

A Gente Vive pra Cuidar da População: **estratégias de cuidado e sentidos para a saúde,** **doença e cura em terreiros de candomblé¹**

We Live to Take Care of the Population: health care strategies and meanings for health, disease and healing in candomblé temples

Clarice Santos Mota

Doutora em Ciências Sociais. Professora-adjunta do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia.

Endereço: Rua Priscila Dutra, 378, Cond. Atlantic Ville, casa 46, Vilas do Atlântico, CEP 42700-000, Lauro de Freitas, BA, Brasil.

E-mail: motaclarice@yahoo.com.br

Leny Alves Bomfim Trad

Pós-doutora em Antropologia da Saúde. Professora-adjunta do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia.

Endereço: Av. Orlando Gomes, s/n, Cond. Parque Costa Verde, Q E, Lote 24 Piatã, CEP 41650-010, Salvador, BA, Brasil.

E-mail: trad@ufba.br

¹ O presente texto é fruto do projeto intitulado "Itinerários terapêuticos de famílias afro-baianas em um bairro popular de Salvador: o papel das redes sociais e da experiência religiosa", financiado pelo CNPq – Edital MCT – CNPq / MS-SCTIE-DECIT - N 26/2006

Resumo

Os estudos que exploram a interface entre religião e saúde demonstram que, entre as motivações que orientam a filiação religiosa, figura de modo destacado a busca de soluções para aflições e enfermidades. A terapêutica religiosa constitui assim uma das alternativas de cura, cuja adesão por parte de seus seguidores é influenciada, entre outros fatores, por experiências individuais ou coletivas de sua eficácia e/ou pela fidelidade a uma religião que regulam a vida em geral, incluindo as condutas relativas ao cuidado com o corpo, com a saúde etc. Este estudo explora as inter-relações entre saúde, religiosidade e identidade étnica em um bairro popular de Salvador, marcado pelo pluralismo religioso. Ao investigar as narrativas de famílias afrodescendentes membros do candomblé, busca-se compreender a relação entre a cosmologia religiosa do candomblé e as concepções e práticas de saúde e doença e cuidado. Para atingir essa compreensão, é preciso também apreender modos de organização social, crenças, visão de mundo e práticas no universo do candomblé, detendo-se especialmente nos aspectos associados com o complexo saúde-doença-cuidado. Trata-se de um estudo etnográfico desenvolvido através da observação participante e de entrevistas semi-estruturadas.

Palavras-chave: Saúde; Cuidado; Candomblé.

Abstract

Studies which explore the relations between religion and health have been showing that one of the main reasons for joining a religious institution is the quest for health care. Therefore, the choice of religious healing is influenced by previous experiences of success or by the bond with a system of beliefs that regulates social life, including health care practices. This study explores the connections between religiousness and ethnic identity in a popular neighborhood in Salvador that is characterized by its religious plurality. The main goal of the research was to investigate the relations between the cosmology of Candomblé and the conceptions and practices of health care. To accomplish this goal, it was also important to understand the social organization of Candomblé and the worldview shared by its members. It is an ethnographic study developed through participant observation and semi-structured interviews.

Keywords: Health; Care; Candomblé.

Introdução

Representada por um número expressivo de terreiros, a religiosidade afro-brasileira assume múltiplas facetas, por ser, ela mesma, o fruto híbrido de uma fusão étnica e cultural. Contudo, observa-se uma diminuição no número de membros entre as diversas religiões de matriz africana, como o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, a umbanda, o tambor de mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul, principalmente na região Nordeste (Prandi, 2003).

O candomblé é uma religião que se constituiu no Brasil no século XIX, tendo sido um dos responsáveis pela preservação do patrimônio cultural dos africanos escravizados (Prandi, 1995). Os elementos da religião chegaram com o tráfico de escravos, tanto externo quanto interno - o que favoreceu a fusão de várias crenças africanas no Brasil, principalmente por conta da diversidade cultural dos africanos trazidos. Os povos jejes chegaram após os congos e os angolas, esses trazidos no século XVII. As poucas informações disponíveis sobre as primeiras manifestações das religiões de matriz africana no Brasil referem-se aos serviços de cura oferecidos por africanos e seus descendentes (Cossard, 2006).

Diante do número reduzido de praticantes da medicina oficial, da falta de recursos para exercer a arte médica e da dificuldade de atualizar os conhecimentos, havia um espaço social para que as práticas africanas e indígenas fossem exercidas amplamente (Montero, 1985). Os negros se organizavam em torno dos chamados candomblés rurais, espaços de culto que ofereciam consultas a pessoas doentes, inclusive aos senhores de engenho, que sofriam com a carência de médicos formados (Montero, 1985). Ainda hoje é possível afirmar que, assim como outras religiões, o candomblé oferece serviços de cura, atua na promoção da saúde e se constitui como rede de apoio social.

O candomblé é uma religião com um vasto potencial simbólico, com estreita ligação com o universo sagrado da música, da dança e outras técnicas corporais, além de guardar segredos do uso de plantas e ervas medicinais. Assim como ocorre em outras religiões, significados acerca da doença, da morte e de outros infortúnios, bem como um conjunto de hábitos e práticas ligadas ao corpo e à saúde são

produzidos ou difundidos através de seus preceitos e rituais.

Este trabalho se propõe a analisar o universo religioso do candomblé como espaço de produção de sentidos e práticas associadas à saúde e doença, partindo da percepção daqueles que compartilham deste universo. Como uma estratégia metodológica, lançamos mão da categoria “cuidado”. Quando indagamos candomblecistas sobre saúde, eles logo se remetem ao sistema formal de saúde, o que acaba por restringir o olhar mais amplo que buscamos sobre a saúde. A palavra “cuidado”, porém, aproxima-se mais deste contexto religioso e revela práticas como “cuidar da cabeça”, “cuidar do corpo”, “cuidar do orixá”, facilmente relacionadas com a busca do bem-estar.

Os dados empíricos que serão inseridos ao longo do artigo foram extraídos de um estudo etnográfico realizado entre 2007 e 2009, que explorou as relações entre itinerários terapêuticos, experiência religiosa e redes sociais de famílias afro-baianas em um bairro popular de Salvador. O bairro investigado é povoado, majoritariamente, por grupos afrodescendentes e se destaca pela alta densidade demográfica, tendo sido registrado um contingente populacional de 40 mil habitantes, distribuídos em 11 mil domicílios, segundo o Censo do IBGE (2000). É significativo o número de igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais, seguidas de terreiros de candomblé de diferentes nações: angola, jeje, jeje-nagô e/ou ketu. Lembrando o passado, os moradores contam que só existiam terreiros de candomblé e que este cenário passou a mudar com a chegada e proliferação de igrejas evangélicas.

