aqui o termo feminino, mãe de santo.

autores de inspiração fenomenológica, a crítica à centralidade da noção de crença na delimitação do religioso aparece como crítica à equivalência fácil entre saber, conhecimento e representação, e ao consequente achatamento do conceito de experiência significativa nela implicado. Colocar o acento sobre a crença como definidora da atitude religiosa é, na raiz, conferir prioridade ao registro cognitivo ou intelectual – o que define o indivíduo religioso é a posse de um conjunto especial de representações, chamadas crenças, que orientam seu comportamento religioso e, portanto, suas práticas corporais como membros de determinado grupo religioso. Na perspectiva da fenomenologia, o corpo não duplica ou expressa um sentido que é, primeiro, de ordem mental.

Subjacente à crítica ao cognitivismo está uma noção de compreensão prática ou compreensão corporal que vale a pena explorar no estudo da religião e, mais especificamente, na análise do ritual. Vou fazê-lo a partir de meu exemplo acima. O *bori* não é um rito público: apenas podem estar presentes, além dos noviços, aqueles que já deram *bori* e, em geral, só comparecem os membros do terreiro. Apesar desse seu caráter fechado, o *bori* não apresenta aos participantes qualquer informação nova à qual já não tenham sido expostos no cotidiano da casa e durante as cerimônias públicas: expõe o caráter e a forma das relações com pessoas e deuses, aponta para os principais circuitos de reciprocidade, operando entre esses diferentes atores, e reforça a estrutura hierárquica do terreiro. Como iniciação, entretanto, a questão não é transmitir conteúdos, mas posicionar: o *bori* situa os noviços nos circuitos de relação do terreiro, abrindo-lhes um lugar, marcando sua posição tanto no espaço do terreiro quanto em seus corpos. A preparação do corpo no *bori* (e depois, de forma mais dramática, na iniciação) posiciona o indivíduo em um espaço de experiência e sociabilidade. Nesse sentido, pode ser entendida como parte importante do processo pelo qual o conhecimento religioso é integrado a certas disposições corporais e modos de orientação.

Um breve exame das experiências centrais (para os participantes) de descansar e comer aju-

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

Assim, após a performance, o espaço é habitado por corpos que estão ou deitados ou sentados no chão. Quase não há movimento para além das esteiras; quase não se levanta. Quando é necessário fazê-lo, o corpo move-se oculto sob um lençol e sob o olhar vigilante de uma *ebômi*⁴ da casa. Deitados sob lençóis, os “borizados” são envolvidos em uma atmosfera de indiferenciação. As esteiras delimitam seu lugar de repouso; em posição horizontal, eles estão perto do chão, do *axé* (energia vital) do terreiro. Horizontalidade e ausência de movimento convidam a novas formas de reconhecer o espaço, uma fusão (passiva) com o entorno, uma entrega a um arranjo de coisas (entre as quais se é colocado e cuja docilidade e inércia aparente é preciso alcançar). Deitados ou sentados nas esteiras, os “borizados” são colocados como crianças, carentes de cuidado. Também situados na base de uma hierarquia – posição que seus corpos reconhecem como o embaixo em relação a coisas que aprenderam a abordar de uma perspectiva vertical e em movimento, tornados submissos à mãe de santo e aos outros filhos da casa que po-

⁴ *Êbomis* são membros seniores de um terreiro, aqueles filhos de santo que já fizeram as obrigações rituais que marcam os sete anos de iniciação.

dem sentar em cadeiras, levantar-se e mover-se como quiserem. Banhado e alimentado e, depois, posto no chão para descansar, com pouca possibilidade de movimento, o corpo é colocado em uma disposição própria para o aprendizado.

Como o repousar, comer é essencial para a recuperação da força e equilíbrio. No candomblé, as relações entre pessoas e orixás sempre envolvem preparo, circulação e compartilhamento de comida: deuses e humanos devem ambos comer durante os ritos. A escolha de certos alimentos – e a proibição ou evitação de outros – define a posição em que a pessoa se encontra nas suas relações com as entidades sagradas e com outros membros do terreiro. Durante o *bori*, os “borizados” compartilham alimentos brancos relativos ao *Ori*, a Oxalá e a Iemanjá (dois orixás relacionados ao culto da cabeça), especialmente frutas, açaçá, manjar branco. Flores brancas e milho branco cozido circundam seu local de descanso, somando-se à leveza dos alimentos. Mas a comida comporta também outros sentidos “mundanos”. Algumas frutas, como peras e uvas, não fazem parte da dieta cotidiana de muitos frequentadores pobres dos terreiros de Salvador. São caras e não são vistas como alimentos particularmente fortes. Outras, como maçãs e limas, são usualmente consideradas alimentos para crianças e pessoas convalescentes. Como um todo, entretanto, são símbolos de distinção. No *bori*, tigelas de uvas, peras e maçãs, além de frutas mais populares, como mangas, bananas e melancias, estão à disposição, para serem consumidas sem restrições pelos “borizados”. Elas marcam seu *status* especial de humanos, cujos *oris* foram re-feitos (logo de crianças), de noviços que estão convalescendo da mobilização de energias na performance, de seres sociais que foram temporariamente liberados das limitações da vida cotidiana. A comida não é só consumida, ela é compartilhada, circula. Embora os “borizados” controlem a quantidade e a extensão da partilha – afinal, o *bori* é deles – espera-se que ofereçam e distribuam. Assim, quando não os encontram dormindo, visitantes do terreiro (adultos e crianças) sentem-se livres para aproximar-se e pedir alguma

fruta para comer. O *bori* é uma ocasião para comer livremente e compartilhar alimento sem preocupação com os dias vindouros.

