

SUMÁRIO

ABSTRACT.....	09
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – O CANDOMBLÉ E SUAS EXPRESSÕES	38
1.1O Candomblé no Brasil	38
1.2O Candomblé em Sergipe.....	44
1.3Candomblé como complexo cultural	49
1.4Imagens das religiões de matrizes africanas na sociedade brasileira	67
CAPÍTULO 2 – CANDOMBLÉ E SAÚDE(S).....	73
2.1 Políticas Públicas e Candomblé – saúde da população negra	87
2.2 A participação dos movimentos sociais na promoção de saúde em Terreiros.....	92
CAPÍTULO 3 - O AXÉ: ESPAÇO DE PROMOÇÃO E CUIDADOS EM SAÚDE	106
3.1 Os Terreiros e a Cidade	109
3.2 Terreiro como Monumento Negro	119
3.3 Histórico de um Terreiro : uma análise sobre o espaço de campo	122
3.4 Organização social e estratégias de preservação da identidade do grupo	129
CAPÍTULO 4 – ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS E NARRATIVAS.....	139
4.1 O mercado ou o local onde as narrativas se concretizam	164
CAPÍTULO 5 – CAMINHOS TERAPÊUTICOS NO TERREIRO	173
5.1 A prescrição de Ebós.....	175
5.2 A cerimônia de reconstrução da cabeça – o Bori	177
5.3 Iniciação religiosa e motivos para a conversão	189
5.4 O ritual do Panã: a volta ao cotidiano	202
5.5 Olubajé: o grande ebó coletivo	212
CONCLUSÃO	229
BIBLIOGRAFIA	239
ANEXOS.....	246

INTRODUÇÃO

Durante os meses que antecederam a escolha do tema para que pudéssemos nos submeter à seleção do Doutorado em Saúde Coletiva, buscamos conversar e discutir algumas questões com alguns membros do Terreiro Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, em Sergipe. Nestas conversas informais, buscávamos sempre focar o interesse pela saúde e, para nossa surpresa, estas conversas eram sempre acompanhadas por sorrisos sutis quando anunciávamos o propósito do estudo do Doutorado como uma resposta a uma questão que era óbvia para o “povo de santo”¹: os Terreiros historicamente são importantes agentes de promoção à saúde através de práticas tradicionais religiosas para adeptos e não adeptos.

Expressões jocosas como “pronto-socorro espiritual”, ou “hospital de orixás” ou “casa da saúde” são categorias freqüentemente utilizadas para apontar um campo fértil para entender os itinerários terapêuticos de uma vasta clientela que procura o Candomblé enquanto alternativa terapêutica, em um contexto sociocultural que permite e estabelecem múltiplas escolhas.

Os integrantes, desde a nossa entrada no Programa de Pós-Graduação, têm conhecimento do presente estudo e buscaram colaborar na aquisição de dados para apreensão dos objetivos propostos, deixando-nos à vontade para circular por espaços e

¹ A expressão utilizada pelo senso comum “povo do santo” ou “povo de santo” serve para definir os indivíduos que cultuam os orixás, voduns e inquices, as divindades das religiões de matrizes africanas em terras brasileiras.

vivenciar situações, excluindo momentos específicos que requerem somente a presença de iniciados.

A noção de saúde e bem estar como um estado a ser alcançado é uma constante nos discursos produzido pelo “povo de santo“. De diferentes maneiras, todos – adeptos ou não – apontam o equilíbrio desejado ou alcançado como um dos principais fatores relacionados à adesão religiosa. Sejam por problemas “espirituais” ou transtornos pessoais como problemas de saúde, no trabalho ou em família, estas foram e são apontados como a principal causa pela procura de ajuda religiosa.

O que nos convenceu que o estudo deste tema poderia ser de grande relevância para a compreensão da busca terapêutica religiosa como uma opção em relação à saúde foi o significado distinto que os adeptos identificam para os processos relacionados à noção de saúde-doença. Sendo assim é “o corpo e no corpo” – elemento visível - que recaem todas as preocupações em relação ao bem estar. Assim, o corpo vai representar no Candomblé um pólo ou centro de forças opostas que devem ser unidas numa relação de equilíbrio complementar. Da mesma forma, a pessoa pode ser pensada como o resultado do equilíbrio das diversas partes do corpo, surgindo assim uma coerência estabelecida por uma visão de mundo específica cuja relação se explica pela completa harmonia entre o mundo natural e sobrenatural.

Apesar destes fenômenos apontados tradicionalmente serem objetos de interesse antropológico, a intersecção dos campos de estudo entre a religiosidade e os processos saúde-doença, ainda se encontram incipientes, mesmo na área da Saúde Coletiva. Diante das manifestações e significações da religiosidade, é necessário despertar a atenção e sensibilidade de pesquisadores e gestores de saúde para os espaços

religiosos como um local que possui várias possibilidades de realizações na promoção de saúde e do exercício de cidadania. (DA ROSA, 2002; VALLA, 2001; VASCONCELOS, 2006)

Para esta discussão deve-se considerar outros fatores que permitam explicar com maior clareza e complexidade os recursos a disposição das religiões de matrizes africanas nos processos de manutenção e busca da saúde. Como sugere Minayo (1988), o contexto da inter-relação entre religião e processo saúde-doença ocupa um lugar ímpar e subjetivo nas vidas de indivíduos.

Da mesma forma pode se considerar que a religião é capaz de dar um sentido à doença, à cura e à saúde, apontando assim a complementaridade existente entre religião e medicina, como também foi observado por Loyola (1984) quando analisou as opções terapêuticas oferecidas na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Mesmo havendo uma complementaridade entre medicina e religião, podemos perceber entre os diversos atores sociais envolvidos que estes acabam por conferir à segunda uma supremacia sobre a primeira, no sentido de buscar um referencial mágico-religioso como explicação para a doença.

É significativo ressaltar que as possibilidades e as disponibilidades de escolhas terapêuticas realizadas por indivíduos ao perceber uma situação de enfermidade manifesta na arena de negociações, e suas movimentações presentes entre estas escolhas, em verdade vão refletir o campo de possibilidades sócio-culturais com que estes se encontram identificados (YOUNG, 1981), mesmo que esta opção não figure entre suas práticas cotidianas.

Vários autores (KLEINMAN, 1980; RABELO, ALVES & SILVA, 1999; DUARTE & LEAL, 1998 e VELHO, 1994), se debruçam sobre os aspectos simbólicos da doença considerando que o processo saúde-doença é influenciado pelas diversas manifestações presentes em um grupo social, ou seja, a compreensão da doença é pautada na intersecção do sujeito e suas interações nos grupos, nas instituições e seus processos culturais. Desta forma, para HELMAN (1994),

“a doença é a resposta subjetiva do paciente, e de todos os que o cercam ao seu mal-estar” ou ainda a “definição de doença não inclui somente a experiência pessoal do problema de saúde, mas também o significado que o indivíduo confere a ela.” para HELMAN (1994, p. 104),

O entendimento do significado das ações que constituem o itinerário terapêutico torna-se importante na medida em que nelas estão inseridos os vários processos de escolhas, decisões, avaliações e adesões a determinadas terapêuticas. Recomenda-se que este entendimento deva ser ampliado à disponibilidade de serviços de saúde ou a sua utilização, ou seja, é pertinente verificar a existência de consciência das possibilidades e do alcance delas aos sujeitos sociais observando a influência do contexto sócio cultural na escolha de tratamento. (ALVES & MINAYO, 1994)

Assim, a análise sobre itinerário terapêutico concebido pelo indivíduo se relaciona com uma arena de possibilidades sócio-culturais que fornece projetos de escolhas através de suas próprias visões de mundo e as diversas opções terapêuticas, como aponta Velho:

“é necessário que toda análise sobre itinerário terapêutico ponha em evidência as experiências, as trajetórias e projetos

individuais formulados e elaborados dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes”. (VELHO, 1994, p. 27)

Assim, verifica-se uma cadeia de eventos sucessivos, que permite ao indivíduo apresentar uma trajetória e nesta elaborar e refletir o processo saúde-doença, através de práticas e saberes socializados por seu grupo e apreendidos ao longo de suas vivências.

A ação de interpretar o itinerário terapêutico encontra-se no plano consciente em decorrência de um aspecto vivenciado de seu passado. No processo da memória, as lembranças são remetidas como elementos que possibilitam mediar às opções ofertadas com a intenção de optar por aquelas que mais condizem com os contextos apresentados,

“pois só é possível falar de uma unidade articulada quando o ator, ao olhar para as suas experiências passadas, tenta interpretá-las de acordo com suas circunstâncias atuais, com o seu conhecimento presente.” (RABELO, ALVES & SOUZA, 1999, p. 133).

Vale apreender o significado destas escolhas traçadas pelo itinerário terapêutico e perceber entre as possibilidades de ofertas e suas expressões, aquelas relacionadas ao campo religioso. Este é definido por Bourdieu (1975) como sendo, em geral, um mercado de bens simbólicos, cujo consumo não exige comprometer-se éticos, ou seja, a religião transforma-se em mercadoria, num sistema em competição, atuando de forma utilitária, servindo de instrumento para amenizar e solucionar aflições.

Nesse sentido, é significativo apreender as cosmovisões e as estratégias lançadas pelos “Terreiros de Candomblé” em se colocar como uma opção terapêutica na sociedade mais ampla. Isto implica em compreender como este dialoga e disputa uma clientela com o “sistema oficial de saúde”, mesmo que de forma não consciente, assim como perceber suas concepções particulares de significados do corpo, constituindo assim um espaço por excelência de práticas e saberes litúrgicos e religiosos, que ampliam as características fisiológicas inerentes ao ser humano, tal como visto pela biomedicina.

Além disso, podemos perceber que uma forte aliada na terapêutica religiosa e no desvendamento dos estados de desequilíbrios e de doenças é a fitoterapia mágico-religiosa praticada pelos Terreiros, pois para o Candomblé os vegetais são elementos essenciais tanto nas atividades litúrgicas como nas terapêuticas, ocupando um papel singular e estruturante nas atividades deste, representando um elo de comunicação entre seres humanos e as divindades. Os cânticos e os usos de determinadas palavras associadas proporcionam o encantamento dos vegetais transformando-os em elementos sagrados prontos para agirem sobre os indivíduos. (BARROS & TEIXEIRA, 1989; BARROS, 1993).

É exatamente este valor religioso ou mágico intrínseco nos vegetais que também desencadeia um sentimento ecológico nos adeptos que observam a importância deles para manutenção da saúde e da ordem social.

Desta forma, Verger (1995) ressalta a importância do conhecimento dos “ofô” - cânticos evocativos que devem ser pronunciados no momento de coleta, na preparação e aplicação dos vegetais - para que assim possam ser alcançados os interesses desejados.

Para a cosmovisão do Candomblé, a importância do vegetal é ampliada em suas qualidades botânicas e farmacológicas, onde o conhecimento do sagrado e a habilidade do oficiante somam-se para que os três elementos juntos sejam capazes de acionar os mecanismos que venham dar início a transmissão do “axé”.²

Os Terreiros de Candomblé possuem uma visão particular na compreensão das categorias sociais de doença e doentes. Assim, para os grupos, o diagnóstico, a percepção da doença e os tratamentos devem partir de uma cosmologia religiosa que por efeito, deverá marcar suas relações sociais e suas conexões com a sociedade mais ampla.

Os diagnósticos apresentam-se, por conseguinte, indissociáveis da cosmologia e da concepção mágico-religiosa, refletindo o conjunto de relações sociais e os princípios básicos desse universo, devendo por isso ser compreendidos na sua complexidade social. (LAPLANTINE, 1989)

Partindo destas premissas, nosso objetivo principal foi o de identificar e caracterizar o uso de recursos terapêuticos por parte de clientes e adeptos que freqüentam o único Terreiro de Candomblé de origem ketu, no Estado de Sergipe, o Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, situado na cidade de São Cristóvão, tomando para tal o comportamento concreto de pessoas no uso de recursos em saúde, e como os diferentes recursos são utilizados por elas. A insistência em demarcar a alteridade em relação à origem do Terreiro se deve ao fato de que as práticas terapêuticas utilizadas pelo grupo se inscrevem num corpus dogmático e de saberes que são frutos da vivência e iniciação

² “Axé” é considerado por aqueles que praticam a religião dos orixás, inquices e voduns como um princípio vital gerenciador da vida de todos os seres humanos e de todas as coisas contidas na natureza, que deve ser revitalizado de tempos em tempos, para que, no caso dos indivíduos, possa transmitir a estes força e energia.

do sacerdote, Ogum Toripe, cuja filiação ao Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador e suas relações familiares com os Terreiros de Babá Egum da Ilha de Itaparica, o fazem único em diversos procedimentos terapêuticos e rituais, diferenciando-se assim das demais Casas e Terreiros de Aracaju.

Em decorrência do objetivo geral proposto, os objetivos específicos foram o de identificar e caracterizar o papel deste Terreiro de Candomblé na promoção da saúde e como agência terapêutica; identificar, descrever e analisar as estratégias e comportamentos dos usuários dos serviços terapêuticos do Candomblé nos cuidados com a saúde; e de reconstruir os itinerários terapêuticos daqueles usuários, buscando apreender os fatores envolvidos na tomada de decisão e seleção terapêutica, e assim, perceber os significados da opção pelo Candomblé como agência de saúde.

A pesquisa que ora propomos comporta algumas questões de grande relevância ética, uma vez que será realizada em um Terreiro de Candomblé e se referirá aos modos de busca terapêutica dos entrevistados e sua adoção dos tratamentos que lhe são prescritos. Estudar práticas terapêuticas no contexto religioso do Candomblé, certamente exige que tenhamos em mente as restrições religiosas a que estas práticas se encontram submetidas, assim como sua extroversão para conhecimento público.

As pessoas solicitadas a participar desta pesquisa foram devidamente informados, através de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Anexo 1 e Anexo 2), sobre os objetivos do estudo, sobre a importância de colaborar com a realização da mesma, sobre a ausência de remuneração e benefícios oferecidos por esta participação, assim como da modificação de identidade, quando necessária, para manutenção da privacidade. Vale ressaltar que o presente projeto de pesquisa foi

submetido e aprovado ao Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia para a sua realização.

2. Proposta Teórico-Methodológica

Entendemos por metodologia o caminho, o pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade. Neste sentido, a metodologia ocupa um lugar central no interior das teorias e está sempre referida a elas. Assim, para muitos “o método é a alma da teoria” (MINAYO, 2001), distinguindo a forma exterior com que muitas vezes é abordado tal tema (como técnicas e instrumentos) do sentido generoso de pensar a metodologia como a articulação entre conteúdos, pensamentos e existência.

Da forma como a trataremos neste estudo, nossa proposta teórico-metodológica inclui concepções teóricas e propostas de abordagem, além do conjunto de técnicas que possibilitam a construção da realidade aliada às perspectivas do pesquisador.

Entendemos por pesquisa a atividade básica da Ciência na sua indagação e construção da realidade. É a pesquisa que alimenta a atividade do ensino e a atualiza frente à realidade do mundo. Embora seja uma prática teórica, a pesquisa vincula pensamento e ação. Ou seja, “nada pode ser um problema, se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática”. As questões de investigação estão, portanto, relacionadas a interesses e circunstâncias socialmente condicionadas. São frutos de determinada inserção no real, nele encontrando suas razões e seus objetivos. (MINAYO, 2001)

Para o desenvolvimento deste estudo, após a fase exploratória em que buscamos reconhecer quais as preliminares sobre o objeto, os pressupostos, as teorias pertinentes, a metodologia apropriada e as questões operacionais, nos dedicamos ao trabalho de campo propriamente dito. Essa etapa consistiu na elaboração dos instrumentos de produção e de análise de dados, realização de entrevistas e observação participante, acompanhado do levantamento de material documental.

A tradição da pesquisa antropológica em religiões afro-brasileiras nos revela o envolvimento dos pesquisadores com o universo mágico-religioso investigado. Isto é notório desde os estudos de Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e seus seguidores, que, depois de determinado tempo de convivência, desenvolveram relações que resultaram, anos mais tarde, na ocupação de cargos honoríficos nos “Terreiros de Candomblé” pesquisados. Segundo nossa experiência anterior junto a alguns Terreiros da Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, e mais recentemente, em Aracaju em visitas a alguns Terreiros, percebemos que alguns destes, por serem de fundação mais recente, muitas vezes incentivam a adesão religiosa do pesquisador, para que este, na qualidade de “um de dentro”, usufrua de contextos e situações que mais tarde possam ser revertidas na consideração que o pesquisador passa dispensar ao Terreiro em questão, como também este passa a ser visto como um legitimador social deste frente à sociedade mais ampla.

Sobre esta questão, nos revela Silva, cuja tese de doutorado foi justamente à adesão religiosa de pesquisadores que:

“A maioria dos antropólogos, entretanto, avalia de forma ambígua os aspectos subjetivos que atuam no seu envolvimento

com a religião. Essa ambigüidade pode levá-los a experimentar no trabalho de campo uma situação de conflito entre éticas religiosas diversas (como teria ocorrido com Roger Bastide, segundo Queiroz), ou de aceitação dos valores da religião sem uma adesão subjetiva a eles. Pierre Verger sempre que indagado, colocava-se como um agnóstico em relação às crenças do sistema religioso que tanto pesquisou”. (SILVA, 2000, p. 14)

Tornar-se um “sujeito de dentro” passa a ser um passaporte, um instrumento de legitimação para aprender/aprender o sistema de elementos e organização social interna da cultura através de uma relação dinâmica e íntima no grupo.

Desta forma, a pesquisa antropológica no campo religioso é estruturada com interesses, condicionamentos, visões de mundos particulares e mediada pelo encontro da voz do pesquisador com as vozes dos sujeitos, situações religiosas, incluindo o sobrenatural.

Quais seriam então as posturas e os deveres do antropólogo nesta ponte entre a prática acadêmica e a experiência religiosa?

Se religião é concebida no conjunto de saberes referentes ao mundo sobrenatural, a produção do conhecimento do antropólogo deverá ser realizada na intersecção daquele do religioso, das divindades e das modalidades de relacionamento do homem com elas através de rituais.

Considerando a proposta de Amaral (2002) sobre uma das modalidades de compreender o fenômeno religioso em contextos urbanos é,

“(...) a religião e a cidade em dinâmicas específicas e integradas, é proceder ao estudo dos modos de vida de cada *grupo* religioso a partir da investigação cuidadosa de seu cotidiano no trabalho, no lazer, na escola, na família, suas preferências, participação política, participação em outros grupos, etc” (AMARAL, 2002, p. 20)

Através da atenção sobre estes elementos complexos de um grupo religioso poderemos delinear sua participação na sociedade mais ampla e apreender suas particularidades como constituição de um grupo distinto no contexto das cidades.

Também é pertinente questionar como deve o pesquisador lidar e vivenciar a “aventura antropológica” estudando uma religião que se estrutura no segredo e na condição hierárquica, ou seja, uma ação típica concebida por grupos marginalizados na relação com a ordem social.

Cabe de novo pensar nas alianças, nos interesses, nas possíveis posições a serem adquiridos para os diversos sujeitos sociais envolvidos no processo de pesquisa, em que as lideranças religiosas em sua maioria se tornam portadoras de um discurso marginal, de exclusão, que são ressemantizados em falas de preservações sociais e de descobrimentos religiosos, culminando assim em novas reconstruções de uma identidade afro-brasileira ou afro-descendente.

O uso da técnica de entrevista foi o procedimento utilizado por nós no trabalho de campo. Através desta, buscou-se levar os vários participantes a produzir um discurso informado sobre sua experiência enquanto um tipo de participante. As entrevistas não se limitaram a uma conversa despretensiosa, uma vez que o entrevistador se tornou um participante em meio aos atores e fatos que lhe foram

relatados, por participantes que são simultaneamente sujeito-objeto da pesquisa por vivenciarem uma determinada realidade que está sendo focalizada pelo estudo.

Neste sentido, a entrevista, em termos bastante genéricos, é por nós entendida como uma conversa a dois com propósitos bem definidos. Num primeiro nível, essa técnica se caracteriza por uma comunicação verbal que reforça a importância da linguagem e do significado da fala. Já, em outro nível, serve como um meio de coleta de informações sobre determinado assunto/tema.

As entrevistas mais usualmente utilizadas são as do tipo estruturada ou semi-estruturada. Aqui, optamos por utilizar as entrevistas do tipo não-estruturada, correspondendo ao fato de serem mais ou menos dirigidas. Estas se distinguem das demais, segundo Andrade (2004) “por consistirem em uma conversação informal, que pode ser alimentada por perguntas abertas, proporcionando maior liberdade para o informante” (ANDRADE, 2004, p. 31). Dos três tipos existentes para se realizar uma entrevista não estruturada, optamos por aquela conhecida como “entrevista não dirigida”, onde o informante tem total liberdade para relatar experiências ou apresentar opiniões. Assim, o papel do pesquisador deve ser o de incentivar o informante a falar sobre determinado assunto, sem, contudo, forçá-lo a responder, deixando este à vontade no sentido dele próprio escolher sobre como falará sobre o assunto abordado.

Foram realizadas 16 (dezesesseis) entrevistas entre clientes, não adeptos e adeptos, cujo objetivo principal foi o de apreender os sentidos e os significados desta escolha terapêutica e suas repercussões na vida dos solicitantes. Devemos ressaltar ainda, que para a confecção das narrativas e histórias de vida, os nomes dos entrevistados foram trocados, tendo seus nomes fictícios inclusive sido escolhidos pelos

próprios. Apenas a liderança religiosa do Terreiro em questão e três ebomins³ são citados por seus nomes verdadeiros, pois a menção a estas surge em episódios complementares, onde estas sabiam que seriam citadas, não acarretando em nosso ver nenhum problema ético em fazê-lo.

Na pesquisa de campo utiliza-se técnicas específicas, cujo objetivo é o de recolher e registrar, de maneira ordenada, os dados sobre o assunto em estudo. As técnicas específicas da pesquisa de campo são aquelas que integram o rol da documentação direta: a observação participante e a entrevista. (ANDRADE, 2004). Em relação à observação participante, optamos pelo uso desta técnica por acreditarmos que esta nos possibilitaria não só um maior contato com nosso objeto de estudo, como também melhor apreensão da realidade apresentada.

Neste tipo de observação o investigador não é um especialista sobre o objeto, mas se faz presente a todas as ocasiões relevantes e se posiciona como um expectador atento. Baseado nos objetivos da pesquisa e por meio de seu roteiro de observação, ele procura observar e registrar ao máximo o cotidiano do grupo, para que mais tarde possa então selecionar os aspectos mais relevantes para seu trabalho, que lhe permitam compreender e explicar os comportamentos em seus contextos de ocorrência. (RICHARDSON, 1999, p.260)

Apesar dos “segredos” e dos cuidados necessários que o grupo social escolhido estabelece na transmissão de conhecimentos sobre a cosmovisão terapêutica – marca cultural do Candomblé -, consideramos que a abordagem deste tema nos foi facilitado em parte por termos sido facilmente aceito pelo grupo em questão, aonde

³ “Ebomim”: significa para os que compartilham da cosmovisão do complexo étnico-cultural jeje-nagô de denominação específica destinada àqueles que completaram todas as obrigações iniciáticas.

chegamos na condição de assistente de pesquisa, e logo passamos a usufruir do convívio mais íntimo junto ao líder religioso, visto este também ser um professor de nível superior com a titulação de mestre, que veio imediatamente a nos ver como possíveis interlocutores de questões que este gostaria de ver discutidas, de forma que em determinados momentos este se colocava ora como “pai de santo” e em outras, como um acadêmico.

Nestas conversas informais, além de aprendermos sobre a cosmovisão que move o mundo dos Terreiros, foi-nos possível perceber porque este grupo torna-se singular em vários aspectos. O fato da liderança religiosa ser uma pessoa de nível superior com mestrado faz com que este tome algumas posições muito particulares, sem contudo ferir o princípio da tradição, como este gosta de lembrar. Um exemplo desta posição pode ser visto em relação ao tempo de reclusão após o processo iniciático, onde este percebe que, depois de cumprido o tempo necessário às obrigações religiosas, não é necessário retardar a permanência dos iniciados por tempo demasiado como a maioria das Casas e Terreiros faziam no passado e alguns, ainda o fazem. Como é o caso de conhecido Terreiro da periferia de Aracaju, Sergipe onde os recém iniciados são obrigados a dormir no Terreiro durante três meses após a sua saída, mesmo que estes passem os dias no trabalho, relembando assim o tempo em que o “iaô”⁴ deve ficar de “quelê”⁵.

Além disso, percebemos que de forma interessante e didática, este é capaz de observar fatos relativos ao processo e experiência dos indivíduos e “re-transformá-los” em um processo educativo, de forma que fique a cargo do próprio atinar para as

⁴ “Iaô”: Nome dado ao recém iniciado no complexo religioso cultural jeje-nagô.

⁵ “Quelê”: gargantilha de contas na cor do orixá que todo o iniciado deve portar durante o processo de iniciação e nos momentos específicos de sua vida sacerdotal. Significa ainda a marca da aliança entre o iniciado e seu orixá além de um sinal distintivo que o ressalta como um iniciado.

melhores escolhas. Observamos no convívio diário e na intimidade adquirida, que este inclusive dispensa alguns pretendentes à iniciação apontando que esta deve ser acima de tudo uma escolha do “orixá em consonância com o indivíduo”, não uma escolha unilateral, mesmo que a motivação esteja veiculada a um processo de doença.

As narrativas sobre casos envolvendo doenças e distúrbios relacionados à saúde tornaram-se um eficiente aliado na obtenção de informações sobre os processos saúde-doença apontados por vários membros como motivação para suas adesões religiosas. Neste momento, escolhíamos um determinado aspecto que sabíamos ser importante ao entrevistado, e o usávamos como fio condutor para que este nos relatasse sua experiência relacionada aos motivos que os levaram a adesão-iniciação e os deixávamos falar livremente.

Desta forma ao final de cada entrevista-narrativa obtínhamos dados que se tornavam cruciais na elucidação das escolhas concebidas, e assim podíamos iniciar o delineamento do itinerário vivido pelo indivíduo, além de suas expectativas, e finalmente o que esta escolha representava.

Como estratégia metodológica, não optamos pela elaboração de um capítulo destinado a conter exclusivamente as narrativas, ao contrário preferimos colocá-las ao longo do texto na medida em que as situações recolhidas-descritas melhor se inscrevessem na idéia geral que gostaríamos de ilustrar ou discutir. Da mesma forma, os autores em consonância com o tema, se apresentam ao longo de todo o texto, onde suas contribuições teóricas servem de apoio as situações vivenciadas ou as quais desejamos verem evidenciadas.

A produção e a posterior análise dos dados seguiram um roteiro previamente determinado. Em primeiro lugar, nos informamos junto ao sacerdote sobre os indivíduos que haviam se iniciado por motivos relacionados à saúde. Após ouvirmos o relato por parte deste, passávamos então a observar os indivíduos, e na medida do possível toda vez que tínhamos oportunidade de nos reunirmos para conversas informais durante os intervalos dos rituais, buscávamos sempre conduzir a conversa para a questão da saúde. Assim, após um determinado tempo, e vários encontros no terreiro, acabávamos por discutir com estes sobre nosso trabalho de pesquisa e por fim, perguntávamos a estes se gostariam de falar sobre suas experiências em relação aos processos saúde doença como elementos determinantes para a sua escolha e iniciação ao Candomblé.

Sempre fomos atendidos em nosso pedido, o que nos levou a perceber após determinado tempo, que as pessoas em verdade sentiam prazer em relatar suas experiências, como se ao relatá-las, estas renovassem seus votos de compromisso para com a casa, o sacerdote e para consigo mesmo. Durante a entrevista, iniciávamos pedindo ao entrevistado que nos dissesse inicialmente seu nome, idade, escolaridade, tempo de iniciação, e profissão. Após o relato destas informações, pedíamos então que estes nos falassem sobre sua iniciação e os motivos que os levaram ao Candomblé. A escolha do número de apenas 16 (dezesesseis) entrevistas selecionadas para análise está relacionada à importância destas para a compreensão do fenômeno saúde-doença. Assim, privilegiamos os relatos aonde os indivíduos relatavam o Candomblé como o último recurso terapêutico. E em outros momentos, escolhemos e privilegiamos aqueles que sem nenhum vínculo aparente (não conheciam ninguém, nunca tinham ido) escolheram também o Candomblé como forma de resolverem seus problemas, seja de saúde ou não. É importante ressaltar mais uma vez, que para o povo de santo, o conceito

de saúde é abrangente, nele estando relacionados os estágios financeiro, material e emocional como capazes de levar o indivíduo ao desequilíbrio.

Neste estudo nos interessa apreender especialmente o conceito de religiosidade, verificando as possibilidades de experiência religiosa presente no contexto do processo saúde-doença. Cabe ressaltar que não tentaremos uma definição de religiosidade baseada em qualquer sistema religioso institucionalizado. Se assim o fizéssemos estaríamos incorrendo no risco de empobrecer um fenômeno que ultrapassa os limites da racionalidade científica contemporânea e que não pode ser reduzido a uma única compreensão ou interpretação proposta pelos sistemas religiosos.

Segundo Costa (2001), na sociedade contemporânea é atribuída maior relevância ao conhecimento produzido pelos meios acadêmicos, contudo, o fato deste se pautar em evidências metodológico-científicas não torna o sistema de pensamento científico mais verdadeiro do que o sistema de pensamento religioso. A margem de incertezas dos postulados científicos não é menor, tampouco maior, que a margem de incertezas das crenças religiosas. Podemos dizer que, no sistema de pensamento religioso as incertezas são incorporadas como atos de fé e que para a mentalidade científica existe uma margem de inexatidão aceitável ao processo de conhecimento.

O fato da religiosidade não se sustentar em metodologias científicas não a torna uma prática “alienada”. Trata-se, ao contrário, de uma maneira distinta de compreender, valorizar e traduzir a realidade que o indivíduo vivencia como algo maior do que ele mesmo e tenta apreendê-lo através do inefável, do sagrado, do mistério e das divindades.

Essa abordagem é de especial importância para esse estudo, pois buscamos uma compreensão para a experiência religiosa relatada por clientes frente à “medicina afro-brasileira” e a recorrência a esta como forma de solução do adoecimento. Para tanto, não esperamos estabelecer um caráter absoluto sobre a experiência religiosa deles e sim apontar para interpretações possíveis para o processo saúde/doença associado com a religiosidade.

Discutir uma definição para a experiência religiosa é nos deparar tanto com uma realidade que não se integra ao mundo “profano”, quanto com uma transformação da realidade imediata, “natural”, em uma realidade sobrenatural. O Sagrado e o Profano constituem duas possibilidades de tradução da realidade e são com essas duas possibilidades que lidamos na terapêutica religiosa com vistas a uma intervenção sobre o sujeito e seu processo saúde/doença.

As possibilidades mencionadas são para Eliade (1999), os dois tempos existentes para o homem religioso. Sendo o tempo profano, ausente de significado religioso, possuidor de uma temporalidade ordinária, e onde por sua vez, o tempo sagrado, pode ser inscrito em episódios que, na maioria das vezes são representados pelas festividades e momentos rituais.

“Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem pode passar, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado.” (ELIADE, 1999, p. 64)

Na cosmovisão das religiões de matrizes africanas, outro elemento significativo é a concepção de tempo, caracterizada por uma natureza cíclica e revivida

através dos mitos. Os adeptos se baseiam na noção de tempo relacionado com atividades a serem cumpridas, ou seja, cada atividade é realizada no seu momento adequado conforme as determinações das divindades. O tempo é vivido, acumulado e relacionado intrinsecamente com "aprendizado, saber e competência" (PRANDI, 2001, p. 52). Assim, o primeiro aspecto ocorre através da vivência, da observação e reprodução gestual.

Diante disso, reconhecer as nuances de apropriação da religiosidade no contexto do processo saúde/doença configura-se num desafio aos profissionais, pois exige que estes considerem e incorporem o discurso religioso enquanto uma outra lógica de compreensão do adoecimento, diferente da lógica individualista nas quais baseiam-se as ações terapêuticas na “medicina oficial”. A tensão estaria, então, exatamente entre a lógica individualista, que prevê a responsabilização e a afirmação do sujeito autônomo, e a concepção religiosa, onde há uma des-responsabilização do indivíduo em função do recurso ao sobrenatural.

Como aponta COSTA (2001), as crenças religiosas possuem seus próprios critérios de veracidade e fidedignidade, não redutíveis aos critérios de racionalidade científica. “Pedir ao religioso provas empíricas de sua crença faz tanto sentido quanto pedir ao cientista provas sobrenaturais de suas descobertas” COSTA (2001, p. 43). Não se trata, portanto, de nos perguntarmos sobre as provas nas quais se baseiam as crenças religiosas dos clientes, mas buscarmos uma compreensão sobre a lógica que sustenta essas crenças e como determinam a recorrência à religiosidade frente ao sofrimento.

Desta forma, podemos abordar o “ritual de cura” no campo religioso e de sua eficácia, como nos moldes de uma “eficácia simbólica” conforme Levi-Strauss

(1977), na medida em que este envolva a crença na figura de um líder religioso e nos rituais religiosos, bem como a inserção do fiel num sistema religioso, numa comunidade de crentes. Trata-se de outra lógica, de outro registro de compreensão do adoecimento. O desafio encontra-se em desvelar essa outra lógica e ao compreendê-la, poder articulá-la com as práticas terapêuticas do campo da saúde.

A religiosidade possibilita, a partir do que foi dito, a construção de um mundo possível, de uma ordem plausível e aceitável, dando um sentido ao caos fenomênico da experiência. Além disso, permite aos homens que o seu sofrimento tenha uma forma e sentidos determinados. A religiosidade deixa de ser vista como sistema defensivo ou alienação e passa a ser considerada enquanto instituição social organizadora da experiência subjetiva.

Desse modo, podemos dizer que a religiosidade permite uma representação da visão de mundo de uma sociedade, conduzindo o pensamento dos indivíduos em direção a uma construção de sentido e significado para suas experiências, através dos símbolos religiosos.

Podemos dizer que, quando ocorre à opção por algum sistema religioso institucionalizado, a pessoa experimenta uma vivência de ser parte de uma comunidade e pela qual também é responsável. De alguma forma isso contribui para produzir outro sentido na vida das pessoas, em oposição ao individualismo crescente da sociedade moderna. Vê-se, então, o estabelecimento de um modo de relação entre os adeptos das religiões, que é marcado pela solidariedade e que também é capaz de gerar aumento da auto-estima e alternativas terapêuticas frente às doenças físicas e mentais.

A solução de problemas ligados à saúde tem sido um forte propulsor da busca por espaços religiosos institucionalizados (BURITY, 2003, BARROS & TEIXEIRA, 1999). Contudo, isso não resume ou explica integralmente a recorrência às religiões. A religiosidade é um fenômeno muito mais complexo do que podemos supor. Nesse contexto, as questões relacionadas com a saúde não são vistas como assunto privado e restrito às enfermidades individuais. Ao contrário, adotam-se estratégias de saúde comunitárias e as vinculam à providência de Deus. São essas as chamadas “terapêuticas religiosas”. (MONTERO, 1985)

Sendo assim, o pensamento religioso busca os princípios explicativos para o fenômeno do adoecimento através de representações religiosas. Como sugere MONTERO (1985):

“A representação da ‘doença’ implica, portanto numa relação Agressor/Vítima, agressão esta que se constitui por sua vez em ameaça à ordem social mais abrangente. É esta ameaça que o pensamento religioso, ao tentar compreender, procura neutralizar.” (MONTERO, 1985, p. 130)

Estamos falando, portanto, de uma percepção da doença produzida a partir do pensamento religioso e que se configura alternativa à prática médica. Essa percepção da doença, permeada pela interpretação religiosa, não caracteriza um grupo religioso particular, mas uma categoria analítica, a religiosidade popular.

Segundo Alves (1993), por ser a enfermidade uma realidade social e complexa, e não somente um estado biológico, existe a necessidade de se conhecer o comportamento do doente (*illness behavior*), termo criado por Mechanic & Volkart

(1960), enfatizando a identificação dos fatores culturais e elementos cognitivos que determinam o nível de utilização dos serviços de saúde.

A experiência da enfermidade possibilita ao sujeito dar forma a estados e situações vivenciadas no decorrer da doença, permitindo que o mesmo, por meio da oralidade, possa transmitir seu significado a outrem. Uma das temáticas mais importantes nos estudos antropológicos da saúde diz respeito ao conceito de enfermidade, que se refere basicamente à forma pela qual indivíduos situam-se perante ou assumem a situação de doença como algo a ser suportado ou enfrentado, conhecido e experimentado, rejeitado ou incorporado à identidade. Ao deparar com a enfermidade, o doente e seus pares na situação (familiares, amigos, vizinhos e terapeutas) pensam, organizam e produzem uma série de soluções e caminhos a serem percorridos de acordo com o universo sócio-cultural do qual fazem parte.

Desta forma, a enfermidade é concebida como um processo que coloca para as pessoas envolvidas, ações que permitam reconduzir a vida cotidiana dentro de pressupostos aceitos, visto que a doença como ruptura de um fluxo cotidiano, é uma ameaça súbita a um mundo tomado como suposto. Assim, a fala e as experiências contidas e recriadas na narrativa oral dão forma ao sofrimento individual, apontando para o sentido de uma determinada compreensão ou resolução desse sofrimento. Sendo integrada à noção de experiência, segundo Kleinman (1988), é concebida como “categorização e a explicação, em sentidos do senso comum acessíveis a todas as pessoas leigas, das formas de angústia causadas pelos processos fisiopatológicos”.

A forma e o tratamento dado às questões relacionadas à saúde pela Antropologia até o presente recaem sobre a discussão da explicação das doenças,

tomando como ponto de partida, modelos baseados na representação do que seja estar ou ser doente para o sujeito. A tentativa do reconhecimento das interpretações das causas das doenças, do sofrimento ou do infortúnio que aparecem imbricadas na vida do sujeito e, conseqüentemente, em sua história de vida, nos leva a pensar que os relatos oriundos da própria experiência pessoal no processo do adoecimento mediam as ações que deverão ser tomadas durante a doença, ou seja, estas definirão o itinerário terapêutico do doente.

Diante disso, a presente tese se estrutura em cinco capítulos com o intuito de apreender as temáticas abordadas acima. No primeiro capítulo serão analisados os processos históricos da constituição do Candomblé no Brasil e no Estado de Sergipe e de como as religiões de matrizes africanas são percebidas pela sociedade brasileira.

No segundo capítulo refletiremos sobre as concepções do Candomblé acerca dos processos saúde-doença. Neste capítulo privilegiamos o diálogo com os autores ligados a Saúde Coletiva e a Antropologia que em seus trabalhos dão ênfase aos processos saúde doença e a elucidação e compreensão destes a partir de um viés religioso. Também serão analisadas as possíveis interações entre os espaços dos Terreiros e a agenda de políticas públicas para a promoção da saúde da população negra.

O terceiro capítulo trata especificamente do Terreiro Ilê Axé Opô Oxogum Ladê e de sua constituição como espaço religioso e social, de suas interações com a cidade e estratégias de preservação e de legitimidade social.

O quarto capítulo apresenta as estratégias desenvolvidas pelo Terreiro no tocante à promoção da saúde, consistindo em atividades de consultas, prescrições e realizações

de rituais litúrgicos/terapêuticos. Procuraremos demonstrar ainda, que as estratégias concebidas pelo grupo como aquelas consideradas pelos adeptos como a “porta de entrada” para o mundo religioso, como a ida ao mercado e o conhecimento da lista contendo os ingredientes necessários para a realização do ebó⁶ e da conseqüente feitura, além dos laços de solidariedade que podem advir destes episódios.

Por fim, o quinto capítulo, analisa situações privadas e públicas relacionadas à prestação de serviços com fins terapêuticos, cujas participações podem culminar com a mudança parcial ou total do status social de cliente para “filho de santo” e, conseqüentemente, as repercussões no grupo em questão.

⁶ “Ebó”: procedimento mágico religioso que tem como objetivo a restauração do equilíbrio individual, assim como oferenda composta de vários itens entre eles grãos, tecidos, velas, moedas e até animais, que tem como objetivo reequilibrar o indivíduo. Sua realização e sua composição são determinadas por uma consulta oracular.

CAPÍTULO 1

O CANDOMBLÉ E SUAS EXPRESSÕES

O Candomblé pode ser definido, de acordo com Bastide (2001), Verger (1981), e Elbein dos Santos (1988), como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e de ethos provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil. E somente no século XVIII que esta designação vai ser encontrada aplicada aos grupos organizados e espacialmente localizados. Verger (1981), porém indica as primeiras menções às religiões africanas no Brasil como existentes nas anotações feitas pela Inquisição em 1860.

Segundo Elbein (1988), guardando as devidas reservas, uma vez que a impossibilidade de uma comprovação mais rigorosa esbarra na escassez de material oficial, é provável que o primeiro contingente de escravos vindo da região de Ketu, tenha chegado ao Brasil por volta de 1789. Este grande grupo, proveniente de uma vasta região, será conhecido no Brasil pelo nome genérico de Nagô, portadores de uma tradição, cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde se originaram.

A fim de situar, aproximadamente, a chegada dos primeiros grupos nagô ao Brasil — seguindo por um lado, o esquema dos quatro ciclos distinguidos por Luis

Viana Filho (1964) e que foram mais tarde minuciosamente examinados e modificados por Pierre Verger (1987), e por outro lado à cronologia deduzida das fontes orais — pode-se admitir que os Nagôs foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, no fim do século XVIII e início do século XIX.

Segundos estes autores os ciclos estariam assim divididos:

- I — Ciclo da Guiné, século XVI;
- II — Ciclo de Angola, século XVII;
- III — Ciclo da Costa da Mina e Golfo do Benin, século XVIII até 1815;
- IV — Última fase: a ilegalidade: de 1816 a 1851.

Os chamados Jejê e Nagô teriam vindo no ciclo IV, no período compreendido entre 1770 e 1850, sendo que estaria aí incluído o período do tráfico clandestino.

Cabe ressaltar, que, se estamos dando mais ênfase ao grupo étnico cultural jejê-nagô⁷, é porque será este que fundará as primeiras casas de culto que se tem oficialmente notícia, passando este modelo ser tido como referência quando se fala de estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Importa lembrar, que o próprio Nina Rodrigues a estes exalta ao comentar que “os negros nagôs possuem uma mitologia bastante complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos” (ELBEIN DOS SANTOS, 1988, p. 216), “[...] da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos jêjes e iorubanos a ponto de absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase como a única forma de culto organizada dos nossos negros fetichistas”. (ELBEIN DOS SANTOS, 1988, p. 215).

⁷ O termo jeje-nagô designa para o povo de santo o partilhamento de aspectos culturais ligados aos dois grupos étnicos cuja identidade religiosa é formada por aspectos valorativos das duas culturas em questão, que no Brasil acabaram por aglutinar-se, implicando na internalização de uma visão de mundo específica.

A destruição do reino iorubá de Ketu no Benin, atual Daomé, e depois do império de Oyó, na atual Nigéria, teria sido a responsável pela maciça introdução de grupos destas etnias durante o século XIX, especificamente nas cidades de São Luís, no Maranhão e de Salvador, na Bahia.

Pierre Verger (1957, 1990) afirma sobre a preeminência dos ritos nagôs nos Candomblés de Salvador, que “as razões desta predominância espiritual podem ser explicadas pelas guerras entre Daomé e Yorubá, e o conseqüente enfraquecimento deste último no princípio do século XIX. A cidade de Ketu, mais exposta á incursão do Daomé, tocada e assolada por guerras seguidas, viu seus habitantes vendidos aos negreiros da Costa. Numerosos sacerdotes de orixás foram, assim, levados dessa região para a Bahia, ainda no fim do tráfico de escravos. Elementos das diversas nações iroubanas e daomeanas vizinhas de Ketu, e representadas em minoria na Bahia, juntaram-se aos recém-chegados que tinham conhecimentos mais profundos do ritual de sua religião. É por isso que a palavra ketu ganhou na Bahia entre os descendentes de africanos, o sentido de reunião, acordo, grupo” (VERGER, 1990, p.67)

Barros (1993) reforça esta colocação ao afirmar que

“entre as influências oeste-africanas no Brasil destaca-se a presença dos iorubás e dos povos de língua ewe, principalmente os fon. Enquanto estes ficaram conhecidos pela denominação genérica de jêjes ou minas, os iorubás são tradicionalmente chamados de nagô. Sobre outro plano, estes fatos se explicam pela introdução de um grande contingente durante o século XVIII de jejês para as plantações de tabaco do Recôncavo, e para a região das minas

no interior das Minas Gerais e Bahia. (BARROS, 1993, p.12).

Atualmente a historiografia mais recente vem apontando para uma data anterior a 1830, (LIMA, 1977; VERGER, 1981; ELBEIN, 1988) para a fundação daquele que seria reconhecido como o primeiro Terreiro de Candomblé do Brasil, o Ilê Axé Yιά Nassô Oká ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Segundo SILVEIRA (2006, p. 395) o momento crucial para fundação de uma casa de culto aos orixás, pode ter sido aquele apontado por ele como o da instalação e assentamento do orixá Odé Oni Popô em 1789 por Iyá Adetá em sua residência na Barroquinha após sua alforria. Esta seria a explicação inclusive para que todos os candomblés que se autodenominam jeje-nagô atribuam ao orixá Oxóssi a supremacia que lhe confere o título de “rei de ketu”, ou “rei da nação ketu”, numa clara alusão ao fato de além de ter sido o primeiro orixá assentado no Brasil, ter sido dedicado a este a nova terra sobre o qual deveria ser cultuado

Segundo Verger (1981), o Candomblé no Brasil teria se originado a partir de várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Ketu, antigas escravas libertas que “(...) teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Yιά Omi Axé Airá Intilé” (SILVEIRA, 2006, p.391), que após chamar-se Ilê Axé Yιά Akalá Magbô, assume definitivamente o nome de Ilê Axé Yιά Nassô Oká após mudar-se da Barroquinha para a Av. Vasco da Gama onde está até hoje.

Considerado como matriz do Candomblé baiano, este também deu origem a dois outros Terreiros conhecidos e que, portanto, dividem com ele a supremacia do culto jeje-nagô. São eles o Yιά Omi Axé Yiamasê, fundado por Maria Júlia da Conceição ficando mais conhecido como Candomblé do Gantois, e o Ilê Axé Opô

Afonjá, fundado por Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, em 1910, ambos na Cidade de Salvador, Bahia.

Os Terreiros, Roças, Abaçás ou Casas-de-Santo, denominações correntes utilizadas para nomear os espaços e grupos de culto aos deuses africanos — Orixás, Inquices e Voduns — representam assim, historicamente, uma espaços de resistência cultural, coesão social, e, ao mesmo tempo, centro de fermentação para sublevações e rebeliões, relatando às várias rebeliões ocorridas no século XIX como tendo relação com a fé que professavam os insurretos (RODRIGUES, 1988). É interessante ressaltar que Nina Rodrigues ao se referir às rebeliões levava em consideração apenas a origem e a fé dos rebeldes, esquecendo-se que as próprias condições em que estes viviam — *sub-humanas* —, que, por si só já eram motivos suficiente para que ocorressem rebeliões ou motins.