Durante o período em que realizamos o estudo, foram identificados 16 terreiros no bairro, em sua maioria da nação Ketu (predominam rituais, entidades e vocabulário de origem ioruba, também conhecidos como nagô), liderados majoritariamente por mulheres (mães de santo ou ialorixás). O estudo se concentrou em seis terreiros de pequeno porte, através de observações sistemáticas e entrevistas como as lideranças religiosas e adeptos. Embora sejam, na sua maioria, terreiros de pequeno porte, comportam espaços específicos para rituais e para cultos aos orixás, além de atuarem como rede de apoio à população local, oferecendo aconselhamen-

to, consultas e tratamentos para muitos males, desde amor até falência financeira.

O Contexto Religioso do Candomblé: cosmologia, mitologia e organização social

O candomblé constitui uma religião com grande complexidade ritual e mítica, cuja tradição oral preserva um conjunto de crenças, símbolos e práticas específicas. Segundo Bastide (2001), o candomblé deve ser entendido como uma cosmologia religiosa, isto é, um intrincado conjunto de saberes relacionados à divisão do cosmo/universo. A separação entre o Aiê e o Orun - Céu e Terra - marca a relação entre os homens e os orixás, que só se encontram na esfera ritual, por meio do transe. É impossível compreender as estratégias de cuidado à saúde sem entender a concepção de pessoa do candomblé, construída com base nos mitos que narram a vida dos orixás na Terra e a marcam toda a organização social deste universo cultural. Tal explicação cosmológica do mundo, da vida e da morte contribui para enquadrar a experiência de sofrimento, dando-lhe um sentido, uma explicação e uma possibilidade de ação ritual. Segundo Costa Lima (1976, p. 2),

o termo candomblé, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área linguística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou orixás e associadas ao fenômeno da possessão ou transe místico.

No discurso de uma das nossas informantes, uma mãe de santo que se orgulha de sua luta em defesa dos direitos dos negros e da religião de matriz africana, o candomblé incorpora outras dimensões:

Candomblé! Chama-se a história do negro que a gente preserva e cultua. Era chicotada, era escravizada, era arrancar capim, era trabalhar pro branco, trabalhar pro barão. E a nossa história está aí, continua a mesma história e o povo é burro e leigo. O que é candomblé? Candomblé é a história do negro que está aqui. A gente temos a senzala, a gente temos a esteira [...], nós temos o caruru. Nós não adoramos santos de Igreja, não

adoramos. Nossos orixás é outra coisa. (Mãe Roberta)

Nos terreiros há espaços reservados para o culto dos orixás, para o resguardo dos iniciados, para o preparo das comidas e para a realização das festas. Entretanto, nos terreiros do bairro investigado, alguns extremamente pequenos, esses espaços são reduzidos ou se misturam ao espaço doméstico daqueles que residem no local. Espremida pelo amontoado de casas do bairro num cenário urbano popular, a maior parte desses terreiros não possuem espaço para criar animais ou cultivar plantas, como pode ser visto em outros terreiros de Salvador.

São residências características de pessoas de baixa renda, que abrigam, muitas vezes, famílias de santo e famílias de sangue. Essas mulheres, chefes de ambas as famílias, têm pouca escolaridade e garantem sua sobrevivência com poucos recursos obtidos dos serviços religiosos prestados, algumas, por sua vez, recebem aposentadoria ou trabalham como domésticas ou vendedoras de acarajé. Durante as entrevistas, demonstraram dificuldade ao definir a renda mensal, visto que o dinheiro ganho por serviços religiosos prestados é bastante instável².

Em geral, orgulham-se de realizar serviços por caridade, principalmente quando chegam pessoas doentes e desesperadas em suas casas.

Ah, meu Deus, se eu fosse pegar o dinheiro que eu tenho na rua, dinheiro pouco mesmo. O dinheiro que eu tenho na rua, mais ele (referindo-se ao seu Pai Pequeno), que ninguém paga. Às vezes vem morrendo e é gente que pode e a gente faz a limpeza, faz tudo, fica bom e depois nem vem cá, nem dá satisfação. Mas a gente vai brigar? A gente vai dizer assim: ah, tomara que tudo volte. Não minha filha. De espécie nenhuma. (Mãe Hildete)

É por isso que eu não gosto, não aceito e discordo da pessoa que faz da sua vida espiritual uma vida empresarial. Vida espiritual não é empresa, entendeu? Então, tem muita gente que bota no jornal “ah, 5 conto, ah, 10 conto”, fica usando da sua força, dos seus poderes e aí você perde seu dom também. (Mãe Roberta)

Não é apenas das dificuldades financeiras que as lideranças religiosas do bairro se queixam. Segundo elas, ser ialorixá é uma missão, a qual elas não escolheriam, pois envolve muita luta e sofrimento.

Eu sofri tanto, sabe, eu sofri tanto pra aceitar isso aí e não entendia o que era aquilo. As coisas me pegavam e me cortavam. (Mãe Roberta)

Eu não aceitava, mas minha mãe de santo disse que eu tinha de aceitar, que era esse cargo que a minha mãe queria, que era Iemanjá e Ogum, aí eu fiquei, ela me dando instrução, eu fazendo reunião... trabalhei seis anos fazendo caridade, depois de seis anos foi que comecei cobrando consulta. (Mãe Hildete)

Ficou minha mãe como Ialorixá, como eu era o irmão mais velho, minha mãe sempre dizia: qualquer tempo que eu falte você é quem vai assumir. Não vai ser eu mesmo, não é a minha. [...] Ela faleceu dizendo: Você não vai escapar da religião! Foi dito e certo! (Pai Zeca)

Na maior parte dessas histórias de vida, o ingresso na vida religiosa ocorre após graves problemas de saúde.