Ao alterar a maneira como os “borizados” estão situados no espaço, entre as outras pessoas, os deuses e as coisas, o *bori* promove novas formas de sensibilidade e entendimento. Atentando para essas mudanças de posição, podemos compreender a ênfase que meus interlocutores atribuem ao descanso e à comida quando descrevem o *bori*, sem ter de escolher entre dois estilos interpretativos bastante comuns, mas igualmente problemáticos e insuficientes. O primeiro consiste em desconsiderar a experiência vivida dos participantes para definir os elementos do rito (arranjos de coisas, cores, sons, etc.) como simbólicos de um pensamento abstrato oculto ou inconsciente. O segundo reverte esse foco, mas não ilumina um caminho mais promissor. Diferentemente do descaso que os representantes do primeiro estilo interpretativo demonstram com relação à experiência que participantes têm do rito, os adeptos desse estilo atêm-se à experiência. Mas, na medida em que a transformam em um mero decalque dos discursos que as pessoas produzem quando confrontadas com perguntas genéricas, suas análises conduzem a uma versão empobrecida e excessivamente literal da experiência, uma versão que subestima o complexo de significados subjacente a ela. Como já observei, ao colocar o foco sobre os modos de envolvimento e engajamento do corpo sensível no rito, podemos escapar a essa alternativa infértil. Como um todo, o período de reclusão que se segue ao *bori* – que é tão importante para os participantes – estende muitas das medidas da performance noturna, desenvolvendo os significados então apresentados e convidando a novas formas de se ajustar a eles. A posição passiva do corpo, seu contato com o chão, seu fechamento e ocultamento sob os lençóis, a alternância entre períodos de repouso e alimentação (ênfase em formas corporais básicas de orientação frente ao tempo e ao espaço) contribuem para abrir um campo de experiência e compreensão. Mas a compreensão que se produz aqui é menos captação de significado do que prática corporal: o estabelecimento de uma

sintonia entre corpo e entorno, pelo qual o primeiro integra a si uma situação, respondendo e ajustando-se a ela.

Gostaria de desenvolver um pouco mais essa noção de compreensão corporal, tal qual proposta por Merleau-Ponty. Compreendemos uma coisa, escreve o autor, “como compreendemos um comportamento novo, quer dizer, não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós.” (Merleau-Ponty, 1994, p.428). As coisas nos são dadas sempre em relação, compõem os lugares em que nós mesmos estamos situados. Antes de as percebermos como entidades discretas, discernimos nelas um estilo, uma atmosfera que as envolve como um horizonte e que solicita nossa atenção. Nas palavras do filósofo: “Nós não percebemos quase nenhum objeto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua significação. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-la” (1994, p.378). Compreender é re-conhecer – ser tocado ou afetado pelo estilo latente proposto pelas coisas e lugares. É também uma experiência sensível. Conforme procurei mostrar, é justamente essa dinâmica de reconhecimento corporal que está em jogo no *bori*.

CORPOS, LUGARES E PRÁTICAS RELIGIOSAS

Na definição de compreensão esboçada acima, sensibilidade e entendimento não pertencem a dois campos distintos de experiência – a primeira, captação passiva de estímulos sensoriais; o segundo, construção ativa de significado. A experiência corporal sensível é já experiência significativa. O aprendizado – seja da arte, da religião ou mesmo da ciência – envolve também um treino da atenção via cultivo dos sentidos. É um processo pelo qual sensibilidades são despertadas, desenvolvidas e canalizadas rumo à formação de hábitos e disposições mais duradouras.

No bojo do crescente interesse que as ciências sociais têm dedicado ao corpo, a temática da sensibilidade vem ganhando espaço cada vez maior (Howes, 1991; Classen, 1993; Stoller, 1989, 1997). Trabalhos etnográficos apontam para diferenças importantes no modo como as culturas hierarquizam os sentidos e conferem privilégio a certas experiências sensíveis, e pesquisas históricas revelam como a ênfase na visão, sobre os outros sentidos, é uma tendência que só gradativamente se cristaliza no Ocidente moderno (Mellor; Shilling, 1997). Não é difícil perceber como essa discussão pode render frutos no estudo da religião. Tratar do papel da sensibilidade no aprendizado e na prática religiosa, entretanto, requer 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.