As formas que assumem as religiosidades africanas, no caso brasileiro, podem ser consideradas fatores fundamentais para a formação de reagrupamentos institucionalizados de africanos e seus descendentes, escravos, foragidos e libertos. Ao lado de associações religiosas propriamente ditas, como Terreiros e Irmandades de Igrejas Católicas, — e mais tarde — Federações, desenvolveram-se durante a escravidão formas de resistência política — os quilombos — que geralmente estavam associados às práticas religiosas africanas. (CONCONE, 1987; TRINDADE, 1993; MANDARINO, 2003)

As associações religiosas foram um importante ingrediente no tocante a organização de grupos especialmente formados com o intuito de, uma vez organizados, promoverem mecanismos que mantiveram vivos traços culturais e religiosos, mais

também possibilitaram que estes promovessem expedientes que garantiriam a liberdade de vários escravos, cujos parentes mais próximos encontravam-se ligados a estas associações. O fato de crioulos libertos proeminentes estarem afiliados a tais associações garantiam a estas a legitimidade necessária para que agissem mais ou menos com certa liberdade, não despertando suspeitas, e assim promovendo suas ações. O Estado sempre foi o maior aliado da Igreja no tocante a repressão as práticas religiosas não-católicas, portanto oficiais. No entanto, se utilizando de uma estratégia bastante peculiar, este vai ser o grande incentivador da criação destas associações – que dividiam-se por critérios de cor, e por status social - vez que segundo sua ótica, o controle se faria muito mais eficaz se o Estado soubesse onde os negros se reuniam assim como seus calendários festivos. (MANDARINO, 2003, p.135)

Neste sentido, duas associações foram de extrema importância na posterior implantação e manutenção do Candomblé na Bahia. A primeira delas, associada aos daomeanos ou jejês, era a “Ordem de Nosso Senhor do Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo (na cidade baixa). Os nagôs formavam duas irmandades: uma, masculina, denominada Nosso Senhor dos Martírios, e outra feminina, a de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha”. (VERGER, 1981, p.28).

A religião do Candomblé pode ser considerada fator preponderante e responsável pelo reagrupamento institucionalizado dos africanos e seus descendentes. Dentro desta perspectiva, a religião originou associações, cujos sistemas de crenças promoveram formas particulares de relações interpessoais, regras e valores específicos que particularizam as casas de culto e as comunidades a elas pertencentes. (BARROS, 1993, p. 16).

É importante destacar que originalmente, na África, as divindades cultuadas estavam ligadas à família, cidade ou região, o que promovia a caracterização de cultos grupais e regionais, mais raramente, de cultos de caráter nacional. No Brasil, devido à diáspora negra, os Orixás Inquices e Voduns assumem outro caráter. Misturados no infortúnio da senzala, estes vão se manifestar agora de forma indiscriminada, não mais pertencente a clãs familiares ou linhagens reais, mas sim em todos aqueles que necessitam e ainda deles se lembram.

Assim, serão encontrados mais tarde, em diversas regiões do Brasil, a disseminação dos cultos de origem africana, que agora tomariam o nome de religião afro-brasileira denominadas genericamente sob os nomes de Umbanda e Candomblé.

1.1 - O Candomblé em Sergipe

Antes de situarmos o Ilê Axé Opô Oxogum Ladê no panorama das religiões de matrizes africanas neste Estado, é necessário, no entanto, falarmos da própria concepção de religiosidade africana que se instalou, e mais do que isso, se faz necessário falarmos dos mecanismos que possibilitaram a instalação destes processos.

Após a Abolição da escravidão, o Vale do Cotinguiba, na região do município de Laranjeiras, conhecido como importante pólo produtor de cana de açúcar no cenário nacional durante o século XIX vai manter como moradores um vasto número de negros e mulatos que impedidos pelas poucas condições financeiras em se

deslocarem para outras regiões, acabam por fixar residência aonde anteriormente viviam como escravos, sejam nos quilombos, sejam na cidade Agora libertos e reinstalados vão procurar organizar-se no sentido de implementarem espaços onde possam a vir a cultuar seus orixás e divindades.

Embora a historiografia nos fale dos períodos do início do século XVIII até o início do século XIX (1815) como o principal período da instalação dos grupos conhecidos como jeje-nagôs ou minas na região Nordeste (VERGER, 1981), principalmente, nos Estados da Bahia e no Maranhão, a historiografia sergipana aponta que um vasto número de negros iorubás provenientes das regiões mais próximas à costa, portanto mais sensíveis à investida do colonizador, teriam aportado à região do Vale para os trabalhos nas lavouras de cana de açúcar. (OLIVEIRA, 1978)

A tradição oral e a historiografia oficial nos falam de um africano conhecido por Tio Henrique, como tendo sido o primeiro a criar um espaço de culto aos orixás e divindades na cidade de Laranjeiras. O culto que irá se fazer conhecer neste momento é o nagô (acreditam os historiadores que esta seria uma variante do culto jejê-nagô baiano, amálgama dos vários cultos independentes celebrados nas senzalas e plantações), e que teria fundado no final do século XIX o Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgem que se transformaria em uma referência no tocante as religiões de matrizes africanas no Estado, e hoje encontra-se praticamente desativado em virtude dos litígios causados pelas disputas sucessórias. (DANTAS, 1988, 2002; MANDARINO, 2003).

Os primeiros registros das casas de culto em Aracaju encontram-se, segundo o historiador Agamenon Guimarães de Oliveira (1978), na região do Contiguiba, que concentrou um grande contingente de mão de obra escrava, necessária para tocar as

lavouras de açúcar. É de lá que surgirão os primeiros representantes das religiões afro-brasileiras que se farão conhecer no Estado.

Os cultos disseminados por várias partes do Estado, não possuíam um origem comum. Dividiam-se em práticas que aglutinavam a pajelança indígena, como o Toré, o nagô de Laranjeiras, a Umbanda carioca e o candomblé de Angola.

Segundo Maia (1998), o segundo Terreiro nagô fundado também em fins do século XIX é o Terreiro Filhos de Obá, que durante anos vai disputar com o terreiro Santa Bárbara Virgem a hegemonia e a primazia do culto nagô no Estado de Sergipe. No entanto, diferente do anterior que se manterá fiel ao culto nagô, durante os mais de 50 anos em que teve como dirigente Pai Alexandre, que sucedeu sua fundadora, Mãe Bina, este além do culto nagô, também passará a tocar para as nações jeje, ketu, ijexá angola, incorporando posteriormente o culto aos caboclos. Tal pluralidade ritualística fez com que este fosse conhecido no meio afro religioso sergipano como um Terreiro misturado em oposição a seu rival. (DANTAS, 1988; MAIA, 1998).

A referência desenvolvida pelo Terreiro Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras, servirá para marcar uma forte oposição aos primeiros pais de santo que procuram instalar-se e às suas casas de cultos vindos da Bahia. Muitos chegavam até aqui, conforme nos foi relatado em estudo anterior, fugidos das perseguições, enquanto outros vinham motivados apenas pela possibilidade de verem seus ganhos pessoais aumentados em um novo e promissor mercado de bens simbólicos.

É a partir do último quarto da década de 1920 que o Candomblé “de feitoria” vindo da Bahia começa a ganhar notoriedade. No entanto, o primeiro registro

da “feitura”⁸ de um “barco de iaô”⁹ data de janeiro de 1930. Este teria sido feito por Manezinho Sandaió ou Manezinho de Oxossi da nação ketu. Os registros orais relembram que o episódio, sendo este confirmado por muitos do “povo-de-santo” que, Manezinho foi obrigado a voltar a Salvador escondido e disfarçado, pois a polícia estava em seu encalço através da denúncia de familiares de uma das “iaôs” que teria falecido no dia de sua saída pública. (Fernando Aguiar, historiador, depoimento oral, abril de 2003)

Nesta perspectiva, é importante destacarmos a figura de Erundina Nobre Santos, branca e de olhos verdes, mais conhecida por Nanã Manadeuí. Esta, segundo alguns depoimentos, inclusive referendados pela academia, foi a grande responsável pela introdução do ritual de “feitoria de santo” no Estado de Sergipe. Durante o período de cerca de um ano, esta vai residir na cidade de Salvador para resolver algumas questões ligadas a sua espiritualidade. Nesta cidade é iniciada na nação Angola no Terreiro do Bate Folha, voltando acompanhada de um ogã que havia se prontificado a ajudá-la nos novos ritos. Este homem de nome Pedro, mais tarde viria a ser conhecido como seu esposo.

É a partir de Nanã, já agora iniciada nos ritos Angola, que tem início o processo de “candomblé de feitorio”¹⁰, onde esta vai recolher e iniciar um número expressivo de pessoas (sua filha fala em mais de 2.000 pessoas), dando início assim a instalação de fato do candomblé no Estado de Sergipe. Não diferente de outros Estados, o Candomblé aqui vai se revestir de contornos especiais, fundindo-se com os cultos de

⁸ “Feitura”: designa entre o povo de santo o momento crucial da iniciação, onde o indivíduo realiza sua inserção total na religião.

⁹ “Barco de iaô”: nome por quais todos os integrantes de um futuro processo iniciático são reconhecidos durante e depois do término da iniciação.

¹⁰ “Candomblé de feitorio”: significa o equivalente as práticas de iniciação promovidas pelos Candomblés de origem baiana de diversas nações, onde o momento culminante desta é representado pela raspagem dos cabelos do iniciado, prática até então desconhecida nos Terreiros de Sergipe.

pajelança e do nagô. Assim, as casas mais novas buscam encontrar uma legitimidade construída através de uma tradição oral, que todos vão procurar remeter á pessoa de Nanã. A partir desta “linhagem comum” os relatos de conflitos e rupturas são constantes no processo de novas afiliações que indubitavelmente acabam por remeter a uma origem baiana ou ao Candomblé jejê-nagô. Assim, o cenário religioso afro-brasileiro em Sergipe em verdade encontra-se em um permanente estado de reelaboração, sendo os rituais em sua maioria uma aglutinação de várias práticas religiosas que podem ser percebidas como uma religião particular. (MANDARINO, 2003)

1.2 - Candomblé como complexo cultural

No item anterior, apontamos que o Candomblé enquanto religião foi/é um sistema cujos processos de (re) invenções ao longo de diversos períodos históricos e em diversas regiões do país, evocam a uma África Mítica, como um elemento fundante e uniforme das diversas nações que se referem como oriundas deste complexo cultural. Durante muito tempo e ainda hoje, estes foram e continuam sendo alvos de elementos de repressão e discriminação na sociedade nacional, e apontam as alianças estabelecidas com a religião hegemônica do Estado – a católica - e o campo político como formas de sobreviverem a todos estes.

Como apontado por Roberto Da Matta, uma das marcas da sociedade brasileira pode ser traduzida no aspecto de se relacionar com instâncias similares no cotidiano:

“(…)Um sistema onde o básico, o valor fundamental é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições parece constituir um aspecto central da ideologia dominante brasileira (DA MATTA, 1987, p. 117).

Assim é que, a formação do corpus religioso das divindades, rituais litúrgicos, as datas festivas, os processos lingüísticos e objetos delineiam esta prerrogativa da religião africana em território brasileiro onde esta desponta como um exemplo desta “mistura” entre os demais sistemas religiosos presentes em solo brasileiro, cuja situação pode ser definida como um amálgama de um imaginário

religioso popular que apresenta características ora de escamotear origens míticas, ora de valorizar suas naturezas religiosas. Um exemplo notório, das práticas desta modalidade religiosa é o uso popular da planta *Dieffenbachia* sp. ("comigo ninguém pode") em algumas residências e locais de trabalho. O uso indiscriminado por uma grande parcela da sociedade deste "amuleto" é uma prova da crença em maus espíritos e malefícios. O uso desta planta nos locais de trabalho e moradia tem segundo o imaginário popular, a finalidade específica de "espantar o mau olhado", não importando a filiação religiosa de quem a utiliza.

Vários autores apontam que as religiões afro-brasileiras, historicamente, deixaram de ser exclusivas de seu grupo de origem, escravos negros e descendentes, tornando-se "aberta a todas as raças, classes sociais, gêneros e estilos de vida" (SILVA & AMARAL, 1994) e, por conseqüência, "romperam as barreiras de cor, de classe e, ultimamente, as barreiras geográficas, na medida em que atraem também, não-negros, não necessariamente pobres, e não permanecem restritas ao território nacional, tornando-se hoje, portanto, religiões interétnicas, transclassistas e transnacionais" (ORO, 1993) no que tange ao processo iniciático ou atendimento terapêutico. Contudo, as imagens cristalizadas destas religiões pelo senso comum continuam remetendo-a a uma "origem africana" cujas "práticas primitivas" estariam associadas à prática de malefícios.

Em suma, o Terreiro de Candomblé, como espaço primordial das práticas litúrgicas e comunitárias, apresenta uma cosmovisão particular alicerçada em valores religiosos tradicionais que orientam o modo de ser e de agir de seus integrantes.

Cores, aromas, gostos, “manias”, jeitos de ser, simbolicamente atribuídos a um determinado orixá são incorporados na vida cotidiana dos adeptos e iniciados de forma que estes elementos acabam por tornarem-se norteadores de desejos e até mesmo de determinadas posturas. Podemos tomar como exemplo a preferência da cor dourada, e do uso de perfumes e jóias por “filhas de Oxum” tendo o dourado como cor símbolo e o ouro o metal primordial deste orixá.

Ao que podemos perceber, esta relação é simbiótica. Ela vai atuar sem reservas ou restrições em todos os indivíduos - sejam adeptos ou não – que passam a compartilhar desta visão de mundo. O orixá surge como um elemento identificador e caracterizador do indivíduo e com ele estabelece uma relação tão próxima que, em alguns momentos, registra-se uma perda momentânea (e parcial) da identidade individual para se processar um perfil que inconscientemente é o estereótipo do orixá.

É claro que todos estes processos se encontram ao nível do inconsciente, ora despontando para o grupo como um elemento aglutinador, ora como um elemento desestruturante. A jocosidade do tratamento entre irmãos aponta para esta dualidade, que pode ser percebida tanto como uma coisa positiva ou negativa. É o que dizem, por exemplo, a respeito das filhas de Iemanjá. Estas podem ser excelentes mães e, ao mesmo tempo, serem autoritárias e castradoras. Ou dos filhos de Ogum que são profundamente violentos, mas são capazes de ter um enorme coração. Ou da reconhecida preguiça dos filhos de Oxalá, que, ao mesmo tempo, são capazes de ir às últimas conseqüências quando se vêem desafiados.

A vivência em uma comunidade-terreiro gera uma identidade individual e grupal estabelecendo valores que tendem a propiciar ao indivíduo uma melhor condição

de existência, assim como uma melhor inserção na vida comunal com elementos identificatórios e atributivos que designam o papel a ser desempenhado junto ao grupo.

O corpo, na ótica das religiões afro-brasileiras é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, cujo significado extrapola a simples condição física ou estética, visto que este também é visto como a morada do orixá e a porta de comunicação entre os homens e os deuses. O corpo precisa estar saudável, equilibrado protegido, “fechado” (BARROS; TEIXEIRA, 1989) para que possibilite condições favoráveis para realizações de rituais litúrgicos, além do próprio equilíbrio da comunidade já que o corpo na cosmovisão dos afro-brasileiros é também um local propício para a transmissão de “axé”. Caso ocorra a quebra de normas estabelecidas, o neófito poderá sofrer certos desconfortos e até mesmo a perda do equilíbrio, cuja divindade se manifestará de forma particular, referindo a este, por exemplo, estados de desequilíbrios que estariam associados a episódios míticos, assim, para o grupo, as doenças de pele estariam associadas a priori, ao orixá Obaluaiê (BARROS & TEIXEIRA, 1989).

A palavra “equilíbrio” foi uma categoria bastante recorrente nas falas dos sujeitos entrevistados. A atenção para com este estado era referida como um elemento estruturante na vivência religiosa e social dos adeptos e daqueles que buscavam atendimento no Terreiro.

“(…) ter saúde é conseguir manter-se equilibrado, se auto-gerir, buscar os meios de garantir a sua sobrevivência. Se você tem trabalho, é uma condição de saúde; você pode crescer e nas dificuldades, pode perceber até a presença do orixá sobre nós para te fortalecer.

Mas, é importante estar equilibrado”. (Ogum Toripe, depoimento oral, agosto 2007)

Diante disso, consideramos que o “povo de santo” desenvolve uma modalidade particular de saberes e práticas em saúde que amplia a noção atribuída pelo senso comum, ou seja, o corpo é um espaço por excelência do orixá e por ele que ele se manifesta através do transe.

Desta forma, segundo BARROS,

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

Compartilhar a mesma linguagem, valores e posturas corporais proporcionam aos adeptos uma marca identificatória dentro e fora do Terreiro. Estas particularidades são elementos organizacionais e ordenadores na vida social e religiosa destes indivíduos seja qual espaço ou contexto que se interaja com seus pares. Estes possuem referenciais e hierarquias que deverão ser cumpridos em quaisquer espaços e tempos. Assim como, a constituição da “família de santo” traz no seu bojo valores e laços de afetividade e de solidariedade que extrapolam o espaço religioso, proporcionando entre “irmãos de santo” uma noção de família extensiva.

Segundo o depoimento de Dorotéia de Oxum, graduada em artes cênicas, é a aproximação com o grupo religioso que a fez repensar sua vida, valores e condutas que tinha até então:

“(…) meu pai de santo se tornou meu pai mesmo, ele me disse coisas que ninguém

nunca tinha me dito. Isto me fez ver que eu precisava mudar em muitos aspectos. Porque se ele que era meu pai estava vendo aquilo tudo, imagina outras pessoas...” (Dorotéia, depoimento oral, julho, 2007)

Como propõe Costa Lima (2003), as interações sociais entre integrantes da “família de santo” também podem colaborar na subsistência ou apoio em alguma situação entre eles:

“(…) marcadas sempre pela mesma tradição de expectativas e deveres que se verificam nos sistemas familiares. No caso da família de santo os padrões são semelhantes, senão idênticos, aos observados na “família extensa patriarcal” brasileira” (COSTA LIMA, 2003, p. 160)

Tal manifestação, cumprimento e preservação destas normas, “etiquetas sociais” e estabelecimentos de reciprocidades variadas, tornam-se mais aguçadas no momento em que os indivíduos realizam a “feitura de santo” considerada a iniciação propriamente dita na religião e decisiva para a inserção no grupo.

O caso de Dorotéia se aplica perfeitamente no exemplo acima. É após a realização do ritual terapêutico do bori (será descrito em detalhes no Capítulo V) que esta passa a ser considerada como integrante do grupo, portanto capaz de usufruir o status e dos benefícios que esta nova identidade lhe permite. É neste sentido que, desempregada e mantendo uma relação difícil com sua família de origem, é na família extensiva de santo que encontra o apoio necessário para recomeçar em um novo Estado (muda-se de Brasília para a Bahia) em busca de uma nova oportunidade de trabalho. Assim, por indicação de seu “pai de santo” vai residir com sua família carnal e de santo em Salvador, onde estes a acolhem porque vêem nela a “sobrinha e irmã de santo” necessitada de acolhida.

Este convívio vai lhe proporcionar o contato com uma “família extensa” e estruturada nos moldes das grandes famílias baianas onde o papel decisivo no trato e resguardo do grupo fica a cargo da mulher, no caso a irmã de seu “pai de santo”, que por ser de Iemanjá, acolhe-a sem restrições.

Esta possibilidade de vivenciar o cotidiano de uma família com todos as suas contradições e, ao mesmo tempo, expedientes de ajuda e de solidariedade vai permitir a Dorotéia que se recomponha enquanto indivíduo. Pois como esta mesma nos disse:

“(...) faltava na minha vida uma razão, e o medo de ficar **louca** era muito grande. Mas o Candomblé me ensinou a superar estes medos, estes desafios; e a minha convivência com a família de Mãe Nídia foi fundamental para eu começar a me modificar” (Dorotéia, depoimento oral, julho 2007, grifo nosso)

O rito de iniciação revela para o grupo a formação de “barcos”, de sub-grupos de “irmãos de santo” que tecerão entre eles uma rede de solidariedades e intimidades na intencionalidade da promoção e resolução coletiva de problemas materiais e espirituais inter/extra-Terreiro.

Este exemplo pode ser ilustrado pelo caso de Rita de Oiá, que é portadora de uma doença congênita degenerativa grave tendo que se submeter semanalmente a um tratamento longo e doloroso. Ela só conseguiu um diagnóstico preciso sobre seu quadro de saúde após a intervenção de seus “irmãos de santo”, que a socorreram e utilizaram a posição social que usufruem na sociedade mais ampla, para que esta fosse atendida com

presteza e rapidez, sem o qual a mesma poderia vir a falecer, tal a gravidade de seu estado.

Embora Rita ainda não seja iniciada de fato (somente é “borizada”), a simpatia e a condição extrema de saúde fez com que todos a assumissem como uma irmã de forma irrestrita. Impedida de trabalhar teve diante do quadro de saúde grave, durante um determinado tempo, um plano de saúde pago por um “ogã”, que desempenhando ao mesmo tempo o papel de “pai” e de irmão, cuida desta até que ela possa ser devidamente encaminhada ao sistema hegemônico de saúde para que pudesse fazer seu tratamento gratuito.

Rita de Oiá é uma das primeiras “filhas de santo” de Ogum Toripe. Natural de Sergipe, ela desde muito cedo vai integrar os quadros políticos da militância negra, fazendo desta sua luta diária. Estudante universitária e mãe de uma menina com cerca de oito anos, divorciada, é surpreendida com o súbito agravamento de seu quadro de saúde.

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

Neste aspecto, sobre a retribuição do “filho de santo” aponta BATISTA:

Se o cliente tem uma obrigação formal com o pagamento em dinheiro por um serviço realizado, essa relação para o filho de santo assume um caráter distinto, não de remuneração por serviços, mas de contribuição para a comunidade, ou nos termos correntemente utilizados nos terreiros como “ajuda”. Esta “ajuda” pode assumir formas distintas, tais como a compra de alimentos, a cobrança de uma taxa mensal, o pagamento de contas de luz, água ou telefone, a compra de botijões de gás, material de construção, entre diversas outras formas de contribuição para a comunidade. (BATISTA, 2006, p. 50)

A retribuição é algo que não está muito explícito ou discutido de forma aberta pelo grupo, mas fica subjacente nos discursos como de um futuro iaô (...) “um irmão de santo deve ajudar aqueles que o ajudaram em um “bori”, em um “ebó”, ou na iniciação daqueles que entrarão na Casa”. Encontramos nas práticas cotidianas do grupo o correspondente à teoria da reciprocidade enunciada por Marcel Mauss, em que a retribuição pode ser revestida do imediatismo eminente ou de um adiamento conforme as necessidades do grupo. Sociologicamente, isto significa que não há organização social duradoura sem que pelo menos outro requisito básico seja preenchido: que os direitos e obrigações decorrentes das normas do grupo sejam recíprocos, pontificando mais uma vez que a “lei da reciprocidade” está presente em toda a rede de relações entre os membros dos diversos agrupamentos organizados. E neste sentido, as comunidades-terreiros vão possibilitar o exercício da reciprocidade como uma forma de inserção, aceitação e manutenção do indivíduo dentro do próprio grupo.

O dinheiro na grande maioria das comunidades já pesquisadas passa a ter importância secundária, surgindo como um pagamento simbólico em relação à consulta

efetuada aos búzios (quando é o caso), na aquisição de materiais para a realização dos “ebós”, e o conseqüente depósito aos pés da entidade solicitada, ou no pagamento de algum serviço realizado (confeção de ferramentas ou costuras, entre outros).

Indicando ainda mais um entre os vários papéis do dinheiro nos rituais, estávamos presentes quando Ogum Toripe ao combinar com um “filho de santo” para “subir para pegar o preparo de Ossain”, pois o mesmo apresentava uma apatia sexual causada por “stress, aborrecimentos no trabalho”, chama atenção para ele não esquecer o dinheiro, já que “Ossain gosta de dinheiro”.

A “poção mágica” conforme este “filho de santo” tinha como objetivo principal restabelecer sua libido, demonstrando mais uma vez a relação de Ossain, patrono das folhas e dos remédios com a saúde e a sexualidade. Este caso se faz bastante interessante porque a iniciativa em confeccionar a “poção” partiu do “pai de santo”, que, entre uma conversa e outra, em um dia de lazer, ocasião em que a etiqueta e a rigorosidade das condutas hierárquicas podem ser deixadas momentaneamente de lado, em tom jocoso falou em resposta ao assunto que vinha sendo discutido que o melhor da vida “era transar na hora certa com a pessoa certa”.

Todos riram, concordaram, falaram de suas experiências pessoais e este “filho de santo” falou também em tom de jocosidade que “isso é algo que eu não faço faz tempo e tinha esquecido como andar de bicicleta”; todos riram e acharam que era apenas uma maneira de falar no que ele prontamente explicou que o cansaço pelas tarefas desempenhadas no trabalho era tão grande que ele, simplesmente, “chegava da faculdade, caía na cama e apagava”.

Após alguns minutos quando a conversa já tinha enveredado por outro assunto, Ogum Toripe surpreende o rapaz dizendo que faria para ele um “remédio” sem entrar em maiores detalhes. Após algumas semanas este o avisa de que o “remédio” estava pronto, dizendo em tom de brincadeira que “agora o negócio é com você”.

Antonio de Omolu inseriu-se no terreiro através de Rita de Oiá, que na época trabalhava com este na universidade. Já iniciado, embora ainda não “feito de santo”, em função da distância, pois sua casa de santo fica em outro Estado, este vai “adotar” a casa de Ogum Toripe como um local onde este pode “reabastecer as energias e cuidar, estar mais próximo do seu orixá”. Aceito em princípio com reservas pelo grupo, que não é diferente de outros Terreiros, que vêm como uma ameaça eminente à chegada de um estranho, fazendo aflorar certo ciúme e reservas, Antonio aos poucos vai conquistando a simpatia do grupo, e pensado atualmente como um membro da casa.

Embora tenha sido iniciado em outra casa, em outro Estado, as marcas da alteridade dispostas em sua conduta, ao contrário do que ocorreria em outra situação é vista como algo não excludente, pois Antonio é agora “um de dentro, da casa pela força que dá e pelas frequências nas festas”. Esta flexibilidade no trato dos indivíduos é variada de caso para caso e de Terreiro para Terreiro. No entanto, demonstra que se as regras são rígidas em muitos aspectos, estas podem sofrer uma certa tolerância em nome da conduta que o próprio indivíduo desenvolverá no trato com o grupo.

Este caso ilustra de forma pontual a importância da saúde para os que seguem a religião dos orixás. O corpo humano é pensado como um

macro espaço onde todas as funções estão interligadas e a estas se liga uma coisa maior que é o próprio orixá. A concepção de uma realização terrena plena passa pela realização sexual do indivíduo, e logo na cosmovisão vivenciada, “se eu não sou capaz de ter prazer, não posso fazer as coisas com prazer e dar consecutivamente prazer aos outros”, revela Antonio de Omolu.

Assim, Ossain, patrono das folhas, o “Senhor dos Remédios” vai atuar em consonância direta com a questão da saúde. A ele e a Omolu são dedicados rituais específicos cuja função primordial é o restabelecimento da saúde, do axé. A sincronia entre estes dois orixás pode ser percebida pelo fato de que em alguns Terreiros seus assentamentos encontrarem-se juntos, no mesmo espaço. A mítica africana nos conta que estes seriam irmãos, filhos de Nanã que teria concebido Ossain como fruto após seu arrependimento em ter abandonado Omolu, ao nascer, pois este seria doente e feio. Assim, Ossain seria a antítese de seu irmão, belo, saudável e capaz de ter o poder sobre as folhas, aquelas que manipuladas poderiam transformar-se em remédios onde a função terapêutica da oferenda é redefinida como mais eficaz que o próprio remédio, no entanto, ambas não são excludentes.

Segundo um ítan¹¹ recolhido por Barros (1993, p. 48-9) de um texto de Verger ainda original, a relação entre Ossaim, os remédios e as oferendas pode ser assim percebida:

¹¹ “Ítan”: forma laudatória que tem como objetivo ressaltar aspectos morais dos elementos envolvidos cujo sentido está em consonância com o momento que se queira destacar.

*Ifã foi consultado por Sacrifício, filho de Orumilá
Ifã foi consultado por Remédio, filho de Ossaim
Um dia Ossaim falou ao rei Ajalaye que era mais velho que Orumilá
Que por seu conhecimento ele era muito superior a Orumilá
Ossaim alardeou todos os feitiços que costumava fazer, e todos osremédios que preparava
O rei Ajalaye avisou a Orumilá que Ossaim alardeava ser maior que este
Orumilá acedeu; verdadeiramente ele era mais velho que Ossaim
O rei Ajalaye disse então que os dois deveriam buscar seus filhos mais velhos
O rei Ajalaye disse então que ambas as crianças deveriam ser enterradas por sete dias
E se no final ambas estivessem vivas e falando nenhum seria maior que o outro
Ele concordaria então que ambos eram grandes homens
Ossaim então pediu que lhe trouxessem seu filho mais velho, Remédio
Orumilá mostrou o seu, era Oferenda
Um buraco foi cavado e ambos foram enterrados
Orumilá foi para casa e consultou Ifã*

*A reposta foi que este deveria oferecer ekurí- bolos de feijão, pimenta da costa, um galão e um bode, um pombo,
um coelho e dezesseis búzios*

*Orumilá fez as oferendas e as colocou em quatro locais; uma na estrada, uma na encruzilhada, uma para Exu e
uma na praça do mercado.*

*Orumilá seguiu as instruções e sacrificou o coelho a Exu, e este pôs nele o seu dedo e o ressuscitou
O coelho cavou um buraco e foi dar onde o filho de Orumilá estava, passando a levar alimento para ele*

O filho de Ossaim embora possuísse muitos feitiços, não tinha comida

*Então usando-os cavou um buraco e foi até Oferenda perguntando como estava vivo ainda, passados três dias e
bem disposto*

Oferenda disse que seu pai havia enviado comida

*Fizeram assim um trato: quando as pessoas perguntassem Remédio, este não responderia e todos acreditariam
que este havia morrido, ficando assim a glória de ser o maior com Orumilá*

Então criou-se um provérbio:

Oferenda não deixou Remédio responder

Oferenda é maior que Remédio

Isto significa que oferendas também chamadas de sacrifícios são melhores de confiar do que em remédios

Retornando à questão das funções do dinheiro, “botar o dinheiro no pé do santo” ou “dar ajuda para a festa” é uma dimensão distinta e delicada que merece todo o cuidado na disposição das relações cotidianas do grupo. O valor doado por um indivíduo pode gerar situações de constrangimentos, de insatisfações e até de conflitos entre integrantes do grupo e, como consequência final, proporcionar diferenciações nas interações sociais pela dimensão econômica, ou seja, existe uma tensão adormecida que pode ser despertada quando os valores financeiros destas ajudas extrapolam as condições da maioria dos integrantes do grupo.

É comum nas Casas de Santo, que as doações entre os integrantes não sejam divulgadas abertamente, entretanto, existe um dispositivo capaz de quebrar qualquer

sigilo, que é o mecanismo das fofocas, dos fuxicos. Estes extrapolam o controle do sacerdote e, muitas vezes, difundem informações errôneas, que acabam por colocar em situação delicada alguns membros, discutindo-se abertamente quanto um indivíduo contribuiu ou não para a realização de determinado ritual. Diante de possíveis tensões e conflitos, as lideranças religiosas “funcionam como psicólogos para esfriar as cabeças de todos e ter jogo de cintura para pedir ajuda para as festas”.

Lembramos da curiosidade de um “abiã” deste Terreiro, com nível de instrução básica, recém ingresso, ao perguntar se existiam distinções entre “quem era rico e pobre e com diploma” nas Casas de Santo do Rio de Janeiro, onde anteriormente realizamos estudos. Sua pergunta trazia no fundo um receio sobre uma possível discriminação já que este possuía apenas o nível básico de escolaridade e estar incluso socialmente na categoria social como de “baixa renda”. Seu temor mostrou não ter fundamento, visto que tempos depois este “ganhou um posto na Casa” sinalizando, assim a importância que o grupo atribuía a sua condição espiritual.

Por sua vez, se as diferenças entre valores das doações de integrantes podem gerar receptividade positivas ou negativas; a doação da clientela externa também pode gerar reações idênticas. De autoridades, “clientes ricos” esperam-se “boas quantias para o Terreiro” pelos serviços prestados pela liderança religiosa, funcionando ainda como um mecanismo de inseri-los na sociedade mais ampla, cujos frequentadores, adeptos, simpatizantes e clientes acabam por ver nesta colaboração um sinal de legitimação do Terreiro e do sacerdote, assim como a auto-sustentabilidade do mesmo.

Uma das formas desta comunicação dos Terreiros com a sociedade mais ampla é a organização de algumas festas religiosas que se caracterizam pelo potencial

de se expandir extramuros, reunindo diversos atores sociais, clientes e simpatizantes, mesmo que estes não tenham uma relação direta com o Terreiro. Os Terreiros apresentam calendários de festas que em alguns momentos se relacionam diretamente com as comemorações da Igreja Católica, como é o caso da Festa de Oxossi nas 03 (três) Casas Matrizes de Candomblé em Salvador: a Casa Branca, Ilê Axé Opô Afonjá e o Gantois, que se programam para realizar suas festas no feriado católico de Corpus Christi. Na tradição no Terreiro da Casa Branca, primeiro é realizada uma missa na Igreja da Nossa Senhora dos Rosários dos Pretos, no Pelourinho e, posteriormente, os presentes se dirigem para o Terreiro para “tomar café da manhã com Oxossi” e assim após o término, tem início os rituais para se saudar o orixá propriamente dito.

Apesar desta relação com o calendário religioso católico, o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ocupa uma posição distinta entre os outros, uma vez que se coloca contrário às diversas modalidades de sincretismo religioso. Este fato se tornou notório por ocasião da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, ocorrida em Salvador em 1983, quando a Yalorixá Mãe Stella de Oxossi colocou-se contra as formas sincréticas entre o Candomblé e o catolicismo. (CONSORTE, 1999)

“Mistura” e “sincretismo” são colocados como categorias sociais para se contrapor ao conceito de “pureza” bastante evocada por lideranças religiosas e pesquisadores/as das religiões afro-brasileiras para legitimarem determinadas práticas litúrgicas. No entanto, o que pode ser percebido como pano de fundo é a disputa hegemônica por um espaço religioso nacional que os coloque em evidência, e segundo Fry (1984), a ampliação para um debate mais amplo sobre a própria questão do negro na sociedade brasileira.

A festa, como mecanismo que permite ao grupo ser reconhecido socialmente, aflora através das dramatizações as narrativas míticas permitindo através delas (co) memorar as divindades através dos cantos, das danças e das comidas, assim como, reforçar as regras sociais e coesão grupal.

(Co) memorar é (re) lembrar os mitos e (re) encenar os feitos das divindades, proporcionando comunhão, diversão e aprendizado entre os presentes, ou seja, um aprendizado vivencial que se dá ao observar os gestuais dos orixás em transe, e dos “irmãos de santo” diante dos “mais velhos”, como destaca Sodré (1988):

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

Rompendo as fronteiras físicas do Terreiro, o Candomblé emerge na Internet através de sites, Associações Religiosas e *blogs* pessoais relatando histórias, experiências vividas e possibilitando assim que um maior número de pessoas, adeptos ou não, em qualquer local e horário possam adquirir informações. (FREITAS, 2002)

Embora a Internet seja uma ferramenta de informação e de comunicação de acesso universalizante, abarcando as várias áreas do conhecimento e com diversos interesses. No processo de sua consolidação, traz a possibilidade de organização, disseminação e acesso universal a produção do conhecimento, esta exige uma infra-

estrutura tecnológica e investimentos que tornem seu uso acessível e operante. Nesta conjuntura, a especificidade da criação de sites e *blogs* sobre Candomblé coloca em debate a relação entre tradição/modernidade nas sociedades, ou seja, quais as informações que podem ser codificadas nesta linguagem visto que os conteúdos do Candomblé são eminentemente transmitidos oralmente e vivenciais; quais elementos e saberes tradicionais deste poderão estar acessíveis em um veículo público?

São questionamentos que requerem reflexões críticas que ampliem o “calor das discussões” entre as novas tecnologias, as estratégias de preservações sociais e religiosas conjuntamente com as divulgações para as possibilidades de amenizações dos estigmas vigentes e conhecimentos sobre a própria religião.

Tomamos conhecimento certa vez em que ouvíamos atentos às discussões sobre este assunto, de um incidente contado por Antonio de Omolu que, quando ainda era um “recém iaô”, portanto, mantinha o resguardo, recebeu vários recados em seu *Orkut* (site de relacionamentos da *Google*) sobre o falecimento de um membro de seu Terreiro. A questão a ser discutida era que o momento que este vivenciava não permitia que recebesse notícias que lhe causassem emoções fortes. Assim ouvimos com surpresa uma frase reveladora: "a modernidade passou uma perna na tradição jeje-nagô".

A discussão nos chamou atenção, pois se tratava mais uma vez de ouvirmos de forma velada uma discussão sobre a questão da saúde. O interdito a qual todos os recém iniciados são submetidos no sentido de se preservarem em relação às “emoções fortes” não tem outro objetivo senão o de mantê-los em equilíbrio. A concepção de que o “iaô”, o recém iniciado na verdade é um ser em estado de (re) nascimento, faz recair sobre este todos os impedimentos que possam levá-lo ao desequilíbrio. Um “iaô” em

desequilíbrio, doente, entristecido, acabrunhado pode levar ao total descrédito o sacerdote e ainda atrair para o grupo um estado crítico que pode se manifestar em vários estágios de adoecimento. Na visão do grupo, estar doente não necessariamente corresponde à visão da sociedade ocidental; as várias formas de adoecimento e ocorrência de estados de desequilíbrio podem ser atribuídas a uma falha tanto do recém iniciado quanto de seu sacerdote ou do grupo.

O desafio das religiões de matrizes africanas está em permanecer entre a tradição e a modernidade conjugando estilos de vida que não se contraponham entre o awo (segredo) e os apelos da vida moderna, cuja manutenção de um ethos como elemento constitutivo tornam-se capazes de serem re-elaborados pelo "povo de santo" cuja sabedoria está em (re) construir contextos favoráveis e desfavoráveis se comunicando e dialogando com as diversas instâncias da sociedade.

1.4 Imagens das religiões de matrizes africanas na sociedade brasileira

No contexto global do fim do século XIX, a escravidão aparece como um sistema arcaico de exploração, um regime não civilizado que, na Europa, ajudava a criar uma imagem negativa, até bárbara sobre o Brasil, portanto, um empecilho aos ideais civilizatórios que aspirava o país. Assim, nesta nova ordem social, ao negro dois papéis distintos eram designados: primeiro como um mal necessário ao desenvolvimento da então Colônia, depois sua presença passa a ser alvo de repúdio, pois esta seria um impedimento do país como uma nação capaz de desenvolver-se e tornar seu lugar no panorama mundial.

Com a constatação de que um impedimento à miscigenação seria uma tarefa impossível, na esteira das relações raciais discutidas amplamente na Europa, segundo Seyferth (2005, p. 37) a questão da assimilação esteve em pauta como um princípio nacionalista; no entanto, “abrasileiramento ou assimilação, porém, supõe um caldeamento racial, o que aponta para o ideal de branqueamento fenotípico – uma das motivações para privilegiar a imigração de brancos”.

O principal enunciado da “teoria do branqueamento” era de que aos poucos, através do incentivo de cruzamentos e casamentos inter-raciais, pudéssemos extinguir a existência de seres híbridos no território nacional. Assim, vamos encontrar a cristalização do preconceito racial como um elemento fundado nas raízes históricas do próprio país. A crença em uma inferioridade racial que dividia em inferiores e

superiores é antiga, e as formas percebidas pela maioria em lidar com estas questões se desenvolvem como mecanismos muito sutis.

A República em formação tinha o interesse maior de aglutinar as manifestações “atrasadas” de negros, índios e mestiços em uma única sociedade com a disciplinarização de valores, de posturas e de moralidade religiosa. Tratou-se, assim, de normatizar e penalizar agentes de práticas terapêuticas não-formais, ou seja, feiticeiros, curandeiros e charlatões eram os alvos que deveriam ser postos de lado na tentativa de não entrar o progresso, a caminhada para a nova ordem social.

Maggie (1992) vai demonstrar, através da análise de autos jurídicos, o empreendimento do poder público em disciplinar os espaços da sociedade para que as ações dos indivíduos fossem classificadas e disciplinadas conforme os padrões sociais vigentes. Ao longo do desenvolvimento da sociedade brasileira foram criados determinados mecanismos de controle das religiões afro-brasileiras que tinham como objetivo efetivar um controle social dos espaços de práticas religiosas que eram pensados como locais de práticas de curandeirismo, magia negra e exercício ilegal da medicina, cujos adeptos e simpatizantes eram passíveis de serem enquadrados em crimes previstos no Código Penal de 1890, que estabelecia que:

[...]para quem praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública – um a seis meses de prisão celular majorada se ao paciente resultasse alteração temporária ou permanente das faculdades psychicas. (BARRETO, 1972, p. 32)

A articulação entre as rotulações religiosas e a racial é considerada como um fator importante para a compreensão do cenário social brasileiro, marcado pelo “medo do feitiço”, conforme mostrado por MAGGIE (1992), e alimentado e reforçado pelas notícias estereotipadas veiculadas na mídia (LUNHING, 1997, MANDARINO, 2003). É esse medo exagerado do feitiço/malefício, fruto muito mais da imaginação, do que baseado em verdades comprovadas, que irá promover durante muito tempo uma justificativa a qual, imprensa e polícia, atribuíam como resultado às perseguições.

No Estado da Bahia, desde o início do século XX, são encontradas notícias veiculadas que dão conta da perseguição aos cultos afro-brasileiros, que, segundo Lunhing (1997), possibilita tecer um panorama de como esta sociedade lidava com a questão das religiões afro-brasileiras e da possessão. Acreditamos, que diferente de Aracaju, que não apresentava uma “tradição” forte em relação à organização dos cultos e quanto a uma origem que pudesse ser evocada, em Salvador, desde cedo a imprensa acostumou-se a ceder espaços em seus diários aos debates levados a cabo pela Escola de Medicina e por seus seguidores, que acreditavam ser de suma importância a divulgação na imprensa sobre a periculosidade que envolvia negros e mestiços praticantes das religiões afro-brasileiras.

Como parte desta visão estereotipada, a loucura era freqüentemente associada ao comportamento de praticantes de cultos afro-brasileiros. Para compreender este fenômeno, é necessário lembrar que, durante os primeiros anos daquele século, os estudos da Psiquiatria afirmavam que as religiões afro-brasileiras poderiam promover a loucura e a criminalidade, sendo teorizado e aceito por alguns psiquiatras que o negro e sua religião eram ingredientes que combinados resultavam nestes dois problemas sociais. (MANDARINO, 2003) Destacavam-se entre os estudos que defendiam esta

visão estereotipada as pesquisas de Raimundo Nina Rodrigues, Ulisses Pernambucano e Cunha Lopes, pois eles afirmavam que a população negra participante das religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé) eram passíveis de desenvolver algumas patologias e degenerações.

Vale destacar que Nina Rodrigues, fundador da *Escola de Patologia Social*, foi fortemente influenciado pelas teorias evolucionistas em voga na Europa, que articulavam três disciplinas: a medicina, o direito e a antropologia social. Esta associação tinha como objetivo demonstrar através de argumentos “lógicos e científicos” que a população brasileira era intelectual e psicologicamente inferior na confrontação com a superioridade indiscutível dos brancos. (RODRIGUES, 1988 [1905]; MANDARINO, 2003)

Diante desta compreensão deturpada da realidade, alguns Terreiros em vários pontos do país, especialmente os do Rio de Janeiro, Salvador e Recife viram-se invadidos durante as sessões públicas (fato que daria maior destaque às notícias de jornal) por ilustres personagens que tentavam ali encontrar a prova cabal que referendasse suas teorias.

No quadro em que se explana a pluralidade da sociedade brasileira, além da discriminação que recai sobre tudo ou todos que são considerados *negros* ou *afro*, o rótulo de *macumbeiro* supõe ainda outra dimensão: aquela estabelecida pela Escola de Patologia Social que associa certas práticas rituais, como possessão, à loucura e a criminalidade (BIRMAN, 1986).

Outras doenças também foram atribuídas aos negros e mestiços, assim como atributos morais e comportamentais o que serviu fortemente para o enquadramento

dessas populações e de suas manifestações culturais e religiosas como produzidas por “gente de segunda categoria” conforme Nina Rodrigues (1988 [1905]).

Vale lembrar que entre os anos 40 e 50 os estudos psiquiátricos começam a rever seus conceitos, influenciados pelo deslocamento da Antropologia Física para um posicionamento mais próximo a explicação cultural, estes vão se concentrar para perceber as manifestações dos cultos afro-brasileiros como pertencentes a uma determinada manifestação da cultura — a negra. Com este deslocamento, os cultos afro-brasileiros vão, aos poucos, sendo percebidos como “formas de cura e de adaptação social”. (COSTA LIMA, 1977, p.49) Contudo, ainda permeavam em tais estudos as distinções entre o potencial dos negros em relação ao dos brancos.

Em tempos atuais, observa-se um processo de competição entre as próprias religiões de matrizes africanas e as novas seitas pentecostais e neo-pentecostais que inclusive vão utilizar um marketing negativo acerca das primeiras em uma disputa para virem a ocupar um espaço e legitimidade social que há muitos anos vem sendo buscado pelas raízes de matrizes africanas ou afro brasileiras.

“A umbanda e o candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande a sua clientela, mas ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo as oraculares. Concorrem entre si e concorrem com os outros. Por fim, foram deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos

templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio”. (PRANDI, 2004, p. 229)

Apesar da organização de instituições que visam a congregar as religiões de matrizes africanas, especialmente, para o combate à discriminação e intolerância religiosa, o que ocorre na prática é uma ação autônoma de algumas lideranças religiosas, seja em suas casas de culto, ou através de organizações não-governamentais ou ainda na voz crítica e reivindicatória, quando possuem a oportunidade de levarem sua indignação á público. (OLIVEIRA, 2007)

Na complexidade da efetivação e aceitação social das religiões afro-brasileiras, o processo capitalista de produção elabora um mecanismo de confusão que dificulta visualizar e diferenciar, em várias manifestações, o que é negro ou não na cultura nacional.

“Uma das mais profundas mudanças observadas no candomblé nas últimas décadas do século XX foi sua universalização, quando passou de religião étnica a religião de todos, com a incorporação, entre seus seguidores, de novos adeptos de classe média e de origem não africana”. (PRANDI, 2004, p.230)

Por outro lado, o processo de reafrikanização, registrado a partir de meados do século XX vai dar um significado de resistência cultural ao Candomblé contrastando com as demais manifestações religiosas no país (PRANDI, 2000), dando uma conotação étnica à religião em si, não mais aos seus praticantes originais. A “diáspora africana é aqui - nas Casas Tradicionais de nação ketú”.