Ou minha mãe aceitava ou eu morria, porque eu estava em cima de uma cama entre a vida e a morte, eu não entrei porque achei bonito nem me arrumei pra ir lá, estava fora de mim, tomava remédio, ia pra tudo quanto era lugar aí, nada resolvia. (Mãe Andréa)

Aconteceu um problema de saúde gravíssimo... ia ali e aqui...e chegou ao ponto dos médicos dizer pra eu procurar uma sessão espírita pra poder ver isso aí. Alguns médicos me falou. [...] Corpo cheio de feridas, eu fedia como carniça, um fedor terrível. Os médicos passavam remédio e quanto mais remédio eu tomava mais piorava, piorava, piorava, só piorando e piorando. (Pai Zeca)

Em todos os terreiros visitados, incluindo os de pequeno porte, encontramos um espaço privilegiado, geralmente o maior de toda a casa, reservado para as festas. Este local é chamado de barracão. Em algumas visitas a campo, encontrávamos o barracão colorido e arrumado para festas que iriam aconte-

² Apenas um dos terreiros visitados detinha excelente estrutura física e a ialorixá declarava com orgulho possuir muitas casas alugadas no bairro e falava de joias e presentes obtidos por meio do trabalho como mãe de santo.

cer ou que já tinham acontecido. Não raro, nossos informantes desmarcavam entrevistas por conta de todos os afazeres envolvidos com a realização dessas festas, as quais reuniam homens e mulheres de branco envolvidos com a decoração do barracão, a confecção de roupas, a limpeza da casa, a preparação da comida e os ritos preparatórios.

As festas do candomblé contam com a participação dos filhos de santo, de lideranças religiosas locais (algumas que vêm de longe prestigiar a festa), de frequentadores esporádicos, de moradores do bairro e de muitas crianças, que brincam e se divertem com a música. Também chamadas de xirê, são, em geral, celebrações alegres, com canto, comida e danças - sempre de modo circular.

A experiência religiosa nos termos propostos por Rabelo (1993) compreende as formas pelas quais seus símbolos são vivenciados e continuamente ressignificados, através de processos interativos concretos entre indivíduos e grupos. No caso específico do candomblé, que se caracteriza como uma religião fortemente marcada pela experiência do transe e da possessão, busca-se através dos rituais “restabelecer a unidade perdida entre o aiê, o mundo físico, a terra e o orun, o mundo sobrenatural das entidades divinas ou orixás” (Rabelo e col., 2002, p. 8). A desordem ou a perda de ligação na relação entre essas duas dimensões pode configurar um quadro de vulnerabilidade e ocorrência de problemas de saúde. Mas a doença também pode ser consequência de problemas físicos, embora comporte uma dimensão espiritual, seja pelo não cumprimento de obrigações, por problemas no processo de iniciação, pela influência do espírito de mortos ou pela ação maléfica dos vivos (Rabelo, e col., 2002).

Num tempo mítico, narrado por muitos ialorixás e babalorixás, não havia separação entre essas duas dimensões, o aiê e o orun. Os orixás conviviam entre os humanos, até que “um ser humano tocou com as mãos sujas o mundo dos orixás, conspurcando o branco imaculado de Oxalá”. Oxalá, enfurecido, separou o Céu e a Terra, deixando os orixás com saudades do tempo em que podiam transitar livremente. Após muitas queixas, Olorum permitiu que os orixás visitassem a Terra, mas apenas através do corpo de seus devotos (Prandi, 2003). Desde então, os corpos dos fiéis servem como mediadores ou “cavalos de santo”, como diria Bastide (2001).

Entretanto, a possessão pela divindade no candomblé é exercida não sobre todos os crentes, mas sobre os eleitos pelo orixá. Existe ao menos um orixá protetor para cada pessoa e o privilégio de servir de instrumento à divindade é reservado aos iniciados (aqueles que têm santos assentados), chamados de “rodantes”. Os outros adeptos, como as êkêdes, devem participar servindo aos orixás de uma maneira muito especial: zelar pelos orixás, quando estes incorporam nas filhas de santo. As êkêdes são como uma espécie de orientadora dos iniciados, aquela que lhes transmite o que a divindade quer e o que aconteceu durante a incorporação do orixá no corpo do iniciado (Carneiro, 1974).

Os ogãs, que também não recebem os orixás nos seus corpos, têm grande importância na hierarquia do candomblé, podendo ser encarregados de tocar os atabaques (Alabês), receber os visitantes (ogãs de sala), levar oferendas/ebós para lugares específicos fora do terreiro (ogãs de rua), realizar sacrifícios rituais (Axogum) e exercer o papel de mediadores entre o terreiro e a sociedade (Braga, 1999). Vale lembrar que, nos terreiros domésticos, tais como os da Boca do Rio, não há essa rígida diferenciação dos tipos de ogãs, ou seja, uma mesma pessoa é designada a realizar os diversos tipos de atividades. Dentro do candomblé, a hierarquia rege o comportamento das pessoas, de modo que as pessoas que ocupam cargos, como os de ogã, são altamente respeitadas pelas demais, mesmo que se trate de vizinhos ou amigos, como pode ser percebido no relato abaixo.

A gente conversa muito, a gente brinca, a gente bebe, a gente dá risada. Mas quando a gente tá lá dentro é diferente, é respeito total. Dentro do candomblé eu sou um pai, entendeu? Elas são filhas de santo e eu sou o pai. Ogã. Não sou pai de santo, mas eu tenho uma autoridade maior do que elas, dentro do candomblé. Entendeu? Então elas me respeitam. Mais velhas do que eu, uma tem 40, outra tem 30, pode ter 100 anos, mas o respeito continua o mesmo. (Alan - Ogã)

No bairro, diferentes terreiros contam com uma mesma pessoa para realizar atividades rituais: o Pai Pequeno João, frequentemente chamado pelas mães de santo. João é também conhecido como o “pai de faca”, pois é responsável pela “matança” - sacrifício ritual dos animais - além de ser também ele a ajudá-

las em outros rituais. Agradecida pela sua dedicação ao terreiro, Mãe Hildete explica: “ele é que é a mão direita da gente. É minha, é de Roberta, é das outras meninas todas, que isso aí é cheio de fia (filha)”.

Independentemente do cargo ocupado pelo fiel, o tempo de iniciação sempre se reverte em *status*, autoridade e respeito por parte dos membros mais novos (Silva, 2006). O conhecimento religioso é acumulado ao longo do tempo e, através dele, o fiel conhece paulatinamente os segredos, as proibições, os mitos, enfim, os “fundamentos” do axé.