Proponho que esse trabalho analítico exige recuperar – e desenvolver – uma dimensão fundamental da discussão sobre corpo. Refiro-me à relação de imbricação mútua entre corpo e lugar: falar da encarnação da consciência é também reconhecer o enraizamento fundamental dos corpos nos lugares sociais. Ao privilegiar a relação entre corpo e lugar como eixo para o estudo da sensibilidade – e seu papel no aprendizado religioso – podemos superar uma análise que toma as sensações como variáveis ou fatores isolados que contribuem para produzir uma experiência, em direção a uma abordagem que as tome como já articuladas em uma experiência total, que é tanto exploração do lugar, quanto resposta e ajustamento às solicitações do lugar.

Há uma sintonia ou reforço mútuo entre corpo e lugar da qual depende a estabilidade da vida social bem como nosso senso de pertença e o relativo ajustamento a ela. A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc.); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adap-

tados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam. Ao descrever o *bori*, procurei justamente explorar a ideia de que mudanças na estrutura dos lugares – portanto, nos modos pelos quais estamos ordinariamente engajados neles – podem fomentar novas sensibilidades e abrir caminho para novas formas de entendimento.

O antropólogo australiano Michael Jackson (1989) parte desse argumento ao examinar práticas de iniciação entre os Kuranko da Serra Leoa. Para o autor, esses rituais constituem instâncias de desorganização do espaço cotidiano, em que formas alteradas de uso do corpo funcionam como gatilhos para a produção de novas imagens e confronto com distintas possibilidades de organização do mundo social. Aqui está uma chave importante para entendermos o processo de aprendizado religioso.

Em seu estudo sobre a inserção de indivíduos de camadas médias escolarizadas no candomblé de Salvador, Duccini (2005) abordou as dificuldades envolvidas nesse processo de aprendizado, quando se trata do desenvolvimento de habilidades e sensibilidades alheias ao *habitus* de classe dos adeptos. Se os filhos de santo de classe média mostravam forte identificação com o *corpus* mítico da religião e, em especial, com os seus orixás, vivenciavam dificuldade na incorporação de gestos, posturas e movimentos alheios a seu *habitus* de classe, mas definidores das competências práticas exigidas dos que vinham a participar dos rituais e a se inserir no cotidiano do terreiro – habilidades tanto relacionais e interativas quanto técnicas (mover-se com grande quantidade de roupa, dormir em esteira, permanecer acocorada, depear galinhas, tratar bichos). Conforme Duccini (2005), tratava-se, para esses sujeitos, “de muito mais do que uma mudança de representações. Era preciso aprender a interagir, a se situar bem diante do outro dentro das regras do grupo.” (p.175).

O exemplo analisado por Duccini chama a atenção para outra dimensão importante do aprendizado religioso: aprender é um processo que envolve a sujeição do corpo às demandas dos lugares abertos pela inserção religiosa, a um conjunto de posturas,

exercícios e rotinas destinados a atender a essas demandas. Os espaços sociais são recortados por relações de poder: o desenvolvimento de sensibilidades nesses espaços está intimamente conectado à constituição de formas de subjetividade a partir do exercício do poder sobre o corpo. Estamos, aqui, no terreno da preocupação foucaultiana com os nexos entre poder, corpo e subjetividade.

A antropóloga Saba Mahmood (2001) abordou a questão do aprendizado religioso de uma maneira que nos permite re-conectar a preocupação foucaultiana com os processos de subordinação dos corpos-sujeitos nos espaços religiosos à ênfase que autores como Jackson dão à dimensão desorganizadora dos rituais – a seu potencial para fazer emergir novas modalidades de agência. Definindo agência como capacidade para ação, Mahmood argumenta que a articulação da agência em um determinado campo social está diretamente vinculada às técnicas de controle e moldagem do corpo características desse campo – técnicas que possibilitam que um conjunto de sensibilidades, movimentos e posturas se organizem nos espaços sociais. A produção de corpos dóceis que advém do exercício do poder nesses espaços é parte integrante – e necessária – do processo pelo qual habilidades e conhecimentos são desenvolvidos. Muitas vezes, a sujeição a técnicas de controle e disciplina é fruto dos investimentos práticos pelos quais os indivíduos buscam se transformar, ajustando-se aos novos contextos significativos propostos pela religião e periodicamente dramatizados nos rituais. Na terminologia de Foucault (2004), são formas de cuidado de si. Para explorar essa ideia, passo a outro exemplo, agora do contexto pentecostal, mais especificamente de minha pesquisa entre mulheres da Igreja Pentecostal *Deus é Amor*, em Salvador.⁵

⁵ A Igreja Pentecostal Deus é Amor foi fundada em 1962 e pertence à segunda onda de expansão do pentecostalismo no Brasil, entre os anos 1950 e 1960, período de formação de igrejas nacionais (Freston, 1994). Nelas, o estilo emocional de religiosidade com ênfase no recebimento do Espírito Santo – característico das igrejas da primeira onda – é temperado com a prática da cura divina e o combate à religiosidade afro-brasileira (Corten, 1996). A Deus é Amor apresenta uma rígida doutrina moral e congrega estratos bastante pobres da população.