Interessa-nos evidenciar que as diversas manifestações religiosas de matrizes africanas ocupam atualmente na sociedade brasileira um espaço de igualdade, de história e de opção social e terapêutica, em que seu espaço físico e comunitário- o Terreiro-, é acionado por adeptos e não-adeptos em momentos extraordinários de aflições, de doenças e outras comodidades.

CAPÍTULO 2

CANDOMBLÉ E SAÚDE(S)

O presente capítulo tem como objetivo central tecer reflexões sobre as concepções do Candomblé acerca dos processos saúde-doença, concepção e cuidados com o corpo, além das formas de classificação êmica das doenças, tratando os Terreiros como espaços que buscam uma multi-funcionalidade para as atividades religiosas e sociais, cujo objetivo consiste em apreender as estratégias da promoção de saúde destes grupos e de como estas se inserem na discussão da agenda de políticas públicas da saúde da população negra.

Estas questões fazem parte da pauta de ações de organizações sociais que visam, autonomamente ou com parcerias governamentais e internacionais, propor o desenvolvimento de um modelo de atenção a saúde estruturado em valores e normas tradicionais e, que, ao mesmo tempo possa dialogar de forma racional com o sistema biomédico no país, estabelecendo um cenário de oportunidades de ofertas de saúde baseados em modelos culturais diferenciados. (RODRIGUES & CAROSO, 1998)

A existência de um número significativo de adeptos e simpatizantes que buscam nas religiões de matrizes africanas a solução para problemas de saúde, aflições e apoio, nos leva a considerá-las como um “sistema médico complexo”, conforme apresentado

por Luz (2003). Esta “medicina afro-brasileira” de base religiosa é marcada pela origem africana resultante do processo de escravidão registrado no Brasil até o século XIX, caracterizando-se pela utilização preponderante de elementos vegetais nos tratamentos que prescreve e pela intervenção de um agente religioso (“mãe de santo” ou “pai de santo”) que promove a restauração da saúde através de relações estabelecidas com suas divindades.

Entre as estratégias e práticas de intervenção desta “medicina”, podem ser encontradas abordagens que buscam acionar mecanismos naturais e sobrenaturais de promoção da saúde, privilegiando o acolhimento, o vínculo terapêutico e a interação do sujeito com a natureza, possibilitando uma visão ampliada e holística do processo saúde-doença.

Na concepção de Ogum Toripe, o acolhimento é “o que dá sentido a cada ação do Terreiro. Quem dá sentido ao orixá é a necessidade do ser humano. Sem isso o orixá perde o sentido de existência”. Ele complementa ainda que o indivíduo que chega ao Terreiro “pode até chegar sem necessidade de uma ajuda, mas, ao perceber que os outros têm suas necessidades, este percebe que também pode ser ajudado e pede para fazer uma consulta”.

As solicitações de resolução de problemas às religiões de possessão, assim como outras religiões, representam atualmente um espaço significativo na sociedade, visto que a crença em espíritos se tornou uma das marcas da cultura brasileira.

Como observa Velho,

“No caso, a crença em espíritos, no transe, na mediunidade e na possessão, cria uma *linguagem básica comum* que não esvazia a importância das diferenças substantivas entre os grupos, com suas identidades e valores particulares. Nessa linguagem, o domínio do “sobrenatural” aparece como fundamental para compreender o sistema de representações da sociedade brasileira ou do sistema culturalmente propriamente dito.” (VELHO, 1994, p. 61)

Acrescentando este debate, Brandão (2004) aponta que o Espiritismo Kardecista, a Umbanda e o Candomblé são,

“as três religiões mediúnicas e de possessão mais difundidas e melhor conhecidas no Brasil. Da primeira à terceira, elas fazem imperfeitamente o trajeto do mais “erudito” ao mais ao mais “popular”, do mais escrito ao mais oral, do mais eticamente branco ao mais negro, da maior autoproclamada proximidade íntima do Cristianismo ao mais distanciado, pelo menos do ponto de vista de uma doutrina confessional explícita” (BRANDÃO, 2004, p. 267)

Apesar dos diferentes significados que têm estas religiões, tal como discutido por Brandão (op. cit.), a grande maioria dos clientes das religiões de possessão se coloca em uma postura de ocultamento frente a estas solicitações, em decorrência do processo sócio-histórico de discriminação presente na sociedade brasileira com relação a estas, particularmente as de matrizes afro-brasileiras. Entretanto, muitos, ao contrário, vêm em sua participação uma possibilidade que os leva a usufruir de um status diferenciado, uma honra, já que, no imaginário nacional, ser “macumbeiro”, pressupõe ser detentor de conhecimentos e poderes, e conforme a/o agente religiosa/o que o atende, desfrutar de um prestígio frente ao grupo social mais amplo em virtude da legitimidade alcançada pelo pai ou mãe de santo.

Uma situação visível, neste contexto religioso, é a colocação de “despachos” nas esquinas que é umas das complexas formas de manifestação religiosa, englobando espaços urbanos e rurais, assim como os materiais de diversas naturezas que os compõem (animais, vegetais, artefatos) que apontam à diversidade religiosa presente na cidade e para o vasto mercado de bens simbólicos, na quais os clientes externos possuem também a preocupação de não serem vistos e reconhecidos no momento da realização de um “despacho”.

O cuidado em manter o anonimato e invisibilidade pode bem ser caracterizado no relato de um “filho de santo”, professor da Universidade Federal de Sergipe, diante da necessidade de realizar um ebó em um bambuzal, em um momento em que se encontrava “apertado de dinheiro e com os caminhos fechados”. Em razão de sua amizade com erveiros do Mercado Público de Aracaju, ele conseguiu um adiamento para “pagar depois as coisas do ebó”, assim como o custo do táxi. Como os caminhos encontravam-se de fato “fechados”, inicialmente este foi até o Parque da Cidade “para arriar o ebó e fazer o sacudimento”, mas, no entanto, não sabia que este local encontrava-se fechado às segundas-feiras para manutenção. A alternativa encontrada foi a de ir até a Universidade, pois lá era o único local em que ele tinha conhecimento da existência de um bambuzal.

Sua preocupação maior era não ser visto pelos colegas, já que o horário, 18:15, era um momento de pique de entrada e de saída de veículos e alguém conhecido poderia vê-lo “(...) Imagina!! Eu passando canjica no corpo e soltando pombo na frente da Reitoria”. Um outro problema que se apresentava para ele é que seu círculo de relações

na Reitoria era formado na maioria por “crentes, evangélicos, e o que eles pensariam de mim..., iam achar que eu queria matar alguém!!”.

Face às dificuldades representadas pela escassez e dificuldade de acesso aos espaços ideias para a realização destes rituais e obrigações religiosas, as esquinas e outros locais da cidade (cemitérios, hospitais, praças, encruzilhadas) passaram a ser utilizadas como “espaços sagrados” e “terapêuticos”. O processo de urbanização e industrialização das cidades no país, que resultou na falta de locais naturais para cultuar as várias divindades das religiões afro-brasileiras tem levado os praticantes das religiões afro-brasileiras a buscar, definir e ressignificar espaços que são crescentemente utilizados como locais de curas. Contudo, em algumas situações, os “despachos” aí colocados contribuem para reforçar a imagem cristalizada no senso comum sobre estas como “religiões do mal”. (SILVA, 1995)

Assim, esta “medicina” concebida pelo Candomblé, presente nos espaços urbanos e rurais das cidades, coloca-se como uma opção diante das necessidades da atenção à saúde apesar da primazia do “sistema oficial de saúde” e da situação marginal, estigmatizadora, cuja associação remonta ao processo histórico da religião.

Esta opção terapêutica e religiosa é reconhecida por adeptos e clientes que buscam apoio e promoção às demandas do processo saúde/doença, articulando-se junto a este sistema, de distintas modalidades. Como ressalta Loyola:

“As doenças espirituais podem ser causadas, como já vimos, por mau-olhado, espírito encostado ou por um castigo de Deus, de acordo com a crença religiosa do indivíduo; esta é que determina, em grande parte, a escolha do tipo de tratamento, ou seja, as

escolhas feitas entre os especialistas do sistema oficial de saúde e os especialistas religiosos”. (LOYOLA, 1984, p. 163)

Em seu estudo sobre crenças e práticas terapêuticas de uma população de um bairro de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense Loyola (op. cit.) buscou observar a dificuldade de acesso aos serviços de saúde do “sistema oficial” por causa da escassez de sua oferta e as estratégias concebidas individualmente ou com agentes e agências terapêuticas religiosas para a promoção da cura.

Diante disso, a concorrência entre “as medicinas” (medicina popular e medicina oficial), levantada por Loyola, é significativa, pois a interação entre morador e terapeuta comunitário é intensa e próxima, situação que facilitaria a compreensão entre pacientes e terapeutas uma vez que eles falariam a mesma linguagem. Da mesma forma a consideração sobre o processo saúde-doença extrapolaria os campos biológicos e sintomáticos, envolvendo também dimensões sociais e espirituais.

Em decorrência da recente expansão da demanda por atenção à saúde mais diversificada nos grandes centros urbanos, assim como, do intercâmbio que vem se estabelecendo entre os diferentes sistemas de cuidado em saúde, torna-se de grande importância e potencial os limites das medicinas tradicionais que são praticadas pelos diversos grupos sociais e étnicos diferenciados, para que se possa, assim, avaliar os custos e benefícios de seu uso e compreender sua sobrevivência e expansão a despeito do avanço da oferta de serviços médicos modernos em todos os setores da sociedade.

Vale ressaltar que com a mudança no perfil das doenças, a estrutura biomédica se vê em dificuldades em lidar com as mesmas, visto que, a medicalização e o conceito

de saúde, fortemente alimentado pelo senso comum cuja busca encontra-se próxima a uma perfeição, especialmente alimentadas pelas ofertas tecnológicas de curas, percebe-se de fato que não há uma piora nas condições de saúde, mas sim de uma cultura do adoecimento e do sofrimento, muitas vezes alimentadas pelas adversas condições sociais em que se encontra a maioria dos usuários do sistema.

A partir de uma re-significação de “Natureza”, valorização do corpo e novos conceitos de saúde e higiene no meio urbano surgem ofertas de tecnologias, assim como produtos e a criação de espaços específicos com o aparecimento de sujeitos sociais (terapeutas) para tal promoção e divulgação¹². Este contexto, a partir do meio do século XX, proporciona o crescimento das medicinas tradicionais nos centros urbanos que passam a disputar um mercado e uma clientela com a dita biomedicina, assim como sua legitimação no próprio sistema de saúde.

Esta realidade pode ser apontada como uma das razões que explicam o crescimento das “medicinas alternativas” em âmbito mundial. Como aponta Luz:

“a busca e outra racionalidade em saúde por parte de distintos grupos sociais que conformam clientelas de cuidados médicos, e mesmo por parte de profissionais terapeutas, torna-se uma explicação razoável para o sucesso de sistemas terapêuticos regidos por paradigmas distintos daqueles da medicina científica.” (LUZ, 2005, p. 152)

O que se torna fascinante e complexo nesta manifestação social é a busca de meios complementares de lidar com a saúde e não a negação e o abandono das “terapias oficiais”, mas sim a complementação de um pelo outro, o que em muitos casos os leva a serem procurados simultaneamente pelo cliente.

¹² Sobre rede alternativa terapêutica e suas interações com a nova era, ver Tavares (1998).

Contudo, esta integração visando buscar a legitimação e a institucionalização das medicinas tradicionais ocorre de uma forma irregular em alguns países, tendo em vista as resistências de alguns setores que defendem a baixa eficácia e a ausência de “cientificidade” destes sistemas terapêuticos. Poucos são os países que desenvolvem uma política nacional voltada para as medicinas tradicionais. Estas políticas freqüentemente visam a ordenar o papel das medicinas tradicionais e incluí-las como parte dos sistemas nacionais de saúde, estabelecendo mecanismos legais e legítimos que mantenham as atividades e o acesso eqüitativo a estas.

O marco inicial para institucionalização dos saberes terapêuticos tradicionais foi a Conferência Internacional sobre Atenção Primária em Saúde, realizada em Alma-Ata, em 1978, que recomendou a “formulação de políticas e regulamentações nacionais referentes à utilização de remédios tradicionais de eficácia comprovada pela medicina e exploração das possibilidades de se incorporar os detentores de conhecimento tradicional às atividades de atenção primária em saúde, fornecendo-lhes treinamento correspondente”. (OMS, 2002)

Neste mesmo período, a Organização Mundial de Saúde criou o Programa de Medicina Tradicional, com diretrizes de políticas para este setor. A partir deste fato, este organismo internacional visa estimular os países a formularem e implementarem políticas públicas sobre a integração e o uso racional de medicinas tradicionais nos sistemas locais de saúde.

Especificamente, no Brasil, este fenômeno de legitimação e a institucionalização deste campo só se iniciaram a partir da década de 80, período da criação do Sistema

Nacional de Saúde, Sistema Único de Saúde / SUS. Com a descentralização e a participação popular, os estados e municípios ganharam maior autonomia na definição de suas políticas e ações em saúde, vindo a implantar as experiências pioneiras, no caso, da homeopatia e da acupuntura.

Institucionalmente, a proposta de introdução de ofertas de “práticas alternativas” nos serviços de saúde, é apresentada pela primeira vez, no Relatório Final da 8ª Conferência Nacional de Saúde, promovendo as opções terapêuticas ao interesse do usuário assim como, a recomendação de inclusão de atividades relacionadas às “práticas alternativas” nos currículos de formação em saúde.

Nascimento (1998) discutindo sobre os discursos da imprensa e a legitimação da acupuntura, argumenta que o período de abertura democrática registrada no Brasil nos últimos anos favoreceu a integração desta medicina tradicional com sistema de saúde.

“Era o período da Nova República, do avanço de forças reformistas na sociedade, que, no setor de saúde, se aglutinavam em torno da reforma sanitária, com propostas de descentralização e democratização das políticas e ações públicas de saúde, e universalização do acesso à atenção médica. Era também um período de expansão nos investimentos, nos equipamentos e na oferta de serviços públicos de atenção à saúde, em níveis estadual e municipal, nas redes ambulatorial, principalmente, e hospitalar.” (NASCIMENTO, 1998, p. 101)

Através do seu estudo a respeito da veiculação de reportagens sobre a legitimação e integração da acupuntura nos principais periódicos de São Paulo e do Rio de Janeiro, esta autora argumenta que estes veículos de comunicação apresentaram uma visão dualista sobre esta questão: credence e charlatanismo e possível status científico.

Outro espaço de discussão sobre legitimação e eficácia de medicinas alternativas que encontra em expansão são as revistas eletrônicas e a Internet, contendo sites especializados que são constituídos de revistas científicas e bancos de dados especializados (como o MEDLINE e PubMed), visando a divulgação científica de informações sobre saúde e a interconectividade para profissionais de saúde.

Se estas ferramentas se colocam como uma alternativa interessante às mídias tradicionais entre profissionais de saúde e usuários, ampliando os espaços físicos e os horários de contatos entre eles, atribuindo-lhes também um contorno pessoal na busca de esclarecimentos médicos, o que os leva a tornar-se uma arena de debates entre os vários sujeitos sociais (profissionais de saúde, terapeutas holísticos e usuários) envolvidos, associações e entre o sistema de saúde abrangente.

O discurso do setor biomédico nestes meios de comunicação, de uma forma geral, coloca-se resistente à integração e legitimação de medicinas tradicionais e de práticas terapêuticas holísticas, acusando-as de engendrarem um discurso social baseado na ausência de cientificidade destas atividades, onde afirmam que somente a Medicina é capaz de curar. Contudo, esta questão apresenta-se mais complexa que este simples questionamento, devendo-se discutir inclusive a intencionalidade desta desqualificação, ou seja, o que se discute de forma clara é que o terapeuta, por não ter sido socializado formalmente em escolas médicas, é incapaz de tornar-se um gerador e promotor da saúde.

Esta competição apresenta como pano de fundo a disputa pelo monopólio e a reserva de mercado das opções terapêuticas por parte de grande parcela do setor médico,

cujo objetivo parece ser tentar inibir qualquer ocupação de espaço e de ascensão dos terapeutas que possam vir a fragmentar a hegemonia do setor biomédico.

Contudo, o que nos leva a perceber é que a conversão de considerável número de adeptos das religiões afro-brasileiras encontra-se relacionada a questões que traduzem o processo saúde/doença, cujas causas podem ser relacionadas tanto aos aspectos espirituais quanto materiais conforme falas informais de diversos segmentos religiosos afro-brasileiros de diversos Estados. A ocorrência de doenças ou de distúrbios psíquicos torna-se elemento motivador para o processo de filiação, aparecendo com frequência nos relatos daqueles que acreditam ter-se esgotado as opções de tratamento através das agências médicas do setor profissional. (TEIXEIRA, 1994).

Para os adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras, a religião é muitas vezes percebida como um conjunto de práticas tidas como eficazes não só para explicar sua própria existência, como também para torná-la mais suportável frente a questões de várias ordens, o que inclui a manutenção da saúde física e espiritual e sua recuperação quando se instalam as doenças.

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

Para se alcançar este propósito, é necessário, a realização de diversos procedimentos de forma contínua, e estabelecidos conforme as diretrizes das divindades pela consulta oracular. Após estes cumprimentos, novas consultas são realizadas para verificar o grau de aceitação destes e, por efeito, o re-estabelecimento de equilíbrio do indivíduo fisicamente, emocionalmente e espiritualmente e até mesmo a realização de novas “obrigações”.

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

Desta forma, é válida para fins de apreensão do processo saúde-doença ter uma visão sobre a relação entre o sujeito e seu orixá através de elementos naturais. Sendo que uma divindade pode se relacionar com mais de um elemento, ou seja:

- água: orixás femininos, iabás: Nanã, Iemanjá, Oxum, Oiá, Euá, Obá, Oxumaré e Logunedé;
- ar: Oxalá e Oiá;
- terra: Ogum Oxóssi, Obaluaiê, Irokô, Ossaim, Oxumarê e Logunedé;
- fogo: Exu, Xangô e Oiá.

É importante notar que, a partir desta imbricação orixá/elemento natural podem-se articular as narrativas míticas, os elementos de veneração e os modos de pensar e de agir de um indivíduo, especialmente, na constituição de um sistema classificatório de doenças e produções corporais já que neste sistema religioso o corpo é, por excelência, a

“morada dos orixás”, ou seja, os orixás apontam a predisposição para determinadas enfermidades caso os indivíduos “não cuidem de suas cabeças”.

O corpo, no âmbito deste estudo, é percebido como indicado por Bourdieu (1989), tal como expressão e materialização de uma condição social e de um *habitus* expressado na forma de posturas corporais e investimentos na sua produção. O corpo apresenta, através de seus próprios gestos e movimentos e dos símbolos que porta uma determinada posição social. Neste sentido, o corpo passa a ser concebido como um signo social, à medida que através deste se desenvolvem modalidades corporais e se expressam uma visão de mundo específica de determinados grupos sociais.

A condição social de indivíduos adeptos tornava-se explícita nas apresentações nos diversos espaços sociais através de uma relação de diferença, baseada especificamente em suas representações e em suas imagens corporais. Estas construções sociais se tornam mais visíveis quando, por exemplo, um indivíduo porta um “fio de conta” ou roupa branca na sexta-feira, elementos que facilmente podem ser identificados como possuidores de códigos religiosos.

O corpo, através de suas posturas, gestos e movimentos, expressa uma condição social, que opera como um dos elementos para pensarmos a identidade social do adepto. É a relação de contato entre adeptos e não adeptos que o primeiro se identifica como diferente, como portador de marcas sociais que se evidenciam nos momentos em que se depara com outros sujeitos sociais quando surgem reprovações verbais ou olhares de exclusão.

Neste caso, podemos perceber inúmeras diferenciações culturais, expressas através de produções e marcas corporais dentro de um mesmo espaço social, onde a consideração “da religião” determina essa distinção cultural expressa simbolicamente nas imagens e representações corporais.

Dos apontamentos colocados acima, podemos trazer uma primeira consideração sobre a percepção de saúde para “povo de santo”: é extremamente importante para a vida do indivíduo tanto quanto para seu orixá os cuidados relativos à saúde, visto que o corpo é a “moradia do sagrado” e de que problemas, distúrbios, desequilíbrios são fatores dissonantes que podem ser apontados como uma das principais causas para a conversão religiosa.

Os cuidados com a saúde e a manutenção com o seu corpo físico é um componente estruturante no Candomblé, e na visão de Ogum Toripe, é através dele que o indivíduo:

“(...) consegue manter-se equilibrado; se autogerir; buscar os meios de garantir a sua sobrevivência. Se tem trabalho é uma condição de saúde e aí, pode crescer e nas dificuldades pode perceber até a presença do orixá sobre nós. Saúde no meu entender é algo que não se deve perder de vista. Saúde é fundamental para a condição de existência do orixá. Aliás, orixá não gosta de corpo de gente doente.” (Ogum Toripe, depoimento oral, agosto, 2007)

Outra consideração é compreender que estas práticas e saberes concebidos e executados pelo Candomblé como um sistema terapêutico, podem vir a ter uma função colaborativa com os sistemas locais. Um forte aliado nesta interação poderiam ser os vegetais utilizados no âmbito dos terreiros sabidamente de e para fins terapêuticos, já que de custo mais econômico e de fácil manutenção, este poderia ser facilmente aceito

pelos grupos populares, que independentes de sua visão religiosa, reconhecem sua eficácia terapêutica. Além do que, devemos nos atentar para a introdução destas práticas religiosas terapêuticas como uma das possibilidades a serem discutidas junto às políticas públicas de saúde e na agenda de políticas e programas de medicinas naturais e complementares e/ou plantas medicinais e fitoterápicas recentemente discutidos e implementados em alguns Estados.

2.1. Políticas Públicas e Candomblé – saúde da população negra

A conjuntura da saúde da população negra apresentada no Brasil ainda é uma arena de pesquisadores (na quase totalidade afro-descendente), gestores e ativistas sociais em construção com impasses políticos e ideológicos para se consolidar como política pública nas três esferas de governo.

São inegáveis as particularidades e a importância às questões de saúde da população negra, especialmente, porque esta deve ser tratada de uma forma intersetorial, em diálogo constante com distintas áreas de conhecimento, assim como com vários setores da saúde e da sociedade. Contudo, ainda no Brasil, e de forma esparsa, seja no nível político ou acadêmico, registram-se poucas experiências onde estas diretrizes surgem contempladas. O que, no entanto se percebe, é que em sua maioria, os debates e as ações apresentadas carregam um caráter ideológico, que centradas no combate à discriminação, acabam por se distanciar do aspecto da saúde propriamente dito.

Os estudos que porventura tenham como objetivo a discussão da saúde da população negra nunca foram objeto de discussão por parte dos estudiosos da saúde,

tanto assim que Maio e Monteiro (2005) argumentam que o foco sobre a temática racial não foi objeto de interesse da tradição sanitarista. Segundos estes autores, somente no século XXI, com a discussão sobre as relações entre raça e saúde que surge uma política específica à população negra, articulando diversos setores da sociedade e organismos internacionais.

“Tal perspectiva se distancia da tradição sanitarista brasileira, construída sob o signo do universalismo, chancelada pelo Estado. O movimento da Reforma Sanitária, calcado no tripé universalidade, integralidade e gratuidade, conforme inscrito na Constituição Federal, concebe a saúde como um direito universal de cidadania. Com todos os percalços existentes no campo da saúde pública no país, existe um consenso de que a reforma da saúde é um dos mais bem-sucedidos projetos políticos de incorporação dos setores populares, segmentos esses com expressiva presença de negros”. (MAIO, MONTEIRO, 2005, p. 439)

No entanto, cabe ressaltar o papel que anteriormente teve o movimento de mulheres negras, que na década de 80 desenvolveu iniciativas na questão da saúde reprodutiva com recortes raciais, estimulados por existência de um programa de esterilização em massa no Brasil.

Tal episódio ganhou uma dimensão pública. Debates públicos, estudos acadêmicos, comissões parlamentares de investigação são organizados. A sociedade discute saúde da mulher com uma abordagem racial ampliando as vozes do movimento feminino negro. (CONGRESSO NACIONAL, 1993, WERNECK, 1993)

Por sua vez, analisando as publicações sobre a “saúde da população negra”, Monteiro (2004) aponta que elas são elaboradas, na maioria, por ativistas e profissionais

de saúde, que em seus trabalhos acabam por focar a ausência de um recorte étnico-racial nas pesquisas da área da saúde pública, que é fruto da crença na inexistência de discriminação racial no país. Em contrapartida a isto, o discurso oficial nos diz que não cabe uma discussão e, a conseqüente colocação deste debate, nas agendas de políticas de saúde diante desta conjuntura apresentada.

A forma de apresentar a importância da saúde da população negra no cenário brasileiro são os indicadores epidemiológicos apontados pelos autores, que ressaltam a incidência de doenças falciformes e outras patologias na população negra em geral. Contudo, a visibilidade e a repercussão ocorrem quando o debate se incide na relação de raça, pobreza e iniquidade social.

No ano de 1996, foi criado o Programa de Anemia Falciforme (PAF) no âmbito do Ministério da Saúde, em decorrência dos significativos indicadores epidemiológicos referentes à incidência desta doença, o esforço deste órgão em colocar tal questão como um problema de saúde pública e focá-la eminentemente na questão racial por evidências genéticas.

Em momento recente, registra-se a sinergia da aproximação da política de pesquisa em saúde das políticas de saúde abordando a saúde da população negra quando o CNPq, conjuntamente com o Ministério da Saúde, lançou um edital inédito sobre esta temática, mesmo estando este junto com outros temas, conforme o Edital MCT/CNPq/MS-SCTIE-DECIT nº 026/2006 - Estudo de Determinantes Sociais da Saúde, Saúde da Pessoa com Deficiência, Saúde da População Negra, Saúde da População Masculina, acena para um significativo avanço no sentido de colocar a questão da saúde das populações negras na agenda de preocupações do governo.

A falta de articulação interministerial no país, especialmente, entre o Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT) e o Ministério da Saúde (MS), leva a uma dissonância entre as ações de fomento do próprio Ministério da Saúde em relação às demandas da saúde da população negra e em geral das necessidades de saúde da população como um todo e/ou das prioridades da política de saúde do país.

Guimarães (2004), refletindo sobre a importância das pesquisas em saúde desde o final do século XIX e a formação dos primeiros institutos de pesquisas em 1934, com a fundação da Universidade de São Paulo, aponta que:

“(...)a pesquisa em saúde sempre ocupou um lugar de destaque, na qual permaneceu durante o período inaugurado com a criação do CNPq em 1951. No entanto, entre aquelas duas primeiras fases e esta última operou-se um crescente divórcio entre o núcleo hegemônico da pesquisa em saúde e as políticas de saúde, que se traduziu em um afastamento crescente entre a temática da pesquisa e as necessidades de saúde da população.” (GUIMARÃES, 2004, p. 376-7)

A organização institucional do Núcleo de Ciência e Tecnologia e Saúde no Ministério da Saúde, através do Departamento de Ciência e Tecnologia em Saúde (DECIT), da Secretaria de Políticas de Saúde (SPS), através do Decreto. 3.496, de 1 de julho de 2000, veio contribuir efetivamente como um novo espaço para articulação e indução de fomento científico e tecnológico. A organização das 02 (duas) Conferências Nacionais de Ciência e Tecnologia em Saúde veio consolidar favoravelmente para os debates e a implementação de políticas intersetoriais para fomento técnico-científico para a área de saúde. Mesmo com a longa distância de realização entre elas, a primeira

ocorrendo em 1994 e a segunda, em 2004, direcionaram a atenção para a elaboração de uma política nacional de ciência e tecnologia e inovação em saúde.

A formulação de uma Política Nacional de Ciência e Tecnologia e Inovação em Saúde - PNCT&I/S teve como foco principal a ampliação da capacidade indutora do sistema de fomento científico e tecnológico, por consequência, foi organizada uma agenda de prioridades para a pesquisa em saúde com características das necessidades reais do setor saúde em vistas a articulação de pesquisas com o sistema de saúde voltada para a universalidade, integralidade e equidade.

“Uma PNCT&I/S voltada para as necessidades de saúde da população deveria ter como objetivo principal desenvolver e otimizar os processos de absorção de conhecimento científico e tecnológico pelas indústrias, pelos serviços de saúde e pela sociedade. O acatamento desta assertiva implica analisar o esforço nacional de C&T em saúde como um componente setorial do sistema de inovação brasileiro.” (GUIMARÃES, 2004, p. 378)

O interesse maior desta nova política era o de tecer a articulação entre gestores, profissionais de saúde e pesquisadores, com o intuito de gerar conhecimentos nas demandas dos problemas de saúde locais, na incorporação dos resultados dos estudos e tecnologias pelo sistema de saúde com mecanismos de fomento atendendo a situações específicas.

A organização do campo da “saúde da população negra” traz em cena identidades que vão se afirmar na questão racial, apregoando a discriminação existente no país e cobrando do Estado medidas efetivas de políticas de ação afirmativa frente às desigualdades historicamente colocadas através da articulação de diversos atores sociais com distintos interesses.

É latente a compreensão entre atores do campo social e gestores de que gerar programas e parcerias com projetos de saúde nos Terreiros é uma modalidade de reparação e um processo de inversão de uma estigmatização à qual foram e são relegadas às religiões de matrizes africanas, e, também, as suas práticas terapêuticas, com objetivos claros de considerar o Terreiro como um espaço de excelência para promoção e difusão de conhecimentos sobre saúde da população negra. Estes Terreiros, por sua vez, ao exercerem a arte de curar criam estratégias de socialização e de produção de conhecimentos, como preconizado pelo Documento Institucional “*Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade*” (Pnud; Opas 2001).

2.2. Participação dos movimentos sociais na promoção de saúde em Terreiros

É expressivo o espaço que as religiões de matrizes africanas no Brasil ocupam no que tange às práticas de ajuda mútua, merecendo destaque e atenção às suas contribuições no processo de solidariedade e superação de problemas de ordem material e espiritual para indivíduos, adeptos ou não, de diversas classes sociais, ampliando desta forma suas funções além daquelas meramente religiosas.

Os Terreiros de Candomblé, Roças e Abassás são historicamente constituídos como um espaço de resistência para manutenção das tradições religiosas negro-africanas, assim como se mostram espaços propícios para a luta contra diversas formas

de discriminação registradas e sofridas pelos negros ao longo dos anos da constituição da sociedade brasileira.

Acreditamos que a instituição desta nova modalidade religiosa surgida no Brasil, como uma (re) elaboração de cultos africanos, centenária e fortalecida, polariza e faz vibrar não apenas a vida religiosa do grupo, mas também a vida social com uma ética e uma moral peculiares alicerçadas em uma tradição oral, enfim, tudo que o espaço de defesa – o terreiro - conseguiu manter e preservar da cultura negra.

Exemplo disso são os Terreiros cariocas que desde o início da década de 90 promovem o acolhimento, mesmo sem muitos esclarecimentos sobre a forma de contágio e extensão da doença, dos pacientes portadores do vírus HIV. Muitos indivíduos, mesmo sem serem adeptos, procuram os Terreiros como uma tentativa última para deter o avanço do conjunto de doenças decorrentes da AIDS (Síndrome da Deficiência Imunológica Adquirida), esperançoso de obter alívio para seu sofrimento com o uso dos fitoterápicos conhecidos e usados pelo “povo de santo”. (FREITAS, 2003)

Os Terreiros que assumiram os cuidados destes doentes viram-se diante de um enorme desafio. Diante do quadro clínico, muitas vezes extremamente debilitado, de alguns pacientes ao chegarem ao Terreiro, este se via diante de um dilema: de um lado, a intolerância de alguns filhos, que por desconhecerem a forma de transmissão da doença, ou por acreditá-la capaz de contágio ao simples aperto de mão, colocavam o sacerdote em uma posição de escolha entre estes e os outros, e por outro lado, a pouca informação à época de como tratar tal quadro degenerativo. Existem informações sobre Terreiros que experimentaram movimentos de dissidência de vários membros e de

outros que passaram por situações de repúdio público de vizinhos por acolherem portadores do vírus.

Este processo nos Terreiros foi o principal embrião para se pensar uma saúde da população negra ou dos Terreiros, iniciando assim uma série de debates e seminários, que tiveram o objetivo discutir formas de conter o avanço da doença entre os adeptos e, ao mesmo tempo, tratar de outras questões que agora na esteira das discussões se faziam presentes como necessárias, visto que historicamente as populações de baixa renda sempre foram o maior número de participantes nos Terreiros.

Podemos apontar como resultados destas iniciativas as primeiras cartilhas de saúde veiculadas entre os Terreiros cariocas, a exemplo da publicação da Revista Odoya dirigida em especial às mulheres, cujo tema encontrava-se sempre que possível em consonância com as campanhas nacionais de saúde, como por exemplo, a de câncer de mama, e o aparecimento de um espaço para a discussão da saúde dos afro-brasileiros em alguns dos diversos jornais que circulam mensalmente.

Posteriormente, a partir da luta dos movimentos sociais que no Brasil começam a tomar forma a partir da década de 70 e se consolidam nos anos 80, entre estas os vários movimentos de valorização da cultura negra, os espaços-terreiros passam a adquirir outras configurações, passando a serem pensados pelos estudiosos e adeptos como espaços de militância social negra frente a questões sócio-econômicas da sociedade nacional. Da mesma forma, estes vão se reestruturar para atuarem como possíveis espaços promotores de assistência social tanto para adeptos como para as comunidades adjacentes. Obviamente, o que a princípio foi pensado como uma agenda social aos poucos vai se transformando em um espaço de discussões políticas. Contudo,

pode-se notar que por trás do interesse de bem estar da comunidade encontram-se embutidos vários mecanismos de legitimação social e promoção, tanto dos líderes religiosos como do próprio Terreiro.

Concomitantemente, as religiões afro-brasileiras, de uma forma geral, tornaram-se temas de preferência para estudos acadêmicos em diversas áreas de conhecimento, entre elas as áreas de Antropologia e Sociologia. O volume destas disciplinas logo ganha as ruas, burlando os espaços acadêmicos e fazendo parte das discussões de vários sacerdotes em suas comunidades, que passam assim a usufruir além de conhecimento que estes não possuíam por não serem oriundos de casas tradicionais, logo os impossibilitando o acesso a determinadas práticas rituais, de poder e prestígio. Além disso, é possibilitado a sacerdotes, através do conhecimento adquirido, forjar uma filiação junto às casas tradicionais, o que além de lhes garantir o almejado prestígio, é um componente importante na cooptação de novos “filhos e filhas de santo”.

Transformado em espaço acadêmico e de militância social, os Terreiros configuram-se em territórios referenciais para se pensar, refletir, e preservar as expressões religiosas afro-descendentes. Destinado originalmente à população negra e seus descendentes, como símbolo de preservação cultural das culturas africanas na Diáspora, estes gradativamente se torna espaço para os mais distintos sujeitos sociais e seus interesses para além de religiosos.

No processo de democratização do país, os Terreiros e Casas de Santo consideradas, até então, como territórios de resistência à cultura hegemônica, vão se transfigurar em espaço de atividades sociais múltiplas, através da parceria com organizações não-governamentais (na maioria, ligadas ao “movimento negro”), com

orientações acerca dos direitos e de cidadania, possibilitando os processos de ascensão social e construindo um diálogo com a sociedade mais ampla.

Enquanto agências sociais, os Terreiros vão buscar financiamentos nacionais e internacionais para implementação de ações sócio-culturais visando melhorias na qualidade de vida de seus “filhos de santo” assim como, de moradores, não adeptos, das comunidades adjacentes. Tal conduta amplia as noções de solidariedades e de relações interpessoais que cotidianamente são desenvolvidas nestes espaços, elaborando uma nova configuração dos modelos de solidariedade comunitária interna e externa.

Freitas (2003), ao discutir o papel das religiões afro-brasileiras no processo de globalização, aponta para uma distinção das atividades dos Terreiros em relação às praticadas pelas demais religiões, pois

“Os projetos desenvolvidos nos terreiros, diferenciam-se, pois, dos projetos realizados por outras instituições religiosas, já no princípio de utilização do espaço físico, que é sempre sagrado. No mais das vezes, esses projetos são desenvolvidos dentro dos salões de danças, os barracões. Nesse sentido, o espaço terreiro mais uma vez funciona com espaço integrador, tanto lugar para dança sagrada como para aula de prevenção DST/AIDS, por exemplo”. (Freitas, 2003, p.15)

Este mesmo autor menciona que no Rio de Janeiro, os Terreiros pioneiros a desenvolverem atividades de voluntariado foram o Ilê Omolu Oxum e o Ilê Omi Ojuarô, dirigidos, respectivamente, por Mãe Meninazinha D’Oxum e Mãe Beata D’Iemanjá que atendiam os moradores circunvizinhos a área do terreiro, fossem ou não adeptos.

Continuando, Freitas (2003) aponta que

“No ano de 1999, à época do II Concurso de Capacitação Profissional para Jovens em Risco Social, promovido pelo Programa Comunidade Solidária, mais que uma dezena de terreiros seriam aprovados como instituições multiplicadoras para o desenvolvimento de projetos sociais e solidários, na região metropolitana do Rio de Janeiro e de Salvador. O que somente corroborava a importância dos terreiros (e por esse dado) ao trabalho de ação voluntária.” (Freitas, 2003, p. 15)

As atividades e os financiamentos que davam suporte às ações sociais acabavam por proporcionar às comunidades religiosas um status de instituições que promovem o voluntariado. Até então, as atividades desenvolvidas por vários Terreiros, de uma forma geral, eram restritas as festas religiosas e centradas na distribuição de “comidas do santo” nestas ocasiões, ou ainda na distribuição de cestas básicas. Estas ações eram vistas por algumas lideranças religiosas “como ação eficaz” capaz de estabelecer uma relação de parceria com as comunidades adjacentes ao Terreiro, acreditando que desta forma conseguiriam incrementar um diálogo de proteção, visto que a maioria de seus templos encontra-se em áreas de risco social, seja no Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo ou Aracaju.

Outra configuração social assumida por estas ações pelos/nos Terreiros foi a de questionador de um modelo unitário e unificado de pensar e de agir no que tange a criação de uma identidade negra, sustentando a idéia de que a religiosidade funcionaria como uma estratégia de organização e resistência social. Contudo, novas e “velhas” manifestações culturais negras, de várias partes do país e das periferias dos centros urbanos, apontaram modelos possíveis de fazer e ser que não se restringe a uma única

identidade, mas de identidades negras através da produção corporal, de musicalidades, entre outros.

O que se tornou imperativo nos espaços religiosos afro-brasileiros é o estabelecimento de estratégias de organização voluntária, com vistas a buscar legitimidade na sociedade mais ampla, mostrando que eles podem ser “Instituições Sérias”; agências sociais capazes de preencher o tempo ocioso de adolescentes na promoção de cidadania, cujos discursos recorrentes, reprodutivos da hegemonia, apontam que estes grupos, excluídos do processo social, se não forem assistidos corretamente se encaminharão para a marginalidade como é recorrente no discurso do senso comum.

Em dias atuais, os espaços religiosos afro-brasileiros defrontam-se com diversos dilemas e desafios para sua manutenção, entre estes, a busca do equilíbrio entre a tradição e a modernidade. Como manter as tradições, valores do grupo e uma organização social que se estrutura na hierarquia religiosa e, ao mesmo tempo, abrir para a sociedade, para as comunidades adjacentes através de ações de voluntariado que são realizadas no espaço sagrado e que, na sua maioria, também envolve “pessoas do axé”.

Sobre este aspecto, Freitas (2002) acredita que:

“O terreiro, rejuvenescido pela galera, assinala para uma nova dinâmica de permanência e resistência, radicalmente antagônica à idéia de que patrimônios são bens obsoletos e imutáveis. Sobreviveu aos séculos e à viagem transatlântica, através da transmissão de um ethos denominado afro-brasileiro, que se

perpetua em práticas e ações transgeracionais e transtemporais e que se opõe às formas clássicas de transmissão histórica, disponibilizadas pelas instituições sociais clássicas (família, escola, trabalho). Articula-se à promoção de políticas públicas, tão em voga nesses tempos contemporâneos, contribuindo para a transformação das comunidades do entorno, do Brasil, da sociedade global”. (Freitas, 2002, p. 34)

Em uma conversa informal que tivemos no Terreiro da Casa Branca/Salvador com ogãs¹³ de idades avançadas, em 2005, discutíamos sobre a quantidade de “ogãs novos”- em sua maioria adolescentes e jovens entre 14 a 20 anos - que não freqüentavam escola naquele ano. Claramente percebemos o constrangimento de alguns em assinalarem que a única forma de sustento destes jovens era através da participação em festas de outras Casas como tocadores. Os “mais velhos” nos falavam que esta postura já não interessa mais ao Terreiro, considerando “que era feio, que no espaço do Terreiro mais antigo do Brasil ainda se encontrassem jovens analfabetos”, pois isso repercutiria na idéia cristalizada no imaginário social de que aquele era um espaço de pessoas que “além de pobres eram também ignorantes”.

No que tange a área de saúde em particular, a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, foi organizada durante II Seminário Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, em 2003, que visou, principalmente, a promoção de saúde dos praticantes das religiões afro-brasileiras, articulando adeptos (lideranças religiosas e filhos de santos), lideranças comunitárias, gestores e profissionais de saúde, comunidade acadêmica e movimentos sociais em geral, contando, atualmente, com 136 terreiros, 49 organizações não-governamentais e 18 órgãos públicos. (SILVA, 2007)

¹³ “Ogãs”: homens que não entram em transe, mas iniciados para o desempenho de tarefas rituais como sacrifícios e outras, além de serem responsáveis pela orquestra de atabaques.

Planejada para ser um fórum de debates e ações, especialmente, para estimular e consolidar atividades de promoção de saúde nos espaços das religiões afro-brasileiras assim como estabelecer um diálogo mais amplo com a sociedade em geral nas questões referentes a políticas públicas de saúde.

“A Rede tem como objetivos lutar pelo direito humano à saúde; valorizar e potencializar o saber dos terreiros em relação à saúde; monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde exercendo o controle social; combater o racismo, sexismo, homofobia e todas as formas de intolerâncias; legitimar as lideranças dos terreiros como detentores de saberes e poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade, em que a cultura do terreiro seja reconhecida e respeitada; estabelecer um canal de comunicação entre os adeptos da tradição religiosa afro-brasileira, os gestores, profissionais de saúde e os conselheiros de saúde”. (SILVA, 2007, p. 173)

Este desenho tem como compreensão o respeito às tradições das distintas manifestações das religiões afro-brasileiras no território nacional, dialogando com os órgãos públicos no que tange à promoção de saúde de um grupo específico.

Os espaços de práticas religiosas afro-brasileiras têm história, visões de mundo, características próprias e no que tange ao campo da saúde, práticas e valores particulares no lidar com o processo saúde-doença e, por efeito, merece compreensão e sensibilidade do poder público para criar condições favoráveis para estas manifestações.

Através de elementos apontados, estes Terreiros criam oportunidade para a inclusão da grande parte de seus seguidores, uma vez que possibilitam que eles vivenciem relações humanas e espirituais em um espaço de acolhimento e solidariedade.

Na visão da Rede, os adeptos das religiões lidam com uma dualidade nas solicitações terapêuticas, ou seja, a priori, tem acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS) com uma proposta baseada na universalidade, equidade e integralidade e, por outro lado, podem acessar o Terreiro como espaço de acolhimento e de resolutividade de problemas de saúde e “sentem na pele” os processos de reconhecimento e consideração do Terreiro como um espaço terapêutico por parte do “sistema oficial”.

Diante deste contexto, a proposta da Rede é gerar condições favoráveis para atender uma parcela da população negra e pobre, que é maioria nestes espaços religiosos, que se depara com situações de racismo, preconceito, intolerância religiosa e desconhecimento técnico de algumas enfermidades específicas deste grupo, por exemplo, a doença falciforme.

Fortalecemos esta questão recordando que em uma das reuniões para implementação da Rede em Sergipe, em 2006, e ações de saúde voltadas para a população negra, uma jovem negra relatou a insensibilidade do atendimento de um profissional de saúde quando teve ela uma crise de anemia falciforme (“dores nos ossos”) no momento do parto. Foi-lhe dito que estava tendo um “chilique/piti”, pois as dores do parto não eram tão grandes assim, que ela tendo obtido prazer na relação sexual que resultou em sua gravidez deveria calar-se.

Até aquele momento ela não sabia que ela era portadora de anemia falciforme, o que só foi diagnosticado quando teve que ser deslocada para outra unidade de saúde em virtude de complicações circulatórias.

A Rede promove encontros como parte de sua estratégia de educação e politização, na forma de seminários e oficinas de capacitação, utilizando essencialmente os *itans* (lendas), ou seja, partindo dos próprios mitos, da cosmologia das religiões afro-brasileiras para a divulgação de conhecimentos do processo saúde-doença.

O acolhimento é umas das principais formas de atenção na Rede, em razão dos espaços religiosos tornaram-se arenas de referência para promoção da religiosidade e cultura afro-brasileira. Acolher, sentir-se parte de um grupo através de atividades litúrgicas e sociais concebe ao indivíduo de origem negra sentimentos de pertença, de auto-estima que, na sua maioria, distintos da sociedade mais ampla e integrando subjetividades individuais e coletivas, atualizam e re-atualizam a memória e a identidade social através de suas percepções, do plano simbólico, das afetividades e materialidades contidos na dança, no canto, nas “comidas de santo” e na rede de solidariedade de relações interpessoais estabelecidas.

Uma das atividades que têm recebido atenção há alguns anos são as Feiras de Saúde em Terreiros de Candomblé. Estes eventos reúnem integrantes da Casa Organizadora e demais casas, assim como simpatizantes e moradores adjacentes de diversas faixas etárias na intenção de obter informações básicas sobre saúde.

A realização das Feiras articula diversas práticas e saberes terapêuticos da biomedicina com saberes tradicionais religiosos, em sintonia com o Plano Nacional de Saúde (PNS), aprovado pelo Conselho Nacional de Saúde em 2004, em observância das deliberações da XII Conferência Nacional de Saúde. As Feiras, priorizadas pelo Comitê Técnico de Saúde da População Negra, são aproveitadas como espaços de discussões entre diversos atores sociais, instituições públicas e não-governamentais, cujos

interesses consistem em de fomentar propostas de políticas de saúde da população negra nos Terreiros e contra a intolerância religiosa.

O Terreiro da Casa Branca, na Cidade de Salvador, foi pioneiro desta iniciativa, em 2000. Posteriormente foi seguido pelos demais com a finalidade principal de promover a integração entre os adeptos das religiões afro-brasileiras com as comunidades adjacentes e o poder público, através da utilização de seu espaço físico como local de promoção de informações e serviços de saúde.