Sabe-se mais porque se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem. A aprendizagem não é uma esfera isolada da vida, como a nossa escola, mas um processo que se realiza a partir de dentro, participativamente. Aprende-se à medida que se faz, que se vive. Com o passar do tempo, os mais velhos vão acumulando um conhecimento a que o jovem só terá acesso quando tiver passado pelas mesmas experiências. (Prandi, 2001, p. 10)

Mesmo em terreiros cuja linhagem é familiar, isto é, quando os cargos são passados via hereditariedade, a ialorixá ou o babalorixá passam por um longo processo de aprendizagem para ocupar o cargo (Prandi, 2000, p. 4). Uma das nossas informantes, Mãe Roberta, estabelece um paralelo entre esse aprendizado e a vida universitária. Contando sobre seu processo de iniciação, ela diz: “fiquei sete anos lá, estudando e levando a minha vida normal, e aí... fiz obrigação de um, de três, de sete, me formei dentro da religião”.

Desta forma, a iniciação é um rito de passagem que marca o ingresso do fiel numa nova vida, recebendo inclusive um novo nome. O tempo de recolhimento varia entre os terreiros, mas é sempre mencionado como um período de intenso aprendizado.

Quando a gente sai dali de dentro, sabe o que é uma pessoa sair, a gente tá com a cabeça fresca, mas parece que tá em outro mundo, passei oito meses. Hoje em dia tá bom o candomblé, porque a pessoa entrou, bolou, entrou, até com dois meses, três meses está saindo. Se arrumou, sai. Que aqueles três meses ali é pra aprender as coisas, aprender a linguagem, aprender o nome das coisas, galfo, culé, faca, açúcar sal, cebola. A pessoa

aprendeu, já tá arrumada, sai. E na minha vez não, eu passei foi oito meses. (Mãe Hildete)

Após a iniciação na vida religiosa, a iaô deve seguir e respeitar a hierarquia que existe no terreiro, cujos membros se agrupam na chamada família de santo, que não necessariamente corresponde à família biológica (Prandi, 2001). Nesse sentido, aderir ao candomblé significa ingressar em um novo círculo de intimidade e vínculo familiar, uma experiência de ressocialização, a partir da qual o fiel internaliza valores, conceitos, crenças e atitudes relativas a um dado universo simbólico, aprendendo a desempenhar papéis e a interagir no grupo religioso.

Como a família, o terreiro acolhe, protege, produz alimento e dá de comer a todos - a cozinha é de fato espaço central em qualquer casa de candomblé - mas o faz segundo uma hierarquia de respeito e subordinação, que se desdobra e segmenta em vários níveis. No cotidiano do terreiro, há sempre um vaivém de mulheres atarefadas, roupas brancas estendidas ou a passar, trabalho duro na cozinha, preparação para festas e obrigações, tudo se desenrolando sob a vigília da mãe ou pai de santo. Não raro a pessoa em aflição é acolhida nessa dinâmica da casa, passando alguns dias no terreiro e engajando-se em um cotidiano de trabalho, conversa, fofoca, vaivém de gente. É no contexto dessas relações na família que vão sendo assentados os laços entre o fiel e os orixás. (Rabelo e col., 2002, p. 9).

Constata-se que no universo do candomblé, família e religião se integram configurando um sistema de relações, hierarquias, laços sociais, papéis e funções específicas. Estudos realizados por Rodrigues e Caroso (1998) acerca do manejo comunitário em saúde mental dentro do candomblé têm mostrado que a família de santo representa uma importante rede de apoio ao indivíduo que se depara com uma situação de sofrimento. Têm mostrado também que o processo de iniciação do fiel, a partir do qual ele será socializado dentro da religião, envolve o aprendizado e a incorporação, um transe ritualmente valorizado, através do qual o iniciado aprende as características de sua entidade-guia. Há também os rituais de obrigação, nos quais o fiel aprende a cuidar da entidade, e os rituais de confirmação, nos quais o

fiel dará continuidade às suas obrigações rituais e mantendo a cura.

O iniciado é responsável por um conjunto de funções, de modo que ele deve cuidar do peji e dos cuidados com o orixá que rege sua cabeça, além daqueles que também influenciam sua personalidade, como o juntó e o ajuntó. A noção de pessoa no candomblé é múltipla, que se opõe ao caráter individualista de pessoa presente nas culturais ocidentais (Goldman, 1985). Geralmente, o fiel é incorporado apenas por seu orixá de cabeça, mas em muitos terreiros uma mesma pessoa pode receber duas ou três divindades; é o que de fato foi visto em alguns terreiros do bairro pesquisado.

O erê também é mencionado pelos informantes como uma entidade que acompanha o fiel, embora não exerça tanta influência na sua personalidade. Há um erê específico para cada pessoa, a depender do seu orixá. “A minha é o erê de Iemanjá, o dela já é o erê de omolu, o de Cristiano já é o erê de Oxossi, cada um tem seu erê”, explica Mãe Hildete. Vistos como crianças levadas e desobedientes, os informantes contam as peripécias realizadas pelos erês, que também é motivo de riso e gozação.

Além da comunicação entre o mundo dos orixás e o mundo dos mortais ser efetuada através da incorporação, há uma outra possibilidade realizada através do Oráculo de Ifá, conhecido popularmente como o jogo de búzios. Através da posição dos 16 búzios, o babalaô³ faz uma leitura da situação vivida pelo consulente, que deve ser analisada à luz das situações vividas pelos próprios orixás em tempos remotos. Os 16 capítulos de Ifá narram as histórias ancestrais vividas pelos orixás, pois acredita-se que os humanos revivem essas histórias ao longo de sua vida.

Tanto na literatura quanto nos dados oriundos dessa pesquisa, evidencia-se que os orixás têm diferentes atributos, relacionados às forças da natureza, que repercutem diretamente na personalidade de seus filhos.

Em relação à clientela dos terreiros do bairro, há períodos em que as festas e reuniões são menos frequentes, a depender do calendário litúrgico do terreiro, o que pode configurar uma vinculação religiosa mais frouxa e com menos interferência no

cotidiano do fiel, como evidencia o trecho a seguir.