São várias as instâncias de disciplinamento do corpo feminino na Igreja *Deus é Amor*: obreiras e obreiros monitoram o comportamento dos presentes, exigem atenção e corrigem posturas, pastores fazem revelações que denunciam falhas morais cometidas por membros da congregação e pedem aos pecadores que se “entreguem”, vindo à frente para receber o perdão divino. As mulheres mesmas empreendem um trabalho cotidiano sobre si, visando a incorporar o modelo ideal apregoado na igreja. A transformação que almejam se define pela injunção moral de deixar-se usar pelo Espírito Santo. Esse estado de aparente passividade exige, para ser efetivamente alcançado, um investimento ativo.

A prática cotidiana da oração é o meio por excelência pelo qual a fiel busca transformar-se. Orar é uma habilidade que precisa ser aprendida. Em jogo nesse aprendizado está o cultivo de uma disposição no duplo sentido de (dis) posição espacial e, portanto, corporal, por um lado, e de disposição emotiva ou estado de humor, por outro. Como disposição corporal, envolve a prática habitual e repetida de um conjunto de gestos e posturas. “Você conhece um cristão pelos calos nos joelhos e nos cotovelos”, ouve-se muito dizer. Como disposição ou tonalidade afetiva, envolve o exercício de uma atitude de humildade e abertura ao sagrado: é preciso afastar o pensamento das preocupações cotidianas e desenvolver a habilidade de renunciar ao controle de si para deixar que o Espírito Santo use livremente o corpo.

O trabalho pelo qual as mulheres procuram se transformar dá acesso a uma experiência sensível altamente valorizada na igreja: o recebimento do Espírito Santo. Vivenciada nos cultos, essa experiência é um desdobramento da oração: em meio a uma profusão de muitas e diferentes orações proferidas em ritmo acelerado, o Espírito Santo surge como um poder que se alastra, fazendo de cada corpo uma morada. As fiéis descrevem-na como uma sensação de leveza, de ser erguido do chão e flutuar, um calor que propaga do centro do corpo, e gera energia, movimento rápido quase incontrolável, e uma alegria profunda, ocasião em que se fundem o gozo espiritual – a emoção pro-

funda e transcendental de ser habitado pelo poder sagrado – e prazer carnal – o gosto de sentir esse poder invadir o corpo. A agência que se articula na prática pentecostal repousa nessa experiência do corpo como repositório do poder divino e foco a partir do qual esse poder se irradia para outros.

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

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

volvidos pelas mulheres correspondem a formas de atenção e sensibilidade em relação aos lugares e aos outros – um senso de situação, muitas vezes de risco iminente, ou “intuição” de afetos como inveja ou angústia (senso de situação e intuição, entendidos, agora, como modos de compreensão corporal). Diferentemente da situação vivida pelos filhos de santo de classe média estudados por Duccini, esses dons são extensão de uma sensibilidade difusa que compõe um *habitus* próprio às mulheres de camadas populares. Ao ser legitimada, na religião, como dom, essa sensibilidade ganha reconhecimento. Vem a ser explicitamente cultivada e possivelmente desenvolvida.

CORPO, AGÊNCIA E O PAPEL DOS OBJETOS

As experiências sensíveis valorizadas nas igrejas pentecostais conduzem ao desenvolvimento de habilidades cujo exercício ultrapassa o âmbito doméstico e conecta as mulheres com outras esferas de prática social. Conforme mostrei, esse processo envolve um conjunto de técnicas, investimentos e esforços pelos quais as fiéis procuram se fazer dignas de receber o Espírito Santo. A disciplina que lhes é imposta na igreja e que elas se esforçam por assumir cria também um campo de sensibilidade e ação do qual pode emergir certa modalidade de agência feminina. Mas por que falar de agência?

Mahmood (2001) argumenta que o conceito de agência permite retirar a discussão da referência ao campo da interioridade do sujeito – intenções, motivações, vontade – e direcioná-la para o domínio público das práticas e disciplinas corporais pelas quais habilidades – ou capacidades para agir – são constituídas. Conforme já observei, falar de agência é também tratar do campo de possibilidades em que a capacidade de agir se forma e é exercida, das relações específicas com os outros e com os espaços sociais que delimitam cada modalidade de agência.

A presença do Espírito Santo, seja como um poder no corpo, seja como voz em um diálogo

contínuo, define de maneira importante o campo de ação das mulheres pentecostais, posicionando-as em relação ao poder sagrado não apenas como beneficiárias individuais – fortalecidas na dinâmica das relações amorosas e familiares – mas também como focos de transmissão desse poder para outros. O corpo da fiel pentecostal estabelece elos possíveis entre o Espírito Santo e aqueles que ainda não foram pessoalmente tocados por sua presença – como parceiros e filhos não-onvertidos.

A modalidade de agência que se constitui via relação com o Espírito Santo é, assim, diferente tanto daquela que é articulada através da incorporação de entidades nos cultos afro-brasileiros, quanto das formas de agência articuladas em contextos religiosos mais próximos de um modelo individualista. No contexto afro-brasileiro, entidades como caboclos, exus e erês se apresentam e atuam na vida cotidiana de seus médiuns como agentes singulares – instituindo uma triangulação nas relações que eles, médiuns, mantêm com outros, seus congêneres humanos. O Espírito Santo não é um agente nesse sentido: é antes uma potência para agir, que se soma à da fiel. Mas também não é uma referência distante, com a qual ela empreende um diálogo silencioso, como as entidades afro-brasileiras: é uma presença bem concreta e sensível no corpo. Tampouco é vetor que descola a mulher de suas referências familiares, que a transforma em indivíduo autocontido: é um poder cuja posse, irradiando dela para seus filhos e parceiro, legitima e fortalece, estendendo, para outras arenas da vida social, o seu papel de ligação na família e na vizinhança.