“por conta da discriminação racial porque as pessoas da nossa religião (Candomblé) eram mal-tratadas no serviço de saúde. Porém, este trabalho de saúde começou bem antes no *Axé* quando (Professor) Ordep Serra trazia estudantes de medicina para tirar a pressão, questões de visão. Quando chegou em 2000, decidimos fazer alguma coisa. Aí, nasceu a Feira de Saúde juntando todo mundo”. (Gersonice Azevedo Brandão, Ekedy Cinha do Terreiro da Casa Branca, depoimento oral, abril, 2006)

O enfermeiro Mauro Nunes, então Coordenador Nacional de Saúde da Organização Médica “Médicos Sem Fronteiras” palestrante na Feira de Saúde do Terreiro Casa Branca no ano de 2006, comentando sobre o tipo de abordagem que este utilizado em sua comunicação, esclareceu que partiu dos saberes e práticas internos para o entendimento da promoção de saúde.

“Comecei lembrando uma série de práticas rituais passadas pela ancestralidade desde sempre e que reforçam atitudes saudáveis. Ressaltei ainda a preocupação, condescendência e atenção para com os portadores de transtornos mentais que muito antes do movimento anti-manicomial, já aceitava e cuidava de seus portadores no seio dos terreiros ao invés de simplesmente isolá-

los, internando-os em hospícios e clínicas como a maioria absoluta das religiões judaico-cristãs”. (Mauro Nunes, depoimento oral, dezembro, 2006)

Em Aracaju, desde 2006, ocorre o Projeto Giberu: Feira de Saúde do Ilê Axé Dematá Ny Sahára, localizado no Bairro Santa Maria/Zona Sul, programado para o mês de agosto, quando se realizam festividades em honra do orixá Obaluaê, em parceria com a Unidade Básica de Saúde e a Secretaria Municipal de Saúde.

“Entendíamos naquele momento, que o terreiro se constitui em um espaço de fomentação de saúde, onde as pessoas buscam encontrar a solução para seus problemas, inclusive os de saúde, portanto, acreditávamos que é necessário efetivá-lo como espaço de promoção de saúde; buscamos então a parceria com a prefeitura e realizamos a I Feira de Saúde do Ilê Axé Dematá Ny Sahára.” (Andrey Roosevelt, Ogã e técnico da Secretaria Municipal de Saúde/Aracaju, depoimento oral, novembro, 2006)

No ano seguinte, as parcerias foram ampliadas com técnicos do Programa de Saúde da Família, Programa de Saúde Bucal, de DST/AIDS e Saúde do Adulto, assim como a participação do grupo de teatro de agentes comunitários de saúde, onde eles apresentam esquetes com informações sobre prevenção.

A Feira ocorreu na rua e na parte interna do Terreiro, foram montados stands para divulgar informações e prestar serviços de atenção primária de saúde e práticas terapêuticas, tais como massagens e fitoterapia.

Parece-nos necessário que sejam feitas reflexões mais apuradas sobre a organização de Feiras de Saúde nos Terreiros, no que se referia à utilização de um espaço religioso para fim de promoção de saúde, ao tempo em que se deve indagar qual/is modelo/s de saúde que deverão ser observados nestas iniciativas e suas possíveis

integrações. Da mesma forma, deve-se refletir sobre a disponibilidade de parcerias com o poder público, que só se tornam possíveis devido à inserção de integrantes destas Casas como profissionais médicos e técnicos de secretarias municipais de saúde.

Em tempos atuais, as diversas Casas e espaços terreiros afro-brasileiros se (re) configuram como agências sociais, ampliando sua natureza original religiosa e buscam formas de como se relacionar com as comunidades adjacentes, com o Estado e diversos atores sociais, religiosos ou não, como um espaço social, comunitário e de promoção do bem estar.

Assim, as iniciativas de projetos sociais, programas culturais e feiras de saúde, como citado por último, são ações significativas para tecer estes canais de comunicações com a sociedade mais ampla, buscando sua legitimidade social ora como templo religioso ora como agência social.

CAPÍTULO 3

O Axé: Espaço de Promoção e Cuidados em Saúde

Os termos, *Terreiro, Casa, Ilê, Axé, Abaçá, Roça* são categorias construídos por integrantes e adeptos das religiões afro-brasileiras ao longo do tempo, para designar espaços religiosos das diversas religiões de matrizes africanas instaladas nas distintas regiões do Brasil.

Tais referências apresentam significados distintos para os adeptos, referindo-se a existência de um espaço particular dentro da cidade e, ao mesmo tempo, remetendo a um “espaço sagrado” cuja função é a de cultuar as divindades em seus espaços originais como acreditam que seria em seu continente de origem, a África.

O que os diversos grupos religiosos que se intitulam mantenedores de uma tradição apresentam em comum é a demarcação física - aqui entendida como espaço físico - a formatação do próprio espaço servindo como um locus religioso e comunitário que propicia a realização de atividades litúrgicas, terapêuticas e sociais, além da concepção simbólica deste espaço como uma reprodução natural das terras africanas em solo brasileiro, cujo objetivo reside em cultuar as divindades dos diversos grupos étnicos que sobreviveram ao processo da diáspora.

No que se refere a esta compreensão e demarcação de espaço, é importante mencionar a observação de Santos (1996) referindo-se à distinção entre espaço e território. O espaço é definido como uma totalidade que abarca a configuração territorial, a paisagem e a sociedade. Por sua vez, o território é conceituado como configuração física e também com uma natureza de totalidade, perpassando pelo espaço.

A idéia de construção de uma territorialidade nos remete a um sentimento de necessidade de expressar uma identidade, mesmo que seja religiosa, em um espaço com fronteiras físicas, em cujo interior são acionadas percepções, sentimentos, pertencimentos e suscitados diversos processos que venham a reafirmar ou construir suas identidades sociais.

No interior dos Terreiros, a existência individual é considerada na interação espaço/corpo/cultura. Assim, experimentar, incorporar e vivenciar o ambiente concebendo relações reais e simbólicas com uma lógica de racionalidades materiais e sobrenaturais é, antes de tudo, a possibilidade de vivenciar o dinâmico, o dialógico, fonte de sua existência – espaço por excelência da transmissão e sustentação de um ethos - reconhecida como alicerce e sustentação do próprio grupo. (SODRÉ, 1988)

(De) limitar este espaço é de fundamental importância para o grupo na tentativa de afirmação e de reconstrução de sua identidade, seja através da delimitação de fronteiras físicas, seja pela ordenação sagrada onde o indivíduo ao conceber o sentimento de pertença passa a manifestar suas particularidades, sua visão de mundo. Em verdade, esta ação, a organização do espaço, significa na ótica de Sodré (1988) o que representaria a dinâmica da estrutura de uma cultura.

Segundo este mesmo autor,

“O território e suas articulações sócio-culturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irreduzível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas (SODRÉ, 1988, p. 15).

Para este mesmo autor, a organização deste espaço religioso é essencialmente simbólica visto a trazer para si características de um espaço mítico pousada na África.

Sendo assim, ele funcionaria

“(…)como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil”. (SODRÉ, 1988, p. 19)

Esta África mítica é (re) elaborada na flora, na fauna, nos elementos materiais, imagens e valores cristalizados através da síntese de ritos e cultos religiosos pelos diversos grupos aportados em solo brasileiro. É justamente no processo de (re) elaboração espacial, simbólica, religiosa e social que no “novo espaço” emergirão mecanismos, tradições e lembranças reverenciados nas divindades, nas construções do agir e pensar e representações públicas, no caso das festas.

“É sobre o espaço, — aquele que ocupamos, por onde passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa

imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir — que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças”. (HALBWACHS, 1990, p.131)

Desta forma, no período que precedeu, mesmo durante e, até mesmo após a instalação dos Terreiros de Candomblé, como um espaço religioso, o que vimos foi o estabelecimento ao longo dos anos de um canal de comunicação com a cidade, cuja sintonia em vários momentos cruciais (a perseguição aos Terreiros, a morte de pessoas eminentes da comunidade) vai ser determinante inclusive para a continuidade do próprio.

3.1. Os Terreiros e a Cidade

A cidade é um espaço ampliado das limitações geográficas em cujo interior é tecido, uma arena de interesses, negociações, aproximações e fricções entre as distintas instituições e atores sociais. Apresentando distintos estilos de vida, cosmovisões, e consumos próprios que irão lhe atribuir um contorno multidimensional e multifuncional. (PESAVENTO, 2007)

Desta forma, ao longo da história da implantação das cidades no país, os Terreiros de Candomblé e demais espaços de religiões de matrizes africanas não ficaram alheios a estas manifestações e práticas sócio-culturais. Na constituição e solidificação dos diversos segmentos das religiões afro-brasileiras o que percebemos é uma história marcada, na maior parte dos períodos, por perseguições, discriminações, diferentes

mentalidades e “invisibilidades sociais”, assim como solicitações e alianças de diversas ordens sociais. (DANTAS, 1992; LÜHNING, 1997; MANDARINO, 2003)

Na fala de diversos autores, Brown, 1975; Maggie, 1978; Concone, 1996; Prandi, 1995; Silva, 1997, é relatado que sujeitos do poder público buscavam se beneficiar destas alianças entre Terreiros e sociedade mais ampla, conforme relatado por Silva,

“Diante às alianças que sempre se fez com as elites brancas, incorporando-as freqüentemente à hierarquia religiosa. Os cargos de ogã e de obá, postos religiosos que certas autoridades e funcionários de órgãos de repressão (como delegados e policiais) ocuparam é significativo. Ou mesmo os vínculos que existiram entre membros dos terreiros e representantes destas elites. É famoso o caso de mãe-de-santo Tia Ciata, que tinha como marido um funcionário da polícia, e cujo terreiro tornou-se grande centro difusor da religiosidade e do samba no Rio de Janeiro no final do século XIX”. (SILVA; 1997, p.110)

Contudo, tais situações deram aos Terreiros uma ação estratégica de preservação cultural e expansão ao longo do país nas áreas centrais e periféricas das cidades em expansão, proporcionando mobilidade física e o deslocamento do próprio Terreiro em diversos bairros.

“Os terreiros paulistas, hoje, multiplicam-se em quase todas as direções; são encontrados em bairros de classe média alta, como Pinheiros, Vila Mariana e Jardins, ao redor das estações de metrô, nos bairros “étnicos”, como Liberdade e Bom Retiro (respectivamente formados por colônias de imigrantes japoneses e judeus), cuja cultura religiosa a princípio nada teria a ver com a afro-brasileira, e aproveitam em seu favor as facilidades urbanas, como o transporte que encurta as

distâncias e une os moradores dos mais variados pontos”. (SILVA, 1995, p. 170)

O próprio Terreiro da Casa Branca – Ilê Axé Yjá Nassô Oká - da Cidade de Salvador, considerado por muitas fontes documentais, como o Terreiro mais antigo do país, teve diversas instalações ao longo de sua história. Inicialmente instalado na Barroquinha, depois durante anos em uma casa no centro da cidade, para finalmente vir a se instalar na Avenida Vasco da Gama, onde acabou por ser reconhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. (OLIVEIRA, 2005)

É importante ressaltar neste caso específico como certas apropriações surgem como indicativas de uma determinada origem étnica ou espiritual. O termo “casa branca” designa a morada de um determinado orixá- Oxaguian - cuja ialorixá, Iyá Massi, pertence ao quadro das ilustres ialorixás brasileiras, cuja fama ultrapassa os limites do terreiro, incorporando-se ao cotidiano da cidade como uma referência local, além de marcar a descendência espiritual de um vasto número de adeptos que podem e vão buscar para si o fato de pertencerem a uma linhagem “real” e sabidamente africana.

O espaço onde se realizam as práticas litúrgicas das religiões de matrizes africanas é denominado de maneira geral como “Terreiro”. A construção principal nas casas matrizes e suas descendentes diretas se divide em um grande salão/“barracão” para cerimônias públicas e os quartos ou “casas dos santos” para cerimônias privadas. Nas casas oriundas do axé da Casa Branca, por exemplo, o espaço do barracão também comporta o quarto de Oxalá e o quarto de Xangô, além do recinto privado para as iniciações. No “barracão” ao centro, encontra-se o “poste central” símbolo da ligação entre a terra e o céu, e local por onde segundo a tradição jeje-nagô teriam descido os orixás para povoar a terra.

A aproximação da cidade em função de seu crescimento e pela própria especulação imobiliária, que acabou por juntar bairros antes separados por quilômetros de avenidas, fez com que o “espaço mato” tão necessário aos rituais e parte integrante da cosmovisão jeje-nagô acabasse por vir habitar também os espaços limitados dos terreiros. Assim encontramos cultos anteriormente processados na floresta que agora são realizados no espaço do terreiro, como é o caso do culto do orixá Irokô e de Idankô (o bambuzal).

Nas palavras de Bastide (2001), Irokô é uma árvore possuidora de uma simbologia específica entre os iorubás, com estreita ligação entre os mundos imanente e sobrenatural,

“A árvore simbolizada, o tronco ereto e viril – membro fecundante da terra e do céu, elo, cordão umbilical entre o orum e o aiê, na concepção restrita yorubá -, marca espaços públicos dos Candomblés mais antigos e tradicionais. Alguns espaços privados são também sinalizados com o mastro, poste, tronco memorizador da árvore geral e fundadora da vida. É o elo entre o céu e a terra”. (BASTIDE, 2001, p. 65)

A segunda árvore referida, Idankô, nas palavras de Ogum Toripe, é uma “árvore sagrada que tem os poderes mágicos de receber oferendas e de transmiti-las como mensagem para o fortalecimento da saúde”.

Assim, mesmo contando na maioria das vezes com um espaço limitado que varia de casa a casa, os Terreiros buscam meios de encontrar uma área específica onde possam captar água natural, seja na forma de um poço artesiano seja na forma de uma

fonte nas casas de maiores recursos, para situações litúrgicas, conforme aponta Costa Lima,

“Mas muitos deles (**Terreiros**) têm também uma fonte sagrada onde às filhas-de-santo vão tomar seus banhos, de onde se tira a água para lavagem das pedras, e que se dá a beber como um teste de “pureza do corpo” (se a pessoa manteve relações sexuais na noite anterior, a água a faz adoecer). Essas fontes têm nomes diferentes conforme a divindade que as protege: fonte de Oxum, água de Xangô, bica de Oxalá...” (COSTA LIMA, 1977, p. 80-1)

A construção das “casas de santo” não apresenta uma padronização arquitetônica tradicional. Contudo, suas construções obedecem a tradições funcionais para cada atividade litúrgica específica que também vai de encontro à disposição do espaço do Terreiro e as condições sócio-econômicas da liderança religiosa e do grupo.

Na visão de Barros (1993), os espaços religiosos de matrizes africanas devem conter obrigatoriamente um “espaço-mato” para possibilitar o acesso a vegetais necessários a realizações de atividades litúrgicas. Distintamente, Elbein dos Santos (1988) apregoa que a área das construções para as atividades litúrgicas utilizadas pela comunidade como “espaço-urbano”.

Percebem-se atualmente nas configurações das cidades que cada vez mais são restritas as possibilidades de organizar um Terreiro de Candomblé com as dimensões e áreas geográficas necessárias para as atividades litúrgicas, ou seja, o desejo de tê-lo aliada a uma necessidade real de um “espaço-mato” faz com que agentes religiosos busquem áreas situadas nas periferias dos centros urbanos.

O Terreiro de Candomblé do presente estudo não foge a esta tendência. Está localizado a 30 (trinta) quilômetros de Aracaju, capital de Sergipe, no município de São Cristóvão distante 11 (onze) quilômetros do centro do município, constituindo uma chácara de 21.000 (vinte e um mil) metros quadrados.

O espaço do Terreiro de Candomblé, para fins de organização social, divide-se essencialmente em áreas sagradas e profanas. Não podemos desconsiderar, entretanto que o espaço como um todo é possuidor de “axé” (energia vital), percepção que somente com um grau de envolvimento religioso e vivencial é que o indivíduo poderá vir a perceber, como por exemplo, as funcionalidades e particularidades sagradas de determinados espaços.

Exemplo desta liminaridade espacial foi o incidente presenciado por nós durante os preparativos para o início das obrigações de Omolu. Um “iaô” impedido de adentrar ao interior da casa por ser ainda muito jovem (apenas quatro meses de iniciado), procurando onde se instalar de forma que não incomodasse o trânsito dos “mais velhos” posiciona sua esteira debaixo da mangueira. Imediatamente ao perceberem, as senhoras/”ebomis” advertem-no de que aquele local era impróprio, pois ali, durante a cerimônia do “ipadê” (cerimônia específica onde se reverencia Exu) se “despacha” a porta, fato até então desconhecido deste iniciado até mesmo por ser ainda “jovem no santo”.

Bastide (2001) acrescenta que

“(…) o padê dirige-se antes de tudo a Exu, comporta também obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados

do candomblé, alguns entre eles sendo mesmo designados por seus títulos sacerdotais”. (BASTIDE, 2001, p. 34)

Para o público externo, os Terreiros apresentam alguns sinais identificatórios, indicando que lá é um espaço de culto de uma religião de matriz africana, seja por letreiros, placas, quartinhas (jarros) de cerâmicas, ou pelos assentamentos de divindades colocados em suas entradas que possibilitam identificar a existência deste espaço religioso ou pelos toques dos atabaques e agogô em dias de cerimônias públicas.

Ampliando o espaço do Terreiro, as esquinas assim como outros espaços da cidade (cemitério, hospitais, praças, praias) passaram a ser utilizados como “espaços sagrados” e “terapêuticos”. O processo de urbanização e industrialização das cidades que tornou escasso os locais de culto de várias divindades das religiões afro-brasileiras fez com que estes espaços nominados acima se tornassem em verdade espaços “rituais”. Se a própria cidade serve como local de oferenda, tomando o lugar do espaço mato, contudo, se paga um preço por isso. Em algumas situações, os “despachos” ou as sobras de elementos utilizados em “ebós” colocados nestes espaços vão reforçar a imagem cristalizada no senso comum de que as religiões afro-brasileiras são “religiões do mal”.

Um dos espaços mais solicitados nas cidades litorâneas de todo país são as praias. É comum no final do ano observar grupos de Terreiros e de simpatizantes dirigirem-se à praia antes da meia noite para ofertar presentes a Iemanjá - “rainha do mar”. Este culto, conforme as características regionais desenvolvem-se de forma particular, sendo que suas datas de celebração coincidem com uma data específica do calendário católico, revelando desta maneira o sincretismo religioso e, proporcionando um diálogo com a sociedade mais ampla no sentido de dar um aspecto de cotidianidade e de religiosidade a própria cidade.

Como exemplo deste amálgama religioso podemos citar a Cidade do Rio de Janeiro, onde os festejos para Iemanjá tradicionalmente realizados nas areias de Copacabana unem diversas pessoas, de várias religiosidades e espiritualidades, portando em sua quase totalidade roupas e flores brancas, além de bebidas para fazerem seus pedidos à divindade.

Esta atividade, inicialmente realizada apenas por grupos religiosos afro-brasileiros desde a década de 40, na década de 80 tornou-se um atrativo “turístico” da cidade, reunindo atualmente cerca de dois milhões de pessoas na noite do dia 31 de dezembro para comemorar a chegada do ano novo. Embora desde 2006, pela ação municipal do prefeito César Maia, as manifestações religiosas tenham sido antecipadas para o dia 30, a cidade incorporou os rituais e as crenças e faz da praia um local primordial nos agendamentos dos festejos de final de ano, demonstrando assim a indissociabilidade da crença e da incorporação do espaço no tocante ao imaginário social.

Na mesma direção, como já assinalamos, encontramos as práticas litúrgicas que envolvem a utilização de grandes espaços abertos assim como a escassez de áreas de cultivos e plantios nas cidades diante do processo de urbanização. Os pontos possíveis de realização de “ebós”, “sacudimento” e “banhos” são em geral localizados em áreas distantes dos centros urbanos ou em áreas de preservação ambiental, algumas de acesso restrito, gerando debates públicos de favorecimento e de críticas envolvendo diversas instituições e atores sociais sobre esta utilização.

Uma solução desenvolvida para reverter esta conjuntura de dificuldades de “espaços verdes” na cidade de Salvador foi à organização do Projeto Ossain, coordenado pelo antropólogo e professor da Universidade Federal da Bahia Ordep Serra, em parceria com centros de pesquisa e instituições religiosas, que consiste na implementação de jardins etnobotânicos no Parque da Cidade e em Terreiros de Candomblé de diversas nações buscando como “objetivos fundamentais o estudo, a preservação e a promoção da biodiversidade manejada e conservada pela tradição afro-brasileira”. (SERRA, 2002, p. 24.)

Esta iniciativa pioneira serviu de inspiração a organização de um jardim etnobotânico no Terreiro, no município de São Cristovão/Sergipe, com a finalidade de preservação cultural e disponibilização de espécies vegetais para fins terapêuticos, prioritariamente, as espécies em cultivo são para hipertensão e diabetes, envolvendo adeptos do Candomblé e estudantes e profissionais das Ciências Sociais, Farmacologia e Ciências Agrárias.

Atualmente o acesso às informações e o trânsito constante de lideranças religiosas em encontros e seminários, que tem como objetivo a discussão da tradição e dos caminhos das religiões de matrizes africanas, vem abrindo espaço para um tipo de discussão que até pouco tempo era impensada entre os adeptos e frequentadores. Ela diz respeito diretamente à continuidade do espaço – e aí se encontra a diferença – após a morte do líder religioso. Não é uma disputa pela sucessão, mais sim pela continuidade do axé no cenário local. Se a continuidade da liderança religiosa é pautada pela consulta oracular, a herança da posse do terreno e do espaço físico é uma discussão estritamente terrena. Ainda em vida, várias lideranças religiosas preocupadas com esta questão vão orientar membros familiares consangüíneos para a criação de instituições sociais que no

futuro possam vir a assumir a manutenção da entidade religiosa. Da mesma forma, percebe-se o incentivo por parte de alguns dirigentes que buscam associar-se a figuras importantes das várias Federações Religiosas existentes, de forma que suas Casas e Terreiros venham a fazer parte daquele grupo de Casas, que por sua importância religiosa (são descendentes de Casas Tradicionais) são reconhecidas como patrimônio histórico ou local de preservação da memória afro-brasileira

Esta atitude por parte dos dirigentes e seus afiliados demonstra uma preocupação crescente por parte de vários segmentos envolvidos na criação de mecanismos que possibilitem a manutenção e a sobrevivência das casas de santo e dos terreiros. Esta tentativa, segundo Lody (1987), serve para pensarmos que os patrimônios representativos das comunidades e ou grupos já se encontram integrados às organizações sócio-culturais e que, naturalmente, exercem seu papel na vida cotidiana dos indivíduos.

Neste sentido, a estratégia de preservação seria hoje um caminho natural por parte do grupo frente a sua conscientização de que o Terreiro desempenha outras funções sociais que não somente a de espaço religioso, e de que estes são dotados de uma “consciência ecológica” do significado do “espaço mato” dentro dos limites do terreiro, não como uma coisa exclusiva do grupo, mais sim da comunidade em geral.

A criação nos Terreiros de entidades sociais ou ações sociais autônomas, assim como de tombamentos arquitetônicos, têm como objetivo principal possibilitar maior visibilidade e legitimação social aos membros e às comunidades adjacentes levando, por conseguinte, a novas configurações destes espaços religiosos como entidades públicas e garantindo sua continuidade como instituição.

3.2. Terreiro como Monumento Negro

Outra questão contemporânea, na pauta de vários Terreiros como mais uma estratégia na busca de reconhecimento social, do Estado e da sociedade mais ampla, é a solicitação de tombamentos de suas edificações em busca de estabelecer um diálogo do patrimônio material com o passado da sociedade brasileira. Esta prática se tornou mais intensa desde a década passada, quando os líderes religiosos tomaram conhecimento desta possibilidade, muitas vezes a partir de informações do próprio Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ou, de membros seus que, cientes da possibilidade colaboraram com os processos de pedido de tombamento.

Embora em princípio o fato dos tombamentos tenha suscitado um mal estar entre as fontes oficiais, com o tempo, a idéia acabou por se mostrar coerente frente à própria história da constituição do país, como o exemplo a seguir:

“Em outras palavras, através dessa estratégia retórica da identificação entre Brasil e, no caso, igrejas barrocas em Minas ou um terreiro de candomblé em Salvador, definimos a nação como barroca, religiosa, católica, mineira, ou negra, afro, nagô e baiana. E, como num passe de mágica, nos sentimos todos de algum modo "autênticos" portadores desses mesmos atributos”. (GONÇALVES, 1988, p. 267-8)

Este autor aponta ainda que, para o entendimento de bens representativos do patrimônio cultural, deve-se observar principalmente seu papel de mediação entre os distintos períodos históricos, ou seja,

“(...) muitos dos bens culturais que compõem um patrimônio estão associados ao "passado" ou à "história" da nação. Eles são classificados como "reliquias" ou "monumentos". Assim como a identidade de um indivíduo ou de uma família pode ser definida pela posse de objetos que foram herdados e que permanecem na família por várias gerações, também a identidade de uma nação pode ser definida pelos seus monumentos aquele conjunto de bens culturais associados ao passado nacional. Estes bens constituem um tipo especial de propriedade: a eles se atribui a capacidade de evocar o passado e, desse modo, estabelecer uma ligação entre passado, presente e futuro. Em outras palavras, eles garantem a continuidade da nação no tempo.” (GONÇALVES, 1988, p. 267)

Gilberto Velho, que foi relator do processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca, em Salvador, aborda as distintas opiniões e embates dos setores da sociedade baiana sobre este processo (Ata da centésima oitava reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, da Secretaria da Cultura, realizada em 31 de maio de 1984)

“Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural. Não há dúvida de que tal medida de reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros(..)” (VELHO, 2006, p. 240)

Acrescentando a este debate críticas à forma como foi conduzido o processo de tombamento histórico, Ordep Serra aborda o desconforto de técnicos do IPHAN em dar um parecer favorável a este pleito.

“Membros importantes do corpo técnico do IPHAN mostravam-se absolutamente contrários à medida. A idéia de tomar um candomblé os incomodava muito. Era, a seus olhos, inteiramente absurda. Negavam estes técnicos que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká tivesse importância histórica e sublinhavam a pobreza de suas edificações, “sem valor arquitetônico”. Alegavam também que o culto do candomblé é muito dinâmico e mutável, de modo que o instituto do tombamento não poderia ser aplicado a seus monumentos sem desmoralizar-se. Apontavam ainda como um grave óbice à adoção da medida solicitada o fato de que o terreno desse *ilê axé* não pertencia à comunidade interessada no tombamento, embora ela ocupasse o sítio desde muito tempo”. (SERRA, 2005, p. 180)

Na visão deste autor, “na rica bibliografia dos cultos afro-brasileiros avultam os títulos sobre o candomblé baiano”. Contudo, existem poucos estudos que apreendem e discutem o cotidiano dos “povos de santo” na manutenção e preservação de suas construções sejam elas físicas ou simbólicas. Consideramos que com os processos de tombamento e de preservação dos Terreiros no país, implementados atualmente pelos órgãos públicos federais e estaduais irão ampliar as análises sobre esta temática, acabando por envolver as diversas áreas de conhecimento.

3.3. O Histórico de um Terreiro: uma análise sobre o espaço de campo

O Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, fundado em 1999, é uma instituição religiosa, filiada ao Ilê Axé Opô Afonjá, oficialmente o terceiro mais velho Terreiro de Candomblé do Brasil. Localizado em área rural do Município de São Cristovão, distante cerca de 30 quilômetros da cidade de Aracaju. Para se chegar ao Terreiro propriamente dito, deve-se percorrer, cerca de 11 (onze) quilômetros do centro deste Município, por uma estrada bastante sinuosa e de terra. O transporte coletivo é escasso, existindo duas linhas regulares do centro de Aracaju ligando ao município, uma percorrendo uma estrada secundária e a outra a BR 101. Geralmente àqueles que não têm carro, solicitam ao chegarem ao centro do município, uma lotação para ir ao “sítio do Sr. Reginaldo” ou ao “centro do Sr. Reginaldo” ou ainda “a casa do professor”.

Reginaldo Daniel Flores, o líder religioso desta comunidade nasceu na Ilha de Itaparica, em 11 de abril de 1953, na família Daniel de Paula, umas das famílias responsáveis pela implantação e manutenção do culto de Egungun. (ELBEIN DOS SANTOS, 1988). Aos 5 anos, mudou-se com sua mãe, Clarice Daniel de Castro (*Oxum Toki*) para Salvador e, aos 7 anos foi morar em definitivo com sua avó espiritual, Maria Bibiana do Espírito Santo - Mãe Senhora, que o adota, permanecendo com ela no Ilê Axé Opô Afonjá. até sua morte, quando este contava com dezesseis anos. Nestes 11 (onze) anos de convívio afetivo e espiritual, teve início o seu aprendizado em relação às “coisas de orixá”. Pois, morando na mesma casa de Mãe Senhora, muitas vezes, este a ajudava na falta de “alguém mais velho”, o que com o passar dos anos lhe possibilitou um acúmulo de conhecimentos ritualísticos que além da vocação e determinação do

orixá, o faria logo cedo a se destacar entre os seus como alguém possuidor de “axé”, não só por sua relação consangüínea com a família Daniel de Paula, pois era neto por parte de mãe de Olegário Daniel de Paula, um dos quatro irmãos iniciados e mantenedores do culto de Babá Egum na Ilha de Itaparica e, portanto, sabedor e herdeiro das práticas relacionadas a este culto, como também por sua proximidade e convivência com Mãe Senhora.

Ao ir morar em definitivo com Mãe Senhora, esta o entrega para batismo a seu único filho, Deoscóredes dos Santos - Mestre Didi, que anos mais tarde vai se encarregar de sua iniciação parcial e ensiná-lo acerca dos mistérios dos orixás e eguns, além da prática do “jogo de búzios”.

Conjuntamente ao seu aprendizado religioso e tentando escapar, em suas próprias palavras do “destino cruel” da família Daniel de Paula, este se esforça por não ser mais uma das tantas crianças do axé, que embora sejam especiais em suas particularidades religiosas, não possuem outro vínculo com a sociedade civil além do de crianças pobres ou em risco social. Buscando formas de conseguir estudar e trabalhando para isto desde muito cedo, obteve a Licenciatura em Dança pela Universidade Federal da Bahia e, posteriormente, concluiu Mestrado em Educação pela mesma Instituição.

No dia 31 de agosto de 1982, aos 29 anos, foi iniciado pelas mãos de Maria Stella do Azevedo Santos - *Odé Kayode* – passando a atender pelo nome de Ogum Toripe. A idade “avançada” para a iniciação de Ogum Toripe é um demonstrativo do quanto este procurou afastar-se das obrigações, na tentativa, segundo este, de “ser alguém”.

No ano de 1999, após dezoito anos de iniciado é surpreendido por um presente inesperado: um amigo, às escondidas, pede que ele procure uma área rural para que possa vir instalar um haras, pois gostaria de investir na criação de cavalos. Este sem desconfiar, faz alguns contatos e acaba por conhecer a área do Caípe Velho, um sítio de 21.000 (vinte e um mil) metros quadrados, de área virgem ainda, contando apenas com uma pequena casa. Após os acertos para a compra do imóvel, este é surpreendido com a informação que o espaço em verdade seria um presente para Ogum, para que este “pudesse vir a cuidar de seus filhos”. A este episódio, outras doações se somaram e, assim, no ano de 2000, começa a construção do que viria a ser o “Ilê Axé Opô Oxogum Ladê – Casa da Força de Oxum e Ogum Coroados.”

Esta situação em que filhos de santo ou clientes externos por gratidão a serviços prestados e graças recebidas vão presentear a liderança religiosa com um terreno, embora não seja a regra, é fácil de encontrar. É interessante ressaltar que um pouco antes de iniciarmos nosso estudo, o Sr. Reginaldo Flores preparava-se para disputar uma vaga no curso de doutorado na Universidade Federal da Bahia, sendo dissuadido por Ogum de fazê-lo. Ao consultar o orixá acerca das disposições a serem tomadas quanto ao novo terreno-presente, este disse “que agora era a hora dele (orixá) ser cuidado!”.

Para se chegar até o Axé, não encontramos nenhuma placa ou objeto diacrítico que informe a existência de uma Casa de Candomblé naquela propriedade, apenas, acima do portão, o endereço – Estrada do Caipê Velho 1120. Ao entrar, passa-se o portão e avista-se, à direita, uma área de cerca viva tendo em seu interior o assentamento de Exu – “guardião da porteira”. Segundo a cosmovisão afro-brasileira, este orixá que é aquele que “abre os caminhos e, portanto, deve ser informado de tudo”;

assim, pela tradição do grupo ao entrar e/ou sair do Terreiro todos devem saudá-lo buzinando o carro.

Adentrando, pelo lado direito, encontramos a moradia do caseiro e logo à esquerda, a residência da família do “pai de santo”, onde reside sua irmã e seus dois filhos menores, uma menina de 8 (oito) anos e um menino de 5 (cinco) anos. Dos dois, apenas a menina passou pelo processo de iniciação parcial por ocasião da iniciação de sua mãe, caso este que ilustra, no capítulo posterior, a ligação intrínseca entre o processo saúde-doença e como este é vivenciado pelo grupo.

Ao lado, podemos observar um pequeno platô, de cerca de 60 (sessenta) metros quadrados, que serve de área de cultivo de plantas medicinais e litúrgicas, atividade do Projeto “Jardim Etnobotânico do Ilê Axé Opô Oxogum Ladê: preservação cultural, pesquisa e promoção de saúde”.¹⁴

Logo abaixo, após as duas casas, encontramos do lado esquerdo o galinheiro e o “bodiário”; do outro lado, à direita, nos deparamos com uma pequena área de cultivo de árvores frutíferas (pitanga, caju, acerola, banana, manga e seriguela) que serve, além de estacionamento de carros, para reuniões e conversa nas horas vagas, pois a área possui uma sombra agradável ao pé das árvores; além disso, serve também para a execução de algumas atividades religiosas, como, por exemplo, descascar e cortar alimentos para preparação de “ebós” de solicitantes “para que fiquem tranquilos durante o preparo”, e para “abrir o mariô” (folha do dendezeiro - *Elais guineensis* Joaquim - desfiado), que são

¹⁴ Projeto “Jardim Etnobotânico do Ilê Axé Opô Oxogum Ladê: preservação, cultural, pesquisa e promoção de saúde em São Cristovão, Sergipe executado pela Universidade Federal de Sergipe com recursos oriundos do EDITAL FAP-SE/FUNTEC Nº 03/2004 (Fomento a Pesquisa em Tecnologias Sociais).

colocados nas entradas dos recintos nos momentos festivos e de obrigações conforme a visão mundo do grupo para a proteção contra espíritos perturbadores.

Saindo desta área, chega-se à Casa de Oxalá, pintada de branco – cor símbolo deste orixá - que temporariamente funciona também como “barracão”, reproduzindo assim a tradição do Ilê Axé Opô Afonjá, cuja primeira construção a ser edificada deve ser a Casa de Oxalá.

Da porta principal da Casa de Oxalá, avista-se a imensidão do terreno e as diversas Casas de Santo. Esta paisagem apresenta-se bastante agradável ao olhar, pois o terreno, em declive, encontra-se todo gramado (uma grama nativa), e pontuado por vários coqueiros que se encontram distribuídos entre as casas.

Do meio para baixo do terreno, nos chama atenção uma pequena concentração de árvores de médio porte e outras espécies vegetais que funcionam como a reprodução de uma floresta, “o espaço-mato” onde são realizados sacudimentos – ou “ebódromo” - buscando reproduzir a flora original africana.

Na parte posterior e à esquerda da casa de Oxalá encontra-se a cozinha e, geralmente, quando as pessoas chegam dirigem-se para lá, pois, além de ser o primeiro espaço que estas têm contato, é onde deixam as sacolas de compras cumprimentando rapidamente as pessoas que lá se encontram.

É importante lembrar que no Candomblé a cozinha é um espaço estratégico, além do fenômeno social que discutiremos abaixo, pois é nela que se preparam as “comidas de santo” e as comidas profanas comunais. Trata-se de um espaço

eminentemente feminino, ficando aos homens permitidos apenas auxiliarem nas tarefas e nos demais afazeres com os consentimentos das mulheres. Contudo, para o preparo das “comidas dos santos ou do axé” segue-se à tradição religiosa, ou seja, só as mulheres devem prepará-las, exceção constituindo-se no fato do homem pertencer a um orixá feminino.

Ademais, como é comum nos templos religiosos afro-brasileiros, a cozinha é concebida como um espaço de alta sociabilidade e de controle social. De lá avista-se quem entra e sai do Barracão e o que as pessoas estão fazendo na área de serviços, ou na “cozinha de lenha”.

Um exemplo deste controle social pode ser o fato observado por nós na manhã da festa de Ogum no ano em que realizávamos nossa pesquisa de campo. Um “iaô” foi repreendido por uma das “ebomis” presentes por se postar “de banda”, “de forma inadequada para um homem”, como uma “sereia do Mangue Seco”, segundo ela, em um dos bancos da cozinha quando naquele momento, a maioria das pessoas estava envolvida nas atividades que envolvem os preparos das comidas, dos “axés”, após os sacrifícios dos animais. Sua alegação de que estava com dores nas costas não fora suficiente para sensibilizá-la. Por esta infração ele fora “multado” e todos os homens presentes na Casa tiveram que “pagar a multa” revertida em cervejas para as mulheres.

Na ótica que permeia o sistema afro-brasileiro, um “iaô” “não se cansa; não dorme; só encosta na parede para descansar”. Ao deitar no banco, em um momento de atividades laborais e da forma como este se postou, estava infringindo uma regra social; esta situação denota ainda, que os “mais velhos” estão atentos com as posturas, as ações e as expressões corporais traduzindo uma disciplina social e corporal, conforme

considera Foucault (1989) na discussão sobre docilização do corpo frente às diversas instituições sociais.

Para Foucault (op. cit) o poder é expresso em todas as sociedades associado primordialmente ao corpo, uma vez que é sobre ele que se impõe as obrigações, os interditos e os limites. É, pois, na “redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento” que se instala e reina a noção de docilidade. Torna-se dócil o corpo que pode ser submisso, utilizado, modificado e aperfeiçoado em função do poder. (FOUCAULT, 1989)

Após a cozinha, as pessoas entram na Casa de Oxalá pela porta lateral, indo deixar suas valises pessoais nos 03 (três) quartos existentes, indo a seguir tomar um banho obrigatório, para que possam “tirar as impurezas da rua” e colocar a “roupa de razão”. Como são chamadas as roupas de uso diário no Terreiro.

Para os homens calça e bata, podendo ser de cor lisa ou estampada e para as mulheres, saias brancas ou coloridas com fitas na extremidade inferior em números ímpares e “camisú” (camisa longa que geralmente vai até os joelhos, sempre de cor branca, que permanece por dentro da saia) e pano da costa e laço, para o caso das “iaôs”. Ambos colocam seus “fios de contas” designando seus orixás e o orixá da liderança religiosa.

Após o banho ocorre a solicitação de “benção”, iniciando pela porta do Barracão, quartos dos orixás e depois ao líder religioso seguido pelos “mais velhos” e, posteriormente, os “mais novos”; este movimento marca uma das modalidades freqüentes de “troca de axé” tanto no plano físico quanto no simbólico, ou seja, os

cumprimentos (“pedir a benção”) para o grupo extrapolam a consideração primária da educação ou a delimitação da hierarquia religiosa, servindo também para reforçar os laços comunais e compartilhamento de energias.

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

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

3.4. Organização social e estratégias de preservação da identidade do grupo

A organização deste Terreiro não foge ao padrão das outras Casas, reproduzindo assim os mesmos modelos de conduta e comportamento, ou seja, as atividades são centralizadas na figura da liderança religiosa exercendo uma autoridade sobre o grupo em diversos níveis de atuações. Da mesma forma, o preenchimento de categorias sociais inerentes à estrutura e ao funcionamento da estrutura social é o mesmo apresentado em

outras Casas que seguem o mesmo modelo religioso, assim, além da figura do “pai de santo”, vamos encontrar as categorias de “rodantes”, ogãs e ekedis, respectivamente, sujeitos que entram em transe, zeladores e zeladoras dos orixás.

No momento deste estudo, a comunidade era composta por cerca de 40 (quarenta) indivíduos pertencentes às mais diversas faixas etárias, situações étnico-raciais e níveis sócio-econômicos diferenciados, que residem em vários Estados.

A inserção neste Terreiro como adepta/o, assim como na maioria das comunidades religiosas, é definida pelo jogo de búzios e pela realização do ritual terapêutico do “bori”. No jogo, pode ser apontada a conjuntura religiosa da/o consulente e conforme as prescrições advindas, esta/e realizará procedimentos religiosos mais ou menos elaborados, dando assim início a um processo que aos poucos o fará a adquirir e partilhar a identidade social do grupo.

A presença de homens e mulheres nas diversas categorias religiosas, sem exatidão quantitativa é equilibrada, entre os diversos níveis sócio-econômicos, escolaridades e etnias, apresentando indicadores distintos daqueles apresentados nos estudos realizados por Herskovits e outros autores sobre o predomínio de mulheres nas Casas de Candomblé da Bahia nas décadas de 40.

O primeiro passo para a inserção na categoria de “filho de santo” está assentada sobre a premissa de que um determinado ritual deve explicitar sua nova condição. Após a lavagem das contas, ato que não necessariamente indica uma filiação religiosa, mais sim mítica, a cerimônia do “bori” (cerimônia que tem como objetivo dar de comer a cabeça, logo propor o equilíbrio ao indivíduo) é a primeira parte de um processo que

poderá a vir a se concretizar ou não. A adesão parcial ou completa determinará ao indivíduo o seu lugar na estrutura hierárquica da casa, assim como as relações com seus demais membros.

Outro momento ritualístico que estabelece relações para formação de “irmãos” é a iniciação completa do indivíduo traduzida organização de um “barco”. Os “filhos de santo” são avisados, através do jogo de búzios, que necessitam fazer a iniciação religiosa e, com antecedência, se planejam e se preparam para “fazer o santo” seja em termos econômicos, em disponibilidade de tempo livre e do ponto de vista emocional.

Outra atribuição do “barco”, na visão do grupo, é de reforçar as orientações solidárias entre seus integrantes através das expectativas sociais estabelecidas pelos “já feitos”, estimulando os “irmãos de barco” a ficarem sempre juntos nos momentos religiosos e sociais no interior do Terreiro, como por exemplo, comerem juntos, situação que é estimulada pelos “mais velhos” reafirmando, assim, a expectativa social sobre a solidariedade que deve permear sua convivência.

Estas formas de relacionamento reforçam os laços societários estabelecidos originalmente no momento da “feitura do santo”. É comum escutarmos que um “irmão de barco” ajuda outro no momento de doença, pagando pelo remédio, ou, em caso de irmãos que estejam desempregados, é comum vermos uma “cota” para a compra de alimentos ou até mesmo para a divisão do aluguel, explicitando assim o papel que se espera “entre irmãos”. Deve esclarecer que estas assistências não se restringem somente aos “irmãos de barco”, podendo ampliar para os demais “irmãos”. Não desconsideramos, entretanto, que para o estreitamento destes laços societários, aspectos

como simpatia e afinidades entre os integrantes vão também ser determinantes para a condição de solidariedade entre “irmãos de barco”.

Não desejamos desenhar uma imagem harmônica das relações interpessoais entre “irmãos de santo” no interior do Terreiro, ausentando conflitos, brigas, intrigas, e fofocas nestas interações. Eles existem, porém as normas do grupo criam um corpus regulador e punitivo que as inibe, ou seja, o sagrado é uma força regulatória nas maneiras de pensar e de agir funcionando como um “fato social” como nos moldes proposto por Durkheim (1987 [1897]):

"É um fato social toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior; ou ainda, que é geral no conjunto de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais." (DURKHEIM, 1987 [1897] p. 10-1).

A figura central do “pai de santo” e a moral imperativa dos valores religiosos repercute de tal maneira na cosmovisão dos integrantes que, tendem, se não a cancelar qualquer possibilidade de conflito, a pelo menos minimizá-la.

Igualmente, as disputas e conflitos entre membros do grupo são controlados de maneiras distintas e particulares, pois muitas vezes os códigos punitivos são fundados de jocosidades, no “chiste”, servindo como eficiente mecanismo para sinalizar algum desvio de conduta ou deslize litúrgico.

Assim é que em visita ao Terreiro fomos advertidos por “um mais velho” que deveríamos retirar o brinco da orelha quando estivesse no Terreiro, pois, neste local

homens não usam este adorno. Alertando-nos que, caso alguma “ebomi” nos visse com brinco na orelha - “as velhas iam se jogar ao chão e me impingiria o pagamento de uma multa, que poderia variar entre alguns trocados a até mesmo uma cabra para o meu orixá” - mantendo a tradição das Casas mais antigas, onde o desvio ao ser detectado, mais do que ser punido, serve de exemplo regulador para o grupo. Assim o “pagamento da multa” se constituiria em um exemplo em que as tradições do grupo seriam lembradas através da jocosidade como uma forma de fixar o ensinamento, vide a situação apontada acima quando um “iaô” deitou “de banda” no banco da cozinha.

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

Se nestes momentos de descontração “vale tudo” como provocar, debochar e tecer comentários poucos elogiosos, contudo, recomenda-se a não tecer quaisquer comentários sobre as performances dos orixás e dos “erês” nos momentos ritualísticos. É além de interdito, considerado “quebra de axé”. Desta forma, as atividades de trabalho são mescladas por sentimentos de seriedade, sisudez no preparo das “comidas de santo”, e nos “ebós”, tensões e desgastes físicos, mais também de jocosidades e brincadeiras.

Tal situação foi vivenciada pelo “iaô” de Oxaguiã que compareceu ao Terreiro para colaborar no “bori” de uma pessoa do mesmo orixá. Ele antecipara que após a cerimônia precisaria retornar a Aracaju, pois necessitava terminar algumas tarefas

ligadas ao seu trabalho. Para sua surpresa, após a cerimônia, quando da consulta do “pai de santo” para saber quem levaria os despojos da cerimônia, este se viu surpreendido pela “iniciativa da cabeça do borizando, que apontava que este deveria ser aquele que levaria o carregamento”. Assim, imediatamente este desistiu de sua intenção de regressar para a casa à noite, ficando feliz inclusive, por ter sido escolhido, postergando o término de suas tarefas para o final da manhã.

O grupo que se encontrava na expectativa em saber quem seria escolhido, o que implicaria em ter que levantar antes do sol nascer, debochou do escolhido em tom jocoso, dançando e pulando aos gritos na cozinha: “não vai descer, não vai descer!!”

As divisões das tarefas obedecem a critérios de gênero e de senioridade religiosa, assim como a questões pessoais ligadas ao orixá de cada um. Desta forma, é comum após um dia exaustivo de atividades, observarmos massagens aplicadas nas pessoas “mais velhas” com uso de pomadas comerciais à base de mentol, para que elas estejam aptas e com “as pernas boas para dançarem Candomblé”.

Enquanto os adultos realizam as tarefas, as crianças presentes, algumas já “borizadas”, brincam nas áreas livres do “Terreiro” além do Barracão. Quando começam a correr e a gritar são advertidos para que parem. No entanto, se a brincadeira remete a pantomima deles próprios se transformarem em orixás, ao contrário, embora não haja um incentivo explícito, estes também não são recriminados, dando a impressão de que “ninguém vê”.