Eu acho que o candomblé, pra mim, é só lá dentro. Aqui fora não tem nada a ver, com o candomblé, naquela psicose “Ah! Porque candomblé”, tá escutando música de candomblé toda hora, tá me vestindo com roupa de candomblé toda hora, então não tem nada a ver. Candomblé, pra mim, é lá dentro. Cá fora, é minha vida pessoal, levo minha vida normal, como qualquer outra pessoa. Ninguém sabe que eu sou de candomblé, só quando eu falo alguma coisa assim. Mas eu levo minha vida normal, como qualquer outra pessoa. Tenho minhas obrigações pra fazer lá? Tenho, sim. Vou, faço, cumpro com minhas obrigações, mas cá fora, é outra vida normal. (Alan, filho de santo).

Entretanto, outros adeptos do candomblé falaram da interferência da religião na conduta da vida, uma trajetória marcada por restrições, condicionamentos e obrigações. Através da observação e dos relatos, constatamos que os terreiros mantêm uma clientela assídua de fiéis e iniciados, e uma esporádica, que busca o pai ou mãe de santo em episódios pontuais, para resolução de problemas imediatos. Quase todas as lideranças entrevistadas, contam possuir uma clientela não moradora do bairro, até estrangeiros, cuja presença é bem menos frequente.

Basta convocar, né. Como agora, por exemplo, que nós estamos praticamente em festas desde o dia 14 de agosto, convocar o pessoal tá sempre aqui [...]. Eu tenho filha de santo que mora em Buenos Aires, que mora em São Paulo, que mora no Rio, aí só vem mesmo nas épocas que precisa. (Pai Zeca).

Tem muitos aqui, muitos viajando, tem mais de 20 lá fora. Paris, Austrália, Estados Unidos. Fez, faz o santo, fica aqui depois aí, cada um vai pra... disso aí só vem de avião, de dois em dois anos. (Mãe Roberta).

Só quando às vezes, quando tem uma reunião assim, e tão trabalhando, aí também a gente não pode exigir pra largar o trabalho pra vir ao candomblé... pra vir na reunião... agora quando é Candomblé mesmo tá todo mundo. (Mãe Hildete).

3 Dada a escassez de babalaôs, atualmente os próprios babalorixás e ialorixás exercem essa função.

Candomblé e Saúde: sentidos de doença e cura e estratégias de cuidado

Eu não tenho lazer, a minha vida é cuidar [...] Um é doença, outro é emprego, outro é problema de família, aí você vai pegando os eixos e encontrando. Matéria com espírito. Chama-se zeladora, a gente tá ali pra zelar do espírito perante a carne. O espírito que é o eu e a carne que sofre, então tem que cuidar dos dois. (Mãe Roberta)

A experiência diante da doença constitui o fator mais frequente nas histórias de ingresso no candomblé, como destaca o trabalho de Vivaldo Costa Lima (1977). Embora sejam mais referidos distúrbios nervosos e de comportamento, o autor destaca que há uma enorme gama de outros problemas de vida tais como desemprego, morte sucessiva de filhos na primeira infância, desajustes conjugais que “aparecem nas histórias de vida, como sinais de aviso da vontade dos orixás” (1977, p. 65).

Segundo o estudo realizado por Marmo da Silva⁴ (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde) sobre o motivo pelo qual os fiéis se iniciaram, encontrou que 80% dos informantes disseram ter alguma relação, influência ou repercussão no seu estado de saúde. As principais queixas de saúde são: dor de cabeça, desmaio, depressão, problemas de visão, taquicardia, amnésia, doenças de pele, febre reumática, convulsões, alcoolismo, insônia, doença dos nervos e doenças da barriga.

Corroborando com o autor, percebemos nas entrevistas e observações de campo na Boca do Rio que dentre as motivações dos adeptos a procurar um terreiro de candomblé configuram-se principalmente a busca por alternativas de cura de sofrimentos físicos e psicológicos.

Os estudos da Antropologia e Sociologia da Saúde têm mostrado que aquilo que é definido como terapia depende do que é definido como problema (Csordas e Kleinman, 1996), de modo que a percepção que o paciente tem da sua doença interfere na sua forma de lidar com a enfermidade. Daí a necessidade de identificar quais os sentidos atribuídos à saúde

e à doença, buscando perceber de que forma isso interfere nas estratégias de cuidado que compõem o itinerário terapêutico.

Convém ainda lembrar que os significados são construídos de forma intersubjetiva - no bojo das relações sociais - sendo sempre dinâmicos e sujeitos a reinterpretções. A depender do contexto religioso, diferentes sentidos podem ser atribuídos ao processo de adoecimento e cura. No candomblé, assim como em outras religiões, a atribuição de um significado espiritual a um episódio de sofrimento obedece a uma série de explicações que diferenciam doença espiritual e doença material. Essa distinção esteve bastante presente nos relatos, tanto dos frequentadores do candomblé, como das suas lideranças. Isso evidencia uma percepção de doença que extrapola a dimensão físico-biológica e que pode estar relacionada com outras dimensões da vida, como a psicológica e a espiritual.

Na verdade, a dimensão espiritual permeia toda a vida de um fiel candomblecista, desde as questões sentimentais, financeiras, até questões de trabalho. No momento em que se faz uma consulta aos búzios, o indivíduo se insere numa rede de significados e práticas, além de definir sua personalidade, bem como recomendações e proibições. Ao descobrir o orixá que rege a sua cabeça, o jogo de Ifá revela a *odu*/destino da pessoa, a partir da mitologia que fundamenta toda a religião (Bastide, 2001). Os fundamentos da religião estabelecem formas de classificar o real, fazendo analogias entre os orixás e as partes do corpo humano e entre os orixás e suas plantas correspondentes. É o que Bastide (2001, p. 151) chama de “anatomia mística”, explicando que, no candomblé, “o microcosmo reflete o macrocosmo”. Isto é, a vida dos indivíduos e todos os acontecimentos que nela podem ocorrer refletem uma mitologia e uma cosmologia bastante complexa. Ele explica:

“Exu guarda as entradas, vigia as aberturas, é colocado no limiar da porta; comandará, pois, todas as doenças das vias bucais e das outras aberturas do corpo [...]. Xangô é divindade do fogo; pune, pois, aqueles que lhe querem mal mandando-lhes febre, e as ervas que lhe serão atribuídas serão tidas como folhas febrífugas

⁴ Dados apresentados no I Colóquio *Internacional Etnicidade, Religião e Saúde: questões identitárias e políticas do negro no Brasil* 13 - 5 de julho de 2008 em Salvador.