A partir desse debate sobre agência, queria agora sugerir que o caminho analítico que estou trilhando (ancorado no conceito de corporeidade), pede ainda outro desdobramento: colocar as práticas corporais no centro da discussão sobre agência requer explorar também o papel das coisas ou objetos materiais na efetivação das habilidades e relações que fazem da pessoa um agente. Vou trabalhar esse argumento a partir de duas problemáticas interligadas. Primeiro, discutindo a questão do significado das coisas que compõem o campo

de ação dos adeptos de uma religião; segundo, abordando a contribuição das coisas na efetivação da agência. Para desenvolver essas duas questões, recorro, mais uma vez, a dois exemplos: um do candomblé e outro do pentecostalismo.

Meu primeiro exemplo são assentamentos dos orixás (também chamados assentos). Sabemos que, no candomblé, cada um dos adeptos tem um orixá como pai ou mãe – esse é seu orixá de frente. Na iniciação, o orixá é fixado em sua cabeça. O orixá, como energia ou princípio geral, “nasce” como orixá daquela pessoa (usualmente referido como seu santo, variante único e individual de um modelo mítico geral), que também nasce como filha do orixá. A iniciação “faz” tanto a pessoa quanto o orixá, ou melhor, faz cada um na relação única com o outro: o orixá assentado na cabeça é fruto desse mesmo processo de feitura (Goldman, 1987). Ao longo de uma sequência de rituais – as obrigações – que marcam o tempo após a iniciação, outros orixás vêm a ser assentados na cabeça e no terreiro, colocados (feitos) em relação única com a pessoa, e vindo a compor seu carregó⁶ de santo. Assim, a pessoa se forma, passo a passo, pelo adensamento dos laços com as entidades.

A feitura do orixá na cabeça é acompanhada – às vezes precedida – pelo assentamento do orixá no terreiro. O orixá individual é fixado numa pedra – o *otá* – que é guardada ao interior de um pote ou vasilha (*ibá*), de louça ou barro, a depender do orixá. Búzios e pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá, são também dispostos no *ibá*, que usualmente é colocado no centro de um alguidar rodeado por pratos usados para oferendas, e o conjunto, disposto sobre uma jarra comprida (quartinhão). Em muitos terreiros, os assentamentos são vestidos com faixas de pano dispostas como uma saia e amarradas com um grande laço em volta do quartinhão. Essa composição material complexa não é visível ou acessível a visitantes. Aposentos de acesso restrito, os quartos de santo, abrigam os assentamentos dos orixás dos

filhos de santo de um terreiro. No caso das divindades que não aceitam ficar em locais fechados, como Ossanha e Iroco, os assentos costumam ser guardados em grandes canteiros com árvores e plantas cultivadas para esse fim, ocultos em meio a muitas folhagens. Quando completam a obrigação de sete anos – ganhando o status de *ebômis* –, os iniciados podem, caso desejem, levar seus assentamentos do terreiro. A maioria deixa-os onde foram feitos, sob a responsabilidade da mãe ou pai de santo, com exceção, é claro, daqueles que pretendem se estabelecer como pais ou mães de seus próprios terreiros.

Pois bem: qual o significado dos assentamentos no candomblé? A literatura especializada observa que o assentamento é parte da construção da pessoa nessa religião. Expressa uma concepção de pessoa relacional ou múltipla, feita também de elementos sagrados; o assentamento é um componente “não eu” da pessoa, que tem uma existência material fora dela. Podemos dizer, então, que o assentamento é um símbolo?

Para os adeptos do candomblé a relação do *otá* (pedra) com o orixá não equivale à relação, definidora do símbolo, entre um objeto e uma ideia que esse objeto serve para representar ou evocar – o *otá* não simboliza orixá; é o orixá. Mas, do ponto de vista das ciências sociais, é ainda possível – e para muitos, desejável – afirmar que, se do ponto de vista dos sujeitos praticantes, o *otá* é o orixá (e, portanto, não é símbolo), em outro nível (aquele definido pelo ponto de vista do observador) o *otá*-orixá simboliza – representa ou expressa – certas concepções-chave do candomblé. É uma expressão material, objetivada, seja de concepções abstratas da cosmologia religiosa, seja de relações sociais vigentes no espaço religioso (como as relações de poder entre a mãe de santo e seus filhos-adeptos).

Segundo esse raciocínio, as coisas são suporte de um sentido que não só pode ser desvinculado delas, como também existe como independente e anterior a elas. Na terminologia de Latour (2005), valem apenas como intermediárias, ou meios através dos quais o significado (religioso, social, ou sociopolítico) transita, mas que não

⁶ Os orixás de uma pessoa são revelados no jogo de búzios. O conjunto de orixás a que o adepto está vinculado e que, mediante sucessivos rituais, são assentados em sua cabeça e no terreiro compõe seu carregó de santo.

fazem nenhuma diferença em termos do próprio significado – nenhum deslocamento ou transformação advém do fato de que o significado circula ou é encarnado em determinados objetos.