Percebemos nesta situação uma forma do grupo conceber uma mentalidade própria no tocante à memória. As crianças ao personificarem os orixás, imitando os

mais velhos, estão elas próprias reificando a tradição do grupo, da mesma forma que ao relembrares personagens já falecidos estes estão mantendo a memória do grupo atualizada. Neste momento, após a emoção da lembrança, encontramos a continuidade do “mito”, em que o personagem real (o falecido) acaba por se imbricar ao mito (o orixá) servindo como um exemplo cuja aplicação pode variar desde uma atividade cotidiana a um ensinamento propriamente dita.

A circulação das crianças na área das árvores revela ainda, de maneira informal, uma concepção ecológica-religiosa ao espaço, assegurando, assim, a preservação de espécies tal a importância delas para a religião em questão. Da mesma forma, a interação com os “mais velhos” informa aos novatos sobre a relação mítica entre os vegetais proporcionando respeito, preservação e devoção. (MACHADO, 2000)

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

Como toda tradição, gestos são transmitidos de uma geração a outra, de pessoas a pessoas, num processo de educação. As pessoas, principalmente, as crianças imitam atos que obtiveram êxito e que foram bem sucedidos em pessoas que detêm prestígio e autoridade no grupo social e justamente devido à eficácia das técnicas corporais que se

pode, segundo Mauss (op. cit) conceber que os símbolos de andar, da postura e de outras técnicas corporais, são do mesmo gênero que os símbolos religiosos, rituais, morais etc

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

Os primeiros movimentos, concebidos no olhar e no ouvido atentos, são aprimorados ao longo deste processo de aprendizado, no contato iniciante/mestre ou em vivência nas festividades, que possibilita adquirir uma nova dimensão à brincadeira. As primeiras “batidas” são realizadas com objetos do seu cotidiano, que, através, do caráter lúdico são transformados magicamente em objetos de iniciação nos diversos espaços do Terreiro. É o início de uma desenvoltura técnica com os instrumentos.

De uma forma geral, os integrantes do Terreiro buscam estimular este aprendizado de maneira formal e informal, ora nos distintos momentos de brincadeira, ora quando percebem que o iniciante tem condições “de bater” o colocam para tocar em festas. Vale ressaltar que a aquisição de conhecimento se dá através da tradição oral e, sucessivamente, em contextos formais e informais, que leva a interações entre os indivíduos e o sagrado estruturado nos cantos, nas danças e nas comidas.

A frequência de “filhos de santo” na Casa ocorre geralmente nas ações religiosas, privadas e públicas, que acabam por se ver orientada por um “calendário religioso”, cujas datas em definitivo, são disponibilizadas após a consulta às cerimônias

públicas do Ilê Axé Opô Afonjá e do Ilê Asipá, de forma que as “datas não se choquem para contar com o pessoal de Salvador”.

No período da realização deste estudo, o “calendário religioso” era assim constituído:

Mês de março: festa dos ancestrais
Mês de abril: Festa de Oxalá
Mês de maio: Olubajé
Mês de junho: Fogueira de Airá
Mês de julho: Festa de Xangô
Mês de setembro: Festa de Ogum
Mês de dezembro: Festa das Iabás (Iemanjá, Oxum e Oiá)

Anteriormente às festividades religiosas, o grupo se encontra na Cidade de Aracaju, local de residência da maioria dos “filhos de santo” e do “pai de santo”, para traçar o planejamento das atividades profanas e religiosas necessárias, calculando os materiais e compartilhamento dos custos para a sua realização. As aquisições dos materiais são feitas em supermercados, lojas de artigos religiosos no Mercado Público, aviários e, dependendo de sua especificidade, podem ser trazidos até mesmo de Salvador, pelos “irmãos” que lá residem e vêm para a festa. Os vegetais necessários para as etapas rituais, o “pai de santo” busca coletar no próprio “Terreiro” ou em áreas circunvizinhas.

A presença do “pai de santo” ao terreiro é regular os fins de semana, visto que este tem outras atividades profissionais, ou, em situações excepcionais, ele pode “subir para a roça” em outros dias, de acordo com a necessidade do momento. Desta forma, o final de semana torna-se então o momento para atender clientes, consultar o jogo de

búzios, fazer “ebós”, “boris” e demais atividades religiosas, assim como a manutenção física do Terreiro, que abordaremos mais aprofundadamente no próximo Capítulo.

CAPÍTULO 4

ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS E NARRATIVAS

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

Os interessados, adeptos ou não, em consultar-se com o “pai de santo” entram em contato com ele por telefone ou pessoalmente, relatando as situações que motivaram a consulta e ele agendará o melhor dia para a consulta oracular ou “fazer o jogo”. A consulta oracular em princípio necessita da presença do consulente, no entanto, esta pode variar visto que a maioria dos filhos de santo deste *Axé* reside em outros Estados, assim como àquelas pessoas que estes indicam. Nestes casos, geralmente no final de domingo, estes entram em contato com “pai de santo” que transmitirá as informações e as indicações recebidas pelo jogo. Caso contrário, as pessoas ao serem atendidas já saem com suas prescrições – “a lista”.

Geralmente, a consulta oracular é feita nos finais de semana quando o pai de santo comparece ao Terreiro. Contudo, conforme, a necessidade este também pode subir para a roça em outros dias para realizar tal atividade. Por exemplo, dias antes da Semana Santa de 2007, ao “jogar búzios” para a esposa de um filho de santo residente em outro Estado e perceber o perigo iminente em que ela se encontrava, com o risco de perda imediata da saúde, o “pai de santo” entrou em contato com o casal relatando a necessidade de se realizar um ”bori”, observando que ela fosse imediatamente cumprir a obrigação.

A mulher, por sua vez, após o impacto da notícia, aceitou vir a Aracaju, entretanto, sua viagem ocorreu sem comunicar à sua mãe, católica praticante, por perceber que iria ser repreendida por “procurar essas coisas para se curar”. Inicialmente ela nega que tenha conhecimento anterior de que necessitaria fazer a iniciação, no entanto, o jogo divinatório realizado quando de sua chegada, e as indicações contidas neste, fazem com que ela aos poucos se conscientize de sua situação.

Valéria de Oiá, embora tenha uma história distinta, não difere em muito de outras registradas pela historiografia afro-brasileira. De pele clara, cabelos lisos e corpo bem feito, esta poderia ser considerada um exemplo da mulher brasileira, fruto do processo de miscigenação que lhes confere beleza e encanto singular. Filha de pais baianos, cuja mãe é neta de índios e o pai negro, ainda criança mudou-se para Curitiba em função do trabalho do pai. Oriunda da pequena classe média, após terminar o curso técnico, começou a trabalhar. Aos 20 (vinte) anos conhece aquele que viria ser seu esposo e pai de suas filhas e com que está casada até hoje.

O pai, por vezes violento, principalmente “após alguns copos de cerveja” (este em nenhum momento é colocado como alcoólatra) sempre acabava por criar confusões em casa, chegando até mesmo à tentativa de agressão à mãe e aos filhos. Ela sempre tomava o lugar e o partido da mãe, criando assim uma situação de conflito eminente com o pai. Ao descobrir que estava grávida e o que o noivo estava com uma promoção à vista, que o obrigaria a sair de Curitiba para outro Estado, omite a gravidez para não prejudicá-lo. Isto a levou a ter sérios problemas em casa, pois agora era vista como “mãe solteira”, logo motivo de vergonha para todos, somente ficando a seu lado sua irmã. O noivo retorna a Curitiba exatamente no dia em que sua filha nasce; procurando pela noiva em casa fica surpreso ao saber que ela fora para a maternidade, para onde se dirige. Chegando lá, este é surpreendido pela recusa de Valéria em recebê-lo por não acreditar, em princípio, em sua sinceridade, achando que este havia sido avisado por sua família. Após uma semana de tentativas, finalmente acaba por conhecer a filha e terminam se casando, vindo Valéria a residir a princípio em Curitiba e após um ano, começam a transferir-se para vários Estados por necessidade de emprego do marido.

A vida transcorre sem muitos incidentes até que Valéria, segundo seu relato, começa a ter “crises nervosas”. Irritava-se com facilidade, implicava com o marido e com as filhas pequenas e depois caía em uma “depressão profunda”. Não entendia o seu agir, já que a vida lhe havia dado um bom marido, que a amava, crianças bonitas e saudáveis e uma condição financeira confortável. O esposo e amigo, sempre se dispunha a ouvi-la, sem entender muito o motivo daquele “desespero que tomava conta do meu corpo e da minha alma”. Os anos foram passando e os problemas como ela mesma nos disse, eram “empurrados para debaixo do tapete”.

Após a iniciação parcial de seu esposo – este vem a Aracaju para dar um “bori” e “assentar seu orixá” – ela “vai piorar muito”. As “crises nervosas”, a apatia e agressividade latente vão fazer parte do seu dia a dia, transformando sua vida e a de sua família em um “inferno”. Acreditando que seu casamento está em risco, e sentido a perda gradativa do afeto da filha mais velha (hoje com 8 oito anos), esta faz um apelo a Ogum Toripe que a ajude, pois “estava enlouquecendo”.

Após a consulta oracular que recomendou sua vinda a Aracaju ela se conscientiza de sua condição de “futura iniciante”, visto que o jogo vai apontar inclusive para questões de ancestralidade, cuja premissa de bem estar e saúde desejada por esta, estaria em resolver questões ancestrais. Caso não fossem observadas as recomendações ela estaria contribuindo para um efetivo estado de desequilíbrio, que poderia levá-la de fato a loucura em futuro não muito distante.

É comum percebermos nos solicitantes não adeptos, que ao se depararem com esta opção terapêutica de base religiosa, eles reproduzem imagens que são construídas e cristalizadas pelo senso comum de que quem busca consulta no candomblé “não tem volta” e, o receio de que necessariamente tenham que partir para uma iniciação de fato. No caso de Valéria não foi diferente. Só a iminência da perda da sanidade, aliada à perda da família, é que foi capaz de fazê-la compreender a sua situação.

As notícias mais recentes nos contam que Valéria, logo após sua vinda a Aracaju, engravidou e que o bebê (um menino) deverá nascer no princípio de janeiro. Ela se encontra bem e hoje aceita o processo de iniciação, pois percebeu que sem este, sua vida teria se transformado “em uma bagunça”, acreditando que Oiá recompensou-a com a gravidez, uma vez que percebeu sua sinceridade.

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

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

Antes de uma consulta, Ogum Toripe sugere que o consulente aguarde um pouco no Barracão, que funciona como uma “sala de espera”, ou fique na parte da frente admirando a área livre. Tal iniciativa tem a intenção de “esfriar o corpo” para que ele ao entrar no “quarto de jogo” esteja bem, descansado, sem “as mazelas da rua”.

Não é exigido dos clientes um vestuário específico, mas, ele ou “filhos de santo” que por ventura tenham indicado ao indivíduo sua ida ao Terreiro para se consultar, avisam previamente que evitem se encaminhar ao Terreiro com vestimentas nas cores preta ou “escuras demais”, em razão destas cores serem interdito comum nas nações do Candomblé.

O interdito ritual no que tange a determinadas cores é recorrente entre várias culturas. As cores vão atuar sobre uma representação simbólica de vários aspectos ligados às questões particulares e que são caras aos grupos. Assim, as cores vermelha e preta estariam entre os religiosos afro-brasileiros como categorias nativas de pertença ligadas a aspectos considerados como mais duros e terríveis da natureza; remetendo, na cosmologia afro-brasileira, aos orixás Exú e Obaluaê, cujos elementos primordiais são a terra e o fogo, logo elementos “quentes” que devem ser desconsiderados no momento em que os indivíduos clamam por equilíbrio.

De qualquer forma, o imaginário social vai construir e remeter a estas cores uma categoria associada ao malefício, principalmente na Umbanda, onde estas vão se apresentar como as cores utilizadas por Pombas Giras, Exús, Ciganos e Malandros, caracterizando suas condutas e associando-as livremente ao malefício. O estereótipo à qual foi - é relegado às representações acerca das religiões afro-brasileiras, é pródigo na criação de imagens que venham a reforçar a imagem caricata e estereotipada que é difundida pelo senso comum. Um exemplo disso pode nos dar Mario de Xangô, professor de Ciências Humanas que chega ao Terreiro para uma consulta.

Ele nos relata sua surpresa ao se deparar com o “pai de santo”, vestido “à paisana” de calça e blusa, pois esperava que ele estivesse portando vários fios de contas, adornos religiosos e torço na cabeça; assim como durante a consulta, acreditava que “tinha incorporação do espírito quando o sujeito joga os búzios”. Tais expectativas traduzem as diversas imagens socialmente construídas sintetizando a um único padrão refletindo na figura do “pai de santo” caricato, que entre outros pode ser ilustrado pela personagem televisivo “Painho”, construído e fixado na imaginação das pessoas pelo

humorista Chico Anísio, que representa um sujeito afeminado, que abusa de colares e pulseiras, além de trajar-se de maneira exagerada e espalhafatosa.

Mário relutou em aceitar se consultar no Candomblé em razão de “não acreditar nos búzios para ver as minhas coisas” e somente aceitou quando uma colega de trabalho, iniciada, insistiu que ele procurasse apoio espiritual para seus “problemas de trabalho e stress que estavam gritantes”. Após a consulta este nos procurou e falou de sua “decepção em não estar doente, com problema algum”. Pois ele acreditava sinceramente que ele estava com algum “encosto, pois tudo para ele estava muito confuso; este não tinha saco para o trabalho, a família e estava insatisfeito com sua vida profissional”.

O “ebó” prescrito tinha como objetivo somente fazê-lo inicialmente acalmar-se para que então ele próprio buscasse as resoluções de seus problemas. Segundo Ogum Toripe:

“Mário era o exemplo do consulente em conflito com suas próprias escolhas, e por não conseguir dar conta do que se transformou sua própria vida, aliás, por suas iniciativas, acaba acreditando que o sagrado é um empecilho para o seu desenvolvimento enquanto ser humano Não cabia nenhum “ebó”, apenas que acreditasse que era capaz ele próprio de mudar a sua vida. O que foi prescrito por Ogum foi isso, algo que permitisse a este acreditar em suas próprias possibilidades, ou seja, ao oferecer o sacrifício, este estaria se conectando com o movimento, que o viria colocar longe da apatia em que se encontrava” (Ogum Toripe, depoimento oral, setembro, 2006)

Mesmo reservado, tempos depois ele nos contou que fez o “ebó” prescrito apostando em resultados positivos. No entanto, não voltou mais ao Terreiro embora afirme seu afeto por Ogum Toripe.

A postura de Mário é comum em situações extraordinárias na vida de indivíduos que buscam recorrer aos sistemas terapêuticos religiosos, muitas vezes desenvolvendo processos de imaginação sobre a cosmovisão destes sistemas. Criam-se imagens através de experiências vividas por outrem, onde o deslumbramento da cura passa, pela idéia necessariamente de uma conversão religiosa imediata.

Confrontam-se valores pessoais, expectativas de tratamentos nos contextos religiosos e a “criação da nova identidade social religiosa”, ou seja, tratamento religioso ou conversão religiosa traz um novo conjunto de hábitos no consulente (BOURDIEU, 1989). Sendo assim, estruturada pela imaginação, ao tornar-se um sujeito religioso, este elemento torna-se orientador para concretizar o desejo de obter a cura ao mesmo tempo em que pode se tornar uma fonte de impedimentos e/ou retardamento a estas solicitações.

O valor do pagamento pela consulta e “jogo de búzios” é livremente arbitrado pelo consulente, uma vez que não é estabelecido previamente pela liderança religiosa. Quando a consulta é presencial, a/o consulente coloca em local determinado uma quantia que considera justa e adequada nos limites de suas disponibilidades financeiras, antes mesmo de começar a consulta. Conforme a tradição, toda atividade litúrgica requer uma reciprocidade e a forma de “colocar dinheiro” viria a atender esta expectativa.

A duração da consulta é variável, podendo se estender entre 30 (trinta) minutos a 2 (duas) horas, conforme as comunicações apresentadas pelas divindades e as respostas advindas das perguntas efetuadas. O tempo de duração da consulta não foi um fator de reclamação entre os entrevistados. O que percebemos é que, a maioria dos consulentes perguntados acerca do atendimento, respondeu que o fato que mais lhes chamou atenção foi o cuidado do “pai de santo” ao colocar determinadas situações, gerando assim satisfação no atendimento, o que pode ser relacionado à superação da “barreira de idiomas” que se encontra nos encontros terapêuticos, sejam estes realizados para portadores de “diploma” ou não. No entanto, a habilidade de Ogum Toripe busca superá-la, na medida em que tenta explicar os procedimentos e a função terapêutica de cada um, conforme suas palavras, ele tenta ser “bem didático”, especialmente, para os não-adeptos. Este é um aspecto que nos leva a retomar Boltanski (1979), ao considerar que no campo da biomedicina pode-se registrar uma dissonância entre atenção dada pelos profissionais de saúde aos discursos dos usuários, uma vez que são freqüentes estes negligenciarem as reais queixas, assim como alegarem que este discurso impreciso não contribui com a tomada de decisões.

Ao contrário destes, em outras opções terapêuticas representadas por espaços religiosos, o discurso do consulente é bem acolhido, contribuindo para que o terapeuta construa contornos mais próximos da realidade vivenciada pelo sujeito social.

Nesta atenção da captação da real necessidade ao processo saúde-doença, Caprara & Franco (1999) sugerem uma reflexão, que pode ser ampliada para outras ofertas terapêuticas, sobre a humanização da prática médica, principalmente da relação médico-paciente, buscando considerar o paciente como um todo, privilegiando as

instâncias do social, do psíquico e do físico. Consideração que podemos perceber existir nos espaços religiosos e que se torna um dos diferenciais entre os sistemas terapêuticos.

Neste sentido, considerando como principal questão discutir o ponto de vista dos pacientes a respeito da qualidade dos serviços de saúde prestados pelos profissionais biomédicos, Donabedian (1990) argumenta que a avaliação dos serviços de saúde se sustenta em “sete pilares, discriminados abaixo:

1. eficácia que consiste na habilidade da atenção em proporcionar melhoria no estado de saúde e bem estar;
2. efetividade, representada pelo grau de melhoria no estado de saúde atingido de fato no cotidiano;
3. eficiência, como a habilidade de atingir a melhoria máxima a um menor custo;
4. otimização, representada pelo balanço de vantagem entre benefícios e custos;
5. aceitabilidade, constituída pela adaptação do cuidado de saúde as expectativas, as motivações e valores dos pacientes e familiares, incluindo o acesso ao cuidado, a relação médico-paciente, os custos, a estrutura oferecida e os desdobramentos oriundos do cuidado recebido;
6. legitimidade, sendo a aceitação da atenção levando em consideração também a sua aceitação na comunidade e na sociedade;
7. equidade, que é a justiça na distribuição da atenção à saúde e seus benefícios entre a população.

Este autor também acrescenta ao debate que os serviços de saúde devem ser observados sob uma perspectiva sistêmica, ou seja, a importância de ter a avaliação das informações oriundas das avaliações a serem classificadas através de 03 categorias: estrutura, processo e resultado. (DONABEDIAN, 1988)

Em sua visão, a estrutura refere-se ao ambiente em que o atendimento é prestado, incluindo recursos humanos, materiais e a organização propriamente dita. O processo relaciona-se à procura do serviço, ao atendimento e a relação terapêutica estabelecida. Por fim, discute-se o resultado da solicitação percebendo as conseqüências

de atendimento ao indivíduo e ao seu grupo. Vale ressaltar que o autor considera que estes elementos estão interligados e, em alguns momentos, são superpostos.

Tais reflexões, mesmo originárias de serviços biomédicos de saúde, podem ser úteis se deslocadas para a tentativa de apreensão das lógicas de atendimento das práticas terapêuticas disponibilizadas pelo Candomblé. O processo deverá repercutir na satisfação e, especialmente, na confiança em realizar os procedimentos terapêuticos prescritos em um ambiente cuja primazia cabe ao sobrenatural, onde as condutas terapêuticas surgem sem espaço para questionamentos. Assim, o que percebemos é o evidenciamento de uma lógica sobrenatural que invade a percepção do indivíduo, colocando-o de sobreaviso para questões que ele próprio identificou como essenciais e motivadoras de sua consulta, atribuindo-lhe um contorno real e sem questionamentos da verdade e do saber terapêutico ao qual recorre, mesmo este saber estando incluso no rol de saberes que são considerados como não científicos, o que o coloca em posição de desqualificação e marginalidade em relação ao saber dominante.

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

Para Foucault (op. cit.) os saberes são compreendidos como materialidade e acontecimentos, possuindo articulações política com as distintas formações sociais colocando-se, portanto, em suas condições políticas. Pode-se afirmar assim que não existe saber neutro: todo saber é político. Sendo assim, uma dimensão da análise de

poder é necessária ao apreender o saber e suas ações na constituição de novas relações de poder.

Considerando, assim, que cada formação social tem seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos. Foucault (op. cit.) considera que os diversos saberes expressos na mesma sociedade não necessariamente estabelecem contatos de afinidades. Ao contrário, registra-se um processo de desqualificação uns como os outros, liderados pelo campo científico postulando a verdade nos campos dos saberes. Desta forma, os saberes terapêuticos oriundos das consultas do “jogo de búzios” (no caso do Candomblé) e dos saberes populares vão experimentar uma carga de desqualificação por parte do campo científico, sendo classificadas de charlatanismo e de oportunismo e, associadas às formas históricas de discriminação sofrida pelas religiões de matrizes africanas no país. Contudo, a postura de um contingente de indivíduos que as elegeu como uma das opções terapêuticas na busca do equilíbrio e do bem estar, esta competição de hegemonias de saberes terapêuticos é indiferente, pois estes em verdade, acabam por lidar com estas diversas opções como uma alternativa de complementaridade muitas vezes ao diagnóstico anterior ou mesmo ao tratamento.

Assim, frente aos diversos problemas e limites apresentados pela “medicina oficial” no que tange à infra-estrutura, qualidade e resolutividade das solicitações, uma opção colocada são as ditas opções terapêuticas presente nas distintas classes sociais atuando, em alguns casos, na complementação pela/o cliente. (ROCHA, 2000).

Canesqui (1992) complementa esta discussão sustentando a existência da oposição entre a “medicina oficial” e “medicina popular” através do processo de cura pela segunda modalidade de medicina e com uma aproximação do universo sócio-

cultural das classes populares, “permitindo-lhes subtrair parcialmente a visão de mundo das classes dominantes, detida pela medicina erudita” (CANESQUI, 1992, p. 177).

É pertinente colocar a esta busca pela religião extrapola o solucionar de problemas exclusivamente relacionados aos processos saúde-doença, tendo também como interesse o conforto e a solidariedade social. Este convergir de expectativas que atua em sintonia com as visões de mundo dos adeptos, vai ser determinante também na procura por espaços religiosos, desempenhando importante papel na adesão.

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

Os espaços religiosos, se configuram como agências promotoras de saúde, na prevenção e no tratamento, criando assim perspectivas de análises cujo sentido acaba por ficar próximo dos papéis de “instituições médicas”, mesmo que alguns contextos atuem no nível básico de atenção à saúde, como, por exemplo, na ingestão de chás para aliviar dores de cabeças ou aliviar problemas de pressão arterial como ocorreu com Tia Piedade quando certa ocasião adentrou o Barracão com a face transtornada, “o pescoço duro e enxergando mais preto que normal”, tendo prontamente Ogum Toripe solicitado que fosse preparado para ela um chá com diversos vegetais cultivados no Terreiro.

É neste sentido, que vamos encontrar o atendimento terapêutico disponibilizado nos Terreiros. Os indivíduos que buscam tais recursos, em sua maioria, já tiveram

experiências religiosas/terapêuticas anteriores e, em algumas, não obtiveram o sucesso esperado ou, por ser este recurso mais acessível a eles. Assim, a busca por um tratamento religioso, além de não ser algo desconhecido, se apresenta como mais um recurso entre as várias opções terapêuticas.

Neste sentido, outro depoimento que registramos em campo é de certa forma revelador do comportamento de busca terapêutica religiosa, mesmo num contexto de contradições e conflitos pessoais e familiares.

Daniel de Oxossi, 27 anos, de pele clara e olhos verdes, com instrução secundária completa, é natural de Salvador. Oriundo de uma família católica na qual todo o membro que pendia para outro segmento religioso era excluído da convivência regular, como no caso do irmão de sua mãe que foi afastado da família por ser “macumbeiro”. Daniel, desde cedo conviveu com as contradições impostas por sua família e pela necessidade velada de sua mãe de freqüentar alguns Terreiros em busca de ajuda. Assim é que, às escondidas, ela freqüenta o Terreiro de um compadre, levada pela doença do filho mais velho, que sofria de epilepsia e que segundo as orientações recebidas ficaria curado no momento em que ele se iniciasse para o orixá Omolu. O rapaz então com 16 anos, e sua mãe se eximiam de uma responsabilidade maior, freqüentando o Terreiro sem que, no entanto, assumissem a iniciação como algo a ser feito, embora com avisos da entidade através do “jogo de búzios” que o tempo estava se esgotando e que isto poderia levá-lo a morte. A família reside próxima a uma lagoa onde era comum as crianças brincarem e tomarem banho. Certo dia, o filho adiantou-se a mãe e foi sozinho, dizendo que a aguardaria. Ela se demorou mais do que o previsto e, ao chegar não encontrou ninguém, o que a levou a intuir que algo estava errado. Com Daniel nos braços, que nesta época tinha três meses de idade, ela passa a procurar pelo

outro filho e ao longe avista seu corpo na beira da lagoa, semi-enterrado, somente com metade do corpo para fora.

Ao perceber que ele já não vivia, ela se desesperou e, aos gritos, saiu em procura de ajuda. Após o incidente ela ficou, segundo Daniel, “uns três meses fora do ar, à base de remédios, apática”. Ao retornar a sanidade, ela contou que viu, ao chegar à lagoa, uma cobra imensa que a teria levado ao local onde estava o corpo do filho. Vale aqui lembrar que uma lenda existente entre os ribeirinhos locais rezava a existência de uma cobra gigante e colorida que aparecia de vez em quando.

Entre os amigos se cristalizou a idéia de que a profecia feita pelo orixá havia se confirmado, e que o rapaz morreria como resultado do descumprimento das ordens que ele se iniciasse. Os sinais evidenciavam a ira do orixá, pois o local da morte foi na lama de uma lagoa, espaço prioritário do orixá Nanã, senhora da morte e mãe mítica de Omolu. A cobra representaria Oxumarê, o irmão mais moço, a ligação entre o céu e a terra.

O tempo passou e Daniel por volta dos três anos e meio começou a apresentar sintomas de adoecimento. Este reclamava de dores na barriga, nos pés e apresentava um sangramento pelo nariz, além de urinar “leite”. Levado primeiro ao pediatra e, posteriormente encaminhado para a realização de exames mais complexos, incluindo uma série de eletro-encefalograma em busca de uma disritmia, já que os exames realizados até então não haviam apontados qualquer causa que justificasse tantos sintomas desconhecidos. Este processo de busca pela saúde da criança levou anos e não foi conseguido nenhuma melhora. A mãe chegou a se revoltar quando um médico

sugeriu que o menino deveria fazer um esporte, pois além de franzino “este na verdade era muito mimado”.

Aconselhada por amigos, e com medo de que novamente uma tragédia se abatesse sobre a família, a mãe começou a freqüentar um centro espírita kardecista. Os médiuns neste centro recomendaram que o menino deveria se “desenvolver, pois apresentava uma mediunidade bem desenvolvida”. Assim, aos 7 (sete) anos ele começou a freqüentar as sessões aos domingos, no entanto, com menos de um ano começou a se queixar de fortes dores de cabeça e ânsias de vômitos durante os processos de “desenvolvimento”.

Mais uma vez a mãe, aconselhada por amigos, começou a freqüentar um centro de Umbanda, ao qual Daniel era levado constantemente para tomar passes com os caboclos sem que apresentasse melhora significativa em seu quadro. Neste momento, Daniel tinha completado 9 (nove) anos de idade, e seu pai, por intermédio de um amigo, acabou tomando conhecimento de uma rezadeira “espetacular” no interior, tendo esta aconselhado que levasse a criança até ela como uma última tentativa de restabelecimento da saúde, pois, a esta altura, ele era “pele e osso”. Na verdade o “interior” era São Gonçalo do Retiro, bairro da Grande Salvador; e a rezadeira era uma “mãe de santo”. Lá chegando foi feito um jogo e neste saiu a prescrição de vários “ebós”, que após serem feitos, resultaram no completo restabelecimento de Daniel, o que o fez com que ele, junto com sua mãe, passasse a freqüentar a casa, sem compromisso, nos dias de festa e nos almoços comemorativos do calendário litúrgico, onde passava o tempo em brincadeiras com as crianças do Axé.

Aos 11 (onze) anos, Daniel tem sua primeira incorporação, não com Oxossi, mais sim com um caboclo. Segundo ele

“eu não sabia o que estava acontecendo, eu desmaiei, e antes disso eu vi uma luz amarela vindo em minha direção, e quando eu acordei, com as pessoas ao meu redor, eu imaginei que estava ficando doente novamente. Ninguém me disse nada, demorou um tempo e outras incorporações depois, mais ou menos uns dois anos, para que me dissessem que aquilo era o caboclo.

Os sintomas que haviam ficado latente por dois anos voltaram a aparecer “(...) agora de forma mais amena, mais não pararam por completo. Neste momento a mãe de santo chamou minha mãe e disse a ela que eu deveria me iniciar, e que isto era a força do orixá. Minha mãe com medo que me acontecesse o mesmo que com meu irmão, concorda, e então recebe a lista de coisas que deveriam ser providenciadas, sem pressa, sem data certa. Certo dia fui chamado por minha mãe de santo para acompanhá-la ao interior onde na verdade ela possuía um local para as iniciações, para que eu pudesse fazer alguns ebós para a saúde. Sem desconfiar fui com ela, fiz os ebós, mais em verdade o que ela fez foi me iniciar. Isso sem o consentimento da minha mãe, quase deu polícia, pois eu era de menor, só tinha 16 anos”. (Daniel de Oxossi, depoimento oral, maio, 2007)

Completamente restabelecido, Daniel faz parte dos “filhos de santo” de Ogum Toripe, pois, segundo suas palavras “encontrou sua verdadeira Casa, onde finalmente posso reconstruir minha história”. Ele não sabe construir uma explicação razoável para a saída do antigo Terreiro onde foi iniciado, preferindo atribuí-la a uma decisão do próprio orixá.

A recorrência e a solicitação da família de Daniel de Oxossi na solução de seu quadro de saúde/doença em diversos sistemas terapêuticos, algumas vezes, até

mesmo contraditórios, evidencia a subjetividade da doença, seu enfrentamento e as buscas de solução, mesmo que estas a princípio se apresentem tão conflituosas, como no caso acima, onde a inserção religiosa de Daniel acontece em um ambiente religioso que segundo o imaginário familiar teria em verdade roubado a vida de seu irmão. A dúvida, o medo e, ao mesmo tempo, a busca por uma solução eficaz e duradoura para o estado de desequilíbrio conduz os indivíduos a buscarem soluções impensadas em momentos outros. Aceitar a morte do filho mais velho como um castigo-punição, leva a mãe de Daniel a buscar por vários itinerários uma solução adequada para salvar a vida do filho mais novo, pois estranhamente o tempo de idade entre os dois vai designar o princípio e o fim de uma situação que só vai ser vivenciada apenas pelos dois, pois os outros filhos-irmãos não possuem qualquer problema ligado à espiritualidade.

Nos casos acima relatados, tanto o de Daniel como o de Dorotéia, podemos perceber que na busca pela solução dos problemas apresentados, ambos os indivíduos, assim como suas famílias acabam por percorrer diversos itinerários, sejam eles “oficiais ou não”. A busca por uma solução eficaz e em tempo, diz respeito diretamente ao medo iminente da perda da lucidez (no caso de Dorotéia) e do agravamento da doença (no caso de Daniel) e a conseqüente morte. Em ambos os casos podemos ainda perceber que os indivíduos e suas famílias tinham conhecimento da motivação /causalidade dos equilíbrios apresentados.

Kleinman (1978) considera que seja possível identificar a existência de setores com capacidade de interação entre os sistemas de saúde locais e os sistemas de saúde oficiais, uma vez que estes possuem uma trama de idéias e noções acerca das causas de enfermidades e de seus tratamentos assim como, os aspectos culturais que expressam a resposta social diante das necessidades de saúde, correlacionando-os com relações,

representações e instituições que operam dentro de um sistema mais amplo. Cada um dos setores identificados em um sistema pode ser caracterizado de acordo com os conceitos, práticas e saberes específicos e com a existência de não-especialistas que acumulam conhecimento e os colocam em prática diante da demanda por atenção em saúde. Contudo, por terem naturezas particulares, as relações entre os setores de um sistema podem ser tanto de cooperação como de competição.

O setor que geralmente é utilizado como ponto de referência aos demais é denominado setor oficial e a sua base de conceitos e práticas são as da biomedicina, portanto, se podem considerar “dominante”, “oficial” e “legais”, e sendo assim são capazes de receber subsídios públicos.

Para entender as práticas que ocorrem em cada setor, bem como as relações entre as diferentes arenas, Kleinman (1978) desenvolveu o conceito de “modelo explicativo”. É um conjunto articulado de explicações sobre doença e tratamento, que determina o que se pode considerar como evidência clínica relevante e como se organiza e interpreta esta evidência com base nas racionalizações construídas por perspectivas terapêuticas distintas. Conforme este autor, os modelos explicativos populares se baseiam em um grupo de estruturas cognitivas que têm seu fundamento na cultura compartilhada por um determinado grupo social.

A história de Dorotéia pode ser considerada um exemplo desta encruzilhada de saberes compartimentados e dispersos nas visões de mundo dos diversos grupos sociais. A história dos grupos sociais em épocas e locais distintos, sempre nos revelou as inúmeras formas de busca pela saúde e o equilíbrio e o quanto de ruim o quadro de adoecimento poderia representar para o indivíduo e o próprio grupo. Buscar formas

explicativas para os processos de saúde-doença, principalmente se há a comprovação de uma doença recorrente em vários indivíduos da mesma família (neste caso a loucura da mãe, do tio e o comportamento violento do avô), faz com que os indivíduos busquem diversas formas de auxílio, chegando mesmo, a casos extremos de inconformismo e repúdio, onde estes acabam por desenvolver uma vida conturbada e conflituosa em busca de um ponto de equilíbrio onde a aceitação do quadro de saúde venha a se tornar algo suportável.

Dorotéia nasceu em Aracaju no seio de uma família humilde e visivelmente desajustada. Segundo ela, sua mãe mantinha uma relação difícil com os filhos por conta das dificuldades financeiras e pelo fato de estar separada de seu pai. Além disso, Dorotéia soube que a mãe era afligida por um distúrbio psíquico que a acometia de tempos em tempos.

Ela nos relatou que a ocorrência de distúrbios mentais era freqüente em sua família, sendo este um de seus maiores medos, pois o tio e a avó, além da mãe, apresentavam também o mesmo problema. Completando a história trágica da família, ela é sobrinha neta por parte de mãe (sua mãe é sobrinha em primeiro grau) de Bispo do Rosário, aumentando seu medo da loucura. Além disso, soma-se o fato do avô de Dorotéia, o pai de sua mãe, ser um famoso matador de aluguel do sertão, cujos serviços eram contratados pelas famílias mais influentes de Sergipe. Ou seja, a maldição se faz presente em várias gerações. O fato da avó de Dorotéia ter se casado com um matador talvez tenha vindo contribuir para o surgimento da história da “loucura” em família. Se por um lado existia a “loucura” comprovada por parte de membros de sua família materna, sua avó, ao tentar fugir desta tragédia, acaba por acirrá-la ao se casar com um assassino de aluguel, sendo este o motivo apontado por Dorotéia como os motivos da

mãe ser tão infeliz e manter um relacionamento difícil com os filhos, além da não aceitação da sua própria infelicidade conjugal, cujos detalhes não nos foi revelado.

Aos 15 (quinze) anos ela decide ir para o Rio de Janeiro tentar a vida e, ao mesmo tempo, fugir deste destino familiar. Lá vai morar com alguns parentes na Baixada Fluminense e mais tarde consegue prestar vestibular e passar para uma universidade pública – UNI-RIO - onde vai cursar Artes Cênicas. Conta que passou muita dificuldade e que vendia biscoito nas ruas para que pudesse custear seus estudos. Ao terminar o curso universitário conhece aquele que viria a ser o pai de sua filha, que hoje tem aproximadamente 7 (sete) anos. Após o término da relação ela volta para Aracaju, mas, através de seu trabalho e pelo fato de se auto-definir como negra (ela apresenta pele clara, olhos claros, mas traços fenotípicos negros, o que passaria despercebido para um observador menos atento nas variáveis de cor do Brasil), acaba em 2005 recebendo o convite para ir para Brasília trabalhar no Ministério da Cultura, onde permanece até o início de 2007.

É em Brasília que seus problemas de saúde começam a aparecer. Era acometida constantemente de crises depressivas e de dormência nas pernas que a impediam de andar. Sentia dores de cabeça, segundo ela, “fortíssimas”, que a obrigavam constantemente ao uso de medicamentos para enxaqueca, estabelecendo um círculo vicioso medicamentoso, pois os problemas se sucediam.

Ela vai atribuir ao "trabalho burocrático, ao isolamento, a falta de família e a solidão" os fatores desencadeadores de seu estado depressivo. Além disso, como ela mesma diz "eu sou uma atriz de teatro, eu gosto de gente, e aquele trabalho me sufocava, era monótono demais, todos os dias as mesmas coisas, não tinha como eu me

expandir". Vai atribuir ainda como causa principal de desconforto e insatisfação o fato de "faltar um sentido em minha vida", pois a cidade era "muito fria, crua" e a ter percebido, tardiamente, que o trabalho a qual estava destinada não conseguia satisfazê-la. Neste ínterim as coisas começam a piorar, pois, é colocada no centro, segundo suas palavras, de uma "disputa política dentro do Ministério, onde o fato de eu não estar desempenhando satisfatoriamente minhas funções por consequência de meu estado de saúde, era utilizado como argumento contrário a minha presença lá".

Neste momento ela estreita sua relação com um filho de Ogum Toripe, que segundo ela, "percebendo que os sintomas apresentados indicavam algo mais que uma simples doença", a faz ligar para ele e contar-lhe sobre sua situação. Após ouvi-la, Ogum Toripe diz que fará um "jogo" instruindo-a para que retorne a ligação dentro de alguns dias para saber sobre a consulta oracular. O orixá patrono do "babalorixá", Ogum, indica então, que ela necessita urgentemente de um "ebó", e que, logo que possa, deve vir a Aracaju para dar um "bori"¹⁵ para poder se equilibrar. O "ebó" prescrito foi realizado lá mesmo em Brasília pelo filho de Ogum Toripe, e ela, assim que pode foi para Aracaju para conhecer o "pai de santo" e realizar o "bori".

Dorotéia relata ainda, que mesmo sem saber, sonhava com Oxum, travestida em uma mulher que sempre procurava ajudá-la. Em sua vinda para Aracaju, esta toma conhecimento através do "jogo", não só da necessidade de fato de uma iniciação, mas também que possui "um caminho para a vida sacerdotal, que deveria no futuro se preparar para isso".

¹⁵ "Bori": ritual profilático que tem como objetivo o equilíbrio da cabeça do indivíduo. Dar de comer a cabeça significa o primeiro compromisso oficial com a religião dos orixás. Prescrita pela consulta oracular sua composição vai variar de indivíduo para indivíduo. Para maiores informações, ver TEIXEIRA, 1994.

Em suas palavras, a ida para Aracaju e a convivência que passou a ter no axé possibilitou :

“(...) a reconstrução de mim mesma. Passei a ouvir o que meu pai dizia, ouvindo suas fala sobre a minha postura, o que eu era, e o incômodo que algumas atitudes minhas causavam entre meus irmãos. Eu adotei meu pai de santo como meu pai de verdade. Foi ele e o axé que vão me proporcionar um movimento de reequilíbrio, pois após o bori, os sintomas da minha doença - desequilíbrio vão desaparecendo aos poucos, deixando sair a pessoa que eu realmente sou. As alucinações pararam, os sonhos escabrosos. Depois do bori eu entrei em um momento de introspecção, como se tivesse voltada para mim mesma, para me conhecer, como se alguém novo emergisse de dentro de mim. E agora eu estou aqui, no Afonjá, naquela que hoje considero minha família de verdade. Embora neste processo eu tenha percebido algumas coisas em relação a minha família verdadeira, hoje é aqui que me sinto em casa. Estou me arrumando para entrar no próximo barco”. (Dorotéia, depoimento oral, outubro, 2007)

As narrativas produzidas por doentes são repletas de significados que refletem os contextos sociais apresentados, os sintomas corporais e emocionais e as repercussões da situação de doença nas diversas dimensões da vida do sujeito social, assim como apontando as possíveis e plurais possibilidades de tratamentos. Elas também podem ser de natureza coletiva contendo as falas dos diversos atores sociais envolvidos e compartilhando as práticas cotidianas dos participantes do contexto apresentado.

A construção da narrativa amplia os espaços da doença, concebendo o entendimento amplo dos saberes e das práticas que são acionados para organizar o entendimento da realidade. Tal significação é apontada por Ginzburg (1999), para permitir a complexidade da realidade onde o fenômeno social foi manifestado:

“Através dos indícios, pistas e sinais torna-se possível alcançar a flexibilidade e a complexidade da realidade onde um determinado saber foi produzido, sendo que, de outra forma, seria inatingível pelo narrador e ininteligível pelos ouvintes” (GINZBURG, 1999, p. 152).

Ao se instalar a doença, o indivíduo e/ou o grupo vão buscar as causalidades dela baseada nas visões de mundo. As narrativas são assim um instrumento possível para a ordenação de uma complexa rede de possibilidades de compreensão sobre este fenômeno extraordinário na vida dos indivíduos.

Desta forma, as narrativas de clientes, adeptos e não adeptos, que solicitam entendimentos sobre as percepções de doença alcançam a particularidade de cada experiência do adoecimento, expressadas através de falas carregadas de experiências passadas e novas sobre o adoecer.

As narrativas descrevem o real sem ter necessariamente uma explicação dos significados apresentados na ocasião, agregando informações de percepções, de expectativas através de lógica nas imagens e nas sensações construídas. Assim, repercutem de forma real e concreta: organizando as percepções, as compreensões das vivências nos diversos tempos, estruturada em uma organização de seleção de elementos das experiências pessoais.

A memória coletiva é usada na narrativa gerando inúmeras interpretações da realidade e a seleção de escolhas dos acontecimentos, sem a necessidade de um encadeamento lógico, e das percepções vão ter sentido e dar um contorno real à experiência, assim como a coerência no pertencimento social.

O processo da narrativa, para Ricoeur (1995), tem o poder de (re) construir a situação vivida através de um jogo de lembranças, palavras, sensações e de respostas emocionais e com condições de serem evocadas em tempo futuro com uma construção singular da identidade do narrador:

“Essa identidade narrativa é constituída nas retificações sem fim das narrativas anteriores. Sempre é possível compor novas tramas sobre os mesmos incidentes, de modo que a identidade narrativa se defina na sua instabilidade, por um constante fazer-se e refazer-se, uma incompletude sempre passível de reformulações. Identidade e continuidade referem-se à coerência das histórias sobre as pessoas, atribuindo uma organização por meio das narrativas, pois, de outra forma, poderia parecer caótico e sem sentido” (RICOEUR, 1997, p. 81).

Sendo assim, as narrativas das experiências da doença têm a intenção de relacionar vivências, falas e ações no sentido primordial de construir uma única narrativa com sentido e entendimento social. Através dos contatos sistemáticos com as/os clientes do Terreiro em questão, buscaram apreender os significados que concebem nas representações sociais de identidades e experiências culturais sobre o adoecimento.

4.1. O mercado ou o local onde as narrativas se concretizam

Finda a consulta, o “pai de santo” explica os próximos passos, reitera os “tratamentos prescritos”, conforme as orientações dadas pelas divindades, e marca a data para a execução dos rituais terapêuticos e procedimentos necessários para o estabelecimento do equilíbrio ao indivíduo.

Às vezes, no caso de prescrições de banhos, ou mesmo quando estes são utilizados como uma prática para amenizar os sintomas apresentados, dependendo das espécies prescritas, a/o consulente já adquire os vegetais necessários para os banhos no ato da consulta, coletados no próprio Terreiro ou este indica, em caso de dispor de todas, que os consulentes se dirijam preferencialmente ao Mercado Público Municipal de Aracaju e as compre em um local indicado por este por ter a garantia de que “não serão enganados”.

As aquisições e indicações terapêuticas de vegetais nos diversos espaços do Mercado Público de Aracaju merecem a realização de estudos específicos, haja vista que existe uma diferenciação clara entre as clientelas do piso superior do Mercado e a dos boxes de vegetais e produtos fitoterápicos, como realizado por Azevedo e Silva (2005) em mercados e feiras livres no Mercado do Rio de Janeiro sobre vegetais para fins religiosos e terapêuticos. Aqueles que procuram o segundo espaço de comercialização são prioritariamente sujeitos marginalizados do sistema local de saúde, que buscam indicações na fitoterapia como uma opção terapêutica, enquanto os que se

dirigem aos boxes de artigos religiosos geralmente são acompanhados de suas listas resultantes de uma consulta oracular.

A ida ao mercado representa o primeiro passo para a integração entre a/o neófito/consulente com o mundo afro-brasileiro e suas várias possibilidades na tentativa de integração do indivíduo a um novo mundo, que se apresenta oscilando entre o sagrado e o profano.

“A sedução e o poder do mercado, no entanto, não derivam apenas do controle social e das imposições aquisitivas de uma religião de consumo. Suas raízes mergulham profundamente na tradição africana, pois, se em toda parte há mercados, com o seu existir tumultuoso e pitoresco, foi em determinadas sociedades da África que lhes atribui a condição de um domínio cujo valor, além de sociológico, é cosmológico.” (VOGEL, 1993, p. 14)

A experiência adquirida na ida ao mercado faz com que o indivíduo perceba a existência de um mundo diferente, onde cheiros, cores, materiais e pessoas se misturam na expectativa cotidiana de fornecer os aviamentos solicitados que possam em verdade conduzir o indivíduo a outro mundo. Ou, pelo menos, a idéia subliminar de que o mercado é a porta para a entrada no mundo das religiões afro-brasileiras com seus costumes e crenças variadas, capaz de conferir uma importante valorização do indivíduo a partir da sua relação com o sagrado ou do conhecimento que este adquire sobre si próprio disperso nos vários ingredientes de sua lista.