[...]. Oxalá, considerado como abóbada celeste que cobre o mundo e também como divindade suprema, corresponde à cabeça do homem; terá para si as plantas que combatem as cefaleias e outras doenças da cabeça” (Bastide, 2001, p. 151).

Em campo, no momento de uma entrevista, a ialorixá, que é filha de Iemanjá, suspendeu a blusa e mostrou os cortes resultantes de cirurgias que já tinha passado. Segundo Mãe Hildete, os filhos de Iemanjá padecem de problemas na vesícula, estômago, intestino e apêndice, sendo constantemente cortados. Por isso, ao saber, através do jogo de búzios, que o orixá de cabeça de um fiel é Iemanjá, ela alerta sobre os perigos das doenças localizadas na região abdominal. Tal descrição pode ser compreendida pela própria mitologia afro-brasileira, na qual Iemanjá tem seu ventre rompido numa queda, após uma violenta perseguição de seu filho Orungã. Deste rompimento, nascem os orixás, sendo, pois Iemanjá considerada a grande mãe e símbolo do poder feminino.

Outra ialorixá explica a relação entre o orixá e as doenças mais comuns:

Uma pessoa de Oxum pode ter problema na mama, no seio, como pode ter problema no colo do útero, pode vir com chaga com Omolu. Uma pessoa de Iansã pode ter problema nas pernas ou na cabeça, problema de loucura e aí vai os orixás. Agora o orixá coligado à luz da cura é Omolu, que é Obaluaíê. A gente recorre a ele, ao dono da cura. É o homem que trouxe a cura e a chaga da cura da aids, que a gente tá tentando descobrir a folha, né, tem que vir através desse orixá, ele que vem nos dar o caminho pra que venha descobrir a folha pra nos dá a cura. (Mãe Roberta)

Segundo ela, também há uma relação entre o orixá do pai ou mãe de santo e sua especialidade, a partir da qual ela é procurada pelos clientes.

Cada uma tem sua especialidade, a gente trabalha com tudo mas cada uma tem a sua especialidade. [...] Tem gente que tem cliente que tem mais com problema de cabeça, outros que vem mais com problema de doença de chagas, feridas, essas coisas. Tem gente que vem mais com problema de amor, “me separei, eu briguei”. Outros vêm mais com problema de filho. Quer dizer, os

orixás em si, ele envia, ele envia as pessoas, a espiritualidade é toda uma só, mas o andamento ele é assim. Na minha casa vem de tudo, mas a minha especialidade é amor. (Mãe Roberta)

Corroborando este argumento, Mãe Hildete nos conta que na sua casa, frequentemente, chegam pessoas com transtornos mentais, inclusive a ambulância do próprio Juliano Moreira chega à sua porta, como consta no relato abaixo.

Olha, têm dois irmãos que Ogum mandou tirar do Julião (Hospital Juliano Moreira). A mãe foi, tirou os dois irmãos. Um menino e uma menina. Tirou do Julião, porque ele não era maligno, foi coisa que fizeram. Tiraram do Julião, trouxeram pra aqui, fez a limpeza, a gente, já foi na casa dele. [...] Vou lhe contar uma história: chegou um homem aqui todo amarrado, e amarrado num carro. Esse homem era de São Paulo, mas tava aqui na casa da irmã. Já veio de São Paulo já maluco. Mas aí se informaram da minha casa aí veio aí. Daqui a pouco a mãe entrou nos prantos, chorando: - Eu queria falar com dona Hildete. - Sou eu mesma. - Bom dia, dona Hildete! Eu disse: - Bom dia! - Dona Hildete, eu vim aqui pra senhora socorrer meu filho. Meu filho tá doente. - O que é que ele tem? - Ele ficou maluco. Eu disse: - Maluco? Ô, filha, leva pro hospital. - Não, já levei já, passou um bocado de tempo no hospital e não ficou bom, e agora é o fim do mundo. Me socorra, dona Hildete. Me ajuda. Chorando feito uma doida.

Podemos compreender esse relato com um olhar mais cuidadoso sobre a mitologia dos orixás, em especial a de Iemanjá, conhecida como a Senhora das Cabeças e que é o orixá de cabeça de Mãe Hildete. Conta-se que Iemanjá enlouqueceu seu marido Oxalá, reclamando e demandando um poder que causasse inveja a todos. Com os cuidados de Iemanjá, Oxalá, curado, a encarregou de cuidar da cabeça de todos os mortais.

Dessa forma, estabelece-se a estreita relação entre a mitologia dos orixás, as doenças associadas e o tratamento prescrito. Também no jogo de búzios revela-se o diagnóstico de uma doença, quando o consulente procura o candomblé por um episódio específico de sofrimento. Quando perguntamos a uma ialorixá como ela percebe a causa da doença,

ela respondeu: “não, eu não percebo. Quem percebe é o jogo”. Ao jogar os búzios, o pai ou a mãe de santo interpreta se é “doença de orixá”, causada pela mediunidade não desenvolvida ou pela necessidade de iniciação; se tem causa natural (orgânica), pode ser resolvida através da medicina formal; se é “doença de encosto”, causada por um espírito ruim que persegue o doente; se é “doença de mau-olhado” - provocada por força ou sentimento negativo de outra pessoa, podendo ou não se transformar em “doença de coisa feita”, como resultado da ação (trabalho) de quem deseja o mal ao outro. Nas palavras de outra ialorixá: “quando a gente vai no jogo aí sai, se for coisa de espírito sai, se for coisa de morto sai, se for coisa de exu sai também”.