Como alternativa a essa posição, sugiro que o sentido dos assentamentos no candomblé advém do engajamento que as pessoas mantêm com eles, que só existe e se mantém nesse engajamento. Consequentemente, eles não são independentes de sua materialidade ou de suas qualidades sensíveis; ao contrário, eles se tecem através delas, na relação entre os corpos dos adeptos e sua presença material, sensível, localizada, no terreiro. Para esclarecer melhor esse ponto, passo à descrição dessas relações.

Ao entrar no quarto de santo para saudar seu orixá, a filha de santo já se desfez de seus vínculos com a rua, está de branco e descalça. Deita-se em frente aos assentos – se o seu orixá for masculino, deita-se tocando a testa no chão; se for feminino, vira o corpo deitado de um lado para o outro. Nessa posição, pode ser chamada pela mãe de santo a bater o *paó*, série de palmas em reverência ao orixá. Depois, pode ainda acender uma vela ao lado do assento, arriar uma pequena oferenda, ou mesmo depositar aí um bilhete em que registrou seu pedido. Só então conversa, calma e privadamente, com o santo.

Ao longo do tempo, é instruída nos cuidados a serem dispensados ao assento, que deve ser regularmente alimentado e limpo. Aprende também que “cuidar” envolve estar atenta contra feitiços: é sempre possível que um irmão de santo queira prejudicá-la, colocando secretamente, no assento de seu orixá, substâncias que são repelidas pela divindade (como azeite de dendê em um assento de Oxalá).

Os assentamentos são, de fato, um foco importante de toda uma série de operações. Em torno deles, comidas, velas e bilhetes testemunham o cuidado que lhes é dispensado no terreiro. O cheiro da comida já azedando, ou o perfume ainda discernível da infusão de folhas (*amacê*) e da colônia com que foram lavados e o estado da vela e dos bilhetes indicam o tempo transcorrido des-

de esses últimos cuidados e atenções, marcando uma sequência de pedidos e trocas entre o adepto e o seu orixá. Traem aqueles que esquecem. A riqueza de alguns assentos contrasta com a simplicidade de outros, exibindo diferenças internas no terreiro e, com o tempo, mudanças sutis nessa configuração. No quarto dos santos, uma história se tece, invisível aos de fora, mas bastante nítida e palpável para os da casa.⁷ História de relações entre o adepto e seu santo, entre ele e seus irmãos de santo, entre todos – deuses e humanos – e a mãe ou pai de santo da casa.

A construção dessa história está intimamente ligada à maneira como esses objetos sagrados mobilizam o corpo, solicitando cuidados, exigindo certos gestos e posturas, convidando à atividade ou à contemplação passiva. É como proposta de um estilo difuso que o assentamento vem a fazer parte da experiência do adepto no terreiro. Sua configuração material como coisa composta, passível de ser ocultada e “desmontada” – pedra, vasilha, pratos, incluindo aí as propriedades de tamanho, forma, peso, cor – não é simplesmente acessória na construção desta experiência, da intimidade e afeto com o orixá, ou da subordinação à mãe ou ao pai de santo.

O *ossé*, rito de lavagem do assentamento, ajuda-nos a compreender esse ponto. No *ossé*, os assentos são removidos do lugar em que repousam, separados em suas partes constituintes, cada qual – pratos, *ibá*, quartinhão, búzios, ferramentas e *otá* – cuidadosamente lavada, primeiro com água e sabão de coco, depois com uma infusão de folhas frescas, de cheiro doce e agradável, que a filha de santo mesma preparou, esfregando as folhas umas contra as outras na água. O *otá* é ainda untado com azeite, feito deslizar por entre suas mãos, em um gesto de contato íntimo com o orixá. Depois é novamente oculto no *ibá*. O conjunto é refeito e devolvido ao seu lugar.

Mas, se os assentamentos são fundamentais na construção da intimidade com o orixá, também o são na manutenção do poder da mãe de

⁷ Ver Sansi-Roca (2006), para uma discussão mais detalhada desse ponto.

santo na construção da sujeição dos seus filhos. É ela quem detém a responsabilidade sobre o orixá assentado na casa, que lembra ao filho a necessidade das oferendas e que preside os cuidados. Quando se desgosta seriamente de um filho de santo, pode mandar que ele venha buscar seu assentamento como punição. Pode também impedir que um filho de santo leve consigo o assentamento do seu orixá, quando ele expressa o desejo de sair da casa e filiar-se a outro terreiro. Pode ainda, mesmo desfazendo-se, mediante procedimentos rituais apropriados, dos assentamentos de ex-adeptos que abandonaram o terreiro, decidir por manter – e cuidar – do *otá*, “porque o orixá não tem culpa”, disse-me certa vez uma mãe de santo, em circunstância desse tipo.