Ou seja, os ingredientes diversos, para um expectador atencioso, deixam claros os traços da personalidade do indivíduo, que em contrapartida, e na medida em que vai se inteirando de quem seja em verdade, tem a possibilidade de se recompor do ponto de

vista da pessoa e suas relações sociais. Sim, porque cada ingrediente possui um significado especial que deixa transparecer a personalidade do indivíduo e a do seu orixá. Por exemplo, se na lista consta elementos para os assentamentos de determinados orixás e se estes são caracterizados como portadores de espada, já podemos reduzir o número de orixás que a portam, e de acordo com o orixá do indivíduo, fica sendo fácil neste sentido chegar a uma conclusão sobre o orixá a ser assentado. E neste caso ainda, o indivíduo ao descobrir que seu orixá é um guerreiro ou guerreira, pode vir a atribuir a este seu caráter violento, pouco acessível, levando-o a construir uma história pessoal entre si e seu orixá. São estas interpretações que vão alimentar uma visão de mundo peculiar entre os praticantes, determinando seus laços de amizade e de filiação.

A ida ao Mercado Público para alguns é um momento de extrema angústia, visto que representa a exposição pública, sem disfarces, que fatalmente pode levar a comentários discriminatórios, caso o grupo de pertença do indivíduo seja contrário as manifestações da religiosidade africana.

No caso de Nilma de Oxossi foi exatamente o que se deu. Esta escondia do marido sua ida ao Terreiro e sua conseqüente necessidade em voltar para a realização dos “ebós” prescritos. Em meio a seu medo e pavor, acaba acreditando que um carro estacionado próximo poderia vir a ser o de seu marido. Assim, opta em permanecer no carro pedindo a uma “ebomi” que a acompanhava para comprar os itens de sua “lista”, causando certo desconforto ao grupo, pois esta postura costuma ser vista como “problemática”.

Nilma havia explicado ao marido que estaria participando de um curso de terapias holísticas em um hotel, visto que esta é massoterapeuta, para não gerar conflitos

domésticos. O marido, segundo ela, já havia sido “muito enganado e perdido muito dinheiro no *nagô* antes de conhecê-la”.¹⁶

Seguindo as orientações de Ogum Toripe, Nilma traz outra muda de roupa de cor clara que usará após o “ebó”, não tendo a preocupação de chegar em casa com outra roupa porque o marido ainda estava dormindo quando saiu, e, portanto não saberia com qual roupa estava. Contudo, fica apreensiva quando toma conhecimento de que para finalizar o “ebó” teria que tomar um “banho de cabeça”, ou seja, banho que molha da cabeça aos pés com uma combinação de vegetais e outros elementos, o que a levaria a chegar em casa com o cabelo molhado. Nilma inutilmente tenta persuadir o “pai de santo” para que não molhasse sua cabeça na tentativa de evitar conflitos com o marido. No entanto, este responde enfático que “faz parte do ebó tomar banho de cabeça”. Sua alternativa então é antes se dirigir a casa, “passar no salão para fazer o cabelo”.

A tentativa de Nilma de modificar as prescrições em razão de conflitos particulares traduz em primeiro lugar a consideração de seu marido frente sobre as religiões de matrizes africanas caracterizadas pelo senso comum como uma religião caracterizada pelo comércio e pela prática de malefícios.

Situação distinta foi o comportamento de Márcio de Oxóssi, estudante de graduação em saúde, indicado por seu professor que conhecia um “pai de santo” – no caso Ogum Toripe – indo no mesmo dia ao Mercado Público com Nilma, pois Ogum Toripe tinha programado que os dois “ebós” seriam realizados no mesmo sábado. Este se dirigiu ao mercado com um “recém-iaô” para comprar sua “lista” para a realização dos três “ebós” prescritos.

¹⁶ O “nagô” é considerado no Nordeste uma das expressões das religiões de matrizes africanas.

Seguindo a orientação do iniciado, este adquire os produtos do primeiro e do segundo ebó. Contudo, ao chegar ao Terreiro, Ogum Toripe lhe informa que naquele sábado só poderá ser realizado o primeiro “ebó” conforme a prescrição da divindade.

Márcio questiona sobre a possibilidade da realização do segundo “ebó” já que tinha adquirido também os elementos deste. O “pai de santo” coloca então que “o ebó é como um medicamento que precisa de um tempo para fazer efeito. E, ele, Márcio, precisaria de pelo menos uma semana para que começasse a sentir os efeitos do ebó, e só assim então poder fazer o segundo e terceiro, já que estes podem ser feitos juntos”.

Diferente de Nilma, Márcio em nenhum momento apresenta constrangimento pelo fato de estar no Mercado comprando coisas de “macumba, de religião”. Jovem de classe média que nunca tinha “passado perto de uma macumba”, sem questionar, cumpre todas as etapas do processo prescrito para restabelecer-lhe o equilíbrio. Sua percepção sobre o desequilíbrio seu e de sua família tem início após vários incidentes. A uma só vez, no espaço de 2 (dois) dias, este perde a noiva, sua mãe o põe para fora de casa junto com a irmã, fato que motivou a separação dos pais, bate com o carro coincidentemente no mesmo momento em que sua irmã sofre um acidente, o que leva a perda total do veículo, embora esta tenha saído ilesa do acidente. Esta seqüência de eventos negativos levou Márcio a concluir que isso só podia ser coisa “de macumba, de feitiço”. Daí o não questionamento, pois embora nunca houvesse passado por experiência semelhante, este de alguma forma “intuiu” que as coisas pertenciam a outro plano de explicação.

Deve ser ressaltada sua alegria quando soube que suas oferendas haviam sido aceitas e que os orixás a partir daquele momento o protegeriam. Informado, de forma

sutil, que no futuro necessitaria realizar outros procedimentos, sua postura foi a do não questionamento, como se o próprio já soubesse que no futuro esta possibilidade se apresentaria. Isso porque observamos que os que são pegos de surpresa pela informação de que no futuro necessitariam iniciar-se, geralmente se rebelam, dizendo que aquilo não faz parte da sua vida, falam sobre o que os outros vão pensar, a família, o trabalho... Márcio ao contrário, reagiu de forma tranqüila, nos levando a crer que se no futuro este houvesse necessidade de fato de iniciar-se, não oporia resistência.

Diferente das narrativas anteriores, o caso de Márcio não está sujeito a uma questão de saúde propriamente dita, mais sim a um caso de desequilíbrio familiar. Este exemplo vem reafirmar a importância que as religiões afro-brasileiras conferem ao estado geral do indivíduo, visto que o desequilíbrio também é pensado como um estado de doença, portanto deve ser tratado como tal. Após conversarmos com sua irmã, que o acompanhou durante o “jogo de búzios”, esta nos contou que sua mãe sempre foi uma “pessoa difícil, problemática”, que sempre tratou os filhos com certo desprezo, extremamente vaidosa, de classe média alta, sempre viu nos filhos um impedimento a uma vida mais livre. Acometida por crises de ciúme, esta via na única filha uma rival capaz de roubar a atenção do marido, o que fazia que recaísse sobre esta todo o seu rancor. Segundo a jovem, a mãe sim, deveria ser tratada, pois esta há alguns anos foi avisada da necessidade de tratar de sua espiritualidade.

Outro aspecto relevante de se apreender é a rede de solidariedade social que se estabelece entre clientes não adeptos e “filhos de santo” no acompanhamento da aquisição dos “itens da lista”. Em sua maioria, “filhos de santos” se oferecem para colaborar com a pessoa que dever fazer as compras, uma vez que estão cientes que a grande maioria teria dificuldades em adquirir os elementos solicitados. Contudo, se faz

necessário uma base de aprendizado para se averiguar a qualidades destes, o que é adquirida na vivência no Terreiro.

É importante ressaltar que os “mais novos” ou consulentes inexperientes, ao buscarem animais para suas oferendas são orientados pela liderança religiosa que os animais devem ser “bonitos e perfeitos”, enfatizando que os resultados dos procedimentos dependem disto. Enfatizam este cuidado com os animais que serão usados nas oferendas com comentários exemplares, tais como “se eu estou doente, não posso dar para o santo um animal doente, senão como é que eu vou querer saúde de volta”.

Os casos ocorridos onde as compras realizadas para a confecção dos ebós não são realizadas de acordo com o prescrito, servem não só como elemento de chiste, de brincadeira, como também como um instrumento regulador e de aprendizagem. Assim, a anedota no Terreiro atualmente é a da “galinha traqueostomizada” ou “da galinha cortada”. Ao comprar uma galinha para o “ebó” de sua companheira no Mercado Público, um iaô foi ludibriado pela vendedora, que sabendo a finalidade da compra, esconde com sua mão hábil parte do peito do animal. Ao chegar ao Terreiro, e após preparem todo o “ebó”, o “ogã” nota ao pegar a galinha que esta por baixo das penas do peito estava com um corte de aproximadamente um dedo de espessura, como se houvesse sido furada, impossibilitada de ser usada no ritual. Este fato os forçou a ir correndo à feira de São Cristóvão comprar outro animal uma vez que aquela não poderia ser oferecida em oferenda por não se encontrar em perfeitas “condições de saúde”. Deste incidente ficou mais uma vez claro que aqueles que necessitam fazer um “ebó”, devem eles próprios ser responsáveis por suas compras, pois o “ebó”, ao contrário do que se imagina, começa exatamente na aquisição dos materiais, daí tantas pessoas

reclamarem das dificuldades em adquirir os objetos. O sacrifício, a oferenda, tem início na disposição do indivíduo em fazê-lo, daí a necessidade dele próprio participar de todas as etapas.

Um “filho de santo” capacitado e mais atento perceberá pelos “itens da lista” quais os possíveis desequilíbrios ou problemas apresentados pela/o cliente. Porém, sua sensibilidade e respeito às normas do grupo o fará manter a discrição com respeito ao que percebe, preservando a intimidade/vida privada da/o consulente.

Conforme a necessidade, a liderança religiosa convoca “filhos de santo” para auxiliá-lo nas execuções das atividades litúrgicas, obedecendo a determinadas normas estabelecidas pela tradição do grupo levando em conta o gênero, a senioridade e o “eledá” (orixá principal), pois existem atividades que são estabelecidas pela questão de gênero e interditas conforme o “eledá” do “filho de santo”.

Em uma conversa com o “pai de santo”, por ocasião em que este falava sobre as dificuldades que determinada “filha de santo” tinha em se relacionar com o grupo, este acaba por tecer certas considerações em que dizia que “fosse o “ebó” que fosse, esta jamais seria equilibrada”. No que perguntamos imediatamente após alguns instantes se a função terapêutica do “ebó” estava em reequilibrar/reconduzir o indivíduo. Este surpreso, pois não achava que poderíamos ter feito a ponte entre o discurso e o fim, acabou por confirmar que sim, em verdade para ele “o “ebó” é o único recurso terapêutico, no sentido do “remédio” capaz de equilibrar o indivíduo”. Nas prerrogativas do “pai de santo” estariam as possibilidades de conexão com o sagrado, logo com a essência individual do ser, que por algum motivo encontrava-se momentaneamente em desequilíbrio.

A relação de clientela externa no Candomblé é recorrente nas diversas Casas do país, colocando-se muitas das vezes como uma estratégia moral e de subsistência sócio-econômica, já que uma instituição religiosa necessita ter legitimidade social na comunidade instalada, assim como condições financeiras para prover suas necessidades e manter-se em funcionamento. Os vínculos da condição de cliente externo podem ser esporádicos, com uma relação tangencial com a comunidade e potencialmente, dependendo das indicações religiosas e do interesse individual, pode vir a se tornar mais intenso, ocasionando a iniciação religiosa, que veremos no próximo capítulo, ou permanecendo como um simpatizante ou um “filho do axé” contribuindo financeiramente para as realizações das cerimônias públicas.

As escolhas terapêuticas apresentadas foram apreendidas como o resultado de um processo saúde-doença, estabelecido nas estratégias individuais e familiares, sustentadas também nos distintos tipos de recursos disponíveis. Estes itinerários apresentam as práticas realizadas diante de problemas de doença, em que diferentes estratégias acionam diferentes escolhas que não são excludentes e que são, ao contrário, plurais. Apontando assim o processo que articula o plano individual e o plano coletivo nas estratégias de enfrentamento e de soluções colocados por sujeitos sociais através de recursos materiais e sobrenaturais.

CAPÍTULO 5

CAMINHOS TERAPÊUTICOS NO TERREIRO

Neste capítulo relatamos e analisamos situações relacionadas à consulta e prestação de serviços, cujos processos culminam com a mudança parcial ou total do status social de cliente para “filho de santo” iniciado, com conseqüências para as relações sociais no interior do grupo de correligionários.

Vários estudiosos constataam que os indivíduos experimentam modificações em seus papéis sociais a partir da iniciação religiosa, estabelecendo desta maneira vínculos religiosos não só com os membros da própria comunidade como também de outras, entretanto sempre obedecerão a uma lógica hierárquica que tem como objetivo os valores do grupo em questão. (MAGGIE e CONTINS, 1980; COSSARD-BINNON, 1981; GOLDMAN, 1985, BARROS e TEIXEIRA, 1989; TEIXEIRA, 1994; NUNES, 2007).

Após a consulta oracular e, por efeito, o conhecimento do “eledá”/principal orixá, a liderança religiosa prescreve uma série de atividades que a/o consulente deverá fazer com o intuito de restabelecer o equilíbrio entre esta/e, as divindades e o próprio universo. Na perspectiva jejê-nagô o indivíduo não é algo amorfo, solto, sem referencial, mas, ao contrário, este se encontra ligado por laços ancestrais a uma força

cósmica anterior a sua presença e, estar equilibrado significa também, estar em consonância com a própria natureza e o universo.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, quando perdidos a saúde e o bem-estar, estes só poderão ser restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações, que a partir daí, equilibrem sua relação com seu orixá. Esta relação poderá estar em desequilíbrio não só por conta de alguma falha deste para com seu orixá ou pai, mas também ter sido causada pela ação de malefícios, que atuam com a finalidade de desequilibrar física e emocionalmente o indivíduo, sendo necessário, em ambos os casos, a realização de determinados rituais para que o equilíbrio/saúde possa ser restabelecido.

Nos relatos dos consulentes, estes deixam transparecer que a noção de equilíbrio esta diretamente associada à saúde. Segundo Barros e Teixeira,

“à valorização do equilíbrio e da ordem conduz à exigência de que todos os animais utilizados nos sacrifício que acompanham os rituais iniciáticos sejam perfeitos e em conformidade com outros de sua espécie, evidenciando assim, que tais noções são sinônimos de saúde, sendo esta considerada bem inestimável e próprio da natureza”. (BARROS & TEIXEIRA, 1989, p. 41)

Embora os discursos não sejam proferidos com a coerência que supõe a lógica cartesiana da sociedade ocidental, somos capazes de perceber que a manutenção do equilíbrio é algo introjetado pelo grupo na medida em que este tece comentários sobre aqueles que estariam “desequilibrados”. Estar desequilibrado na visão do grupo, não se restringiria a ter alguma doença, caso máximo de desequilíbrio, seria também apresentar comportamento não condizente com visão do grupo.

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

5.1. A Prescrição dos Ebós

Para fazer um “ebó”, como discutimos anteriormente, são acionados vários sujeitos sociais que incluem desde quem orientou a/o consulente na procura do Terreiro para consulta à compra dos elementos necessários à realização deste. Da mesma forma, redes comerciais e de sociabilidade são estabelecidas assim como, várias instâncias da cidade vão dialogar para a aquisição dos materiais, deslocamento e realização do “ebó”.

Para a realização do “ebó” são levados em consideração não só a prescrição da(s) divindade(s), mas também o tipo de necessidade do indivíduo. Assim, misturas que aparentemente são desprovidas de nexos explicativos, como legumes, panos coloridos, ervas, moedas, velas, ovos etc., se estes a princípio parecem não revelar nenhuma relação entre si, em verdade formam um todo na qual a falta de um dos elementos prescritos pode levar à ineficácia total do “ebó”. Assim, é imprescindível a aquisição correta e adequada dos materiais prescritos no ebó, assim como a ordenação da execução deles para que possam ocasionar os efeitos desejados.

Como não existe uma receita única, o preço para o “ebó” é variável, dependendo dos ingredientes necessários. Quase sempre, os “ebós” em que são prescritos o uso de animais se tornam mais caros, visto que os animais devem estar em perfeita saúde e ser “de quintal, de granja, de capoeira...”, o que resulta em maiores gastos para a sua aquisição.

Toda vez em que percebíamos a prescrição de um “ebó” para alguém não iniciado, como o consulente comum, sem vínculo iniciático, podíamos notar o esforço do “pai de santo” em se fazer compreender assim explicar a finalidade do mesmo. Tal esforço tinha como objetivo, segundo suas palavras “minimizar o impacto da necessidade frente a alguém totalmente despreparado para aquilo”. Em outras palavras, seu objetivo principal era a desconstrução de um estereótipo negativo que muitos “filhos de santo” e clientes chegam carregando ao Terreiro. Ao explicar de maneira jocosa que não “bebemos sangue”, que não “matamos ninguém” e que “não sacrificamos 350 (trezentos e cinquenta) galinhas”, este estava tentando esclarecer que todos os procedimentos tinham e têm um motivo, que o sangue vertido junto a terra tinha como objetivo o “apaziguamento” da mesma, para que esta ao receber de bom grado o sacrifício, pudesse estar apta a restabelecer a saúde/equilíbrio ao indivíduo.

Uma das coisas que percebemos ser mais incômoda à/ao consulente/cliente é a prescrição do uso de animais no “ebó”. Frequentemente, estas/es não hesitam em perguntar se é mesmo necessário que sejam sacrificados animais, ou ainda se não podem ser substituídos por outros componentes. Dizem, pedindo desculpa, que são contra a “matança” de animais, mais se de fato é necessário, que esta seja feita de maneira indolor!

Nem sempre o “pai de santo” está disposto a oferecer explicações a respeito do sacrifício animal, o que ele faz de maneira polida dizendo ao cliente que “não se preocupasse com isso”. O tato do pai de santo em tratar esta questão pode ser percebido em sua atitude de raramente permitir a presença de um não iniciado no momento sacrificial, enquanto os clientes jamais presenciam esta etapa, exatamente para que não tenham comentários indevidos, que possam mesmo vir lhes prejudicar, pois se acredita entre o “povo de santo”, que não se deve dar nada “com pena ao orixá, pois senão corre o risco dele não aceitar”.

Os espaços destinados à realização do “ebó” são variados, dependendo da necessidade de cada indivíduo. É durante o “jogo de búzios” que o “pai de santo” toma conhecimento de onde deverá ser depositada a oferenda, não só no sentido de sua realização, mas também de seu destino final. Neste aspecto, o lugar escolhido pode variar entre uma encruzilhada, linha de trem, pedreira, mata, praia, cachoeira, ou até mesmo aos pés da própria divindade.

5.2 A cerimônia de reconstrução da cabeça – o Bori

O ritual do “bori” tem o significado primordial de (re) construir a identidade social e religiosa do indivíduo dando uma nova dimensão à realidade vivida, referendando a sua gênese e existência a partir de uma lógica que valorizará a concepção de vida e de corpo conforme a cosmovisão do grupo em questão.

“A palavra *borí* designa o ato de dar comida à cabeça de alguém. Por extensão, significa ainda o procedimento ritual que engloba e regula esse ato. Um *borí* alimenta a cabeça, concebida como algo à parte, distinta do corpo, especial, sagrada, poderíamos concluir, lembrando Durkheim. De fato, em *Yorúbá* encontramos duas formas: *bò orí*, que equivale a “cobrir cabeça”, e *bò ri*, com o sentido de “sacrificar para a cabeça”.” (VOGEL et alli, 1993, p. 46)

Acrescentando a esta definição e focalizando a cabeça, Bastide (2001, p. 43) considera que: “a oferta alimentar a cabeça, na medida em que efetivamente fortifica o “ori”, pode ter virtude profilática ou curativa”, e ainda em Querino (1955, p. 63) encontramos como definição ao bori o ato de “obter saúde”.

Nas palavras de Ogum Toripe, a cerimônia do “bori” tem como finalidade principal à “possibilidade de dar qualidade de vida as pessoas”. Embora esta afirmativa tenha um sentido amplo, o que podemos inferir é que a cerimônia do ‘bori’, aos moldes do “ebó”, serve ela também para restituir o equilíbrio e recompor o indivíduo. Em seu caso, como o objeto a ser privilegiado pelo rito é a cabeça, o sentido da recomposição estaria associado não só ao objeto mais também ao tipo de procedimento. Se a cabeça é o cerne do indivíduo, o ser pensante, articulador, decisório é a ela a quem o indivíduo deve se dirigir no momento em que busca se (re) equilibrar. Somente sobre seus auspícios é que este terá sucesso em sua vida terrena. Sem a completa aceitação da cabeça ou do “ori”, a cerimônia não terá eficácia. É preciso que esta (o “ori”) esteja de acordo com os procedimentos a serem iniciados para que a saúde/equilíbrio seja restabelecida. Sem o seu consentimento ou satisfação, tudo será inútil.

No caso de uma negativa por parte do “ori”, nova consulta oracular deve ser procedida, assim como a prescrição de “ebós”, para que a cabeça titubeante possa ela própria encontrar o seu caminho e dizer de sua vontade.

Apesar da concepção holística que o corpo assume nas religiões afro-brasileiras, o “bori” vai trazer uma valorização à cabeça como área corporal de excelência na vida dos indivíduos, ou seja, dar “de comer a cabeça” é re-estabelecer o bem-estar, “as idéias e os pensamentos da pessoa”.

Uma de nossas entrevistadas, Norma de Nanã, nos revela que sua expectativa em relação ao “bori” estava na valorização e equilíbrio da cabeça e o que isto representaria para ela em seu futuro: “com a cabeça alimentada tudo fica bem; eu e o santo ficamos bem, e assim as decisões podem surgir de forma espontânea, mais claras...”

O “bori” é indicado pelo “jogo de búzios” que aponta sua necessidade, assim como os elementos de diversas naturezas que dele deverão fazer parte. Após a consulta oracular, Ogum Toripe fornece a lista com os elementos necessários para realização deste ritual.

Quando é um/a cliente externo/a, geralmente, ele ou um/a “filho/a de santo”, caso tenha sido este que tenha indicado ou levado o cliente, acompanha o cliente na ida ao mercado para a aquisição dos elementos necessários para que este não adquira produtos trocados. Este cuidado por parte do “pai de santo” tem como objetivo evitar trocas, faltas e perdas, pois este nos conta entre tantos “causos” a troca de animais por parte de uma cliente externa que ao pegar a lista “afirmou ter entendido todos os elementos e que não precisava de colaboração nas compras”.

Segundo ele, em sua lista constava a presença de uma galinha d'angola; no entanto, na hora em que se foram checar os ingredientes trazidos para o início dos procedimentos, este se deparou com uma codorna. Contrariado, perguntou o que era aquilo? No que a cliente respondeu que estava tudo como a lista. Este atribui a troca a dois motivos: ou ela não sabia o que era “conquém” ou ela havia sido vítima de uma brincadeira maldosa por parte do vendedor que, observando o sotaque e dúvida, percebeu que esta não era do “metiê”.

A liderança religiosa participa e orienta as diversas etapas que constituem o “bori”, desde a compra dos elementos até o “levantar da esteira”. Ressalta ainda que este ritual trará uma nova inserção religiosa ao grupo e que o indivíduo a partir daquele momento, receberá um nome religioso fornecido pelo orixá e que por este deverá ser chamado, marcando assim não só a inserção ao grupo religioso, mais também uma aliança particular com seu próprio orixá. A importância que o nome ritual adquire na vida do iniciado já foi discutida por outros autores, como Augras (1989), Barros (1993), no entanto os contornos que este novo nome assume frente ao indivíduo merecem algumas considerações.

Em primeiro lugar, o nome tem como função principal informar ao grupo quem é o indivíduo e principalmente destacar a sua relação com o próprio orixá. Alguns ficarão conhecidos apenas pelo nome genérico que demonstram sua filiação a um determinado orixá, como, por exemplo, os nomes terminados com o sufixo CI (que designa filho/a), Ogunci (filho/a de Ogum), Odeci (filho/a de Oxossi). Outros, ao contrário, têm particularidades que devem ser ressaltadas e conhecidas pela comunidade. Assim, a estes caberão “nomes mais pomposos”, cujo significado remete a

uma particularidade sua ou de seu orixá. Em segundo lugar, possuir um nome é ser reconhecido como “um de dentro”, “um da casa”, e neste sentido, ter o direito a freqüentar determinados espaços dentro e fora do Terreiro, usufruir uma prerrogativa que pode lhe ser útil extra-muros, e principalmente, ter um nome, significa o início de um processo de reconstrução da individualidade que será terminada na iniciação completa, quando publicamente o orixá falará em alto e bom som para todos ouvirem o seu próprio nome.

Os nomes vão assumir perante o grupo uma forma de estabelecer relações sociais, fornecendo uma individualidade e ao mesmo tempo status social com determinadas particularidades que somente as pessoas “mais velhas” conseguem decodificar suas significações.

A etnografia do bori realizada por Vogel et alli (1993) demonstra as seqüências rituais que vão se constituindo em uma etapas preliminares para constituição da categoria nativa de “borizado”, apontando que este ritual serve tanto para a “feitura do santo” quanto para o re-equilíbrio da pessoa, como aponta Teixeira (1994), que compara o “bori” com outros procedimentos terapêuticos (sacudimentos, banhos de “abós” e banhos de “omieró”¹⁷):

“Assim, qualquer dos atos litúrgicos concebidos como estratégias para alimentar a cabeça pode ser encarado como etapa preliminar do processo iniciático propriamente dito, da mesma forma que a **lavagem-de-contas** e o **“batismo”** conferindo o status de abian àqueles que a eles se submetem.” (TEIXEIRA, 1994, p. 183-4)

¹⁷“Omi-eró”: literalmente a água “que acalma”. Infusão composta de folhas maceradas que vão diferir de acordo com o orixá do indivíduo e do procedimento prescrito.

Apesar de concordamos com a autora, desejamos ressaltar duas considerações, pois para nós o “bori” traduz duas diferentes instâncias em relação aos demais. Primeira distinção: é o único ritual que exige a presença física da/o consulente e da liderança religiosa para executar os procedimentos necessários no Terreiro. Segunda, o “bori” tem o poder de estabelecer uma relação identitária com a comunidade, proporcionando um novo papel social a/o cliente, transformando-a/o em “filha/o de santo”, pois os clientes podem realizar várias consultas oraculares sem que estas estabeleçam uma relação mais íntima e societária com a comunidade.

Contudo, ao realizar a iniciação religiosa (mesmo que parcial) este/a cliente externo/a poderá exercer e usufruir as prerrogativas de “filha/o de santo”. Em contrapartida será exigido deste/a neófito/a cumprimentos de deveres designados e, especialmente, uma vivência na “Casa de Santo”, com o objetivo de possibilitar a este acesso a saberes e intimidade com os demais “irmãos”. Além disso, o grupo espera dele uma atitude e dedicação condizente com o seu novo papel social, uma relação mais profunda com a religião diferente daquela estabelecida nos sentidos instrumentais de consulta/serviços/soluções.

Associado a estas expectativas sociais, Prandi (2001) aponta que o neófito deverá se deparar com uma nova maneira de vivenciar o tempo em sua relação com o Candomblé, ou seja,

“Ele terá que ser ressocializado para poder conviver com coisas que, nos primeiros contatos, lhe parecerão estranhas e desconfortáveis. Ele tem de aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser completadas antes ou depois de

outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades.” (PRANDI, 2001, p. 45)

Ao realizar o “bori”, cada indivíduo ganha um colar, um “fio de conta” com as cores-símbolo do seu orixá. Bastide (2001) acrescentando a descrição realizada por Manuel Querino (1955) sobre a “lavagem do colar” coloca que

“Para que o calor tenha valor, é preciso: que tenha ficado uma noite inteira sobre a pedra do deus a que pertence e que o sangue de uma ave morta em sacrifício, juntamente com as ervas apropriadas, tenha lavado ao mesmo tempo pedra e colar. Mas não basta ainda: é preciso mais que a esta primeira participação se junte uma segunda entre pedra, colar e cabeça do indivíduo que celebra o ritual” (BASTIDE, 2001, p. 41)

A confecção do colar ou “fio de conta”, em geral fica a cargo neste caso específico do “pai de santo”, e que no ritual do bori além dos colares do orixá individual também estão presentes os fios de Oxalá e o de Iemanjá por representarem o princípio coletivo da existência.

Assim, as cores brancas (Oxalá) e a cor translúcida (Iemanjá) estariam em consonância com o ritual visto que representariam o pai e a mãe de todos os indivíduos, independente de sua filiação mítica. Neste sentido, a presença de Iemanjá, representada em suas contas, denota o significado que este orixá possui na cosmologia jejê-nagô. Esta é considerada a “mãe da cabeça”, aquela que embora carregue no ventre todos os orixás, e, por conseguinte, acabe por ser a mãe geradora dos humanos, é também aquela responsável pelo fortalecimento e equilíbrio da cabeça. Tanto assim, que além do bori, quando alguém está com problemas “de cabeça”, - desequilíbrios, estresse, crises de nervos – pede-se ajuda a Iemanjá. Este orixá dificilmente se manifesta no “jogo de búzios”, mesmo no de seus filhos, tanto assim, que quando esta aparece, todos ficam

apreensivos, pois a grande mãe não se manifesta à toa, sua presença indicando desta maneira urgência nas providências a serem tomadas.

Bastide (1983) ao tecer considerações acerca da “lavagem das contas” nos informa que esta tem a função de agir no indivíduo com

“(…) um aumento de força, isto é, de existência. Este aumento está assinalado pela felicidade ou segurança obtida com o uso do colar devidamente preparado. Pois o que é o mal senão uma diminuição da existência? O mal morde o Ser para lhe arrancar pedaços de vida; o pesadelo deixa opressões; a loucura enegrece o eu ou dele arranca bocados; a doença enfraquece física e moralmente; o insucesso deprime. Tudo isto consiste em enfraquecimentos do Ser. A lavagem das contas, eliminando todas as influências negativas e fazendo o indivíduo participar da força divina, aumenta o grau de existência. O indivíduo passa para um plano superior do Ser”. (BASTIDE, 1983, p. 372)

O colar, “fio de conta” passa a ser considerada uma insígnia, um sinal diacrítico das religiões afro-brasileiras. Contudo, ao recebê-lo e portá-lo, o indivíduo estará experimentando sua potencialidade de ser, ao mesmo tempo em que virá sobre este a do compromisso gradativo com as divindades que, conforme o nível de envolvimento pode vir a transformá-lo através do processo propriamente iniciático.

A eficácia do “fio de conta” extrapola os sentidos da racionalidade do indivíduo. Marina de Nanã, enfermeira aposentada e professora universitária, nos conta que após a realização de seu “bori”, continuou usando diariamente seu “fio de conta” recebido. A amenização e desaparecimento dos sintomas de enxaqueca, sua queixa principal ao procurar Ogum Toripe, fez que esta em um gesto inesperado jogasse fora os “nove remédios que tomava diariamente”, passando a atribuir ao uso do “fio de conta” o poder

medicamentoso e curativo. Este depoimento nos foi deveras interessante, pois Marina faz parte do grupo de freqüentadores do Terreiro que tem nível de escolaridade superior. Ela, além de enfermeira, é professora universitária com titulação de mestre, ou seja, uma profissional de saúde, cujo treinamento se deu através de uma lógica explicativa cartesiana, admitindo que “esta era a última tentativa que faria, pois estava muito desanimada com os médicos”.

Nos dois dias consecutivos ao “bori”, nós a acompanhamos de perto, e perguntávamos em intervalos mais ou menos regulares se esta estava se sentindo bem. Ela nos garantiu que nos dois dias seguidos e na semana posterior não sentiu absolutamente nada, mas que após voltar para casa percebeu o início do sintoma e que a partir de então “coloca o fio de conta” e os sintomas regridem. Ela sabe que do ponto de vista científico não “há explicação cabível para tal experiência”, no entanto, conforme diz, “é inegável a regressão dos sintomas”. Nós lhe perguntamos a que esta atribuiria esta remissão e ela respondeu dizendo:

“(...) eu sei que a enxaqueca é uma doença diagnosticada e tratada pela medicina. Que existem preocupações constantes em estudos recentes sobre a discussão da origem, da causa deste transtorno. Alguns especialistas vão atribuir ao excesso de dopamina, outros ao mau funcionamento de uma determinada área do cérebro que se tornaria extremamente irrigada em momentos de tensão... Enfim, ainda não há um diagnóstico fechado a respeito. A quinze anos sofro de enxaqueca, que foi agravada após a morte de meu marido. Desde então peregrino pelos consultórios médicos e de amigos que tentam várias opções que infelizmente só são paliativas. Eu não posso explicar com exatidão a forma de agir do bori, pois não sou uma especialista, minha especialidade é centro cirúrgico! Mais de uma forma estranha deu e vem dando certo, diminuí

as doses dos remédios e busquei uma nova medicação que hoje uso só em casos extremos...(…) (Marina de Nanã, depoimento oral, junho, 2007)

O ritual do “bori” é realizado no Barracão ou em alguns casos especiais, de acordo com a prescrição do orixá, em algum dos “quartos de santo”.

Anteriormente, ao procedimento propriamente dito, vários integrantes da Casa já se encontram envolvidos em sua confecção, macerando as ervas para os banhos, as comidas necessárias, e finalmente a “cama do bori” (uma esteira coberta por lençol branco). O envolvimento da comunidade neste ritual demonstra mais uma vez que toda atividade para ser desempenhada requer o trabalho coletivo e dedicação.

À pessoa que irá realizar o “bori” é recomendado que chegue horas antes de seu início, para que assim possa descansar, tomar os banhos prescritos e, dependendo das orientações, realizar um último “ebó” antes do ritual.

Após estes procedimentos, ela é encaminhada a uma esteira coberta por um lençol branco onde se encontra disposto um travesseiro com fronha branca e, sobre este um ojú também branco (tira de pano branco que serve para emoldurar um torso), novos, demonstrando que para se agradar ao “ori” (cabeça), tudo deve ser tratado com esmero, sendo necessárias peças novas de roupa. Aos pés da esteira, encontram-se dispostos uma vasilha de porcelana branca encimada por um prato e outro abaixo, uma quartinha também branca, uma garrafa de vinho branco, um bolo simples de ovos, um manjar de maizena, frutas e flores.

A composição da “mesa do bori” vai variar de indivíduo para indivíduo. Embora alguns elementos sejam comuns (flores), outros vão depender exclusivamente das condições do indivíduo. Assim, algumas cabeças poderão necessitar de um “bori de peixe”, portanto não havendo necessidade de sacrifícios de animais e outros ao contrário, necessitarão deste. Da mesma forma, é facultativo o uso de bebida alcoólica sendo esta substituída por um refrigerante, ou ainda os doces em alguns casos são substituídos exclusivamente por frutas.

Após o indivíduo sentar-se à esteira, portando uma vestimenta branca também nova, a liderança religiosa consulta o orixá através do “obi” (fruto africano, raiz da noz de cola que possui função oracular) antes de iniciar a cerimônia religiosa. Podemos apreender que este vegetal tem um papel primordial não só nas várias etapas de execução do “bori” como também em outras atividades religiosas, atuando como um instrumento operante, normativo e comunicativo entre a liderança religiosa e a cabeça neste procedimento particular. Tanto assim, que no final da cerimônia novamente a cabeça é interrogada, para saber se ficou satisfeita com as oferendas e determinar então quem deverá despachar os elementos que se constituíram o “bori”.

A cerimônia então é dada por finda e os futuros irmãos são convocados para dançar e dar boas vindas à cabeça, saudando-a na frente da esteira. Em ordem hierárquica, dos “mais velhos” aos “mais novos”, todos vão saudar, desejar saúde, axé, prosperidade ao “novo irmão”.

A participação da comunidade no “bori” traz a cena à visão de que a comunidade está atenta para a saúde e o bem-estar daqueles que freqüentam o Terreiro,

estabelecendo ações de cooperação e solidariedade nas diversas etapas que irão compor este procedimento desde a aquisição de elementos até “despachar as coisas do bori”.

Após a realização do “bori”, algumas pessoas apresentam um sentimento que pode ser descrito entre uma mescla de sensações e alívio, de relaxamento e de apreensão, além da expectativa por terem a consciência de que este ritual é a “porta de entrada na Casa”. Ele é o início da inserção e da trajetória religiosa do indivíduo na comunidade, que pode vir a culminar com a iniciação religiosa propriamente – ou “fazer o santo”.

Em freqüentes comentários após o “bori” algumas clientes (já “filhas de santo”) e com indicação de “fazer o santo”, perguntavam aos demais como seria “raspar a cabeça”, perder os cabelos e quanto tempo este demoraria em crescer. Discutiam brevemente sua preocupação com relação a suas famílias e a possível dificuldade desta aceitar sua nova adesão religiosa, além logicamente de evidenciar uma preocupação relevante em relação à estética.

No contexto amplo da sociedade em geral, e na contramão do elemento **saúde**, “ter a cabeça raspada” apontaria, segundo o senso comum, para uma imagem cristalizada da adesão religiosa às religiões afro-brasileiras ora podendo causar conflitos, distanciamentos sociais, e distintamente compaixão e companheirismo, visto que a perda total dos cabelos sempre remete a uma situação de doença terminal. (REZENDE, 2000)

Ao dar de “comer à cabeça”, a comunidade vai estar iniciando um/a novo/a integrante que compartilhará a partir do “bori” gradativamente os valores, as posturas e

os saberes do grupo através de procedimentos que indicarão sua inserção religiosa, mais principalmente através de um ritual terapêutico, cujo sentido maior significa no caso de adesão, que este indivíduo ao adentrar ao grupo, pelos menos no que tange as estas rituais, estaria apto, pleno e pronto a desenvolver suas atividades religiosas sem o empecilho do desequilíbrio-doença, deixando mais uma vez evidente a preocupação que os seguidores dos cultos afro-brasileiros tem com a saúde.

5.3. Iniciação religiosa e motivos para a conversão

Em janeiro de 2006, a atmosfera do “Terreiro” estava se modificando devido à organização do primeiro “barco de iaôs”, ou seja, a Casa, a partir dali, teria seu primeiro grupo de iniciados. Em decorrência disto, a primeira tarefa para a liderança religiosa fora “montar o barco”, ou seja, recorrer ao oráculo para que este apontasse quais os “filhos de santos” que estariam em condições de se submeter a iniciação e assim vir a participar deste primeiro momento tão importante para a reconfiguração do “axé”.

O Terreiro necessitava de adequações físicas, tanto no que se refere a espaços profanos quanto sagrados, para que este pudesse funcionar adequadamente para a realização das atividades religiosas. Assim, o primeiro quarto da Casa de Oxalá, anteriormente destinado ao público masculino, passou a funcionar como um depósito contendo objetos, alimentos, materiais e equipamentos necessários, adquiridos a partir da indicação da liderança religiosa conforme a rotina da Casa e das particularidades de cada “filho de santo” e de sua “lista”.

Semanas antes da “entrada do barco” seus futuros componentes se reuniram para ratear os custos das aquisições e do “dinheiro do chão”, contribuição financeira para àqueles que realizam os procedimentos litúrgicos, elaborando uma divisão adequada para que todos os membros do “barco” ajudassem de forma equitativa sem causar constrangimentos e conflitos entre eles. De início, o “pai de santo” pontuou que mesmo tendo familiares consangüíneos no “barco” eles iriam participar da divisão, ficando ele responsável pelo valor do pagamento.

Grande parte dos elementos das “listas” foi adquirida no Mercado Público de Aracaju e supermercados situados a cerca de 30 (trinta) quilômetros do Terreiro. Nesta ocasião tivemos a oportunidade de observar todo o vai e vêm de viagens para comprar e transportar ao Terreiro os itens necessários com a cooperação de outros “filhos de santo” já iniciados e “borizados”.

Como parte deste processo de preparação para a “feitura do barco de iaôs”, as áreas físicas do Terreiro foram se transformando em espaços funcionais cujo objetivo era o de possibilitar o desenvolvimento dos rituais, como por exemplo a construção do “baluê”, uma área especificamente construída para os banhos ritualísticos dos iniciados feita de folhas de coqueiros de 4 (quatro) metros quadrados ao ar livre, localizado ao lado da Casa de Oxalá.

Conjuntamente com a preparação da Casa, Ogum Toripe leva os neófitos para serem apresentados a sua Ialorixá, Mãe Stella de Oxossi, dirigente do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Este procedimento hierárquico faz parte da “etiqueta nagô” por ocasião da feitura do primeiro “barco”. A anuência e a presença do “mais velho” se fazem necessária para que a legitimidade seja alcançada. Também faz parte das

formalidades rituais entre o “povo de santo”, a prática de que o primeiro “barco” não é em verdade do “pai ou mãe de santo”, mas sim de seu pai ou mãe, que convidados irão proceder a todo o ritual, indicando ao filho, que neste momento se transforma em pai, o momento exato de intervir.

A vinda de Mãe Stella não foi possível em virtude de compromissos assumidos anteriormente em Salvador, no entanto esta se fez representar por uma “corte” que não só a manteve informada do sucesso, como também estas pessoas se constituíram em elementos necessários para a realização do processo de iniciação. Como o processo iniciático demanda vários dias seguidos, nem todos os que vieram de Salvador poderiam ficar ininterruptamente em função de compromissos de trabalho, ficando então estabelecido, uma “certa escala”, onde foram definidos em quais os dias e rituais necessitariam estarem presentes.

Até onde nos foi possível acompanhar, os futuros “iaôs” chegaram ao Terreiro já para as festas de final de ano ou nos primeiros dias de janeiro. As reações eram as mais diversas, uns encontravam-se demasiadamente alegres, outros introspectivos e outros ainda transformaram-se em observadores atentos de tudo o que ocorria.

Após os festejos do final de ano iniciaram-se os preparativos para o início das obrigações. O primeiro procedimento observado por nós foi à recorrência de um número específico de “ebós” que deveriam ser cumpridos por todos os aspirantes. Estes seriam em número de sete, deveriam ser realizados em dias alternados na praia e no rio, completando os sete dias. Estes “ebós” tinham como finalidade preparar a/o “iaô” para a “entrada”, ou processo iniciático propriamente dito, que embora siga procedimentos comuns de uma lógica ritual, vai diferir de indivíduo para indivíduo em alguns

momentos que o antecedem, mostrando mais uma vez a atenção que os afro-brasileiros conferem a individualidade do ser. Estas representam a individualidade de cada um, que mesmo fazendo parte de um “ebó coletivo”, cada um guardava em si sua especificidade-identidade.

Após esta observação nos retiramos, visto que por não sermos iniciados, não poderíamos participar da confecção do ritual e dos momentos que o antecedem. Esta prática é comum a todas as Casas e Terreiros, como uma forma de garantir o “awo”-segredo – do momento iniciático. No recinto aonde acontece a feitura do orixá ou a “raspagem da cabeça”, é permitida somente a entrada dos mais velhos, mesmo os recém iniciados ficam impedidos de participarem ficando sua atuação limitada à limpeza, ao preparo dos alimentos - sagrados e profanos – e a todo o tipo de ajuda necessária. Assim nosso retorno só se deu para a ocasião da cerimônia pública, “no dia do nome”, 16 (dezesseis) dias depois da “entrada do barco de iaôs”.

Se a função terapêutica do “ebó” é a restituição do equilíbrio ao indivíduo, esta ação por outro lado também é capaz de agudizar certas situações de desequilíbrio que porventura estejam latentes. Neste processo, saúde e doença vão se misturar em condições especiais na tentativa de recompor o indivíduo. Embora os vários depoimentos coletados e a própria historiografia afro-brasileira dêem conta que a maioria das adesões se dá por conta de agravos à saúde, estas por vezes vêm revestidas de outros contornos. Um caso digno de nota foi o ocorrido com o “iaô” de Xangô, Orlando.

Este a mais de 20 (vinte) anos se relaciona com o “pai de santo”, pois ambos são professores de Arte. Ogum Toripe sempre lhe falou da necessidade de se iniciar, ao que

este respondia que só faria o “santo” se fosse com ele. Os anos passaram-se e em certa ocasião Ogum Toripe preocupado com sua saúde sugeriu que ele fosse iniciado por sua ialorixá, alegando não ter disponibilidade para acolhê-lo uma vez que não possuía um Terreiro. Este continuava reticente e alegando “que Xangô também havia escolhido ele – Toripe – como seu pai”.

Na configuração do futuro “barco”, este foi convocado e sondado a sua possibilidade em unir-se ao grupo, o que foi prontamente aceito e motivo de regozijo por parte do “iaô”. Só que o compromisso com o orixá vai mais além do que a simples concordância em fazer-se filho, estendendo-se a outras obrigações “como respeito e o cumprimento mínimo de visitas ao Terreiro no intuito de dar ciência ao orixá da sua presença e disposição”, segundo Ogum Toripe.

Orlando embora resida em Salvador, pouca disposição tinha em se fazer presente, mandando sua contribuição financeira nas épocas de festa, acreditando assim estar cumprindo seu dever para com o orixá. Sua alegação era de que trabalhava muito e que as festas sempre coincidiam com um compromisso anteriormente assumido, pois este além de professor é também produtor teatral, ficando sua ida ao Terreiro sempre adiada.

Quando da configuração do próprio “barco”, até mesmo Ogum Toripe tinha dúvidas acerca da confirmação de sua presença. No entanto, este compareceu e fez-se presente em todos os momentos rituais que antecederam entrada propriamente dita. Se o “ebó” é a possibilidade de reconstrução do indivíduo, é também um elemento desordenador do mesmo. Assim, após o término do último “ebó”, Orlando começa a apresentar um quadro de manifestações de doenças estranhas e desconexas, como forte

dor de cabeça, febre, dores no corpo, vômitos e por último uma erupção cutânea que do alto da cabeça chegou a lhe tomar a face direita toda, como um grande inchaço avermelhado que lhe impedia a visão.

A princípio, nos dois primeiros dias, os sintomas foram percebidos como os de uma virose muito forte, sendo tratada como tal com medicamentos vegetais. No entanto, do terceiro para o quarto dia, seu estado foi piorando em um crescente que levou a ser cogitada a consulta a um médico em Aracaju. Enquanto este processo se desenvolvia, Ogum Toripe foi ao “jogo” na tentativa de obter uma resposta do orixá acerca dos procedimentos que deveriam ser tomados, e principalmente saber se este de fato este entraria no “barco”.

Durante a consulta oracular, Xangô respondia que este não se preocupasse que ele estava olhando por seu filho, e mais importante, este entraria no “barco”. Entre a credulidade e desafiar o orixá este deu seu voto ao orixá, dizendo a todos que não se preocupassem, que Xangô estava “cobrindo e protegendo” o filho. No entanto na noite do terceiro dia, após esta consulta, o quadro do “iaô” agravou-se de tal forma que foi impossível ficar com este no Terreiro em função das fortes dores que este sentia pelo corpo, além da febre e da ferida que se instalara da noite para o dia. Todos olhavam inquietos para o “pai de santo” sem coragem de pronunciar o que pensavam. Como poderia ser que um indivíduo que estivesse se dispondo a todo um “sacrifício de uma iniciação” estivesse passando por aquele tormento?