Os cuidados oferecidos pelos terreiros variam de acordo com as razões que desencadearam a aflição, havendo uma alusão constante à diferença entre causas espirituais e causas materiais ou físicas. Quando os sintomas do enfermo apontam para doenças reconhecidas como originalmente orgânicas, o suporte oferecido pelos terreiros consiste em aconselhar e orientar uma melhor alternativa para cura. Os próprios fiéis distinguem e direcionam seus sintomas em busca do tratamento que lhes parece mais eficaz, como pode ser observado no relato:

Têm coisas que acontecem, entendeu, que realmente é própria lá do candomblé. Mas têm coisas que acontecem que é da vida mesmo, sua vida pessoal [...], o mosquito da dengue te picou [...] não é do candomblé. Você não vai pro candomblé curar o mosquito da dengue [...] Tem que ir pro posto de saúde mermo. Têm pessoas que têm que cuidar, às vezes, você tem um anjo da guarda que precisa ser cuidado e a pessoa não cuida aí então acontecem coisas na sua vida que são do candomblé. (Alan - Ogã)

Mesmo uma mãe de santo, fortemente conectada com os rituais do candomblé, conta usar a alopatia em alguns casos:

Se for uma bobagem assim que eu possa tomar assim, uma dor de cabeça, que eu também não sou muito invocada não vii, sou zeladora, mas não sou invocada não. Tô com uma dor de cabeça, comprimido que me dou muito bem com anador, aí vai pegar um anador ali pra mim, pego e tomo,

se for gripe, compro logo o remédio de gripe e tomo. (Mãe Hildete)

É preciso pontuar, contudo, que a dicotomia doença espiritual *versus* doença material não é uma barreira intransponível; ao contrário, é uma fronteira dinâmica e flexível, que por vezes desaparece. Dessa forma, uma doença material pode ser resolvida com estratégias espirituais e também podem ser interpretadas como chamados espirituais - uma forma de levar o indivíduo a buscar a religião. A dicotomia também se dissolve quando um mesmo episódio de adoecimento recebe ambas as explicações (materiais e espirituais).

Às vezes você tá sentindo uma dor aí a gente vai no jogo, dizem que essa parte é com a gente, a outra parte é com o médico. Digamos assim, pra gente chegar mais por perto. Você tá com uma úlcera, Deus me livre e guarde, mas naquela úlcera você tem um encosto, então o que é que a gente faz? E você precisar de uma operação, a gente vai tirar aquele encosto que está, que é pra você fazer a operação e já não morrer nessa operação, não ser levado pelo encosto. Aí a gente faz a limpeza e manda você fazer depois da limpeza ir pro médico, que lá você vai fazer sua operação que vai correr tudo bem, você fica bom. De tudo tem, de tudo sai, de tudo existe. (Mãe Hildete)

Os informantes pontuam que todos os orixás têm o poder da cura, não somente a entidade Omolu, frequentemente relacionada à saúde e à doença. Segundo um dos nossos informantes, um pai de santo: “todos os orixás curam, senhora. Como Exu também cura. Isso tá muito na sua fé. O orixá cura, talvez, do sacrifício que você fez vindo na casa do candomblé”.

A ajuda dos orixás demarca um sistema de troca e reciprocidade entre o os homens e as divindades, na qual a religião exerce o papel de mediadora do enfermo para alcançar a cura. Esses meios geralmente estão ligados a sacrifícios, trabalhos ou/e doações ao orixá que irá realizar a cura. Os orixás pedem obrigações e oferendas aos seres humanos, em troca de realização dos pedidos de saúde, ou transformação da experiência da aflição. Em geral, as oferendas envolvem o sacrifício de animais, escolhidos de forma criteriosa, a depender do orixá específico. O mesmo babalorixá explica:

Sangue é vida, senhora. [...] No hospital o médico pede sangue, que tem que doar sangue, senão não pode curar. No candomblé [...] sacrificamos o animal assim, porque nós trocamos a vida do animal pela vida de um ser humano. Porque sangue é vida. Assim é o Axé. (Pai Zeza)

Os informantes mencionam, porém, que os orixás também podem “castigar” seus fiéis mais rebeldes ou mais distantes deles, provocando doenças, seja para exigir mais respeito ou para curvar-se ao seu poder.

Os orixá ajuda, mas também castiga, não vou dizer que eles não dá surra não que dá. [...] fui botar o milho pra o bode comer, o milho, quando eu cheguei lá o bode aí me deu uma chifrada, eu fui e disse: ô, seu diabo. Xinguei o bode que era de Omolu de diabo, quando eu disse aquilo quebrei a perna, na mesma da hora [...] Passei seis meses, quando ia tirar pra ver se o osso estava no lugar, não tava, tornava a botar de novo, passava dois meses o osso não tinha chegado pro lugar. A perna inchada que eu andava na muleta [...] Eu fui muito pedir misericórdia, arriava muita pipoca pra ele, pedia misericórdia e quando ele descia, ele dizia assim: pra você me respeitar. (Mãe Hildete)

O trabalho no candomblé é apresentado como um misto de abnegação e de sacrifício, mas, sobretudo, de acolhimento a qualquer um que recorra ao terreiro. É o que se apreende das palavras de uma ialorixá que exerce essa função há mais de 20 anos; uma senhora com personalidade forte, fala eloquente e sorriso largo, que porta uma história cheia de sofrimento e luta:

Eu vou dizer uma coisa a você, hoje a gente, nós, mãe de santo, somos verdadeiros escravos, porque a gente vive aqui pra cuidar da população de manhã, de tarde. Cansada, esperando pra fazer o serviço social de ladrão, de traficante, de polícia, de prefeito, de pastor [...], de desempregado, de falta de amor, de doença, “fui pro médico, o médico disse que a doença não aparece” e a gente vai fazer o ebó pra descobrir a doença, o bacurá. Nós somos escravos de nós mesmos e somos empregadas do orixá, sem salário, sem carteira assinada. (Mãe Roberta)

Quando procurados, os terreiros de candomblé oferecem ajuda para problemas espirituais e problemas orgânicos das pessoas. De acordo com uma ialorixá, cujo depoimento destacamos abaixo, as pessoas procuram os terreiros de candomblé inicialmente para descobrir o motivo de seus problemas, a razão dos sofrimentos e aflições.

[As pessoas que vêm aqui estão] em busca de palavra, de saúde, em busca de conselho, porque eu não faço da minha religião um banco, nem uma casa de negócio. A minha religião é minha religião. Se você chegar aqui e disser: “Eu tô com dor de ouvido”. Eu digo: “Minha filha, vai ali, pegue folha da costa, es quente e bote no ouvido até você chegar ao médico”. Aqui é como se fosse um pronto-socorro. (Mãe Andréa)

Dentre as diversas práticas utilizadas para a melhoria do estado de aflição, há o ebó, o bori, o uso das ervas, das folhas, os banhos, as benzeduras, as beberagens, limpeza do corpo e do espírito, além dos aconselhamentos. As estratégias de cuidado também podem ser oferecidas em forma de oferendas aos orixás, seja pedindo para que algo aconteça, para que algo seja desfeito, ou em agradecimento pela dádiva alcançada.