Observando os exemplos acima, sugiro que os laços entre os filhos de santo e seus orixás não são expressos, representados ou materializados nos assentamentos: se fazem e se mantêm nos cuidados que eles lhes dispensam. A relação entre os corpos dos adeptos e as qualidades sensíveis dos assentamentos não é secundária na construção desses laços: a pedra que, redonda, desliza por entre as mãos da filha de santo, perfumada com amaci⁸ e untada com azeite, é o orixá que se faz íntimo no cuidado tátil e olfativo. Tampouco as relações de poder que recortam a vida do terreiro são simplesmente encarnadas ou materializadas nos corpos e objetos que compõem um contexto de prática religiosa no candomblé. Para usar mais uma vez um termo de Latour, os assentamentos são mediadores importantes nos circuitos de poder no terreiro. Fazem diferença. Mais que símbolos, são, ou melhor, criam um lugar onde se encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas. O poder da mãe de santo no terreiro dificilmente pode ser abstraído dessa dinâmica de fixação no lugar.⁹

Passo agora para meu segundo exemplo. Trata-se de um testemunho proferido em culto da

Igreja Universal (IURD). Fazia referência a um martelo que fora oferecido à igreja como benefício de uma corrente: aqueles que entrassem na corrente, depositando certa quantia de dinheiro em um envelope distribuído pelos obreiros, tinham direito a um martelo de madeira. Conforme recomendação do pastor o martelo deveria ser usado em todas as ocasiões em que seu portador precisasse de uma bênção: no trabalho, em casa, na rua. O senhor que veio à frente dar seu testemunho estava em situação de grande aflição a propósito de um caso que seria julgado no tribunal. Narrou para a igreja o caso submetido a julgamento. No dia desse evento, levou consigo o martelo adquirido no culto, de modo que, sempre que o juiz batia o martelo na mesa, ele discretamente batia também o seu na cadeira em que estava sentado. O juiz batia e ele batia também, Conforme narrou, tratava-se de ver quem era mais forte. O resultado provou a vitória de Deus: seu martelo fora mais eficaz que o martelo do juiz.

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

Gostaria de comentar um pouco sobre o papel do martelo na cena. No caso relatado, o martelo recebido na igreja entra em um embate particular com o martelo do juiz – o confronto entre a lei dos homens e a lei de Deus ganha concretude no confronto entre seus martelos. Em termos mais gerais, entretanto, o gesto de bater o martelo na mesa permite a articulação da agência no curso de eventos que tenderiam a passar sem tal articulação – eventos que seriam “sofridos” ao invés de vivenciados no modo ativo. Nesse sentido, é possível dizer que o martelo “solicita” ação, canaliza e estende o poder do corpo em direção a uma interferência direta no contexto. A agência

⁸ Infusão de folhas frescas e cheirosas, usadas também em banhos durante ritos de limpeza do corpo.

⁹ Estamos, aqui, próximos da noção foucaultiana de poder difuso e concreto, presente nas micro-articulações entre pessoas e coisas.

encontra-se assim distribuída entre Deus, o homem e o martelo, formando-se encontro dos três. Como no caso do assentamento, o objeto não é simples intermediário de um sentido que lhe é externo: o sentido se articula nele ou nas conexões que ele põe em movimento.

Observando, sob o ponto de vista da experiência encarnada dos sujeitos, as relações que se tecem em torno dos assentamentos no candomblé e de objetos, como o martelo na IURD, parece acertado concluir que, se as coisas são prenhes de predicados antropológicos, não é primeiramente porque simbolizam um pensamento inconsciente ou valores e normas culturais abstratos (duplicando, portanto, ideias que existem independentemente delas). Como notei acima, seguindo a sugestão de Merleau-Ponty, as coisas emergem primeiro com um estilo, certo convite para o comportamento, e, como tal, seu significado não é separável de sua materialidade, de sua inerência aos lugares e de sua existência prática para aqueles que são movidos por elas.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, procurei apontar os caminhos que uma reflexão sobre o corpo abre para o estudo da religião. Enfoquei as temáticas da compreensão e sensibilidade, aprendizado e articulação da agência nos contextos religiosos, oferecendo uma possível releitura dessas questões a partir de uma perspectiva que privilegia a existência encarnada dos sujeitos.

É no contexto dessa discussão que gostaria de deixar claro um dos pontos fundamentais defendidos neste artigo: colocar o acento analítico na unidade entre corpo e subjetividade e, assim, falar de um sujeito encarnado é apenas percorrer parte do caminho que a reflexão sobre o corpo de fato enseja. O termo corporeidade (*embodiment*) pode ser enganoso se servir apenas para destacar o fato (sem dúvida importante) de que os significados, identi-

dades, emoções e valores (tudo que, sendo da ordem dos sujeitos, tradicionalmente caberia na rubrica de um fato ideal ou de uma representação, seja coletiva ou individual) são também profundamente ancorados no corpo. Isso porque, como lembra Ingold (2001), tal abordagem pode ter como resultado apenas ampliar ou redefinir a noção de subjetividade. Superar a dicotomia entre sujeito e objeto envolve conduzir a análise não só em direção a uma redefinição do subjetivo pela mediação do corpo, mas também rumo a uma reflexão que recupere os nexos entre corpos, lugares e coisas na dinâmica da experiência social.