O “pai de santo” cedendo aos olhares e aos apelos dos “mais velhos” orienta então que este seja encaminhado para Aracaju em busca de cuidados médicos. Ao cair da noite o grupo que o acompanhou retorna desolado com a informação de que este

ficara internado e que seu quadro era “gravíssimo”. Mais grave de que? Perguntavam-se. Que doença era aquela?

Ogum Toripe, mais uma vez sentido o peso de sua responsabilidade ordena que todos vão deitar-se, pois no dia seguinte ele consultaria Xangô sobre as providências necessárias. Ao raiar do dia e sozinho, o “pai de santo” procede à consulta oracular e Xangô torna a insistir que este estava bem e que estaria presente para a “partida do barco”. Prescreve alguns procedimentos e ordena de forma enfática que nada deve se interpor entre os preparativos para a iniciação do grupo, que continuassem os procedimentos e que na hora marcada, seu filho estaria presente.

Obviamente o grupo tomou-se de alívio, mais o que significava aquilo tudo? Será que algum orixá estava descontente com o grupo ou com algum procedimento inadequado? Nos momentos finais que antecederam os preparativos para a grande obrigação a tensão era visível, as conversas foram substituídas por um silêncio conciliatório na tentativa de obter uma explicação por parte do “pai de santo” ou de notícias de Orlando que ainda encontrava-se internado.

Todos os orixás possuem números que os designam e os reconhecem, e no caso de Xangô, este número é o seis. Pois foi este o período em que durou seu processo de doença. Entre a manifestação da doença, internação e alta passaram-se seis dias. As pessoas ao perceberem a coincidência começaram a achar que o processo saúde-doença dizia respeito diretamente a alguma falta grave de Orlando para com seu orixá. A verdade, segundo Ogum Toripe, “era que Xangô quis dar-lhe um recado, talvez motivado por sua ausência prolongada, de que ele – Xangô – era único “rei” ou mandatário de sua vida. Que sua vontade – de Orlando – era algo secundário na relação

que ambos haviam estabelecido, e que a partir daquele momento sua vida lhe pertencia”.

Com um diagnóstico de herpes oftálmico, agravado por um quadro de infecções secundárias, Orlando ficou internado durante três dias, saindo direto para o axé para se iniciar, mesmo ainda sofrendo de fortes dores e fazendo uso de medicamentos que lhe foram prescritos pelo médico, pois, segundo Xangô “o seu remédio era ele”. E assim o foi, e no dia 4 de fevereiro de 2006, Xangô renasceu em terras brasileiras sob o nome de Obá Togunam.

A festa pública na noite do dia 4 (quatro) de fevereiro foi antecedida por enorme expectativa, visto ser este o primeiro barco de iniciados de Ogum Toripe e seu “diploma público de “pai de santo”. Alguns convidados vieram de Salvador especialmente para festa, demonstrando assim apreço e sensibilidade ao momento por qual passava o irmão e amigo Ogum Toripe. Embora a expectativa fosse grande como é normal nesta ocasião, na hora em que Xangô deu seu nome pelo qual o novo iniciado deveria ser reconhecido, pudemos perceber o grande alívio e satisfação dos presentes, demonstrando mais uma vez para o grupo que a crença na força que o orixá apresenta a formulação de uma visão de mundo capaz de explicar as vicissitudes e mazelas da vida cotidiana, sendo em verdade os mecanismos que mantêm ordenados os caminhos daqueles que crêm nos orixás e a estes dedicam suas vidas.

O processo de iniciação é um dos momentos em que mais podemos perceber o sentido de solidariedade e coesão do grupo. Não é incomum vermos pessoas que nunca foram ao axé se oferecerem para dividir as tarefas que envolvem o cotidiano preparatório para este grande momento.

E no Ilê Axé Opô Oxogum Ladê não foi diferente. Os “irmãos de santo” de Ogum Toripe se dividiram nas tarefas que envolviam os preparativos que culminariam na iniciação de seu primeiro “barco”. Alguns adiantaram suas férias, outros fizeram acordos em seus locais de trabalho e outros simplesmente foram. Os laços de solidariedade que envolve as relações entre o “povo de santo” já foram discutidos por vários autores (COSTA LIMA, 1977; AUGRAS; 1983), e demonstram que na maioria das vezes os laços extrapolam as relações do Terreiro transformando-se em amizades que assumem em muitos casos o papel da família consangüínea.

Do grupo de cerca 15 (quinze) pessoas que vieram de Salvador, uma entre elas, a “Otun Dagan” do Axé Opô Afonjá¹⁸, Ebomi Jane, massoterapeuta, que por ter conhecimento do esforço diário despendido por todos no cumprimento das tarefas preparatórias à iniciação, levou seu “estojo de primeiros socorros”, conforme ela própria colocou, constando também agulhas de acupuntura.

Como “crianças diante de um novo brinquedo”, podemos perceber o entusiasmo das senhoras em se “deixar espetar” pela agulhas da Ebomi. Se no primeiro momento estas olhavam com desconfiança e temor, por outro lado, a novidade alimentava conversas e pilhérias a fio nas horas de lazer; sempre surgiam comentários e história que falavam de uma experiência conhecida que deu ou não certo com este sistema terapêutico particular. Tanto assim, que logo que chegamos fomos perguntados se sofríamos de alguma dor, pois o Terreiro agora também era um “hospital da coluna”.

¹⁸ “Otun Dagan” juntamente com “Osi Dagan” são postos que auxiliam a “Iamorô”, responsável pela cerimônia propiciatória realizada sempre antes de uma festa pública com o objetivo de manter Exu apaziguado e alerta para a possível penetração de forças contrárias ao bom andamento dos rituais.

Fomos olhar de perto tal experiência e perguntamos a Tia Jane por que ela havia resolvido tomar a iniciativa em levar tal recurso terapêutico para o Terreiro, no que ela nos respondeu, com palavras curtas e sábias, próprias de uma “ebomi”, que a atenção era com seu “irmão mais velho” – Toripe – “que neste contexto de fazer barco, o pai ou mãe de santo, muito estressado pela situação, acaba sempre tendo algum problema de saúde. E depois, além de atender ele, atendi 11 (onze) pessoas com problemas diversos”.

Outra referência à acupuntura pode ser percebida quando Tia Piedade, meses depois, jocosamente menciona “que o que resolveria mesmo seria as “picadinhas”” além do shiatsu, que estava sendo aplicado pela iaô de Iemanjá, no iaô de Oxaguian na ocasião sofrendo de graves dores na coluna. Alguém então pergunta que “picadinhas”? As “picadinhas”, ela responde, “são as agulhas de Jane” referindo-se a acupuntura usada por esta no período de iniciação do primeiro barco, em 2006.

Como o espaço do Terreiro é distante do centro de Aracaju e isto em muito dificulta qualquer providência em caso de emergência, aqueles que possuem outras habilidades acabam sempre por se tornarem disponíveis em momentos de crise. Foi assim por parte da iaô de Iemanjá, que ao perceber que seu irmão de Oxalá sofria de um quadro de lombalgia crônica que lhe provocava intensas dores e um quadro de lordose evidente, o obrigando a andar de lado, esta prontamente se dispôs a aplicar-lhe shiatsu. No entanto, nos preparativos para tal prática, percebeu-se que não havia um óleo essencial nem uma colônia adequada para tal. A alternativa pensada, diante do quadro de extrema dor apresentada pelo “iaô”, que inclusive tinha clara dificuldade respiratória já que estava impedido de se manter ereto, e executada, foi a de utilizar azeite de oliva (“azeite doce”) e alecrim. Com estes dois elementos, enfim tinha-se o óleo necessário para fazer a massagem.

Em cena, duas reflexões interessantes, a seguir:

1- solicitada, a “iaô” de Iemanjá, é profissional de massagens terapêuticas e mesmo ela estando no Terreiro, suas outras identidades sociais não são cessadas.

2. a aplicação da prática terapêutica do shiatsu, técnica oriental de massagem, sendo utilizada informalmente em uma situação de necessidade e suas adaptações de realização sem cadeira e elementos adequados, evocada partir da lembrança de outra prática terapêutica utilizada anteriormente no interior do Terreiro, as “picadinhas de Jane”, permitindo assim que esta prática nova prática para o grupo possa vir a ser executada.

Estas duas situações evocam não só a pluralidade do indivíduo e sua capacidade de adaptação, como também indica que as religiões afro-brasileira, diferente do que pensa a maioria do senso comum, não são excludentes, mas um sistema justaposto a outros sistemas que pode ser perfeitamente adaptado por seus usuários-adeptos, desde que não interfiram nas práticas litúrgicas do corpus religioso. As adaptações e o cuidado em não usar determinados elementos que possam ser interditos ao “doente”, asseguram de outra forma a intersecção de saberes na busca da melhoria das condições de saúde dos indivíduos.

O “iaô”, lentamente, e com visível esforço se inclina para deitar na “eni” para ter início o processo terapêutico. Ao mesmo tempo, que a mistura desliza pelas costas tremores e gemidos são desprendidos, e para alguns presentes no quarto, estes seriam a “resposta do santo” já que um “iaô” novo não pode e não deve sentir dor. Sob este aspecto algumas considerações devem ser feitas.

O zelo para com o neófito no momento de sua iniciação extrapola as diretrizes da sociedade ocidental. A este são designados todos os mimos possíveis (desde que não fira a liturgia ou a tradição) para que no período de reclusão este se encontre de fato confortável. O “iaô” não pode aborrecer-se, não pode chorar, não pode se contrariar. Sua alimentação é preparada com esmero sendo feita diariamente e entregue na hora certa. Geralmente por volta das 11:30 h é servido o almoço, assim como seu jantar é entregue por volta das 18:00h. O café da manhã é entregue ao raiar do dia após o banho matinal e as preces da manhã.

Tudo é feito de forma que o processo transcorra na mais perfeita tranquilidade; a casa fica em silêncio, as visitas suspensas, assim como o atendimento ao público externo. Todos os esforços concorrem para que a iniciação seja de fato um momento de renovação. Costuma-se dizer que a/o iaô é um bebê, uma criança, que precisa ser guiada em seus primeiros momentos na “nova vida”. Pessoas relatam constantemente que foram seus melhores momentos, atribuindo ao fato de terem sido bem tratadas, de terem tido tempo de refletir sobre suas vidas, de terem simplesmente descansado.

A iniciação a nosso ver consiste em processo terapêutico cujo objetivo sutil, subliminar consiste em restabelecer o equilíbrio ao indivíduo. Por detrás da exigência do orixá patrono para que seu filho seja iniciado, existe todo um processo de desequilíbrio, quase sempre culminando em doença que leva a adesão. Se esta discussão parece recorrente, no entanto, o que gostaríamos de ressaltar é que nem sempre os sintomas encontram-se aparente. (BARROS & TEIXEIRA, 1999)

O processo de iniciação consiste em verdade em um recurso terapêutico cujo objetivo consiste em possibilitar ao indivíduo lidar com suas próprias fraquezas,

dificuldades e mazelas, além de dar-lhe componentes para que possa enfrentar os percalços da vida cotidiana de forma que estes não naufraguem.

Ouvimos em outra ocasião que o processo iniciático levava o indivíduo a “retirar sua máscara”. A reclusão, o sentimento de solidão, de medo diante do desconhecido, opera a nível inconsciente forçosamente uma avaliação do indivíduo diante da vida. Ao longo dos 16 (dezesseis) dias de reclusão todos os entrevistados sem exceção nos falaram das modificações de comportamento percebidas por eles próprios e pelos outros. As pessoas saem acreditando “estarem melhores”, conforme nos relata Ângela, após sua obrigação de 7 (sete) anos:

(...) foi muito difícil aquele momento para mim. As questões financeiras me assombravam o tempo todo, pois estava desempregada, mais sabia da necessidade de completar minhas obrigações. Era o fechamento de um ciclo que havia se iniciado na feitura. Hoje percebo que há quinze anos atrás se eu soubesse o que e quem eu sou, muita coisa na minha vida poderia ter sido diferente. A força que se apossou de mim e de meus irmãos foi extraordinária, era como se pudéssemos brigar com o mundo inteiro. Estava pronta para sair e enfrentar os desafios. É a presença do orixá que me traz equilíbrio e coragem para viver o meu dia a dia. Sem ele, não teria conseguido chegar até aqui. Hoje eu tenho consciência do meu limite, e estou aprendendo diariamente a conviver comigo mesma, com minhas contradições e anseios, resolvendo quais as minhas possibilidades de existência neste mundo. E digo para você, não é fácil, olhar para trás e perceber que o tempo já passou, que agora todo o meu futuro depende de mim. O equilíbrio e o amadurecimento trazido pelo orixá, além da fé, é o que me fazem continuar. Tenho uma amiga que diz que pai de santo é psicólogo de pobre, e acho que ela está certa. Estamos mesmo em um processo terapêutico, que diferente dos consultórios, vivenciamos nossas próprias experiências na tentativa de realizarmos nossos

desejos em um mundo aonde somos postos a prova todos os dias.” (Ângela de Oxum, advogada, depoimento oral, fevereiro, 2007)

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

Nunca é demais lembrar, no entanto, que o corpo e por extensão o ser humano se apresenta como algo mais complexo que os fisiologistas e anatomistas concebem, e que a cada período histórico surgem noções preponderantes do corpo, saúde, doença e de novos procedimentos terapêuticos, alguns surgidos no campo da medicina oficial, o que não impede e nunca impediu que outras formas e sistemas coexistam com o ideário dominante.

5.4. O ritual do Panã: a volta ao cotidiano

O presente ritual que ora nos propomos a analisar tem como objetivo principal discutir a coerência e a eficácia de um ritual específico realizado em todos os Terreiros de Candomblé jejê-nagô e de outras denominações como a última etapa ritual a ser realizada no exercício da iniciação religiosa dos neófitos, agora já transformados em “iaôs”.

Na tentativa de analisarmos este ritual chamado por alguns de “profilático” buscamos nos apoiar na literatura antropológica que trata do referido assunto, assim

autores como (CARNEIRO 1977; BASTIDE 1989, 2005; VOGEL et alli, 1993; TEIXEIRA, 1994; PARÉS, 2007) foram importantes contribuições para o desvendamento deste ritual e de seus significados.

Embora este ritual conste da prática ritualística dos Terreiros tradicionais jejê-nagô, podemos perceber além das semelhanças, diferenças na ritualização e no próprio conteúdo do ritual, onde algumas etapas são substituídas e outras, acrescentadas. Isso significa que compartilhamos da perspectiva de Vogel et alli (1993) que, por sua vez, segue uma pista de Bastide (1978, 2005) de que esperar por uma interpretação única em se tratando de práticas relacionadas aos cultos afro-brasileiros seria, no mínimo, desconsiderar as várias possibilidades re-interpretativas que os indivíduos – “pais e mães de santo” – vão lançar mão em suas tentativas de se aproximarem o máximo possível de um modelo africano ou, pelo menos, do que se acredita ter restado dele.

Para Bastide (1978, p.56-7) em se tratando de Candomblé sempre existe um *mas....* E é em busca deste “mas” que vamos encontrar versões divergentes que segundo Vogel et alli (1993) significa dizer que

“(...) a qualquer momento poderá surgir alguém que viu um rito cuja sequência é diferente daquela que acaba de lhe ser apresentada. Suas objeções podem ser o resultado de uma observação atenta e criteriosa, não devendo portanto, ser desqualificada, pois as discrepâncias não são fruto necessariamente da maior ou menor veracidade das descrições. Podem apresentar ao contrário, distintas concepções ou modos de articulação de uma determinada sequência ritual” (VOGEL et alli, 1993 ,p.130)

Como dissemos anteriormente o ritual do “Panã” ocorre nos Terreiros de Candomblé das mais distintas denominações, sendo realizado no dia seguinte à “saída do iaô” ou “tomada do nome- orukó”¹⁹ - , etapa que marca o fim da iniciação religiosa e sua conseqüente reclusão.

Este ritual significa para os iniciados a dramatização de situações cotidianas que ficaram suspensas durante o período de 16 (dezesesseis) dias de reclusão, em que este agora é levado a vivenciá-las de forma cômica e jocosa na reconstrução de parte de sua identidade que durante o período de iniciação teria ficado adormecida. Este ritual, em

¹⁹ “Orukó”: expressão ioruba, empregada na liturgia dos candomblés cuja tradução explícita seria: “qual é o teu nome?”. Designa publicamente não só o nome do novo orixá que acabou de nascer, mais também marca o final do período de reclusão do neófito. Também pode ser conhecida por expressões como “dia do nome” “saída de iaô”, “dia que o santo vai sair” ou “muzenza” nos terreiros de tradição angola.

verdade, marca aquilo que nos acostumamos a chamar em antropologia de “rito de passagem”. Este na concepção de Van Gennep (1977) “seria o interlúdio entre um estado dissociativo para o outro, cuja função terapêutica estaria em através do rito, reconstruir a identidade formalizadora do indivíduo” para que este possa regressar para a vida profana, cotidiana. (VAN GENNEP, 1977, p.47)

Por outro lado Bastide ressalta a importância deste ritual para o restabelecimento da identidade do indivíduo após o “processo de feitura”

“É evidente que não se pode voltar bruscamente ao mundo profano após essas núpcias místicas. No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada, destruída, aniquilada, para ser substituída por outra. O novo eu nada conhece do mundo no qual deve daí por diante viver; é preciso reaprender tudo.” (BASTIDE, 2001, p. 56)

E é exatamente isto que este ritual proporciona. Ao recém iniciado ou “iaô”, são apresentados novamente hábitos, sentidos, expressões e comportamentos relacionados ao seu lugar no mundo profano. Se a iniciação é a possibilidade de encontro consigo mesmo através da conseguinte possessão por parte do orixá, no “Panã”, o iniciado reaprende a se comportar frente à eminente volta ao mundo profano.

O recinto onde este ritual geralmente acontece é o salão/barracão diante da presença de toda a comunidade, podendo contar até mesmo com parentes e convidados dos “iaôs”. A atmosfera tensa do dia anterior que marcou a saída pública do “iaô” e sua apresentação a comunidade religiosa, é substituída por um tom leve e jocoso, muito próximo daqueles que antecedem o movimento do mercado em dias de feira. Essa analogia não é gratuita, em um determinado momento específico veremos o mercado rememorado em uma encenação cujo “ato” consideramos o mais dramático de todo o ritual. Assim, revestido de uma leveza que remete muitas vezes a um aspecto infantil, o “Panã” pode ser pensado como um grande teatro, onde os atores principais seriam os

“iaôs” - recém iniciados – e a platéia os demais membros da comunidade. A metáfora do teatro para a compreensão do ritual é utilizada amplamente pelos estudos da sociologia e da antropologia cuja divisão deste em etapas/atos amplia a semelhança e faz o espectador ter maior compreensão da situação envolvida

Voltando ao recinto, este, desde cedo, é preparado pelos demais membros da comunidade e irmãos do (s) iniciado(s) para que na hora determinada pelo “pai de santo” tenha então início o ritual. O barracão é limpo, varrido e nele são (re) criados em um mesmo espaço vários ambientes que remetem a vida cotidiana e extra-muro do iniciado. Assim, teremos um quarto de dormir onde encontraremos uma cama e uma mesinha de cabeceira com um telefone e um pequeno aparelho de som; na sala dividida por uma meia parede composta por um lençol para que pudéssemos observar o seu interior, encontramos uma cadeira e, em frente, a esta uma televisão, além de um pequeno móvel que se fazia também de mesa de refeições. Sobre esta podíamos notar arrumada uma mesa de café com xícaras para quatro pessoas, uma cesta de pães, dois bolos, um prato com algumas frutas além de uma garrafa de refrigerante e outra de café. O próximo ambiente simulava uma cozinha, onde havia sido colocado um fogão e sobre este algumas panelas; um quintal para que o “iaô” possa estender e lavar sua roupa, podendo ser visto objetos e materiais de limpeza. Em um ambiente separado dos demais podíamos ver (re) criado de forma grotesca um espaço onde era simulado o seu local de trabalho, onde víamos o desenho sobre uma pequena mesa de um computador feito de cartolina, um telefone celular, caneta e papel. A idéia é de que se recrie de forma mais fiel possível os espaços/ambientes para onde o “iaô” deverá regressar paulatinamente.

Embora as situações vivenciadas digam respeito ao cotidiano, algumas atitudes agora podem vir a se tornar interditos, de acordo com a singularidade de cada indivíduo, por exemplo, alguns poderão estar impedidos pelo orixá de tomarem chuva ou de ficarem no escuro. A partir deste momento, é permitido ao “iaô” que, ande, coma, dance, durma, faça comida, penteie o cabelo e fale ao telefone. Se, anteriormente, este era impedido de se manifestar, agora, ao contrário, este pode e vai usar deste consentimento para recriar o seu próprio personagem, que emergindo após a iniciação precisa a reaprender a se locomover em um mundo “novo”, “diferente” necessitando de ajuda para realizá-lo.

Roger Bastide também ressalta a importância deste ritual para o restabelecimento da identidade do indivíduo após o “processo de feitura”

“É evidente que não se pode voltar bruscamente ao mundo profano após essas núpcias místicas. No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada, destruída, aniquilada, para ser substituída por outra. O novo eu nada conhece do mundo no qual deve daí por diante viver; é preciso reaprender tudo.” (BASTIDE, 2005, p. 56)

Neste momento, o “barco”²⁰ contava apenas com um indivíduo, que, sentado sobre o banco de madeira esperava pacientemente a sua vez. Apreensivo, olhava timidamente e de soslaio para assistência/platéia que ansiosa, espera por também fazer sua parte no teatro do sagrado.

Após alguns minutos onde a presença do “pai de santo” é observada em silêncio, este convoca os mais velhos iniciados a abençoarem o neófito passando ao longo de seu corpo e tocando em seus ombros, com galhos de “atori”²¹. É neste momento que antecede ao grande teatro, que ao “iaô” é reiterado votos de felicidade, cumprimentos pela nova condição de iniciado e também é lembrado de alguns ensinamentos que devem ser seguidos em sua nova condição, como, por exemplo, obedecer os “mais velhos”. Somado a isto, advertências verbais e físicas são expressadas antecipando ou prevendo futuras colocações decorrentes de desvios de conduta do recém-iniciado, assim, uma colher de pau que é “levemente” batida nas mãos destes como antecipando uma situação de punição. que, por sua vez, já suscita alguns risos tímidos da platéia, assim como estímulos para que a próxima “ebomin” bata com mais força nesta parte do corpo. Contudo, o “iaô” permanece em silêncio.

Esta parte do teatro estaria intimamente ligada á cerimônia do “açoite” descrita anteriormente por BASTIDE (2005, p. 57) e por CARNEIRO (1977, p. 97-8). Nas descrições de ambos, a colher de pau é substituída por pedaços de cipó que lembrariam o açoite com o qual o escravo era agredido, muitas vezes publicamente, no mercado, em momentos que antecederiam sua venda.

²⁰ “Barco”: Nome por quais todos os integrantes de um futuro processo iniciático são reconhecidos durante e depois do término da iniciação. Sobre a formação e significado de barco, ver Vivaldo da Costa Lima (1977).

²¹ “Atori”: graveto ritual feito de lascas de goiabeira e associado ao orixá Oxalá, é utilizado durante os festejos dedicados a este orixá chamado de as “Águas de Oxalá” e de “Pilão de Oxaguã”.

Na ótica que permeia o sistema afro-brasileiro, um “iaô” “não se cansa; não dorme; só encosta na parede para descansar”. Este é constantemente submetido ao controle social dos “mais velhos” que estão sempre atentos policiando e fiscalizando as ações e as expressões corporais traduzindo uma disciplina social e corporal como considerada por Foucault (1989) na discussão sobre a docilização do corpo frente às diversas instituições sociais.

Para Foucault (op. cit) o poder é expresso em todas as sociedades associado primordialmente ao corpo, uma vez que é sobre ele que se impõe as obrigações, os interditos e os limites. É, pois, na “redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento” que se instala e reina a noção de docilidade. Torna-se dócil o corpo que pode ser submisso, utilizado, modificado e aperfeiçoado em função do poder. (FOUCAULT, 1989).

Após este interlúdio, tem início propriamente dito o grande “teatro”. E é exatamente neste momento que “ebomin” Vanda de Oxum nos diz que: “agora íamos ver de fato um ritual de passagem terapêutico”.

Neste momento o “iaô” é convidado por seus irmãos a retomar suas atividades cotidianas. Assim, este passa a cozinhar, comer, lavar, telefonar e até mesmo ensaiar uma ato sexual. Para esta cena é chamada uma criança de 4 anos para fazer o papel de noiva do “iaô” (este era de fato noivo em sua “outra vida”) e, no lugar de pai, entra em cena um o irmão do “pai de santo”. Esta cena se traduz em uma das mais cômicas do ritual, onde o “pai” surge de porta adentro gritando, xingando e bradando uma vassoura com a qual tenta por várias vezes, inutilmente, acertar o “traidor” que tentava iludir sua filha!!. A solução para o embrolho, foi a ordem do pai para que os noivos se casassem o mais breve possível, já que o “pior” já havia acontecido.

Assim, o que vimos em cena foi a espontaneidade, o lúdico e o caricato. O tom de tragédia que durante os 16 (dezesesseis) dias da iniciação se fizeram presente frente ao temor de que algo pudesse suceder errado, cede lugar a comédia; a encenação descontraída, a tartufice surge como um suporte a mais para a sustentação da nova vida que agora deverá ser retomada pelo “iaô”.

Retomando Goffmann (1975), este se inscreve na medida em que percebemos o espaço do “barracão” como um local de estabelecimento social - ou seja, um lugar qualquer limitado por barreiras estabelecidas à percepção onde se realiza uma forma particular de atividades – neste caso o próprio “barracão” agora transformado em arena teatral onde se desenrola o ritual do “Panã”, tendo como ator principal o “iaô”, como coadjuvantes seus irmãos imediatamente “mais velhos” e como platéia, os “ebomins” e o “pai de santo”. Sendo o cenário, o próprio “barracão”.

Na encenação contínua, o “iaô” é incentivado agora a desempenhar tarefas mais complexas, como, por exemplo, ir ao banco, dirigir, fingir executar tarefas em seu ambiente de trabalho, ir a praia, ingerir bebida alcoólica e, principalmente, para o delírio de todos, recriar uma coreografia do bloco de Afoxé Filhos de Gandhi frequentado por este nos dias de carnaval.

Neste momento de realizações mais complexas são esperados que alguns interditos recaiam sobre o “iaô” como prova de sua ligação estreita com o orixá. Os interditos rituais e religiosos têm como objetivo regular a vida dos iniciados ao mesmo tempo que transmite uma mensagem velada a este e aos outros, não alertando que de fato existe uma aliança entre ambos, como também de que agora em diante sua vida pertence ao orixá. Os interditos que surgem no período iniciático, por vezes, se referem a aspectos específicos do orixá, podendo rememorar ainda um mito, onde o orixá tenha sido sentenciado por uma falha, tenha sido vítima de uma injustiça ou, simplesmente, pode aludir um aspecto singular de sua existência.

No ritual do “Panã”, onde tudo pode mais muito pouco é permitido, o “iaô” é incentivado para seu constrangimento a coreografar o desfile, momento em que mais uma vez alguns irmãos entram em cena, agora como desfilantes do bloco, e assim, ao começar sua performance, este é imediatamente retirado para uma cadeira, tomando a vez de expectador, sendo lembrado que nos próximos 12 (doze) meses não poderá desfilar devido ao “resguardo”. Contudo, como provocação dos demais, durante o tempo em que ensaia as tarefas cotidianas, o cd deste afoxé é tocado incessantemente, mostrando os limites que agora este terá que obedecer para a complementação segura de sua nova identidade que começou a ser moldada no momento da iniciação. Assim, este é

o tempo todo fustigado pelos demais irmãos que, de forma jocosa, lembram que estão abertos para a doação da fantasia que este por não saber de sua iniciação previamente já vinha pagando.

Nesta situação em particular, pode-se pensar o “barracão” como uma praça pública, como nas observações de Mikhail Bakhtin, que com suas ruas contíguas se transforma no espaço ideal da carnavalização, uma vez que “o carnaval é por sua própria idéia *público e universal*, pois *todos* devem participar do contato familiar”. (BAKHTIN, 1997, p. 128)

Desta forma, o “Panã”, como um ritual religioso, possui também a conotação carnalizante aos moldes de Bakhtin (1997) das situações cotidianas e dos “resguardos” que são intencionalmente exagerados e ordenados. Mesmo fingindo, pode-se fazer compras, pular carnaval, enfim, festejar:

“gêneros diferentes, exteriormente variados, mas ligados por um parentesco interno que constituíram um domínio especial da literatura, que os antigos denominam figurado, isto é, que misturava o prazeroso ao sério.” (BAKHTIN, 1981, p. 151)

Após este momento e descontração, todos são incitados a tomarem seus lugares, e o “pai de santo” então inicia a cerimônia das quebras de “quizila”²² ou interditos. Para a alegria de todos, é assegurado pelo “pai de santo” que o orixá o havia poupado de “quizilas” maiores, apenas devendo este respeitar o resguardo necessário a sua volta a vida cotidiana que o aguardava a saída dos muros do Terreiro.

Nesta direção, mais uma vez, as reflexões de Van Gennep (1977) sobre “ritos de passagem” apresentam-se pertinentes para a situação apresentada, pois este coloca em cena um momento estaque possuidor de uma característica de situações como oposições entre separação e agregação, superando etapas anteriores e desencadeando novos elementos para as posteriores. Nesse momento estacionário, emergem possibilidades que faz com que o indivíduo/neófito se torne de novo uma pessoa apta a se inserir e vivenciar a vida cotidiana/ profana.

²² “Quizila”: termo quimbundo que significa proibição, preceito de jejum ou lei. (Cacciatore, 1967, p. 131)

É neste momento estaque que o ritual do “Panã” torna-se um rito “terapêutico”, preparando o indivíduo para regressar para uma nova vida com elementos novos, fascinantes e exarcerbados. É permitido vivenciar, experimentar situações, (re) educar os sentidos, gesticular, comunicar, trazer de novo o indivíduo a vida profana. Porém, com os limites morais e hierárquicos que a cosmovisão do grupo e a história apregoa.

No dia seguinte após o “Panã” tem lugar mais uma cerimônia cujo objetivo também é por um término a esta primeira parte da iniciação. Esta cerimônia seria a compra do iniciado por algum alto dignatário do Terreiro que após lances sucessivos acabaria por se tornar seu proprietário. A literatura acerca dos cultos afro-brasileiros, especialmente BASTIDE (1989, 2005) e CARNEIRO (1977) nos falam desta cerimônia com algumas diferenças. Bastide (2005) nos fala de uma perseguição que pode ser encenada pelo pai, mãe, marido ou “ogã” do próprio Terreiro, cujo resgate pago é imediatamente entregue ao “pai de santo” para amenizar os custos da iniciação. As descrições sobre esta parte do ritual assim como o próprio “Panã” vão se apresentar de maneiras distintas de Terreiro para Terreiro, mas o sentido de uma forma geral permanece o mesmo.

Assim, o leilão de escravos tem como objetivo a “venda do iaô” no Mercado Público, clara alusão as vendas de escravos, onde estes após verem seus dotes serem apregoados de forma que alcancem um bom preço entre os presentes, são vendidos. Isto significa que estes deverão certa obediência a quem os comprou, e a seu orixá, além de cuidar de seu bem estar quando estes estiverem no Terreiro. Acima de tudo, a compra do escravo nada mais é do que uma forma de estreitamento de laços entre “famílias de santo” e mítica, pois reza entre o povo de santo que em verdade a iniciação é “uma forma das famílias que foram separadas se reencontrarem”. Excetuando os filhos do orixá Oxaguiã, os demais “filhos de santo” de outros orixás podem ser vendidos, já que na cosmologia jejê-nagô este orixá não pode ser vendido, pois este “é escravo de si próprio”, remontando ao aspecto belicoso deste orixá que jamais aceitaria ser escravizado.

Interessante relato nos foi dado por uma “ebomin” do Terreiro da Casa Branca, local onde a figura deste orixá encontra-se revestida de carinho e respeito especiais:

“(...) o grande orixá guerreiro vivia a guerrear por seus domínios e em outros lugares também. Um dia se demorou mais do que devia fora de casa, pois seu gosto por guerras e por inhame pilado fazia ele esquecer de qualquer coisa... Certa vez, já cansado de tantas guerras resolveu tomar o caminho de casa, e para sua surpresa ao chegar não encontrou ninguém na cidade para recebê-lo nem em seu palácio. Chamou, chamou e nada. Já desesperado encontrou um velho que lhe disse que seu povo havia sido levado como escravo pelo mar adentro. E os que tentaram resistir aquele cruel destino haviam sido mortos. O orixá então tomado de grande fúria arranca uma árvore do chão e com ela se joga ao mar, avisando que iria em busca de seu povo e filhos. No caminho do oceano este se encontra com Iemanjá Ogunté e de seu encontro nasce Ogunjá, em terras brasileiras para junto com seu pai libertar seu povo.” (Ebomin, depoimento oral, outubro de 2006)

Desta maneira, mesmo no sentido simbólico, podemos afirmar que se é no mercado africano de um porto longínquo de uma costa africana, que tudo começou, é novamente no mercado que o indivíduo, agora portador de uma nova identidade que o acompanhará até os últimos dias de sua vida, deu início a construção de um novo personagem, que munido de informações adquiridas no processo da iniciação será capaz de reconhecer suas origens, e sendo assim buscar formas que o levem a um equilíbrio, que sustentado e apoiado nos ritos propiciatórios, o impulsionem a uma vida mais tranqüila.

A terapêutica envolta nos processos iniciáticos reside no fato de obrigar o indivíduo a se olhar de frente, desnudo, frente a seus temores mais profundos, aos sentimentos mais baixos, as suas aspirações mais profundas. Após este ritual de

desvendamento interior, que culmina com o nome do novo orixá- a moldagem de uma nova identidade – o ritual do “Panã” significaria um rito terapêutico cujo objetivo não estaria apenas em preparar o indivíduo a volta ao cotidiano, mais sim prepará-lo para lidar de agora em diante com este novo “eu”, que cunhado nos dias e nas noites de reclusão, será o suporte definitivo em que este deverá se apoiar e “transformar” sempre que preciso, sempre que estiver acuado, sozinho... Por isso, rezam os “mais velhos”, esta viagem não deve ser feita sozinha, pois é necessário que o outro por estar ao seu lado, seja ele forçosamente um anteparo, escudo, confidente, para este novo elemento, que ao nascer, carrega em si toadas as possibilidades de reencontro consigo mesmo.

5.5. Olubajé: o grande ebó coletivo

O ritual do Olubajé é considerado um dos mais complexos e belos que compõe as práticas religiosas dos que se acreditam descendentes dos vários grupos étnicos que aqui chegaram como resultado de Diáspora Africana - os jejê-nagô ou ketu - especificamente naqueles aspectos que acreditamos se encontrar relacionados à manutenção e recuperação da saúde.

Na compreensão da doença e de sua posterior “cura” como fenômeno social, privilegiaremos a análise do papel desempenhado pelos sistemas de crença. Esta escolha realça a importância conferida ao imaginário e ao universo simbólico – construções historicamente determinadas – para a delimitação de identidades, individuais e coletivas, e das concepções que indivíduos e grupos fazem de si mesmos e dos outros.

É neste contexto que encontraremos o orixá Obaluaê, pois vários são os nomes conhecidos do orixá : Oba(rei) lu (senhor) ayê(terra) Rei e Senhor da Terra; Omo (filho) lu (filho do senhor); Sapatá e Xapanã este último nome entre os afro-brasileiros seria impronunciável, pois estaria associado a sua mais terrível condição, a do deus da varíola. Todos os nomes remetem a um título do mesmo orixá: “*Senhor do Mundo, Senhor da Terra e de todos os caminhos*”.

Sua origem, segundo VERGER (1988, p. 212) e BARROS (1998, p. 88), remonta a tempos imemoriais. “Este culto ultrapassa o território dos iorubás. Ele é muito antigo e provavelmente originário de Tapa”. Estes relembram ainda um mito de Ifá em que “este orixá havia levado seus guerreiros em expedição aos quatro cantos da terra chegando ao território Mahi, ao norte do Daomé (atual Benin)”.

Em outro mito recolhido por BARROS este nos informa que:

“os Mahis, habitantes do norte do Daomé, foram, durante algum tempo, massacrados pelos guerreiros de Obaluaiaie. Resolveram então, consultar um babalaô, e, com ele, aprenderam uma maneira de acalmar *Xapanã* com oferendas de doburú (pipocas). Em seguida, o orixá tranqüilo e feliz, ordena a construção de um palácio e não mais retorna ao país Empé”. (BARROS, 1998, p. 100).

O Olubajé, seu principal ritual significa Olú (aquele que), Gba (aceita) Jé (comer). Ou Olú (aquele que) Bajé (come com). Este ocorre tradicionalmente nos meses de agosto ou setembro nas Casas ou Terreiros de Candomblé das cidades do Rio de Janeiro, Salvador e em vários Estados nos Terreiros que se auto denominam ketu, nagô ou jejê-nagô.

Esta cerimônia de caráter público tem como objetivo propiciar a saúde e o equilíbrio a todos os presentes. Constitui, essencialmente um grande rito profilático, ou nos dizeres de TEIXEIRA (1994), um “grande ebó coletivo”. Todos os presentes, iniciados ou não, podem usufruir deste benefício, desde que nos dizeres do povo de santo, estejam como “o coração limpo”.

O ritual ou cerimônia do Olubajé, já foi magistralmente descrito por Barros (1998), no entanto desejamos relatar nossas próprias observações. Esta se deu durante o primeiro Olubajé no Ilê Axé Opô Oxogun Ladê, onde podemos observar de perto os preparativos para o “Banquete do Rei”, onde este convidava todos os necessitados e aflitos a virem com ele compartilhar de seu fausto.

A exemplo de Geertz e Ryle (1989, p. 16-7) procuraremos proceder a uma etnografia densa, onde todos os momentos rituais e suas várias técnicas empregadas constituem os procedimentos necessários para que ao final, o espetáculo/ritual seja levado a cabo de forma que venha preencher as expectativas de todos aqueles envolvidos, iniciados ou não.

O Olubajé, sem dúvida, constitui-se como uma das cerimônias mais dispendiosas do calendário afro-brasileiro, e para sua execução é necessário o envolvimento de toda comunidade-terreiro além da colaboração dos simpatizantes e devotos do orixá.

Neste dia, as pessoas vão chegando em horários variados conforme suas disponibilidades. São “filhos de santo” de Sergipe e de outros Estados, assim como os irmãos de santo de Ogum Toripe, que chegam de Salvador em uma van especialmente

fretada para a ocasião assim como dois ou três carros de passeio que trazem as “mais velhas” Para alguns, é a primeira vez que comparecem na “Casa de Tio Régis” e, de imediato, ficam impressionados com o tamanho e a beleza da área.

Para o jantar, uma mesa longa é montada no Barracão para que todos possam compartilhar da alimentação de forma comunitária, sentindo desde já o espírito comunal da religião e, especial, do “Banquete do Rei” que está por vir. Mesmo com esta aparente disposição igualitária, a hierarquia religiosa não é cessada preconizando a colocação do “pai de santo” na cabeceira e ao seu redor “as ebomis”, e, a partir delas perfilando os iniciados por ordem de iniciação religiosa.

Durante o jantar, é escutado cds de cânticos afro-brasileiros relacionados ao Olubajé que todos cantam e, em diversos momentos, o “pai de santo” chama a atenção da importância do registro de áudio de cantigas antigas e do “resgate” que a atual tecnologia e a disposição de alguns sacerdotes em registrarem suas melodias e cânticos rituais podem propiciar.

Conjuntamente as músicas do cd, este “puxa” cantigas consideradas “perdidas” que poucas pessoas no recinto têm a lembrança ou até mesmo conhecimento. Para o Candomblé, um sistema cultural estruturado pela oralidade, cantar é imprescindível para manutenção dos conhecimentos e da memória do grupo. No entanto, para alguns adeptos, a gravação de músicas sacras afro-brasileiras se coloca como um afronta a religião visto ser esta eminentemente estruturada na base do segredo (“awo”), então divulgar as cantigas seria permitir que ouvidos não “iniciados” viessem a tomar parte daquilo que se faz tão importante para o grupo: seu mito e sua história. Como o sacerdote em questão é um homem culto, um professor com título de mestre,

este tabu já não condiz mais com a realidade. Para ele, é importante que os mais novos e em especial as crianças tomem conhecimento da tradição, seus mitos e cantigas, pois para ele “é melhor cantarem para o orixá mesmo sem saber o que estão cantando do que passarem a vida toda cantando “na boquinha da garrafa e eguinha pocotó” desconhecendo sua própria história”.

Tal sensibilidade o levou após o jantar a se reunir com diversos presentes na “cozinha de lenha” para um ensaio das cantigas que seriam entoadas durante a festa, e para que todos pudessem acompanhar este fez distribuir entre os presentes fotocópias com as cantigas do xirê que estaria por vir. Para que memorizarem a melodia o ritmo é dado por Ekedi Kátia, que “bate” em um balde reproduzindo o toque, já que em uma situação cotidiana é vedada o toque dos atabaques por mulheres. Todos inicialmente tímidos e aos poucos tomando contato com a melodia acabam por se empolgar demonstrando o prazer que todos tinham em cantar para o orixá. Este é um dos muitos momentos de ensinamento misto de lazer e aprendizagem que envolve o cotidiano de uma Casa de Santo. Como se trata de uma religião eminentemente oral é neste momento que os mais novos têm a oportunidade de aprender, pois entre uma cantiga e outra, com sorte, e dependendo de quem esteja no comando, pode-se saber não só o significado da cantiga, mais também o que ela representa para a compreensão mítica do orixá.

O dia amanhece cedo para a comunidade. Todos já estão de pé ao raiar do dia e de banho tomado, para que possam executar suas tarefas e dar início aos preparativos para a festa pública que deve acontecer ao anoitecer. Os primeiros procedimentos dizem respeito aos sacrifícios que acontecerão em honra de Obaluaê e de sua família mítica, Nanã, sua mãe, e seus irmãos Oxumarê e Ossaim.

É interessante ressaltar que os quatro orixás que compõem a família Jê, como são chamados pelo “povo de santo” (alusão ao fato daqueles que seriam oriundos do país do Daomé) encontram-se associados à questão da saúde/bem-estar e equilíbrio. Obaluaê, o senhor da vida e da morte, o médico dos pobres; Nanã, associada a lama original, logo ao nascimento e a morte; Oxumarê, o senhor do arco-íris e da fartura, mas também como o grande feiticeiro; Ossaim, o patrono das folhas e dos remédios.

Assim, iniciam-se aos preparativos que antecedem os sacrifícios em honra de Obaluaê e de sua família, de forma que estes possam se realizar como reza o ritual de *Babá Ibonã*, o “pai da quentura”.

Por volta das 10:00 (dez) horas ou quando o sol se encontrar bem alto, após o término dos preparativos que antecedem o sacrifício, todos os presentes são incitados a tomarem seus lugares em ordem hierárquica, no interior da casa e em frente a esta, do lado de fora na área reservada para ao anoitecer acontecer a festa propriamente dita. Os “ogãs”, responsáveis pelo sacrifício, auxiliados por alguns dos “filhos e filhas de santo”, pois são estas nas casas jejê-nagô quem carregam os animais, começam então a separar aqueles que deverão ser sacrificados em honra do *Senhor da Terra*. Conforme os mitos, existe uma antiga disputa entre Obaluaê e Ogum. Este, senhor do ferro e da guerra, proclamava para si a supremacia sobre todos os elementos que levassem em sua composição o referido metal, logo todos deveriam reverenciá-lo. Obaluaê, diz então: *que a partir daquela data, todos os seus sacrifícios deverão ser realizados não com faca, mas sim com uma pedra, e que seus animais sacrificiais deveriam ser abatidos sobre o chão, na terra, através de golpes*. Na narrativa deste mito, encontramos mais uma a associação explícita deste orixá com a terra, lugar de origem e para onde todos os seres humanos deverão retornar.

A disputa entre os dois orixás faz alusão a um tempo de guerras e conquistas entre os iorubás, no qual a disputa por territórios e reinos daria ao conquistador que mais terras conquistasse a supremacia sobre outros governantes.

Antes do início do sacrifício, já dentro do quarto, um recinto de aproximadamente 25 (vinte) metros quadrados, caiado de amarelo claro, tendo as portas e janelas pintadas de marrom, fazendo uma alusão a terra – Ogum Toripe procede a consulta oracular com o “obi” (noz de cola) informando ao orixá que o sacrifício está por começar e se este tem mais alguma coisa a dizer. Após certificar-se que o orixá encontra-se satisfeito e ciente, logo, tem início a entoação de cânticos que indicam que o sacrifício está começando. Todos os que se encontram no recinto tanto quanto os de fora acompanham agachados na esteira e de cabeça baixa, em sinal de respeito ao *Senhor da Vida e da Morte*. Após vários minutos e o sacrifício já bastante adiantado, se ouve um grito, semelhante a um som gutural, como se saindo da própria terra, indicando que o orixá já se encontra presente para receber suas oferendas. Todos saúdam aos orixás presentes (neste caso 2) com palavras de júbilo, *Atotô, Atotô*, significando “calma”.

Após o término do sacrifício uma pessoa se torna responsável pela limpeza do quarto, para que este mais tarde possa ser preparado para receber as iguarias. Neste ínterim as “filhas de santo”, filhas dos orixás femininos, - as iabás - recolhem então os animais para que estes possam ser preparados para que voltem em forma de suas iguarias prediletas para os pés do orixá.

A grande maioria dos indivíduos presentes é direcionada para o preparo dos animais sacrificados, para que estes possam servir mais tarde para a elaboração dos

pratos que serão oferecidos tanto ao orixá como os seus convidados ao anoitecer. Este preparo se torna especialmente mais complexo, pois estão vetados o uso de faca ou quaisquer instrumentos cortantes, exceto após a retirada dos axés da divindade, dando lugar a uma elaborada técnica no trato e preparo dos animais sacrificados. Outro grupo dirigiu-se para a cozinha para a distribuição do café da manhã, que após seu término, dará lugar ao almoço. Outros ainda espalham-se pela casa nas tarefas de limpeza, ornamentação do barracão e compras pendentes de última hora.

Muito já se falou sobre a importância da culinária afro-brasileira, Lody (1979) e Teixeira (1994), ressaltando-se a importância desta para a manutenção do ritual. Neste caso, podemos encontrar paralelo nos dizeres de LÉVI-STRAUSS (1976, p. 71), para quem a “culinária é um meio através da qual a natureza é transformada em cultura”.

É chegada a hora da grande festa. Todos se preparam com grande esmero para receber os convidados, tanto os da terra quanto os de África. Diferente de outras festas por nós observadas, esta ocorre envolta em uma aura de mistério e certo temor, especialmente, por ser o “primeiro Olubajé da Casa”. Todos se esforçam para não despertar a ira do *Senhor das Doenças*, pois é sabido que este costuma ser implacável com aqueles que lhe insultam. Os convidados, chegados ao início da noite, observam os preparativos, estes também em um silêncio diferente, compartilhando junto com os da casa de suas apreensões. Alguns são adeptos de outras Casas de Candomblé, alunos universitários convidados pelos “filhos da Casa” e simpatizantes das comunidades adjacentes.