A pessoa toma os banhos, toma os remédios, que às vezes tá com aquela dor, aquele chá, que a gente manda dar, pega as folhas pra fazer o chá, às vezes passa uma vela no corpo, já arreja pra Oxalá. Pede misericórdia a Oxalá, bota o milho pra Oxalá, em cima do [...] branco com o nome da pessoa, tudo a gente cura dentro do candomblé, né. Se for coisa de espírito a gente já corta um frango ali, dá ao escravo, pedindo ao escravo que dê a saúde daquela pessoa, que abra os caminhos daquela pessoa. Aí, agora, depois disso tudo e a pessoa não ficar boa, a gente vai procurar saber qual é o ori daquela pessoa, porque melhorou e tornou a voltar a mesma coisa. (Mãe Hildete)

Para a resolução dos problemas físicos ou espirituais, a mesma ialorixá aponta para as duas principais maneiras buscadas pelos sofrendores: recorrendo ao Exu, um orixá escravo que obedece a divindades de maior grandeza, resolvendo o problema de imediato; ou ao orixá, que desenvolve uma solução paulatina. Segundo ela:

É o seguinte: cada pessoa acredita mais [em uma coisa]. Eu acredito mais nos orixás, porque eles fazem sentir prosperidade, crescimento e amor. Outros querem resolver os problemas de agora, acreditam em Exu, porque chega lá, coloca uma garrafa de cachaça e um galo e já resolve aquele problema. (Mãe Andréa)

Particularmente, as folhas têm papel crucial no tratamento e por isso os candomblecistas são altamente afetados pelo desmatamento e pela urbanização desenfreada, como pode ser percebido no relato abaixo.

Todos os remédios eles vêm de raízes, vêm de folhas, todos! Não existe um que não venha, mas o homem está acabando com a saúde do homem [...] porque se eles cortam as matas, tocam [...] Porque se ele corta aquilo que vem trazer a sua saúde a minha e de outros mais e corta pra quê? Chama-se perversidade. (Mãe Andréa)

É importante evidenciar que, muitas vezes, o encaminhamento ao médico é sugerido pelo próprio líder religioso, como pode ser evidenciado nos relatos abaixo:

Por motivos de segurança, pra quem tem problema com a saúde nós temos aqui o posto de saúde pertinho. Porque se a pessoa tem um problema no Axé, o corpo fica debilitado, então precisa também da parte médica [...]. Uma pessoa com tuberculose, por exemplo, a gente tem aqui os remédios, mas também tem que procurar ajuda do outro lado, no posto de saúde que tem aqui logo no Marback, tem emergência. (Pai Zeca)

Que por sinal eu tenho um neuro, porque se chega uma pessoa na minha casa com problema espiritual e com problema psicológico, de cabeça, eu atendo ele e levo no médico. [...] eu digo a ele... “olha, tô com uma pessoa com problema de cabeça, eu não entendo nada disso, não posso meter a mão, isso aí é sua parte”. (Mãe Roberta)

Nessas situações, porém, o direcionamento para o sistema formal de saúde é uma via de mão única, visto que os profissionais de saúde não encami-

nam seus pacientes para o contexto religioso. Vale ressaltar, entretanto, que os usuários do sistema formal de saúde frequentemente recorrem aos espaços religiosos do candomblé, mesmo após ou até mesmo durante o tratamento. É bastante recorrente o uso concomitante de diferentes alternativas terapêuticas, sendo a alternativa religiosa vista como potencializadora do tratamento médico.

Considerações Finais

Quando pensamos no papel das instituições religiosas no cuidado e proteção à saúde através de diversos estudos antropológicos, percebemos que, com o apoio da crença religiosa, o fiel se sente capaz de enfrentar as dificuldades do processo de sofrimento e dar um novo significado àquela experiência. A cura, nesse sentido, “consiste em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos e aceitáveis para o espírito, as dores que o corpo se recusa a tolerar” (Lévi-Strauss, 1975, p. 228). Além disso, diante da situação de sofrimento, o fiel encontra na religião o apoio social, afetivo ou até mesmo material, ao compartilhar com familiares, amigos e membros dos grupos religiosos crenças, práticas e experiências de adoecimento.

Nesse ponto, a vinculação com religiões de matriz africana constitui uma dupla finalidade: de resistência política e afirmação identitária - um lugar de compartilhamento dos problemas e aflições cotidianas, como também de compartilhamento de conquistas e curas. Para muitas famílias negras, o barracão ou a roça do terreiro de candomblé, tanto no passado como no presente, são percebidos como espaços acolhedores de suas aflições pessoais, e de enfrentamento de experiências discriminatórias e de adoecimento. Assim como ocorre em outras religiões, o candomblé configura-se como uma arena de cuidados, na qual crenças e práticas relacionadas ao processo saúde e doença são compartilhadas. Na trajetória dos sujeitos que buscam a religião, a produção de um novo sentido para a doença e o acolhimento numa rede de apoio social pode se reverter em um desfecho importante em situações de aflição.

Referências

- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 2001.
- BRAGA, J. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- CARNEIRO, E. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1974.
- COSSARD, G. O. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- COSTA LIMA, V. da. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.
- COSTA LIMA, V. da. *A família-de-santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- CSORDAS, T.; KLEINMAN, A. The therapeutic process. In: SARGENT, C.; JOHNSON, T. (Org.). *Medical anthropology: contemporary theory and method*. Westport: Praeger, 1996. 11-25.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. Magia e religião. In: _____. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 183-254.
- MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- PRANDI, R. Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao candomblé de hoje. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 10-30, 1995.
- PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000.
- PRANDI, R. Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.
- PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003.
- RABELO, M. C. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.
- RABELO, M. C.; MOTTA, S. R.; NUNES, J. R. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 93-122, 2002.
- RODRIGUES, N.; CAROSO, C. A. Idéia de sofrimento e representação cultural na construção da pessoa. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. (Org.). *Doença, sofrimento e perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 137-147.
- SILVA, D. E. da. *A saagração do dinheiro no neopentecostalismo: religião e interesse à luz do sistema da dádiva*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia)-Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

Recebido em: 18/03/2010

Reapresentado em: 20/11/2010

Aprovado em: 17/03/2011