Isso envolve colocar seriamente a pergunta: o que é mesmo o corpo de que estamos falando? Conforme vimos nos exemplos aqui evocados, o corpo não é uma entidade fechada ou separada do seu entorno por contornos bem definidos. Estende-se para fora, abre-se aos lugares e sintoniza-se às coisas e pessoas que constantemente o solicitam. Incorpora objetos e, não raro, é incorporado a séries de objetos. Seu alcance e suas fronteiras são móveis – não preexistem à ação ou ao movimento, mas definem-se nele. Visto de dentro, tampouco é uma entidade bem definida, cuja integridade se possa supor de modo não-problemático. Atribuir a agência ao corpo (ou distribuir a agência entre corpo e espírito) é um movimento analítico ainda tímido: em vários casos ou situações evocadas aqui, o corpo mostra-se como um lócus instável, onde frequentemente se articulam e sucedem diferentes agências (orixás, caboclos e o Espírito Santo são apenas algumas delas). Por vezes, é apenas elemento em cadeia mais complexa de agenciamentos: basta lembrarmos como o corpo da mulher pentecostal, tomado ou preenchido pelo Espírito Santo, torna-se um foco a partir do qual o poder sagrado flui para os outros.

Reivindicar, portanto, a inclusão do corpo nas ciências sociais não é postular um novo objeto de investigação, ou mesmo adicionar uma nova categoria analítica ao rol já bastante ex-

tenso de categorias empregadas nessas ciências. É, antes, reivindicar uma posição, exercer um recuo frente aos objetos já constituídos (entidades autônomas, fechadas e estáveis) que permita registrar as contaminações, extensões, encadeamentos e trocas sempre em jogo na dinâmica social.

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

STOLLER, Paul. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

_____. *Fusion of the worlds: An Ehtnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

(Recebido para publicação em novembro de 2010)

(Aceito em janeiro de 2011)

REFERÊNCIAS

CLASSEN, Candance. *Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures*. London: Routledge, 1993.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o Pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

DUCCINI, Luciana. *Diplomas e Decás: re-interpretações e identificação religiosa de membros de classe média do candomblé*. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRESTON, Paul. Breve história do Pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MARCONDES de MOURA, C.E. (Org.) *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

HOWES, David. (Org.) *The varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment*. London: Routledge, 2000.

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

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: na introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Feminist theory. Embodiment and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, Oxford, v.16, n.2, p.202-36, 2001.

MELLOR, Philip; SHILLING, Chris. *Re-forming the body: religion, community and modernity*. London: Sage Publications, 1997.

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

RABELO, Miriam. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica do lugar no Candomblé e Pentecostalismo. *Ciências Sociais y Religión*, Porto Alegre, v.7, n.7, p.11-37, 2005.

STUDYING RELIGION FROM THE STANDPOINT OF THE BODY: some theoretical and methodological questions

Miriam C. M. Rabelo

The present paper presents some of the new avenues of inquiry which have been opened in the study of religion by the growing concern with the body in contemporary social theory. The discussion is organized in three main parts, each dealing with a specific set of questions. The first part introduces the concept of bodily understanding and considers the role of sensibility in the shaping of religious experience. The second develops this issue further, dealing with the themes of religious learning and the articulation of agency through religious practice. The third and last part of the paper approaches the question of agency through consideration of the role of objects in the development of the skills that are necessary for a person to become an agent.

KEYWORDS: embodiment, sensibility, agency.

ÉTUDIER LA RELIGION À PARTIR DU CORPS: quelques questions théoriques et méthodologiques

Miriam C. M. Rabelo

Cet article présente quelques alternatives analytiques qu'une réflexion sur le corps dans les sciences sociales contemporaines offre pour une étude de la religion. L'analyse se fait en trois parties, chacune d'elles traitant d'un ensemble de questions interdépendantes. La première présente la notion de compréhension incarnée et fait quelques considérations sur le rôle de la sensibilité dans l'expérience religieuse. La deuxième approfondit l'analyse en abordant plus spécifiquement la question de l'apprentissage religieux et de l'articulation de l'agence dans la religion. La troisième et dernière partie reprend le thème de l'agence en tenant compte du rôle des objets dans le développement des habiletés qui font qu'une personne devient un agent. Chaque thème est introduit à partir d'exemples ou de cas issus de recherches personnelles dans le candomblé et le pentecôtisme.

MOTS-CLÉS: corporéité, sensibilité, agence.

Miriam C. M. Rabelo - Doutora em Ciência Sociais (Antropologia), com estágio pós-doutorado na Universidade de Toronto, Canadá. Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS) desta universidade. Tem se dedicado ao estudo das relações entre religião, práticas corporais e vida cotidiana, com interesse especial no desenvolvimento de abordagens fenomenológico-hermenêuticas no campo das ciências sociais. É autora (co-autoria com Paulo César Alves e Iara Souza) do livro *Experiência de Doença e Narrativa* (Ed. Fiocruz, 1999), além de diversos artigos sobre religião, corpo e terapia.