Desde cedo, o “Barracão” já se encontra ornamentado com ramos de folha de dendezeiro desfiados, varrido e limpo, pois inicialmente o xirê terá início dentro do Barracão, para depois sim, se dirigir ao recinto preparado ao ar livre. Este se desenrola como de costume, saudando os orixás masculinos e depois as iabás. O dono da festa, nesta ocasião é saudado por último, pois sua evocação e chamado provocará o transe por parte de seus filhos e daqueles que fazem parte de sua família mítica.

Não tarda e se ouve o seu grito, anunciando sua presença. Este logo é cercado pelas “ekedis” para que possam ajudá-lo a se preparar para que dance um pouco antes de ser recolhido para que, vestido com sua roupa ritual e seus paramentos, possa então dar início ao banquete. Logo após sua chegada, sua mãe Nanã, além de Oxumarê, seu irmão, também anunciam sua presença, indicando que estes também vieram compartilhar da festa em homenagem ao Grande *Rei*.

Após este momento uma longa pausa é feita para que se possa vestir e ornamentar Obaluaê com seu traje ritual completo, e seus convidados, momento em que este retornará acompanhado de sua família. Algum tempo depois os “alabês” (tocadores de atabaques) carregam os instrumentos para a área livre em frente à Casa de Obaluaê. Logo ouvimos os primeiros toques, indicando que a festa teria seu reinício. Percebemos a preocupação dos convidados em postarem-se nos primeiros lugares, de forma que pudesse ficar o mais próximo do orixá e assim apreciar a festa.

Alguns momentos antes da saída dos orixás, percebemos uma longa fila que se dirigia ao espaço aberto aonde as “filhas e filhos de santo” vindos do barracão traziam sobre a cabeça as comidas que seriam servidas para que ficassem depositadas próximas ao local onde dançariam os orixás.

Os atabaques ensaiam seus primeiros acordes e os convidados e “filhos de santo” postam-se enfileirados para verem a saídas dos orixás. Estes saem ao som de um cântico específico, cujo significado remete ao convite do orixá para que todos venham compartilhar de sua festa e generosidade.

*Aráayé a je nbó,
Olugbàje a je nbó
Aráayé a je nbó,
Olugbàje a je nbó”*

*Povo da terá, vamos comer e adorá-lo,
o senhor aceitou comer
Povo da terra, vamos comer e adorá-lo,
o senhor da terra aceitou comer.*

O poderoso orixá precede ao cortejo trajando seu traje ritual e portando sua insígnia máxima, o xaxará. O traje ritual deste orixá merece algumas considerações, pois cada elemento disposto possui um significado que o remete diretamente a questão da saúde/doença. Segundo Barros (1998):

“Aqueles que lhe são consagrados tem a cabeça coberta pelo *aze* – vestimenta fabricada com ráfia – palha da costa. O nome em português faz alusão a uma certa palha proveniente da África. De forma cônica, as vezes lembrando uma coroa, ela cobre toda a cabeça alongando-se até bem abaixo das espáduas. Do peito ao joelho, o mesmo material recobre todo o corpo, formando uma veste singular que deixa perceber por vezes os braços e os pés nus. Em suas mãos o *xaxará*, cetro formado pelo conjunto das nervuras do dendezeiro, a palmeira; este objeto, símbolo do seu poder, contém, em seu interior, os *axés* do orixá (sua força mágica). Ornando o *xaxará* e ao mesmo tempo dando-lhe uma forma cônica, três tiras de couro: uma na base, outra no meio e a última na extremidade. Sobre estas tiras são bordadas figuras com pequenos búzios. Do seu ápice pendem três pequenas cabaças que como sabem alguns, contém os unguentos, as feitiçarias e os remédios do médico dos pobres”. (BARROS, 1998, p. 96)

Durante todo o tempo, todos os orixás presentes dançam no pátio armado de terra batida, onde se realiza o ritual, até que todos os presentes tenham terminado sua refeição.

Os participantes devem seguir a orientação de não comer parados, mas, andando, pois o movimento é necessário para que os efeitos benéficos do alimento possam ter os efeitos esperados. O movimento lembra o andar constante do orixá pelo mundo levando a saúde a quem precisa e, ao mesmo tempo, sua peregrinação como nômade e rejeitado, sem ter um lugar onde se fixar. A prescrição de não lavar as mãos após a refeição, mas de esfregá-las nos braços, pernas e nas demais partes do corpo, inclusive na cabeça, acreditamos estar associada diretamente à proteção contra as doenças de pele, principal característica deste orixá. Assim, os presentes estariam recorrendo ao princípio do axé, que tudo cura e protege.

Durante o tempo em que perdura o bailado dos orixás à espera que os convidados acabem de comer, os “ogãs” em intervalos regulares jogavam sobre os convidados punhados de doburú – pipoca. Os presentes ao receberem seu punhado de doburú/pipoca, cerimoniosamente o passavam pelo corpo com o objetivo de livrarem-se de suas mazelas. Outros ainda comiam algumas e guardavam o restante para levarem para parentes que não puderam estar presentes atribuindo aos grãos o poder não só de conter enfermidades mais também de prevení-la. Na postura de alguns presentes, podemos conceber estratégias terapêuticas pessoais que ampliam aquelas ritualizadas, dando, assim, um contorno particular ao “ebó coletivo”, ou seja, “levar para casa a pipoca” é manter a eficácia do elemento em espaço e tempo distinto daquele originalmente estabelecido.

Os grãos de doburú/pipoca têm uma simbologia especial no culto deste orixá. Como este é conhecido como o patrono de todas as doenças de pele, estando associado principalmente a doenças eruptivas que causam feridas, estas por sua semelhança, lhe confeririam uma dupla capacidade, não só de figura representativa da própria doença, mais também daquela que possui poderes de cura.

As sobras dos alimentos dos presentes, conforme orientação, deverão ser passados no corpo, com a folha da mamona fechada, para que possam assim cumprir a tarefa a que se destinam – a promoção da saúde - e deverão ser recolhidos dentro de um grande cesto, sendo então retirados do local assim como os alimentos não consumidos nas travessas, que são carregados sobre o ombro. Esta oposição entre a entrada dos alimentos à cabeça e sua saída sobre o ombro, simbolizam a relação de oposição entre vida/morte/saúde/doença. As sobras que estariam impregnadas de todas as mazelas dos presentes são imediatamente após a festa, despachadas pelos “ogãs” de forma que estas não poluam o recinto nem os membros da casa.

Chega ao fim o “Banquete do Rei”, que ano após ano é oferecido nas comunidades terreiro de origem jejê-nagô como forma de reverenciar aquele que, em certa medida, todos que compartilham da mesma visão de mundo, atribuem à vida.

A saúde para o “povo de santo”, além de se constituir em uma dos fatores principais de sua conversão, é tida como um bem inestimável, que em sua visão de mundo, extrapolam o conceito atribuído pelo senso comum à saúde. Nesta perspectiva, o corpo não só é pensado como morada do orixá, mais também, se encontra diretamente

associado a uma divindade e, por extensão, a um dos elementos primordiais e demais coisas a ela associadas. Desta forma, segundo Barros (1993),

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

Assim, os vários rituais terapêuticos existentes entre as práticas rituais afro-brasileiras e, em especial, o Olubajé, tem como objetivo principal a organização de forças múltiplas capazes de restabelecer o equilíbrio e o bem estar dos adeptos. Ao se louvar o *Senhor dono da terra*, busca-se garantir não só a vida material e a sobrevivência através da refeição comunal, mas também afastar a morte, a doença e o desequilíbrio tanto material quanto espiritual de todos os participantes, sejam eles adeptos ou não.

A dramatização dos mitos e dos ritos busca articular de forma harmoniosa forças opostas na tentativa de estabelecer um equilíbrio entre o mundo natural – a promoção da saúde – e o mundo sobrenatural – capaz de trazer desequilíbrios e doenças. A ponte entre estes dois mundos é estabelecida através da ingestão dos alimentos sagrados, não só os de *Obaluaê/Omolú*, mais de todos os orixás presentes simbolizados em suas comidas/ofereidas principais.

O restabelecimento do equilíbrio perturbado, segundo Gadamer (1994), demanda levar em consideração a experiência da própria doença, cuja perspectiva consiste em considerar o paciente na integridade de sua vida e a interpretar sua dor e sofrimento como signos portadores de uma dimensão coletiva. Neste sentido, o ritual do

Olubajé pode ser pensado com um grande “ritual coletivo de saúde”, onde os indivíduos presentes, adeptos ou não, buscam encontrar alívio para suas dores no contato com a divindade. Estas, segundo a visão do povo de santo, estariam irremediavelmente associadas a uma ação do sobrenatural, podendo manifestar-se através doença como punição de seus orixás patronos ou alvos de desequilíbrios causados pela ação de demandas e disputas materiais. Para estes, se a doença tem uma explicação lógica coincidente com sua visão de mundo e experiências pessoais, logo a busca pela cura/equilíbrio só pode ser encontrada no mesmo local de origem.

A explicação para a recorrência de grande número de indivíduos ao ritual do Olubajé, poderia ser explicada através da cultura do “médico ferido”. Para os adeptos, *Omolu/Sapata* traz em seu corpo os múltiplos signos da saúde/doença. Seu corpo coberto mostra através das chagas que este é capaz de trazer alívio/cura; que este mesmo excluído quando em vida por aqueles que o discriminavam por sua aparência transfigurada, é capaz por já ter sido/ser ele próprio um doente, restituir a saúde.

Segundo CAPRARA (1998, p. 132), uma importante tradição vem se desenvolvendo nos últimos anos na antropologia médica, cujos autores como Byron, Good, Arthur Kleinman, Giles Bibeau e Allan Young, interpretam a doença como um produto culturalmente determinado. Nesta perspectiva, a doença é vista não como entidade, mas como modelo organizado em uma rede semântica, em um modelo explicativo, numa estreita relação entre modelos econômicos e sociais. Neste modelo, a cultura passa a organizar a experiência da doença e do comportamento em diversas sociedades, produzindo nestes processos metáforas e símbolos particulares que os ligam à doença.

O ritual do Olubajé representaria então, além de uma prática profilática coletiva, a maneira que os adeptos e indivíduos que compartilham da visão de mundo do candomblé de expurgarem de suas vidas, o desequilíbrio momentâneo representado pela doença. Esta traria contornos que extrapolariam a uma prática médica convencional, visto que para estes, a inscrição da doença estaria intimamente ligada a uma prática cotidiana, cuja explicação estaria intimamente relacionada a uma determinada prática cultural. Assim, a experiência religiosa seria o mecanismo responsável por possibilitar a transformação de um corpo doente em um corpo saudável, promovendo a reorganização do cotidiano.

Vários autores como, Montero (1985), Barros e Teixeira (1989), Caprara (1989), Prandi (1994) e Iriart (1998), Ferretti (2003), relatam estudos que tratam de processos terapêuticos desenrolados no interior de grupos religiosos, cujo objetivo principal reside em minimizar a experiência da dor e aflição. Sarti (2001) diz que a dor pode ser explicada claramente entre a relação estabelecida pelo indivíduo e a sociedade. Neste caso específico, a doença/sofrimento/dor estariam intimamente ligadas às posturas dos indivíduos e suas maneiras de lidar com esta. A incursão pelo ritual possibilitaria ao indivíduo doente uma forma mais amena de lidar não só com sua própria responsabilidade por seu estado desequilibrado, como também elementos que o levassem a encontrar respostas para determinados comportamentos.

No imaginário do “povo de santo”, todos são capazes de uma forma ou de outra, de saber os motivos que geram estados de desequilíbrio e aflição. A presença no ritual significaria o reconhecimento de uma própria consciência que buscaria encontrar o caminho através da aceitação deste estado momentâneo de desequilíbrio, de um

caminho de redenção, que agora reconhecido e atestado pela comunidade, e principalmente com a aquiescência do orixá, poderia ser enfim debelado.

Para Mota, Rabelo, Rocha e Schaepi (1998), os rituais encerrariam um domínio especial de ação que, rompendo com os parâmetros da vida cotidiana exigiria de seus participantes uma profunda mudança de atitude. Ao mesmo tempo estabeleceriam um diálogo especial com o mundo dos dramas e aflições cotidianos, representando-o segundo novos ângulos. Ao aceitarem os desígnios da doença como uma punição a ser cumprida, os adeptos e indivíduos estariam contribuindo de forma particular para o seu fim.

Diante da complexidade do ritual, o grupo em questão – adeptos e convidados - reafirmam sua solidariedade intra e extra-muros, através da garantia da saúde física e social de seus membros, na medida que opõe duas instâncias antagônicas representadas por sua visão de mundo: saúde/doença, vida/morte. O equilíbrio entre estas se faz necessário para a afirmação daquilo que se torna elemento indispensável para o povo de santo: a manutenção da saúde.

A realização do ritual serve não só para alimentar o axé coletivo do grupo, mais também para sua distribuição. A comunidade acredita que os procedimentos efetivados servem, além disso, para garantir sua cota de fartura e prosperidade, possibilitando o equilíbrio necessário para enfrentar mais um ano de incertezas e angustias. No Olubajé, especialmente, pode-se perceber a lógica que rege e orienta o pensamento religioso afro-brasileiro. Este não se prende apenas a reprodução das comunidades, mas sim a valorização da solidariedade grupal, além da comunhão e da

comunicação, complementaridade entre o sagrado e o profano, possibilitando desta maneira a ligação necessária entre os seres humanos e os orixás.

CONCLUSÃO

As questões que guiaram o presente estudo focalizaram primordialmente sobre as ações estratégicas de promoção de saúde concebidas em um Terreiro de Candomblé no Estado de Sergipe, ações estas inseridas na cosmovisão particular e tradicional de um determinado grupo social que se constitui através de determinados rituais terapêuticos de natureza religiosa conforme as necessidades apresentadas, onde a saúde e o equilíbrio encontram-se relacionadas à integração e participação dos indivíduos neste espaço social.

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

Simbolicamente, os Terreiros de Candomblé buscaram/buscam reproduzir a flora, a fauna, os símbolos e as relações míticas da(s) África(s) com uma lógica alicerçada em mecanismos e processos sociais evocando e cultuando as divindades através de rituais privados e públicos. Delimitar este espaço foi/é uma ação estratégica para preservação e reprodução da cosmovisão do grupo com formatos tradicionais e modernos, manifestando e afirmando a primazia do sagrado frente à sociedade mais ampla.

A percepção deste “espaço mato”, nos Terreiros na atualidade como reprodutor da África mítica, necessário para as práticas litúrgicas foi se tornando escasso ao longo do crescimento e do desenvolvimento das cidades e, por efeito, os

Terreiros e Roças que conseguiram resistir a esta expansão, foram sendo apropriados e ressemantizados com finalidades litúrgicas. Aqueles que porventura não conseguiram se manter nos centros urbanos em consequência deste crescimento, com o tempo acabaram por ser empurrados para as periferias dos grandes centros onde estes procuravam recriar minimamente um espaço apropriado para a realização dos rituais. Devemos lembrar, no entanto, que isto não é a regra, a grande maioria dos Terreiros por serem dirigidos por pessoas mais humildes, assim como sua clientela e filhos, acabam por se submeterem às condições mais adversas, cuja única presença de um espaço-mato vem a ser um canteiro de jardim ou mesmos alguns vasos, onde algumas espécies mais resistentes são cultivadas.

A história da organização dos Terreiros de Candomblé e das demais modalidades de religiosidades de matrizes africanas no Brasil fora marcada por episódios de discriminações, perseguições, estigmatizações nos diversos espaços sociais, ao mesmo tempo em que alianças com os poderes públicos e movimentos sociais eram firmadas na tentativa de uma legitimação e visibilidade que lhes garantisse seu funcionamento.

Atualmente, com a intenção primordial de construir uma legitimidade social mais ampla, e seguindo os rumos de uma postura política correta, os Terreiros buscam criar para si uma conotação de “agências sociais”, ou entidades sociais através de atividades de voluntariado, assim como os tombamentos de suas construções físicas, iniciado anteriormente pelas Casas Tradicionais e hoje almejado por um grande número de Terreiros, que vêm nesta estratégia, além de um reconhecimento oficial, a garantia de preservação de seus espaços.

Contudo, a interação de assistência frente às consultas com o grupo religioso não necessita exatamente do processo de conversão religiosa, fenômeno social registrado em tempos atuais quando sujeitos sociais possuem interesses e identificações com determinadas religiões ou seitas religiosas mantendo o papel social de cliente, no caso de consulta, ou de assistido, nas atividades voluntárias revelando o fenômeno de trânsito religioso, consistindo no movimento dos indivíduos, religiosos, por diversas instâncias sagradas e na conjugação de distintas religiões simultaneamente (Oro, 1997)

Expressões jocosas como “pronto-socorro espiritual” ou “hospital de orixás” são categorias freqüentemente utilizadas para apontar um campo fértil, que permite entender os itinerários terapêuticos da vasta clientela que procura o Candomblé enquanto alternativa e/ou complementariedade terapêutica, como uma possibilidade entre as várias opções cujo contexto sociocultural permite e estabelece múltiplas escolhas de diagnósticos e tratamentos.

Da mesma forma, para os primeiros olhares, no Terreiro existe uma dualidade espacial básica entre espaço profano e espaço sagrado. Porém, todos os espaços são possuidores de axé, de uma funcionalidade religiosa registrada em construções, nos vegetais e na atmosfera. Com a vivência e a paulatina aquisição de um status hierárquico, o neófito/iniciado vai apreender as finalidades destes espaços traduzindo assim os segredos estruturantes do conhecimento religioso, demonstrando que a aquisição de conhecimentos é vivencial e gradual conforme as posições sociais que se vai ocupando ao longo da trajetória religiosa.

Em diversos episódios do processo saúde-doença apresentados no estudo, vegetais foram utilizados por serem elementos primordiais na cosmovisão do grupo para

fins litúrgicos e terapêuticos. Na composição das opções terapêuticas, a fitoterapia ocupa uma posição significativa e complementar com as demais, por exemplo, biomédica ou acupuntura, que no interior do Terreiro surge como mais uma opção nas possibilidades de escolhas, conforme os interesses e a possibilidade de acesso pelos membros do Terreiro, tendo em vista a distância física e a dificuldade de acesso aos serviços de saúde disponibilizados pelo poder público.

Nosso estudo aponta para a grande importância de que seja estabelecido um diálogo frutífero entre segmentos religiosos e poder público, com vista a definir e formular as políticas de saúde não somente destinada a promover a inclusão política e social de comunidades-terreiros, assim como estabelecer alianças entre o poder público e estes, consistindo, desta maneira, na compreensão de expressões e de divulgação de saberes, alicerçadas num modelo de comprometimento maior entre os diversos setores envolvidos no que tange a se relacionar com as diversas realidades presentes na sociedade brasileira.

Foi possível constatar no movimento dos consulentes, adeptos ou não de religiosidades afro-brasileiras, que estes buscam nesta modalidade religiosa mais uma opção terapêutica, que tem sua explicação acerca das causas das doenças, diagnósticos e ordenamentos de tratamento fundamentadas na esfera do sobrenatural. Situação que não é exclusiva destas religiões. Constatamos que seus participantes pertencem a vários estratos sociais, contudo, um dado que chamou nossa atenção ao começarmos o estudo foi o elevado número de “filhos de santo”, iniciados e candidatos à iniciação, com formação universitária e usuários de planos de saúde privados. Acreditamos que tal opção decorra da possibilidade das religiões afro-brasileiras se colocarem como um espaço para além do religioso, em que o adepto/usuário encontra no acolhimento

praticado uma forma mais duradoura e eficaz de apoio do que aquelas oferecidas pelo “sistema oficial de saúde”, uma vez que ai se estabelece laços de irmandade e solidariedade entre os participantes, possivelmente resultando no aumento da eficiência e eficácia dos tratamentos/apoio recebidos.

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

Elementos comunicativos, interações sociais e acolhimentos são registrados no momento da consulta. Contudo, a primazia e a hierarquia do sobrenatural encontram-se pautadas neste processo terapêutico, não permitindo espaços para questionamentos acerca das prescrições terapêuticas assim como dos elementos a serem utilizados. Assim é que, o encontro terapêutico, conforme apontamos anteriormente pode ser realizado sem a presença física da/o consulente. Contudo, conforme as respostas obtidas pela liderança religiosa através do “jogo de búzios”, onde seu orixá patrono é consultado, sua presença pode se fazer necessária.

Uma questão que merece atenção neste sistema terapêutico e, especialmente, no processo de consulta é a manifestação de uma desterritorialização terapêutica, ou seja, o tratamento ser realizado fora do espaço do Terreiro, conjugando a tradição e a modernidade através de contatos telefônicos ou por e-mail, podendo a consulta oracular ao “jogo de búzios” e sua eventual resposta vir a ser transmitida através destes meios, assim como a terapêutica a ser aplicada sem a presença física da/o consulente.

Esta nova modalidade de consulta que se apresenta, a princípio feriria toda e qualquer prática tradicional. No entanto, nos dias atuais ela se encontra alinhada com as novas perspectivas da vida moderna. Ogum Toripe é oriundo de uma linhagem familiar religiosa e foi iniciado no segundo mais antigo Terreiro de Candomblé do Brasil, portanto, ao conjugar práticas tradicionais e adaptá-las a modernidade, em verdade ele garante a possibilidade de resistência de uma religião tradicional que, frente aos apelos da modernidade, teria tudo para dissipar-se caso não se desse sua renovação.

No presente estudo buscamos entender as motivações que levam os indivíduos a optarem pelas práticas terapêuticas religiosas afro-brasileiras em detrimento de um “sistema de saúde oficial”, mesmo com a possibilidade de fazer uso deste sem qualquer custo financeiro imediato por ser este público e gratuito. Para entender os mecanismos envolvidos nesta decisão, lançamos mão do conceito *illness*, correspondente a doença como experiência subjetiva da pessoa, na qual se encontram envolvidos fatores sócio-culturais, aspectos biológicos e aspectos sobrenaturais, em oposição à *disease*, correspondente a enfermidade como processo biológico. Isto nos permitiu compreender os mecanismos que resultam em uma escolha terapêutica associada às religiões afro-brasileiras como resultantes de uma percepção sobre o

adocimento como este sendo fruto de um processo sócio-cultural, da mesma forma que ao perceberem as manifestações da doença, estes acabam por buscar a princípio ajuda nos sistemas terapêuticos biomédicos, sem prejuízo de um livre trânsito entre mais de um sistema.

A enfermidade no Candomblé pode ser pensada como um processo que busca criar uma explicação relacional entre os estados de desequilíbrios relatados, e os diversos aspectos que os compõem a partir de uma perspectiva cuja complexidade de saberes e de condutas convergem para a ocorrência da doença como um fenômeno social. No espaço religioso, esta experiência da enfermidade encontra-se pautada por um contexto religioso e terapêutico e de interpretações, que consiste na observação dos eventos que fazem e fizeram parte da vida dos consulentes, a interpretação que estes fazem da doença e as diretrizes da consulta oracular, em uma espécie de modelo que apontaria uma relação direta entre os indivíduos e as divindades que os regem.

O que nos interessa no processo de interpretação para os eventos apresentados é a ampliação das causalidades no modelo de compreensão antropológica baseado na percepção de doenças (illness) e enfermidades (disease), no primeiro caso relacionada a causas sobrenaturais e, no segundo, a causas naturais para a alteração dos estados de saúde. Este processo é uma arena complexa que reúne em si eventos, significados discursivos, negociações e expectativas sociais individuais e coletivas.

A colocação de indivíduos diante da situação de enfermidade e seu tratamento no Candomblé sugerem que estes assumam a condição de doente, assim como a de tornar-se um adepto conforme as prescrições terapêuticas colocadas pelas divindades na consulta oracular. Esta opção não estaria de todo longe de ser

compreendida porque percebemos em todos os relatos dos sujeitos apresentados, mesmo que de forma velada ou distante, que a iniciação ou a busca terapêutica, de uma forma ou de outra já havia sido percebido em seu círculo sócio-cultural. O que nos chamou atenção foi que todos os entrevistados, mesmo aqueles situados em posição social mais elevada, apresentavam em sua trajetória de vida algo que de alguma forma os ligasse ao caminho religioso. Isto pode ser representado pelo reconhecimento de um ancestral negro, que durante muito tempo foi esquecido ou disfarçado no âmbito da família, ou por uma prescrição não levada a sério por um familiar próximo (mãe ou pai), que vai exigir a desincumbência da dívida por parte do parente que se apresenta em aflição diante do “pai-de-santo” em busca de resolução do problema que agora lhe aflige. Assim, mais do que uma opção terapêutica economicamente orientada, acreditamos que a escolha que indivíduos fazem de um determinado tratamento constitui uma “escolha cultural”, que só pode ser compreendida e explicada através desta perspectiva.

O indivíduo, ao adentrar a este sistema religioso terapêutico, experimenta e compartilha uma série de inovações na vida cotidiana: novas condutas, novas sensações, novas maneiras de pensar e de agir e, especialmente, tomará ciência de que agora uma das causalidades de sua doença tem relação direta com seu “eledá”/orixá principal. Este ampliará a noção de sujeito para além de “corpo/mente”, pois a partir de então será “corpo/mente/orixá”. Em seu novo caminho o indivíduo aprenderá a conectar-se com o sagrado/sobrenatural de forma que este passará a exercer uma ação preponderante sobre sua vida, transformando-se no alicerce que ajudará o indivíduo a suportar as mazelas da vida, sendo o remanso calmo onde este encontrará refugio nos momentos de aflição.

Desta forma pudemos compreender que a solicitação terapêutica de sujeitos não-adeptos ao Candomblé fora acionada por adeptos e, desta forma, a indicação desta

“medicina religiosa” encontrava-se revestida de um crédito que, baseado na confiança mútua, surgia como uma opção terapêutica cabível, uma vez que esta é considerada como dotada de eficácia já comprovada por alguém da confiança do indivíduo. Às vezes esta opção surge como uma “última opção terapêutica”, porém não é feita por causa de dificuldade de acesso ao “sistema oficial de saúde” como muitas vezes tende a ser superficialmente explicado.

De certa maneira, vale considerar que uma das perspectivas neste momento contemporâneo, é que o advento da sociedade moderna não significou o fim da religiosidade. Assim, a pluralidade e fragmentação religiosa, decorrem desta própria dinâmica da modernidade, ofertando uma diversidade de universos religiosos, possibilitando a existência e o funcionamento das sociedades sem um princípio único ordenador religioso. Ao contrário, os novos tempos vão permitir que o sujeito individualista conceba suas próprias expressões espirituais e religiosas conforme seus valores e seus interesses, combinando materiais, símbolos, sinais e enunciados lingüísticos em um formato de bricolagem religiosa.

As transformações da experiência religiosa no contexto moderno conjugam aspectos entre o tradicional e o moderno, entre fronteiras que anteriormente não eram ocupadas pelas religiosidades, ou seja, o uso de materialidades nos cultos tem como objetivo gerar processos emocionais, ou melhor, uma “religião emocional”. (CHAMPION & HERVIEU-LÉGER, 1990) ou “formas modernas de crer” (ORO, 1997)

Assim, diante da pluralidade religiosa apresentada na modernidade e, especialmente, na sociedade brasileira, o Candomblé ou seus saberes vem preencher

junto aos indivíduos aspectos de sua vida cotidiana que se encontra fragmentado ou diante de encruzilhadas. Além de um complexo sistema religioso, o Candomblé consegue conjugar nos laços de parentesco mítico que estruturam a lógica da religião, a possibilidade do indivíduo em reconstruir laços que estes ou nunca possuíram ou que porventura estejam fragmentados, rompidos. A certeza da aquisição de uma família extensa (pai, mãe, irmãos, tios) concede ao indivíduo o suporte necessário para que este vença seus desafios e desequilíbrios. A ampla noção de saúde extrapola os limites da sociedade ocidental, nesta, o indivíduo é pensado como um todo, não dissociado. Saúde e doença são binômios pensados conjuntamente e a elucidação deste processo envolve aspectos religiosos, materiais e sentimentais. Esta forma de encarar o mundo, esta visão diferenciada, é o grande chamariz das religiões de possessão, especialmente o Candomblé, onde a produção comum de um número de bens simbólicos vai conferir ao indivíduo a estrutura necessária para que a partir de uma nova identidade reconstruída nos moldes religiosos, seja capaz de ser o elemento agora já feito, de sua própria vida.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, P. C. A Experiência da Enfermidade: considerações teóricas. In. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 9 (3): 263-271, jul/set, 1993.
- ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org.). **Doença e Saúde - um Olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- AMARAL, R. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.
- ANDRADE, M. M. de. Como preparar trabalhos para cursos de pós-graduação. São Paulo: Atlas, 2004.
- AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AZEVEDO, S. K. de. & SILVA, I. M. Plantas medicinais e de uso religioso comercializadas em mercados e feiras livres no Rio de Janeiro, RJ, Brasil. In. **Acta Botânica Brasileira**. 20(1): 185-194. 2006.
- BAKTHIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. **The dialogic imagination**. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BAPTISTA, J. R. C. de. **Os Deuses Vendem Quando Dão: Um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional, 2006.
- BARROS, J. F. P. **O Segredo das Folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- _____. **O banquete do rei... Olubajé- uma introdução á música sacra afro-brasileira**, Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1998.
- BARROS, J. F. P; TEIXEIRA, M. L. L. O Código do Corpo: Inscrições e marcas dos orixás. In: **Meu Sinal Está no Corpo**. São Paulo: Edicon. 1989.
- BASTIDE, R. 1983. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva.
- _____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé – Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Revista Estudos Avançados** 18 (52), 2004.
- BROWN, Diana. **Uma História do Umbanda no Rio**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- BURITY, J. A. Religião e Redes nas políticas Sociais: legitimando a participação das organizações religiosas. In. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo-SP, v. XVII, n. 25, p. 12-47, 2003.
- CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro - Brasileiros**. São Paulo: Forense Universitária, 1997.

- CANESQUI, A. M. População e serviços de saúde; consumo e avaliação dos serviços de saúde. In: **Pesquisa Social em Saúde**. SPÍNOLA, A. W. P. et alli (org.). São Paulo: Editora Cortez., 1992.
- CAPRARA, A. O médico ferido: Omulu nos labirintos da doença In **Antropologia da Saúde**. Org. ALVES, P. C. e RABELO, M. C. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- CAPRARA, A., FRANCO, A. L. e S. A Relação paciente-médico: para uma humanização da prática médica. In: **Cadernos de Saúde Pública**, 15 (3), p.647-654, 1999.
- CAROSO, C., RODRIGUES, N., ALMEIDA-FILHO, N., CORIN, E. & BIBEAU, G.. 1998. "When Healing is Prevention: Afro-Brazilian Religious Practices Related to Mental Disorders and Associated Stigma in Bahia, Brazil." In **Curare - The Medical Anthropologies in Brazil**, 12, 195-214, 1997.
- CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. **De l'émotion em religion. Renouveaux et traditions**. Paris, Centurion, 1990.
- CONCONE, M. H. V. B. Imagem e identidade dos cultos afro-brasileiros (1880-1980). In: **Teoria e Pesquisa**, 16/17, 10-22, 1996.
- CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Editora FFLCH/USP-CER, 1987.
- CONGRESSO NACIONAL, **Relatório Final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito Destinada a Examinar a "Incidência de Esterilização em Massa de Mulheres no Brasil"**. Brasília: CN, 1993.
- CONSORTE, J. G. Em torno de um Manifesto de Ialorixas Baianas Contra o Sincretismo. In: CAROSO, C.; Bacellar, J. (org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1999.
- COSSARD-BINON, G. A filha de santo. In. MOURA, C.E.M (org.), **Olóòrisà** São Paulo: Ed. Agora, 1981.
- COSTA, J. F. **História da Psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1981.
- COSTA LIMA, V. da. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais**. Salvador: Corrupio, 2003.
- _____. **A família-de-santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupoais**. Dissertação de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas/UFBA, 1977.
- DA MATTA, R. **A Casa e a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DA ROSA, N. I. **Associação entre estado de saúde, espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais e qualidade de vida**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Médicas/Psiquiatria/UFRGS, 2002.
- DANTAS, Beatriz. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **De feiticeiros a Comunistas: acusações sobre o Candomblé**. São Paulo, Revista Dédalo, 23/1984, Museu de Etnologia da Universidade de São Paulo/Edusp
- _____. **Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural**. In **Caminhos da Alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002 Org. Vagner Gonçalves da Silva.
- DONABEDIAN A. The seven pillars of quality. **Arch Pathol Lab Med**. 114:1115-8, 1990.

_____. The assessment of technology and quality. A comparative study of certainties and ambiguities. In: **International Journal of Technology Assessment in Health Care**, 4, 487-496, 1988.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral?. In: ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. (org.). **Saúde e Doença - um Olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. (org.). **Doença, sofrimento e Perturbação. Perspectivas Etnográficas**. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1998.

DURKHEIM, E. [1897] **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

ELBEIN DOS SANTOS, J. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERRETTI, M. M. R. Religiões afro-brasileiras e saúde: diversidade e semelhanças. In SILVA, J. M. (org.). **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís, MA: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.

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

FOUCAULT M. **Vigiar e Punir: O nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1989.

FREITAS, R. O. de. **Web-terreiros d'além-mar: transnacionalização e ciberinformatização das religiões Afro-Brasileira**. Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura, UFRJ, 2002.

_____. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistência no Brasil. In: **Seminário Religião, Ação Social e Cultura Cívica**, 2005, Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.iser.org.br/publique/media/texto_ricardo_freitas.pdf>. Acessado em 29 jan. 2006.

FRY, P. “De um observador não participante...Reflexões sobre alguns recortes de jornal acerca da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, junho de 1983”, In: **Comunicações do ISER**, 3 (8), 37-45, 1984.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

Ginzburg, C. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Goldman, M. A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 12 (1), 22-54, 1985.

GONÇALVES, J. R. Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: O problema dos patrimônios culturais. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 1 (2), 264-275, 1988..

GUIMARÃES, R. Bases para uma política nacional de ciência, tecnologia e inovação em saúde. In: **Ciências e . Saúde Coletiva**, 9 (2), 375-387, jun 2004.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HELMAN, C. G. **Cultura, saúde e doença**. Porto Alegre: Artes médicas, 1994.

IRIART, J. A. B. **Les femmes dans le Candomblé. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil.**, Tese de Doutorado, Université de Montreal, Canadá, 1998.

KLEIMAN, A **Patients and Healers in context of culture**. Berkeley: Univ. of California, 1980.

___ **The illness narratives: suffering, healing & the human condition**. New York: Basic Books; 1988.

___ . Concepts and model for the comparison of medical systems as cultural systems. In. **Social Science and Medicine**. 12(2B): 85-95, 1978.

LAPLANTINE, F. **Medicinas Paralelas**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LÉVY-STRAUSS, C. **Totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 1976.

___ **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

LODY, R.. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

___ **Santo também come: um estudo sócio cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros**. Rio de Janeiro/Recife, MEC/IJNPS, Editora Arte Nova, 1979.

LOYOLA, M A. **Médicos e Curandeiros – conflito social e saúde**. São Paulo: Difel, 1984.

LÜNHING, A. **Acabe com este santo, Pedrito vem aí... - mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942**. Dissertação de Mestrado, Escola de Comunicação/USP, 1997.

LUZ, M. T. Cultura Contemporânea e Medicinas Alternativas: novos paradigmas em Saúde no fim do século. In. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 15(suplemento), 145-176, 2005.

___ **Novos Saberes e Práticas em Saúde Coletiva**, São Paulo: Editora Hucitec, 2003.

MACHADO, V. **Ilê Axé: Vivências e invenção pedagógica - Crianças do Afonjá**, Salvador: Edufba, 2000.

MAGGIE, Y. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, 1992

___ **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

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

MAIA, J. C. T. **Umbanda em Aracaju: na encruzilhada da história e da etnografia**. Monografia de Curso. Departamento de Ciências Sociais/UFS, 1998.

MAIO, M. C., MONTEIRO, S.: Tempos de racialização: o caso da ‘saúde da população negra’ no Brasil. In. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, 12 (2), 419-46, maio-ago. 2005.

MANDARINO, A. C. de S. **(Não) Deu na Primeira Página: macumba, loucura e criminalidade – representações sobre a cor da pele nas reportagens de jornais nas Cidades de Aracaju e Salvador**. Tese de Doutorado, Escola de Comunicação/UFRJ, 2003.

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

MECHANIC, D. & VOLKRT E. H. Stress, illness behavior, and the sick role. In. **American Sociological Review**, 26: 86-94, 1960.

MINAYO, M C de S (org). **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

_____. Saúde e doença: uma concepção popular da etiologia. In. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, 4(4): 363-381, outubro/dezembro, 1988.

MONTEIRO, S. Desigualdades em saúde, raça e etnicidade: questões e desafios. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (org.) **Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2004.

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

MOTA, S., RABELO, M. C., ROCHA, J., RUBENS, M. e SCHAEPI, P. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. In. **XXII encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 27-31 de outubro, 1998.

NASCIMENTO, M. C. do: 'De panacéia mística a especialidade médica: a acupuntura na visão da imprensa escrita'. In. **História, Ciências, Saúde — Manguinhos**, V(1): 99-113 mar.-jun. 1998.

NUNES, M. de O. Referentes identificatórios e jogos identitários no candomblé. In. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 91-116, setembro de 2007.

OLIVEIRA, A. F. de. **Candomblé Sergipano**. Sergipe: Secretaria Estadual de Educação, 1978. (mimeo).

OLIVEIRA, R. S. de. **Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, 2005.

OLIVEIRA, R. S. (org). **Candomblé: diálogos fraternos para superar a intolerância religiosa**. Rio de Janeiro, KOINONIA, 2007, 2 ed.

Organización Mundial de la Salud/OMS. **Estratégia de la OMS sobre Medicina Tradicional: 2002-2005**, Genebra, 2002.

ORO, A. P. "As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação". In. ORO, A. P. (org.). **As religiões afro-brasileiras no Cone Sul**. Cadernos de Antropologia n 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

_____. Modernas formas de crer. In. **Revista Eclesiástica Brasileira**. 225, 39-56, mar. 1997

PARÉS, L. N. **A Formação do Candomblé - História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PNUD; OPAS **Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade**. Brasília: Pnud, Opas, DFID, 2001.

PESAVENTO, S. J. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. In. **Revista Brasileira de. História**, 27 (53), 11-23, jun 2007

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. In. **Revista USP**, São Paulo, 46, 52-65, junho-agosto 2000.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. In. **Revista Estudos Avançados**. 18 (52), 2004.

_____. "Deuses africanos no Brasil contemporâneo. Introdução sociológica ao Candomblé de hoje", In. **Revista Horizontes Antropológicos**, 1 (3), 10-30, 1995.

QUERINO, M. **A Raça Africana e os seus Costumes**. Salvador: Ed. Progresso, 1955.

RABELLO, M. C., Religião, ritual e cura. In: ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. S. (org) **Saúde e Doença: Um olhar Antropológico**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

RABELO, M.C.M, ALVES, P.C.B & SOUZA, I.M. **A Experiência de Doença e Narrativa**. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 1999.

REZENDE, V. L. **Reflexões sobre a vida e a morte. Abordagem interdisciplinar do paciente terminal**. Campinas: Editora UNICAMP, 2000.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. São Paulo: Ed. Atlas, 1999.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Tomo II. São Paulo: Papirus Editora, 1995.

ROCHA, R. M. 2000. **Trajetórias terapêuticas de clientes de serviços psiquiátricos e adeptos de Umbanda: um estudo de pluralismo terapêutico**. Dissertação de Mestrado, Instituto de Medicina Social/UERJ, 2000.

RODRIGUES, N.. & CAROSO, C.. A Idéia de Sofrimento e Representação Cultural da Doença na Construção da Pessoa. In, DUARTE, L.F.D.D. & LEAL, O.F. (org). **Doença, Sofrimento e Perturbação: Perspectivas Etnográficas**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

RODRIGUES, R. N. 1988 [1905]. **Os Africanos no Brasil** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 7 ed.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SARTI, C. A. A dor, o indivíduo e a cultura. In. **Revista Saúde e Sociedade**, 10 (1), jun/2001.

SERRA, O. (org.). **O mundo das folhas: Jardim Etnofarmacobotânico de Salvador – JESSA**. Feira de Santana, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2002.

SERRA, O. Monumentos Negros: uma experiência. In. **Afro-Ásia**, 33, 169-205, 2005.

SEYFERTH, G. Imigração e (re) construção de identidades étnicas. In: NETO, H. Povo; FERREIRA, A. P. (Org.). **Cruzando fronteiras disciplinares. Um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Ed. Revan / FAPERJ, 2005.

SILVA, J. M. Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. In. **Saúde e Sociedade**. São Paulo, 16 (2),171-177, 2007.

SILVA, V. G. da. **O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2000.

___ Conversão e participação política: dilemas da expansão religiosa. In. **Cadernos de Pesquisa - CEBRAP**, São Paulo, 85-135, 1997.

___ **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

SILVA, V. G. & AMARAL, R. de C. A Cor do Axé: Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo. In. **Reunião Brasileira da ABA**, Niterói, 1994.

SILVEIRA, R. da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

TAVARES, F. R. G. **Alquimias da Cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro**. Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, 1998.

TEIXEIRA, M. L. L. A dramatização da doença em um ritual de Candomblé. Rio de Janeiro, In. **Cadernos do IFCS-UFRJ**, 1993.

___ **A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou)cura em terreiros de Candomblé**. Tese de Doutorado, FFLCH/Depto. de Antropologia/USP, 1994.

TRINDADE, L. "Exu: reinterpretações individualizadas de um mito". In. **Religião e Sociedade**, 8, 29-36, 1982.

VALLA, V. V. O que a saúde tem a ver com a religião? In. VALLA, V. V. (org.) **Religião e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: D&A Editora, 2001.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

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

VELHO, G. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1994.

___ Patrimônio, Negociação e Conflito. In. **Mana**. 12(1): 237-248, 2006.

VERGER, P. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

___ **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

___ Bori: primeira cerimônia da iniciação. In. MOURA, C.E.M. (org) **Olorisa** São Paulo: Ed. Agora, 1980.

VOGEL, A. MELLO, M.A.S & BARROS, J.F.P. **A galinha D'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1993.

YOUNG, A The creation of medical knowledge: some problems in interpretation. In. **Social Science and Medicine**, 15B:379-386, 1981.

WERNECK, J., 1993. A esterilização em massa de mulheres. Sim da Vida. In. **Boletim Especial do CEAP**, Rio de Janeiro, 1, 1993.

ANEXO 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE SAÚDE COLETIVA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Estudo: "Encontros Terapêuticos no Terreiro Ilê Opô Oxogum Ladê, Sergipe, Brasil"

N. Pesquisa: _____

Pesquisador Responsável: Estélio Gomberg

Nome da/o participante: _____

Sexo: _____

Idade: _____

RG: _____

Eu, _____, fui convidada/o a participar da Pesquisa "Encontros Terapêuticos no Terreiro Ilê Opô Oxogum Ladê, Sergipe, Brasil" que tem o objetivo identificar e caracterizar o uso de recursos terapêuticos por parte de clientes, não adeptos e adeptos, que freqüentam o Terreiro em Candomblé em questão, situado na cidade de São Cristóvão/Sergipe, tomando para tal o comportamento concreto de pessoas no uso de recursos em saúde, e como os diferentes recursos são utilizados por elas.

Minha participação consistirá em coletar dados para a pesquisa no que tange a condução dos processos terapêuticos realizados no Terreiro Ilê Opô Oxogum Ladê.

Fui informada/o de que tenho o direito em não responder a qualquer pergunta que não deseje, sem que isso prejudique ou interfira no meu atendimento nesse serviço-espço.

Também me foi garantido que as informações que eu darei serão confidenciais e que meu nome será mantido em sigilo.

Sei também que as informações fornecidas serão usadas somente para fins acadêmicos e que não terei nenhum tipo de despesa nem receberei remuneração pela minha participação na pesquisa.

A/o entrevistada/o é facultado o direito de retirar seu consentimento e mesmo deixar de participar da pesquisa se assim julgar necessário.

Autorizo ao pesquisador participar dos procedimentos terapêuticos a que por ventura venha me submeter desde que garantido meus direitos conforme acertado.

Em caso de dúvida quanto à maneira como o presente estudo está sendo conduzido, poderei contactar o Coordenador da Pesquisa, Estélio Gomberg, no telefone 79 91216414 e no endereço Dep. de Medicina/UFS, Campus da Saúde "Professor João Cardoso Nascimento Jr.". Rua Cláudio Batista S/N. Sanatório - CEP: 49060-100 - Aracaju-SE.

Diante do exposto, concordo, voluntariamente, em participar da referida pesquisa.

Local/Data _____

Assinatura da/o Participante _____

Assinatura do Pesquisador _____

ANEXO 2

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE SAÚDE COLETIVA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO CLIENTES

Estudo: "Encontros Terapêuticos no Terreiro Ilê Opô Oxogum Ladê, Sergipe, Brasil"

N. Pesquisa: _____

Pesquisador Responsável: Estélio Gomberg

Nome da/o participante: _____

Sexo: _____

Idade: _____

RG: _____

Eu, _____, fui convidada/o a participar da Pesquisa "Encontros Terapêuticos no Terreiro Ilê Opô Oxogum Ladê, Sergipe, Brasil" que tem o objetivo identificar e caracterizar o uso de recursos terapêuticos por parte de clientes, não adeptos e adeptos, que freqüentam o Terreiro de Candomblé em questão, situado na cidade de São Cristóvão/Sergipe, tomando para tal o comportamento concreto de pessoas no uso de recursos em saúde, e como os diferentes recursos são utilizados por elas.

Minha participação consistirá em fornecer dados para a pesquisa no que tange a participação no referido Terreiro.

Fui informada/o de que tenho o direito em não responder a qualquer pergunta que não deseje, sem que isso prejudique ou interfira no meu atendimento nesse serviço.

Também me foi garantido que as informações que eu darei serão confidenciais e que meu nome será mantido em sigilo.

Sei também que as informações fornecidas serão usadas somente para fins acadêmicos e que não terei nenhum tipo de despesa nem receberei remuneração pela minha participação na pesquisa.

A/o entrevistada/o terá o direito de retirar seu consentimento ou mesmo deixar de participar da pesquisa se assim julgar necessário.

Autorizo ao pesquisador participar dos procedimentos terapêuticos que por ventura venha participar, permitindo a este discutir meu caso com o sacerdote acerca dos procedimentos tomados.

Em caso de dúvida quanto à maneira como o presente estudo está sendo conduzido, poderei contactar o Coordenador da Pesquisa, Estélio Gomberg, no telefone 79 91216414 e no Dep. de Medicina/UFS, Campus da Saúde "Professor João Cardoso Nascimento Jr.". Rua Cláudio Batista S/N. Sanatório - CEP: 49060-100 - Aracaju-SE.

Diante do exposto, concordo, voluntariamente, em participar da referida pesquisa.

Local/Data _____

Assinatura da/o Participante _____

Assinatura do Pesquisador _____
